

Filosofía natural e idealismo en el pensamiento de Schelling alrededor de 1800 ¹

1. Schelling, al final de su «Deduction des dynamischen Processes» (Dyn. II, 710), dice que «la filosofía natural proporciona al mismo tiempo una *explicación física* (physikalische Erklärung) del *idealismo* y demuestra que *debe* brotar en los límites de la naturaleza como le vemos brotar en la persona del hombre».

Toda la Naturphilosophie de la época resulta muy extraña para nuestro actual modo de pensar y de enfocar el sentido de la relación entre filosofía y naturaleza. Pero la frase arriba citada nos resulta excepcionalmente paradójica, a primera vista, pues pretende dar cuenta de una actitud filosófica originaria, como es el idealismo, a través

1. Las siglas y ediciones utilizadas son las siguientes:

Schelling

Entw.: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

Dyn.: Allgemeine Deduction des dynamischen Processes.

StI.: System des transzendentalen Idealismus.

Ideen.: Ideen zu einer Philosophie der Natur.

Begr.: Über den wahren Begriff der Naturphilosophie.

Darst.: Darstellung meines Systems der Philosophie.

Constr.: Über die Construction.

Briefw.: Fichte-Schelling Briefwechsel. ed. Schulz. Frankfurt 1968.

La paginación y el texto utilizado es el de la edición de Schröter, Schelling Werke, München 1965. En el caso de StI he utilizado la edición Schulz, Hamburg 1957, manteniendo la paginación de la edición Schröter.

Fichte

Se citan por la edición I. H. Fichte: Fichtes Werke. Berlin 1845. Reimpresión de Berlin 1971.

La correspondencia con Schelling se cita por la edición arriba señalada.

Kant

KU: Kritik der Urteilkraft. ed. Vorländer. Hamburg 1954.

Las obras se citan de acuerdo con la paginación de las ediciones originales.

de una investigación de la naturaleza. Sin embargo esto no arredra a Schelling que, unas líneas más adelante, se dirige a todos los cultivadores de la filosofía que no han sido capaces todavía de superar la duda y les invita a reconocer la verdad en la física: «Komettet her zur Physik, und erkennt das Wahre!»².

A primera vista esta actitud parecería una neta contradicción del idealismo profesado por Fichte. Pero no es ésa la intención de Schelling. Desde un punto de vista más externo, en su diálogo epistolar con Fichte, Schelling pretende presentar su aspiración filosófica como el logro de una filosofía en sentido estricto. Con ello pretende añadir a la «Wissenschaftslehre» fichtiana una prueba material del idealismo (cf. Briefw. 108). Prueba material se opone aquí a prueba formal, prueba que, a juicio de Schelling, sería la «Wissenschaftslehre» ya que ésta procede lógicamente sin tener nada que ver con la realidad. Es obvio que para Fichte la realidad no es punto de partida sino, en todo caso, de llegada. El procedimiento sintético progresivo que emplea Fichte en WL de 1794 tiene precisamente como objetivo una síntesis final en la que pueda hacerse presente la realidad dentro del sistema del saber³. Más tarde, en una carta de mayo de 1801 (Briefw., 126) Fichte advierte netamente a Schelling que no es posible partir del ser porque el ser no llega a la identidad de intuición y pensamiento. Como más tarde veremos, es la búsqueda de esta unidad el motor determinante de las diferencias entre Fichte y Schelling y del sentido que la naturaleza, como objeto filosófico, va a recibir.

2. Para Fichte la «Wissenschaftslehre» es única (Briefw., 126) y las demás ciencias (Wissenschaften) son partes de aquélla. Su punto de apoyo básico es precisamente el acto de evidencia. Una posible

2. La duda es un problema que estudia Fichte, como es sabido, en el primer libro de «Die Bestimmung des Menschen». La duda se establece en la opción entre determinismo y libertad. También es sabido que, tras la duda, Fichte considera el saber como su posible solución. Pero el saber es sólo «Abbildung» (II, 246), reproducción de la realidad. El saber no entra en contacto con la realidad. Este contacto se logra mediante la fe. Ahora bien, Schelling en su carta de 3-10-1801 (Briefw., 135) reprocha a Fichte este recurso. La fe no tiene más lugar en filosofía que en geometría. La duda, según Schelling, no se disipa recurriendo a algo extraño al saber. El saber mismo nos debe poner en la realidad. Pero no cualquier saber sino solamente el saber de lo absoluto, no el saber condicionado. Fichte —según propia confesión— parte del ver, no del ser (cf. carta 31-5-1801; Briefw., 126). El ser es el objeto de la última síntesis. Schelling (ibid., 134) invierte el orden. El absoluto está al comienzo como Ur-reale.

3. «Sistema» que ha de ser entendido en forma peculiar porque su realidad es la articulación de una intuición (cf. Wissenschaftslehre 1801; II, 9).

consideración de la raíz real de la determinación de esa evidencia nos remite al ser o realidad que no es penetrable por nuestra conciencia. Y esto último por una peculiar razón, porque el ser es un ver que no se penetra a sí mismo (*sich nicht durchdringendes Sehen*, Briefw., 127). La inaccesibilidad de la X impide que podamos mostrar el fundamento real del saber. Pero, nótese bien, esa X es el oscuro fondo del mismo ver. Fácticamente la vida alcanza a entrar en esa X, pero no puede mostrar su génesis⁴. La razón finita contiene algo incomprensible. Esta es la expresión más característica de la razón finita.

Como consecuencia de lo anterior, Fichte entiende que la naturaleza o mundo de los sentidos es sólo una apariencia o fenómeno. El concepto radical del que se dedujera una filosofía de la naturaleza dependería también de la X antes citada. No cabe fundar la filosofía en una X. De ahí que la pretensión schellingiana de dar fundamento real al idealismo no es en modo alguno aceptable.

Fichte niega que idealismo y realismo sean dos filosofías paralelas, ambas verdaderas y compatibles entre sí. Para Fichte la WL es la única filosofía y rechaza totalmente el intento de deducir la inteligencia a partir de la naturaleza. Por lo demás, idealismo y realismo no son actitudes previas a la WL sino algo que en ella se distingue y aparece. No cabe plantearse una oposición sino dentro de la WL que se ocupa precisamente de los productos intelectuales.

3. Pero Schelling pretendía algo nuevo⁵. Fichte pensaba que la pregunta acerca de lo que es el yo, antes de lograr la conciencia de sí, carece de sentido. El yo es cuanto es consciente de sí (*Werke*, I, 97). Schelling intenta descubrir lo que Wieland llama la prehistoria

4. Cf. *Sonnenklarer Bericht*, II, 335 ss.

5. En cuanto a la génesis histórica del pensamiento schellingiano véase, junto con las obras clásicas, el reciente trabajo de Harald Holz: *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. München 1977. Holz estima que el platonismo, especialmente como neoplatonismo, es una fuente substancial del pensamiento de Schelling. De ahí viene la doctrina de la inmanencia de lo divino en el mundo. Y de ahí al panteísmo hay un pequeño paso que se da tan pronto como la cobertura cristiana que envolvía a la tradición neoplatónica se disuelve gracias a la otra fuente de Schelling: Spinoza. La importancia de Spinoza reside no sólo en esa función crítica sino también en su monismo. Este monismo va a ser aprovechado por Schelling para dar pie a su doctrina de la correspondencia entre idealidad y realidad.

de la conciencia de sí⁶. Se trata de impedir de que la conciencia de sí aparezca sin más, como un dato primero que no necesita de prueba ni justificación. La conciencia de sí aparece tras un momento inicial de identidad con el mundo en donde no hay distinción entre sujeto y objeto. La aparición de la conciencia de sí se debe a la reflexión que, partiendo de la unidad inicial, la divide. Por su parte ésta reflexión inicial queda reabsorbida en la filosofía especulativa. El entendimiento común no es capaz de hacerlo porque se mantiene al nivel de la reflexión.

Hay, pues, en Schelling un afán de asegurar la decisión de la libertad y la peculiaridad de la conciencia de sí en la unidad con la naturaleza. Antes de la unidad de la conciencia de sí, existe la unidad sujeto objeto. Y, por otra parte, a esa unidad es preciso volver. Queda, por tanto, clara la intención de evitar el enfrentamiento entre naturaleza y yo que Schelling recela en la WL de Fichte.

En la «Darstellung meines Systems der Philosophie» (Darst., III, 10) Schelling entiende por Vernunft, razón, la «total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo». Esta indiferencia es propia de la filosofía y de la razón frente al conocimiento reflexivo del entendimiento y, por eso mismo, en la filosofía, colocada en el punto de vista de lo absoluto, se suprimen las diferencias y distinciones que establece el punto de vista, finito y limitado, del entendimiento. Pero, al mismo tiempo, Schelling piensa que el conocimiento racional es el conocimiento de las cosas tal como son en sí (ibid., 11) ya que las cosas son en sí, tal como son, en la razón. Todo lo que es, es esencialmente igual a la razón y con ella se identifica. También se sigue de aquí que no hay una cosa en sí individual (ibid., 21).

Esta identidad no debe entenderse como el término final de un proceso cognoscitivo sino que también, dada su naturaleza absoluta, se encuentra en el origen mismo de toda actividad (ibid., 23-24)⁷. Tal origen, sin embargo, no puede considerarse en sentido causal porque la identidad es una misma cosa que el universo.

6. Cf. W. WIELAND, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*. En *Natur und Geschichte*. Festschrift K. Löwith. Stuttgart 1967, p. 421.

7. «La fuerza, que fluye en la masa de la naturaleza, es esencialmente la misma que se presenta en el mundo espiritual, sólo que allí tiene que luchar con la sobrecarga de lo real y aquí con la ideal, pero incluso esta oposición, que no es una oposición según la esencia sino sólo según la mera potencia, aparece como oposición sólo para aquel que se encuentra fuera de la indiferencia y no ve la identidad absoluta como originaria» (ibid., 24).

Esta unidad del universo no resulta obvia para una mirada ingenua. Por esta misma razón, exposiciones, como la que acabamos de bosquejar, corren el peligro de ser entendidas como fantasías o productos de una razón que desafía cualquier justificación.

4. Pero el modo y estilo del pensar schellingiano no procede así. El respeto a la forma del filosofar es un precepto riguroso al que se atiene toda la generación de pensadores postkantianos.

La unidad de lo absoluto y de su manifestación en los individuos concretos plantea la cuestión del conocimiento de lo particular en lo universal. Esta cuestión es una de las más importantes en el desarrollo final de la teoría kantiana de la ciencia. El paso del conocimiento científico «überhaupt», tal como aparece en la Crítica de la Razón pura, al conocimiento científico, esto es, universal y necesario, de lo particular ofrece especiales dificultades⁸. Tales dificultades nacen de que lo particular se halla vinculado a lo sensible, lo que, a primera vista impide la posibilidad de juicios sintéticos a priori en los que lo sensible no sea solamente la diversidad de la experiencia sino contenga una peculiar inteligibilidad, particular e irreductible a la generalidad, «überhaupt», expresada en las categorías. La ciencia pretende establecer juicios universales y necesarios referentes a la particularidad de su objeto.

Schelling en *Ideen* (Vorrede, I, 656) señala que «la filosofía teórica pura se ocupa solamente de la investigación acerca de la realidad de nuestro saber *en general* (überhaupt); a la [filosofía] *aplicada*, bajo el nombre de filosofía de la naturaleza, por el contrario, le corresponde deducir de principios un sistema *determinado* de nuestro saber (es decir, el sistema de la experiencia total)». Pero en el mismo prólogo advierte que él no pretende aplicar principios abstractos a la ciencia empírica ya existente. Su objetivo consiste en hacer surgir filosóficamente la ciencia natural y mostrar que la filosofía por él expuesta no es otra cosa más que la ciencia natural.

Para Kant el problema de ese tránsito y, en concreto, de la posibilidad de mostrar un orden regular en la diversidad de lo contin-

8. El concepto de paso, tránsito, «Übergang» ha sido tratado especialmente por H. KNITTERMEYER, *Der Übergang zur Philosophie der Gegenwart*. Zeitschrift für philosophische Forschung 1 (1946-7) 266-287 y 521-540. En dicho estudio se considera especialmente la solución kantiana al problema en el Opus Postumum. Este mismo tema, dentro de la relación Kant-Schelling, ha sido tenido en cuenta por Hablützel en su monografía *Dialektik und Einbildungskraft*. Basel 1954.

gente se resuelve de acuerdo con la presuposición de regularidad de la naturaleza en cuanto ordenada teleológicamente a la facultad cognoscitiva del hombre (cf. *Kritik der Urteilskraft*, Einl. XXVI). Tampoco se trata de la aplicación de los principios abstractos del conocimiento teórico a unos datos sensibles sino de que la facultad de juzgar vea el acuerdo de la naturaleza en particular con nuestra facultad de conocer no como algo casual —como lo hace el entendimiento— sino como una ordenación teleológica trascendental (ibid.). Así resulta que la ordenación hacia el fin se convierte en la ordenación legal de lo contingente (ibid., 344).

Esta legalidad teleológica aun cuando de valor no objetivo, sino subjetivo —pero no obstante trascendental— implica una visión unificadora de la realidad más amplia ya que alcanza el ámbito incluso de lo particular con su componente contingente extraño a lo universal en sentido riguroso. Pero esa ampliación se lleva a cabo unificando teleológicamente la naturaleza con la subjetividad cognoscitiva. Lo que aparece ahora es una estructura del saber que no es meramente objetiva sino que es unidad de subjetividad y objetividad.

La raíz kantiana de la unidad de subjetividad y objetividad resulta, tras lo anteriormente dicho, muy clara. Pero, al menos en las obras enviadas por él mismo a la imprenta, Kant no obtiene conclusiones que superen la actitud crítica formulada en la primera de las tres grandes críticas. Prueba de ello es que la unidad de subjetividad y objetividad se limita al uso de nuestra facultad de juzgar. Para Kant éste es el uso crítico correcto del concepto de teleología. Frente al uso crítico Kant sólo conoce el dogmático, esto es, el que pretende utilizar el concepto no sólo para el debido ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas sino también para la determinación de su objeto (cf. KU 329).

Más allá del uso dogmático y del uso crítico va a aparecer ahora un uso especulativo. Este uso va a consistir en la superación de la oposición entre universal y particular. Para ello hace falta un nuevo concepto de universal. «Existe otra idea de lo universal que Kant no acepta ni recibe, a pesar de que recibe de la tradición una explicación de la filosofía que, sin duda alguna, ha sido planeada de acuerdo con ella, una idea, según la cual, la filosofía puede designarse como la *presentación de lo particular en lo universal*» (SCHELLING, *Über die Construction*, en «Hegels Gesammelte Werke», IV, 281)⁹.

9. Cito por la reciente edición crítica de las obras de Hegel, Hamburg 1968 ss. La paternidad schellingiana parece asegurada, cf. ibid., 547.

Esta otra idea de lo universal es aquella que resulta solidaria de la unidad de pensamiento e intuición. De todos es sabido que para Kant la unidad de ambos permite la constitución de un saber objetivo. Pero su unidad no autoriza a inferir la existencia de una intuición intelectual en modo alguno. La unidad de pensamiento e intuición es unidad de forma y materia como elementos complementarios pero heterogéneos. Su síntesis constituye la unidad del objeto conocido. Pero —y ésta es la cuestión que preocupa a Schelling y que Fichte tampoco considera sin sentido— ¿cuál es el principio director que orienta el discurso del pensamiento crítico kantiano? Se trataría de una exigencia de unidad. Kant mismo reconoce la función regulativa de las ideas, más allá de la constitución objetiva llevada a cabo por el entendimiento. Pero al negar capacidad constitutiva a las ideas se encontró reducido al uso exclusivo de la universalidad de los conceptos puros a priori. Esta universalidad procede sintéticamente con los datos de la sensibilidad, no por propia capacidad interna del concepto, y es la única de la que —según Kant— disponemos para lograr la unidad con lo particular.

En el lugar últimamente citado (p. 282) Schelling alude a un punto peculiar del pensamiento kantiano en el que se advierte la insuficiencia del método sintético para explicar la propia postura kantiana acerca de la distinción entre posibilidad y realidad efectiva. Schelling piensa que los conceptos puros a priori del entendimiento pueden ser contruidos en las ideas¹⁰. En concreto afirma que los conceptos de posibilidad y realidad se construyen en la idea de la unidad absoluta de lo subjetivo y objetivo. Esta afirmación responde a una importante observación kantiana contenida en la *Crítica de la facultad de juzgar*, § 76 (p. 340). Allí se dice que la diferencia entre posibilidad y realidad reside en el sujeto, en la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas. De ser intuitivo nuestro modo de conocer, esto es, si no necesitáramos de dos piezas heterogéneas, del entendimiento y de la intuición, no habría tal distinción entre posible y real efectivo. Tal

10. Como se sabe «construir», «construcción» de un concepto quiere decir «hacer presente a priori la intuición correspondiente a dicho concepto». Como puede verse esta operación es necesaria si se quiere pasar de lo universal a lo particular. Kant entiende que tal construcción puede darse en la matemática basada en las intuiciones puras a priori del espacio y el tiempo. En filosofía, por el contrario, esto no es posible pues no hay una intuición paralela. Los juicios filosóficos son sintéticos a priori, pero no construibles. Sobre el concepto de construcción cf. H. ENDE, *Der Konstruktionsbegriff im Urkreis des deutschen Idealismus*. Meisenheim am Glan 1973.

distinción pertenece a nuestro modo de conocer que distingue entre la posición de la representación de una cosa respecto al concepto o a la facultad de pensar y la posición de esa cosa misma fuera del concepto. La imposibilidad de deducir la realidad a partir de la posibilidad es un límite de nuestra razón, pero no de las cosas mismas. En todo caso Kant indica también que pensar la posibilidad fuera de la realidad es una peculiaridad de nuestro modo de conocer. Un entendimiento intuitivo no plantearía semejante instancia. Obviamente para Kant la realidad como tal no es captada por el hombre de modo intelectual. Pero precisamente esta situación está acompañada por la exigencia de la razón de suponer un «Urgrund» de la realidad como algo necesario e incondicionado en el que no debe darse la distinción entre posibilidad y realidad. Esta realidad básica absolutamente necesaria es una idea de la razón pero para el entendimiento es un concepto problemático e inasequible.

Kant, fiel a su postura crítica, señala los límites de la razón y analiza rigurosamente las competencias de cada facultad cognoscitiva humana. De ahí que no confiera a la unidad que la razón se ve compelida a admitir un alcance constitutivo de verdadera ciencia. Pero, esto no obstante, plantea resueltamente la exigencia de unidad de lo real como necesidad absoluta y sin fisuras, relegando los modos de existir realmente a diferencias del modo de conocer humano.

Schelling ha ponderado en otro lugar (carta a Fichte del 3-10-1801; Briefw., 180)¹¹ la importancia de este pasaje kantiano. En él veía la afirmación de la unidad del fundamento real y del fundamento ideal. Con ello Schelling no sólo supera el método analítico kantiano sino el sintético desarrollado por Fichte. Así en la recensión sobre la construcción dice que «toda demostración no es otra cosa que la presentación del punto en el que lo idéntico y lo sintético son una sola cosa o la retrotracción universal de la síntesis a la pura identidad del pensar en general» (ed. cit., 285).

De esta manera Schelling llega a la unidad de lo universal y lo particular, apoyándose en afirmaciones kantianas pero evitando la discontinuidad que, a pesar de todo, Kant establece entre la intuición y el pensamiento. En virtud de esta heterogeneidad ocurre que la dife-

11. En la ed. W. SCHULZ, *Fichte-Schelling Briefwechsel* se señala el § 74 Anm, así como en las ediciones de los epistolarios de cada uno de los autores llevadas a cabo respectivamente por H. Schulz y Fuhrmans, pero obviamente es el párrafo 76 el aludido por Schelling.

rencia entre posibilidad y realidad es sólo privativa de nuestro modo de conocer y no de la realidad en sí misma y, por otra parte, la unidad del fundamento real y del fundamento ideal no es más que una idea no objetiva.

El influjo del monismo spinoziano ha debido de precipitar la afirmación que Schelling hace de la unidad, pero no es por pura decisión como Schelling llega a ese extremo. Esta unificación se basa en que el Urgrund en el que posibilidad y realidad se identifican debe ser también quien dé cuenta entre lo universal y lo particular. Esta última distinción nace para Kant, y así se ofrece a Schelling, como el resultado de una noción de universal que deja fuera lo particular. Al vincular lo necesario con la universalidad, con las condiciones universales de la experiencia (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 266 ss; KU 346-7) resulta que lo particular aparece como contingente. Pero de la misma manera que lo posible era una modalidad del ser que sólo desde nuestra inteligencia tiene sentido, lo contingente es paralelamente una modalidad que brota de nuestro modo de conocer y que no es rigurosamente un modo de ser real. Para un entendimiento capaz de intuir (KU 352) ese substrato de realidad en sí desaparecería la contingencia, como desapareció antes la mera posibilidad. La consecuencia inmediata es la unidad de universalidad y particularidad porque nos hallaríamos ante un universal sintético, no analítico (KU 348-9), es decir, un universal que fundamentaría en sí mismo el tránsito, Übergang, de lo universal a lo particular.

5. Schelling, llegado a este punto, no va a permitirse transformar las apreciaciones kantianas acerca del mero valor regulativo de las ideas en una justificación de su alcance constitutivo. Pero sí puede ampararse en una reflexión sobre la peculiar identidad que lo subjetivo y lo objetivo ofrecen en el privilegiado caso de la conciencia de sí.

En la conciencia de sí se produce la identidad de sujeto y objeto ya que tal conciencia no es otra cosa que el acto mismo. Ese acto es, al mismo tiempo, el concepto del yo. Schelling pasa de la identidad formal $A=A$ a la autorrelación del pensar consigo mismo. Así inserta la conciencia de sí en el seno del pensamiento. Pero este acto de pensar es un concepto cuyo objeto es el yo (St I; II, 365 ss.). Con ello Schelling muestra *el* caso de identidad de pensamiento y objeto. Lo que en relación con la totalidad de lo real —y en especial con los objetos externos— resulta problemático, no lo es en la conciencia del yo. La identidad de pensar y ser, que suprime las diferencias

señaladas por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, se produce en la conciencia de sí, esto es, en el yo. De esta manera el monismo ya no se basa en la unidad de lo real objetivo sino en la unidad de la subjetividad. Bien entendido que esta subjetividad posee la capacidad de devenir objeto para sí misma (ibid., 367), no para otro. Es, pues, identidad en la duplicidad, sujeto-objeto (ibid., 373).

Por otra parte este conocimiento del yo es el saber acerca de una actividad pura que produce libremente su propio objeto que es ella misma. Es una intuición pura y productiva, una intuición intelectual. De ahí que el yo sea una actividad, por lo que, en todo rigor, no cabe decir qué cosa sea... sino tan sólo describir la acción por la que se origina.

Lo curioso a este respecto es que Schelling no se limita a la afirmación de la identidad del yo y a las consecuencias que de ella se derivan sino que también afirma la unidad de productor y producido en la naturaleza. Esta duplicidad —explica Schelling— se debe precisamente a que la naturaleza es tomada como inteligencia (ibid., 373).

Obviamente esta observación de Schelling introduce la cuestión del fundamento de tal asunción de la naturaleza como inteligencia. Históricamente la consideración de la naturaleza como una inteligencia remonta al neoplatonismo, al axioma «opus naturae est opus intelligentiae», bien entendido que en la tradición filosófica¹² esta fórmula tiene un variado sentido. Para Schelling tomar la naturaleza como inteligencia es una operación que, a mi entender, ha de conectarse con la idea kantiana de naturaleza tal como aparece en KU. El mismo Schelling, al final de StI (II, 607 ss.), señala la contradicción existente entre la necesidad de que la naturaleza aparezca como un producto efectuado de acuerdo con un fin y el que la naturaleza no pueda ser explicada con criterios teleológicos. La naturaleza no puede ser entendida más que como mecanismo. Pero justamente esta contradicción es la que se suprime mediante la versión que del idealismo transcendental hace Schelling. La oposición entre naturaleza y teleología se produce cuando se separan el concepto y el objeto de suerte que la teleología entiende que el concepto de un objeto precede al objeto mismo. De ser así los productos naturales serían más bien productos artificiales. Es preciso mantener la identidad del concepto final y del objeto mismo natural suprimiendo el extrinsecismo de una explicación teleológica. Por otra parte no cabe admitir que la materia

12. Sobre el uso de esta fórmula en la Edad Media cf. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*. Matriti 1942, I, 240.

misma se autodirija según criterios finales. Esto vendría a suponer que la materia misma es inteligente. La solución de Schelling consiste partir de un estadio previo a la diferencia entre objeto y concepto teleológico. Esa diferencia, así como la de las actividades subsiguientes, parte de una identidad previa de concepto y objeto. Tanto el extrinsecismo como el hiloziismo no son sino formas aberrantes de resolver la contradicción arriba señalada manteniendo, sin embargo, la dualidad de los extremos. La aludida identidad de concepto y objeto se da en la naturaleza misma pero tal identidad no está dada al yo. Para que lo esté es preciso que el yo intuya que él mismo es consciente e inconsciente al mismo tiempo y que, por ello, en él se unifican ambos órdenes. La unidad de los mismos se da en la naturaleza pero el yo no la ve, aun cuando sí la vea el filósofo trascendental (ibid., 610). Para Schelling el pensamiento kantiano llega a mostrar la unidad del sujeto y del objeto pero no logra que esta unidad sea patente para el yo mismo. La explicación kantiana distingue el orden objetivo y el orden con que la razón se gobierna a sí misma en su tarea de conocer la naturaleza. Esa distinción no impide, a ojos de Kant, el acierto de la facultad de juzgar orientada al conocimiento de la naturaleza. Gracias a ella se logra una visión unitaria de la naturaleza que el mero entendimiento no puede lograr. Esta consideración unitaria la logra el filósofo trascendental, esto es, el discurso kantiano acerca del conocimiento de la naturaleza, pero el yo necesita que esa unidad se le manifieste. La unidad no se produce estática, sino dinámicamente. No es la visión de la unidad del ser sino la unidad de las actividades conscientes y no conscientes. Schelling, en este nivel de su desarrollo filosófico, no pretende saltarse los límites de la filosofía trascendental¹³. En consecuencia, no pretende deducir el espíritu de la materia, el saber del ser, lo subjetivo de lo objetivo. Lo que quiere poner de relieve es que el saber como actividad consciente radica en una actividad originaria previa a la distinción consciente-inconsciente. Con ello Schelling apunta a una supresión de la oposición ser-saber en el origen de ambos. Si en nuestra conciencia posterior se produce la escisión entonces lo que resulta es una «correspondencia» entre el ser y el saber.

Esta correspondencia, en general, significa que la perspectiva trascendental se convierte en «ontológica» porque no se limita a descu-

13. Cf. Fr. MEIER, *Die Idee der Transzendental-Philosophie beim jungen Schelling*. Winterthur 1961, p. 90.

brir la posibilidad de un conocimiento en las condiciones impuestas por el sujeto. Este, a su vez, se halla vinculado con algo previo, previo a sí mismo y al objeto. Este «prius» no es, sin embargo, algo que pudiera objetivarse o del que el sujeto procediera por origen natural. Objetivación y proceso natural son momentos posteriores respecto de la base inicial.

6. Pero existe, además, una correspondencia particularizada. En Entw. la correspondencia se verifica entre filosofía natural y filosofía trascendental: «El filósofo natural trata la naturaleza como el filósofo transcendental al yo» (II, 12). Esta analogía se apoya en el carácter dinámico con que ambos enfocan su propio objeto. De ahí también la analogía entre dinámico y transcendental (cf. Dyn., II, 709-710). Este «paralelismo» ha inducido a pensar que progresivamente Schelling ha ido desligando la filosofía natural respecto de la transcendental. Pero si se entiende lo transcendental en Schelling con la peculiar plenitud que le otorga su confianza en la identidad originaria resulta que natural y transcendental se unen también de suerte que la filosofía transcendental viene a ser la expresión completa de lo que la naturaleza contiene inmediatamente: «la así llamada naturaleza muerta (es) «überhaupt» una inteligencia inmadura» (II, 341) y, poco después, en Dyn (II, 711) leemos: «A la así llamada naturaleza muerta le falta, por tanto, y, además, de modo necesario el último acto potenciador (cuál sea éste, es algo que hay que averiguar a partir del sistema del idealismo), mediante el cual se transmutarían sus cualidades en sensaciones, sus materias en intuiciones».

Entendidas estas afirmaciones superficialmente podrían sugerir que para Schelling la correspondencia entre los actos de la naturaleza y los actos de la conciencia de sí se basan en una virtualidad de la naturaleza capaz de transformarse en conciencia. Esto sería pura y simplemente un materialismo transformista apoyado en un monismo substancial. Sin embargo no es éste el pensamiento de Schelling. En la confrontación entre filosofía natural y filosofía transcendental Schelling insiste (cf. Begr., II, 724) en que él no presupone la naturaleza como lo haría un dogmático sino que la naturaleza es, a su entender, el fruto de una abstracción sobre la intuición intelectual. Mediante dicha abstracción se prescinde del sujeto que intuye y se mantiene solamente el objeto. Este objeto aparece como una construcción, lo que permite decir a Schelling que no presupone la naturaleza sino que la deduce (ibid., 725). Pero la abstracción antecedente da como resultado que el objeto aparezca contenido pero desligado de la conciencia.

La unidad sujeto-objeto previa aparece ahora como algo objetivo. La actividad que caracteriza (ibid., 724) al sujeto-objeto se determina en cada caso.

La filosofía natural¹⁴ pretende deducir la naturaleza, esto es, presentar la naturaleza en su radical originación. Por supuesto que la naturaleza no es una realidad en sí sino un conocimiento pero un conocimiento cuyo objeto se identifica con el saber mismo. Esta forma de enfocar lo que la naturaleza sea procede, como es evidente, de la filosofía trascendental pero añade un importante matiz. De acuerdo con lo arriba dicho la filosofía natural abstrae de la referencia al sujeto y contempla la construcción del objeto mismo. Esta construcción se produce en el objeto mismo porque no soy consciente de la actividad subjetiva de la que procede. El yo queda plenamente objetivado y su movimiento es el movimiento del objeto mismo. La abstracción fundamentante de esta actitud impide que se interfieran en la manifestación de la naturaleza aquellos otros principios de origen subjetivo pero no constitutivos de objetividad. En distintos pensadores de la época aparecerá el ideal científico como la especulación del movimiento de la realidad misma. Pero esta realidad no es una realidad en sí; se trata de la objetividad que se nos ofrece, o mejor, con la que choca nuestra conciencia pero que procede del sujeto mismo aunque de modo inconsciente. Esta unidad aparece en Schelling con el peculiar matiz de «correspondencia». El mundo de la realidad natural y la conciencia se corresponden, esto es, las mismas leyes rigen en ambos. Y más importante que la descripción de analogías resulta en esta cuestión la consideración de la naturaleza como un todo determinante de cada una de las partes, como un todo orgánico. Pero tal totalidad no es explicable sin la unificación que el espíritu mismo lleva a cabo. Cuando Schelling (ibid., II, 726) concede prioridad a la filosofía natural frente a la trascendental lo hace porque a su entender aquélla proporciona fundamento y da origen al idealismo. Efectivamente, desde su punto de vista, lo ideal-real (cf. carta de Schelling a Fichte, 19-11-1800; Briefw., 110), fruto de la abstracción antes citada, nos ofrece un dinamismo que luego se ha de manifestar en una potencia más alta. Pero la prioridad de lo natural supone la abs-

14. Sobre la distinción entre Naturphilosophie y Philosophie der Natur cf. Chr. WILD, *Reflexion und Erfahrung*. Freiburg-München 1968, pp. 45 ss. Traduzco Naturphilosophie por «filosofía natural».

tracción antes dicha. Ocurre, sin embargo, que en nuestra actual situación, desde la que filosofamos, partimos de una división aun cuando la meta consista en reunificar las piezas de acuerdo con la unidad original de sujeto y objeto.

7. Esta actitud ambigua de Schelling fue inmediatamente percibida por Fichte. En una carta de 27-12-1800 (Briefw., 116) advierte Fichte que la tesis de que «el individuo (Schelling corrige al margen del original este término y escribe «el yo») sea únicamente una potencia más alta de la naturaleza, sólo puedo hallarla correcta bajo la condición de que yo ponga (setze) la naturaleza no sólo como fenómeno (y en esa medida claramente engendrada por la inteligencia finita, por tanto no engendradora a su vez) sino que *encuentre un inteligible en ella*, respecto del cual el individuo *como tal (überhaupt)* es la potencia inferior, pero respecto de *algo* en él (lo sólo *determinable*) la potencia superior es lo determinado». Curiosamente Schelling anota al margen de la carta que precisamente su intención es superar el fenomenismo.

Schelling consigue tal superación manteniendo con firmeza la idea de que lo originario y radical de toda realidad es la actividad. Esta actividad no puede restringirse al yo como lo hace la filosofía transcendental. Sin negar el origen de la actividad en el yo, Schelling no se limita al yo finito, humano. El paso a lo absoluto es el primero dado por Schelling. La consecuencia es que no sólo el yo finito sino también su correlato, la naturaleza, es activa.

Esta actividad originaria de la naturaleza, conforme a la cual no sólo se manifiesta la naturaleza sino que se construye a sí misma, parte de una oposición, también originaria de fuerzas. Estas fuerzas son la expansiva y la atractiva que dan lugar respectivamente al puro producir y al producir efectivo (II, 639). De ahí que la filosofía natural no considere la naturaleza como producto sino como producción (II, 284).

La producción nacida de fuerzas opuestas ofrece un paralelo con la explicación fichtiana de la actividad de nuestro espíritu. Ambas se colocan por encima del punto de vista analítico y procuran ofrecer una visión genética de los productos considerados (cf. *ibid.*, II, 684). Esta actitud se corresponde con la pretensión schellingiana de construir la naturaleza, esto es, de mostrar su origen a partir de su fundamento mismo. Schelling insiste (cf. II, 273) en que la filosofía natural quiere evitar la tendencia a explicar la naturaleza por reducción a la conciencia de sí, de forma que no fuera más que un órgano de

esta última. Para Schelling existe una consistencia propia en la naturaleza que merece ser considerada en sí misma. Y esto es tanto más evidente para él cuanto que niega —influjo spinozista— que en realidad haya nada contingente en la naturaleza, al igual que niega la distinción «in re» entre «a priori» y «a posteriori» (cf. II, 278). Así llega a la conclusión de que no es que nosotros conozcamos (kennen) la naturaleza, sino que, dado que la naturaleza es «a priori», tiene que ser posible reconocer (erkennen) que lo es. Así el acento de la tarea científica pasa del sujeto al objeto. ¿Quiere esto decir que se trata de abandonar toda idea racional y de volcarse a la directa percepción de lo real? La respuesta de Schelling resulta muy matizada. Ciertamente afirma que toda presuposición racional acerca de la realidad que no soporte una verificación empírica debe ser abandonada (II, 277)¹⁵. Pero también reconoce que el experimento, como pregunta a la naturaleza, encierra un oculto juicio «a priori»: «Jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prophezeiung», «todo experimento, que sea experimento, es profecía» (II, 276) y en Dyn (II, 666) advierte que lo que la experiencia estima real es para la ciencia natural un miembro mediador de algo ideal. La experiencia avala las ideas racionales pero está transida de ellas. Y esto no es petición de principio porque ambos extremos deben coincidir en el establecimiento de un vínculo necesario entre cada fenómeno natural y sus radicales condicionamientos.

La fórmula más atrevida con que Schelling expone su pensamiento es la de considerar la naturaleza como sujeto (II, 284). Entiéndase bien que también es objeto, objeto de sí misma. Pero la consideración como sujeto, esto es, como productiva de sí misma, como «natura naturans», es el nivel propio de la filosofía natural que explica las condiciones de los procesos naturales por algo incondicionado como lo es la unidad que en la naturaleza productiva se da entre concepto y realidad.

Es fácil advertir que Schelling adopta una postura netamente opuesta a Kant. Así lo reconoce el mismo Schelling con motivo de la reducción de la materia a la ocupación del espacio en un grado determinado (II, 281). Kant en los *Metaphysische Anfangsgründe der*

15. Este es otro punto que Fichte no admitió. Recordemos que, aun aceptando la vigencia de la totalidad de la experiencia para el filósofo, niega que éste, cuando deduce aquélla, deba tener en cuenta los datos empíricos particulares al modo de los malos matemáticos que corrigen sus cálculos para ajustarlos al resultado previsto (Erste Einleitung; I, 446-7).

Naturwissenschaften (Vorrede; A VIII-IX) afirmó solemnemente que en el conocimiento de la naturaleza había tanta ciencia cuanto matemática allí se encontrara. Pero la matemática es un saber formal que se funda en las intuiciones subjetivas a priori del espacio y del tiempo. Con ello se subraya lo que Schelling quiere evitar, la separación entre sujeto y objeto y, en última instancia, la soledad del sujeto separado de toda realidad.

Pero, además, la intuición de Schelling difiere de la kantiana. Para Schelling no es forma; la intuición debe darnos el objeto mismo (cf. StI; II, 428) y no sólo un objeto ideal sino real. Y esto, como se ha indicado, no ha de entenderse como una intervención del sujeto sobre la naturaleza sino que la naturaleza misma, como sujeto, se organiza a sí misma.

8. Schelling distingue entre naturaleza orgánica e inorgánica. Pero esta distinción debe entenderse de manera que la segunda se considere como forma disminuida de la primera. No es que la organicidad sea una característica de un sector privilegiado de la naturaleza que se realiza a sí misma, ni tampoco un principio explicativo introducido por el sujeto cognoscente en la explicación de la naturaleza. Pensar de esta manera es admitir un realismo fundamental, lo que para Schelling equivale a un dualismo radical. Lo que Schelling pretende en el «System des transzendentalen Idealismus» es mostrar que la actividad del entendimiento como facultad del sujeto no queda fuera de la naturaleza sino que precisamente el entendimiento, al unificar con su actividad la sucesión de las representaciones, constituye una unidad no sólo objetiva sino también subjetiva. La síntesis es absoluta. El todo unitario determina las partes en un proceso infinito pero dentro de los límites de la unidad.

Como puede verse esta organicidad es universal al brotar del principio universal de la unificación de la sucesión que es el entendimiento. A niveles inferiores la unificación se hace en la distensión temporal y justamente la pregunta que surge espontáneamente no es la de cómo es posible la unidad orgánica superior sino precisamente la que se refiere a la posibilidad de las formas inferiores. En otras palabras, lo cuestionable resulta ser la posibilidad de formas de unidad que no expresan la plenitud de la inteligencia (cf. II, 490 ss.).

Con todo, es preciso tener en cuenta que el mundo de la objetividad inferior a la inteligencia misma está regido por leyes que del entendimiento proceden si bien no de modo consciente. Las representaciones intelectuales inconscientes se reflejan en el organismo. El des-

acuerdo entre ambos sería la enfermedad y, en última instancia, la muerte.

La correlación entre organismo e inteligencia lleva, por tanto, a una armonía interna a la inteligencia misma, armonía preestablecida (cf. *ibid.*, 499-500) entre la actividad intelectual libre y la inconsciente. Bien entendido que el sentido último de tal armonía se subordina más adelante a la unidad de la inteligencia (*ibid.*, 531, 609).

La unidad que la teleología aporta no es solamente «quoad nos» ya que el sujeto no se separa del objeto. Por eso no cabe distinguir entre «quoad nos» y «quoad rem». La teleología unifica la realidad internamente porque unifica precisamente la actividad de la inteligencia, la consciente y la inconsciente.

Resulta así sustituida la tensión entre realidad y conocimiento por un juego de actividades del entendimiento mismo. La oscuridad e impenetrabilidad de la realidad no plantea cuestión. Es en el interior del sujeto donde radica la unidad que, más tarde, el pensamiento reflexivo va a percibir distintamente. En todo caso, aunque hablemos de sujeto, se trata en realidad de un sujeto-objeto previo a la separación.

9. Metzger¹⁶ ha puesto de relieve la confusa situación del pensamiento de Schelling en esta época en lo tocante a la relación entre filosofía trascendental y filosofía natural. En *StI* presenta ambas líneas filosóficas como paralelas. En cambio, como ya vimos, en *Dyn.* se habla de una prioridad de la filosofía natural. Análogamente aparece la vacilación en el sentido de la unidad original y primigenia. Aun cuando se afirme su unidad cabe que tal unidad se vea como sujeto o como objeto o, más exactamente, que se vea desde un punto de vista trascendental o bien de uno ontológico. Este es precisamente el aspecto a destacar del pensamiento de Schelling en la época a que nos referimos. Superado el punto de vista trascendental estricto de Kant y también de Fichte, Schelling pretende llegar a un absoluto que le emparente con las ideas de Spinoza. De esta manera evita el formalismo y el realismo que subyace en aquél. Si la aportación del sujeto es sólo forma resulta que hay un más allá inaccesible, oscuro e impenetrable, que es la realidad en sí o la cosa en sí o como quiera llamarse. El punto del que pende entonces el sistema no es sólo un

16. W. METZGER, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*. Heidelberg 1911, pp. 79 ss.

yo o un yo pienso que justifica ante la razón misma el hecho del saber o del conocimiento universal y necesario. Con ello Schelling asegura la firmeza del saber en un ser que no es ajeno al saber mismo ni al yo. El principio de identidad de ser y conocer aparece una vez más en la historia de la filosofía tras su aparente disolución en la filosofía crítica. Por otra parte esta identidad no se logra únicamente por el simple recurso a la necesidad de que toda denominación de lo real, incluida la de «real» precisamente, proceda del entendimiento. Esta actitud, sin más, no evitaría la soledad del entendimiento consigo mismo que Fichte expone en «Die Bestimmung des Menschen». Por eso, como ya vimos, Schelling denomina (Briefw., 109) a la filosofía teórica, «Física, en el sentido de los griegos». Esto quiere decir que la teoría se apoya en la naturaleza y se opone al idealismo.

10. Este apoyo en la naturaleza tiene una peculiar matización. Lo característico del pensamiento postkantiano no es el idealismo entendido como reducción de la realidad a la idea subjetiva. Lo más peculiar es el desarrollo de una filosofía de las actividades que se engarzan en torno al proceso del conocer y del obrar humanos. Pero una, al menos, de esas actividades, el pensamiento, se halla afectada por algo distinta de ella misma. Y en el caso de la acción volitiva hay un dominio del pensamiento sobre la «realidad» exterior. La relación de pensamiento y realidad es diferente en uno y otro caso puesto que los movimientos son opuestos. Pero debe existir un acuerdo previo para lograr la integración final. Resulta por tanto que la unidad entre la realidad y el pensamiento no es sólo el fruto de un idealismo exacerbado sino de una necesidad de establecer un acuerdo *previo* entre realidad y pensamiento, objeto y sujeto. Schelling remite este acuerdo a la naturaleza.

Pero es obvio que la naturaleza, entendida como los griegos lo hacían, necesita algo más para poder mantener la unidad apetecida. Este es el motivo por el que esta naturaleza aparece dotada de rasgos que pertenecen al yo como principio de inteligibilidad. Por eso la filosofía natural no es fruto de la intervención del sujeto en la realidad física sino el despliegue de esta última. Schelling no quiere admitir ni un materialismo ni un hilozoísmo. Ambas soluciones suponen un monismo que no tiene en cuenta la identidad fundamental y por ello *reduce* uno de los extremos al otro. Lo que Schelling quiere poner de relieve es la previa unidad a toda diferencia y, al mismo tiempo, expresar la posibilidad de la aparición de las formas finitas y relativas a partir del absoluto incondicionado.

Como ya hemos indicado más arriba el absoluto incondicionado no es la substancia spinoziana. Schelling se esfuerza en verlo como el yo. Y esto no sólo por la tónica inclinación moderna al subjetivismo sino por garantizar la dinamicidad del absoluto, su capacidad productiva. Ciertamente que una es la actividad del yo en la filosofía trascendental y otra la productividad de la naturaleza en la filosofía natural. Pero Schelling quiere mostrar su unidad radical y, en consecuencia, su mutua correspondencia. Aquí reside la dificultad: ¿cuál es el ámbito de esa radical identidad? ¿qué tipo de operación intelectual nos permite establecer las correspondencias entre naturaleza y sujeto trascendental?

11. Como advierte Meier (op. cit., 133) con la publicación en 1801 de la «Darstellung meines Systems der Philosophie» el pensamiento de Schelling se hace más comprensible. La «identidad total», que allí aparece, junto con la idea de la «diferencia cuantitativa» dan mayor claridad a la exposición schellingiana. El absoluto como sujeto-objeto indiferente se «expone» en los seres finitos en cuanto que ambos extremos aparecen con diferencias cuantitativas desde la objetividad de la materia hasta la subjetividad del espíritu. Con ello recibe el pensamiento de Schelling una estructuración más coherente.

La naturaleza aporta al absoluto una diferenciación cuantitativa que, por otra parte, permite la «expresión» de la indiferencia del absoluto.

Este absoluto es para Schelling la identidad y la razón. La misión de la filosofía consiste en suprimir (aufheben) toda sucesión y exterioridad, toda diferencia temporal y dejar tan sólo lo que contengan de expresión de la razón como identidad pura (cf. III, 10-11). Hay una clara distanciamiento respecto del conocimiento fenoménico que la experiencia posible pueda proporcionar. Llama la atención la desconfianza hacia lo apariencial¹⁷ en favor de la identidad originaria.

17. En contra de lo que pocos años más tarde va a ser el punto de partida hegeliano. Para Hegel se debe comenzar por la apariencia misma. Bien entendido que la «Erscheinung» no debe ser pasivamente recibida sino unificada en el proceso «histórico» de la experiencia misma que al ser «dicha» inicia el largo proceso hacia el saber absoluto. Schelling, por el contrario, inicia su desarrollo con una abstracción que suprime la distinción sujeto-objeto (cf. III, 10 in fine). Schelling se mantiene todavía en un punto de vista abstracto-reflexivo que supone una cierta estructura gnoseológica y ontológica, suposición que Hegel no hace al comienzo de su Fenomenología aunque sí introduce, sin embargo, la mediación del lenguaje ya que la experiencia debe ser «dicha».

La idea de la naturaleza o del universo como expresión de la identidad inicial se basa en la diferencia meramente cuantitativa entre sujeto y objeto. La reducción de toda cualificación, como la de toda cosa en sí, a la razón (ibid., 11) o a la absoluta identidad (ibid., 21), permite mantener la identidad, no obstante la diferencia cuantitativa, extracualitativa. Pero esto lleva consigo graves consecuencias. En primer lugar, un panteísmo que en años posteriores va a complicar el pensamiento de Schelling. Desde un punto de vista más gnoseológico nos hallamos ante un complejo montaje para dar cuenta de la diversidad con instrumentos conceptuales de fuerte sabor unívoco. Esta univocidad va a ser el trasfondo de las «correspondencias», paralelismos, etc., que Schelling descubría en un período anterior, filosófico-natural.

Ahora bien, este univocismo se salva, como ya dijimos, del materialismo elemental así como de un espiritualismo desenfrenado. Pero a lo que sí llega es a un exacerbado simbolismo.

Schelling nos dice inicialmente que la identidad es algo de lo que sólo podemos decir $A=A$. Pero uno de los temas directores de su pensamiento juvenil fue el de pensar la particularidad, la «aplicación» de principios universales a los aspectos concretos de la realidad (cf. I, 656). Es en este aspecto en donde Schelling desarrolla su filosofía natural mediante una esquematización de conceptos en imágenes o bien en la versión de estructuras lógico-rationales en otras de índole física. Por ejemplo en Darst. § 52 (III, 41) se nos dice que la identidad absoluta es fuerza por ser fundamento de realidad. Pero entonces ocurre que hay un deslizamiento de lo científico-natural a lo filosófico y viceversa. Igual procedimiento advertimos en Dyn. Aquí es donde justamente resulta amenazador el universo antes señalado. Schelling se dio cuenta, en parte, de ello. De ahí el esfuerzo por mantener una cierta emergencia de los aspectos de la realidad que, a su entender, son constituyentes de la realidad más noble. Schelling, aun en su fervor filosófico-natural, no dejó de mantener reservas frente a una total «fiscalización» de la realidad. Fiel al dinamismo el pensamiento de Schelling entiende que la naturaleza es algo así como una inteligencia fijada. La llamada naturaleza muerta está desprovista del último acto potenciador. Precisamente el concepto de potencia, cuya naturaleza no vamos a dilucidar ahora, le permite a Schelling mantener la unidad de la identidad original pero reconociendo la diferencia cuantitativa de cada potencia (cf. III, 30). En este mismo lugar nos hace una importante precisión respecto al sentido que para

él tiene la identidad: «La indiferencia del conocer y del ser es, en consecuencia, no la *simple* identidad de A como sujeto y A como objeto (Spinoza) sino indiferencia de $A=A$ como expresión del ser y $A=A$ como expresión del conocer» (ibid., nota).

La naturaleza es inteligencia pero no potenciada hasta la conciencia (II, 711). Pero Schelling piensa que el camino o la conciencia pasa por la naturaleza. De ahí su primacía en el proceso teórico. Pero le faltaría el yo. La misión de la ciencia es que el yo se percate de esa unidad (cf. II, 610-1). Pero Schelling no nos dice que su pretensión sea mostrar la simple identidad de la naturaleza y el yo. La correspondencia de las series de la naturaleza y del sujeto no indica identidad objetiva porque ello implicaría olvidar la síntesis originaria reduciéndola a la parcial unidad objetiva.

12. Tras estas consideraciones descubrimos que la intención de la filosofía natural no es instaurarse en saber único y universal sino en permitir el alumbramiento para el yo de la unidad subjetivo-objetiva. Para ello la filosofía natural sigue el despliegue de la naturaleza que, en su forma de organismo, es un monograma de la identidad original (II, 611).

Por esa misma razón Schelling usa una curiosa expresión en StI (II, 604). Al tratar el tema de la conciliación de la libertad consciente con la necesidad inconsciente que cumple sus objetivos a través de la irregularidad de las conductas individuales o colectivas, Schelling alude al elemento básico previo a la apuntada distinción. Se trata del absoluto que se manifiesta precisamente en el desarrollo de la historia como conjunto de acciones humanas ligadas fundamentalmente por el absoluto. En consecuencia la revelación del absoluto se produce a lo largo de la historia. Han aparecido ya dos épocas históricas. La primera fue aquella en la que el poder dominador de la historia fue el destino, ciego y frío. La segunda es aquella en la que el destino se manifiesta como ley natural cuyo mecanismo rige los acontecimientos. La tercera no ha aparecido todavía. Será aquella en la que destino y naturaleza se convertirán en providencia. Cuando aparezca esta época entonces también Dios existirá, «dann wird auch Gott sein».

El paso de una época a otra no es sólo una transformación en el modo de entender la realidad. La realidad misma se ve transformada por la conciencia que de ella se tenga. Por otra parte aquello que no llega a la conciencia no puede decirse que existe realmente. La conciencia y la realidad se enlazan en la unidad de un proceso. Los

tres períodos significan el tránsito de la pura inconsciencia a la conciencia plena y la naturaleza ejerce el papel de término medio (Mitte) (cf. *ibid.*, 603). Al nivel del «Sistema del idealismo transcendental» la naturaleza cumple una función mediadora entre la inconsciencia y la conciencia. En ambos extremos se mantiene identidad con el absoluto pero la evolución significa el paso a la subjetividad. No es que la naturaleza sea causa productora del yo. Nada de este proceso puede ser entendido en términos causales porque la causalidad lleva consigo la mutua exterioridad de los términos en relación. Es un proceso expresivo en el que se da una gradual manifestación de lo contenido en la identidad primera. Por la razón aludida el término final del sistema coincide con su origen dando así prueba de la integridad del sistema y de su completo desenvolvimiento (II, 628). Como es sabido, al nivel de StI el sistema se cierra con el arte en cuyo producto se identifican las actividades conscientes e inconscientes y no remitiéndose a un proceso indefinido sino en un presente determinado, finito (*ibid.*, 615 nota 1).

En este sentido aparece al artista con más claridad lo que sea la naturaleza. Para el filósofo la naturaleza es un mundo ideal que sólo aparece con ciertas limitaciones (*ibid.*, 628) y artificialmente se esfuerza en verlo como expresión de algo superior. El artista no necesita de ese esfuerzo. Para él resulta obvio que la naturaleza es un poema escrito en lenguaje misterioso (*ibid.*).

Así pues, para Schelling la naturaleza aparece dotada de una plusvalía pero como medio de acercarse al yo y para que el yo así lo vea¹⁸. La naturaleza confiere al saber teórico una realidad que Fichte no había logrado para su saber especulativo y cuya ausencia provoca el

18. Odo Marquard (*Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapie in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, en *Literatur und Gesellschaft*, Bonn 1963, 33) sostiene que la naturaleza es, a juicio de Schelling, lo último y la fuerza decisiva de la historia. Estimo que la lectura del texto citado (StI II, 610) no me parece muy correcta y además no creo que sea en la naturaleza, sino en el yo donde está el fundamento de la armonía de lo consciente y lo inconsciente. La impotencia de la razón y la resignación ante la naturaleza no impiden la afirmación de la condición medial de la naturaleza. Más adelante señala Marquard el aspecto amenazador de la naturaleza y el remedio estético arbitrado por Schelling. Finalmente subraya el fracaso de la estética para domesticar la naturaleza y su sustitución por la medicina. Hemos indicado más arriba cómo Schelling piensa en una tercera edad en la que el destino y la ley natural se convierten en providencia. Esto sería una superación de la naturaleza no por vía estética ni terapéutica pero, eso sí, saliéndose del ámbito estrictamente humano.

desaliento que puede palpase en «El destino del hombre». Pero la naturaleza es un libro cerrado cuya lectura exige una peculiar disposición que permita ver en ella un monograma de lo absoluto. Por eso la naturaleza no sustituye al yo ni lo puede explicar reductivamente. La naturaleza revela al yo lo que éste ha olvidado, a saber, su unidad con la naturaleza en un momento previo a la distinción de ambos. Esa unidad originaria se ha roto ya y al filósofo —ayudado por el recuerdo que la naturaleza provoca (Dyn., II, 711)— corresponde reunificar ambos extremos en un plano nuevo. La progresiva maduración conceptual de Schelling le llevó de las primeras intuiciones, que precisamente ofrecen como fundamento de unidad la intuición intelectual de la actividad del yo, a la estructura racional que exige como punto de partida de la filosofía una abstracción del sujeto pensante para retener la razón en su plena universalidad.

Ya en 1799, en *Ideen* (I, 688 ss.) Schelling definía la filosofía como «doctrina natural (Naturlehre) de nuestro espíritu» (ibid., 689). Con ello aludía al hecho de que la filosofía debe explicar genéticamente el curso necesario y universal de nuestras representaciones. Estas series no pueden ser el fruto contingente de la acción del mundo exterior y el recurso a la armonía preestablecida para explicar la concordancia debe ser rectamente entendido para respetar la intuición de Leibniz que mantenía la idea de que el espíritu no recibe de fuera determinación alguna. Schelling entiende que el saber, una vez que se abstrae del sujeto de dicho saber, aparece en su plena universalidad. La abstracción permite superar el punto de vista subjetivo del saber y colocarse en un punto anterior a la oposición sujeto-objeto. Lo que entonces queda a la consideración es un sistema de representaciones en el que desaparece la separación entre experiencia y especulación y, paralelamente, entre sistema de la naturaleza y sistema del espíritu (ibid., 689).

Al llamar a la filosofía «doctrina natural de nuestro espíritu» Schelling pretende vincular dos extremos de cuya separación proceden los males de la filosofía. Hay que tener en cuenta que «natural» no se identifica en modo alguno con «mecánico». Como ya vimos la naturaleza se define fundamentalmente para Schelling por su organicidad. Y precisamente cuando se entiende así la naturaleza es cuando puede advertirse la raíz de la unidad que existe entre subjetividad y objetividad. La unidad meramente objetiva que puede conferir el sujeto a las impresiones recibidas es algo extrínseco. La unidad orgá-

nica resulta «ab intrinseco», del organismo mismo. El organismo es objeto para sí mismo.

13. El permanente equívoco que se cierne en la postura schellingiana está ligado a su afán de poner al descubierto la génesis del saber y de la separación entre sujeto y objeto. Tal género no debe entenderse como una originación natural. Por otra parte, remontarse hasta lo que precede a la distinción entre naturaleza y conciencia es un intento poco menos que contradictorio, ¿cómo «decir» tal unidad?

Parece más claro que la génesis resulta menos clarificadora que la investigación acerca del *sentido* del humano saber. Esta parece dirigir su mirada hacia adelante, no hacia atrás. Lo importante es saber hacia dónde se dirige la actividad humana y la misteriosa realidad exterior que le acompaña en este viaje. Es la actitud hegeliana, al menos en su intención inicial, y gran parte del pensamiento posterior adoptó la misma resolución.

Schelling tuvo ocasión de ver la sustitución de su punto de vista y la crisis definitiva de la filosofía trascendental. Dejando aparte rivalidades personales muy humanas, Schelling no se sintió satisfecho con la nueva orientación

Al nivel de 1800 Schelling estaba preocupado por unificar conciencia y realidad. En StI (II, 627) pensaba que el arte llevaba a cabo esa unidad al ser capaz de presentar (*darstellen*)¹⁹ la identidad de lo consciente y de lo inconsciente. Esta unificación no podía ser, sin embargo, la última respuesta. Era el término de un proceso que se abría con la separación misteriosa de la unidad del sujeto y objeto. Cumplía la función de retorno que Schelling exige de la filosofía. Pero es claro que la unidad de consciente e inconsciente en el arte es unidad de todo el hombre, como lo dice el propio Schelling (*ibid.*, 630), pero he ahí la limitación: el hombre. Dar sentido o buscar las raíces originarias de la actividad humana es una tarea que se halla en inmediata conexión con la filosofía trascendental. Pero es una tarea limitada al hombre, que no es la pura subjetividad. Es ciertamente la única que nos es «dada» inmediatamente pero una vez «mediada» nos lleva más allá de ella misma. No es suficiente asumir la inconsciencia junto a la subjetividad consciente. Con esto se supera tan sólo la estrechez del «yo pienso».

19. «Darstellen» es algo más que presentar externamente un objeto o una doctrina. De alguna manera constituye su propio objeto porque el objeto mismo es el que se presenta.

El arte se convierte para Schelling en esta época en el océano primigenio de donde nace y adonde retorna la filosofía. De ahí la necesidad de una nueva mitología (ibid., 629). La naturaleza cuyo conocimiento va a aportar la verdad y la paz a los espíritus es, por tanto, la naturaleza no esquematizada por el entendimiento. No es la ciencia natural tal como hoy la entendemos lo que nos pone en contacto con la naturaleza. La ciencia natural es fruto del entendimiento. Esto explica la permanente oscilación de Schelling entre filosofía natural y filosofía trascendental. La primera da realidad a nuestro conocimiento pero en tanto en cuanto incluida en los condicionamientos intelectuales trascendentales. Es un círculo del que Schelling no sale. Por eso su recurso al arte es un salto a «otra» forma de penetración en la realidad que no procede del entendimiento sino del genio artístico. El entendimiento no tendría ya que explicar la experiencia sino recurrir inmediatamente a la unidad de subjetividad y objetividad que es el arte. En todo caso esa unidad permanece siendo algo incomprendible para el entendimiento que procede reflexivamente (cf. ibid., 617-8 y correcciones autógrafas de Schelling).

Años más tarde Schelling ahondará la cuestión modificando substancialmente los supuestos. Ya no será el hombre el punto de referencia, ni siquiera la experiencia humana de la inutilidad de sus esfuerzos por alcanzar y fijar un sentido válido y estable del conjunto de sus actividades. Entonces dirá que el principio de la filosofía es lo que está antes del mismo ser —«Seyn vor dem Seyn»—, lo que se halla antes del ser que se nos da efectivamente.

Pero sin adelantarnos hacia el pensamiento tardío de Schelling lo que ya podemos percibir ahora es que la filosofía natural le sirvió para destruir un cierto absolutismo que impregnaba la filosofía trascendental. Al determinar las condiciones que justifican los juicios sintéticos a priori se corre el riesgo de elevar a absolutas y universales las condiciones halladas. La insistencia schellingiana en considerar el dualismo trascendental como una situación posterior a la unidad subjetivo-objetiva originaria se apoya precisamente en la realidad de una filosofía natural que en su «correspondencia» con la trascendental evita el dualismo latente en Kant y Fichte.

Schelling (cf. *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, III, 527 ss.; especialmente 540 ss.) ha tenido ya en la época que nos ha ocupado un claro sentido histórico para percibir la relatividad del punto de vista del transcendentalismo puro. Reconoce la inevitabilidad de la desaparición del verdadero sentido

de la naturaleza y la imposibilidad de volver ingenuamente a la actitud helénica, a la Física griega, a pesar de lo escrito en una carta a Fichte a la que antes hemos aludido. Con todo, Schelling piensa que la filosofía natural es un camino para lograr lo que se pretende precisamente porque admite que la naturaleza —aunque imperfectamente— posee un orden racional.

No es de extrañar que, a partir de los presupuestos en esta época establecidos, Schelling derivara a formas de identidad por las que ha sido considerado panteísta. Pero dentro de ese espíritu no hay que olvidar el papel que en la maduración de su pensamiento llevó a cabo su peculiar forma de entender el cristianismo, a saber, como intuición de lo divino en lo natural. El paganismo divinizó lo natural. El cristianismo, a la inversa, lleva a cabo la unificación desde lo absoluto pero admitiendo una situación dada de separación. Esta unificación es una larga tarea que admite muchos estados intermedios (ibid., 539). Es claro que esta actitud implica un agudo sentido de la situación histórica, lo que la hace muy distante de un transcendentalismo abstracto. Contra las objeciones de sus detractores, Schelling piensa que la unidad de lo racional en la naturaleza y en la conciencia es lo que garantiza un conocimiento de Dios y una moralidad racional. De otra manera la moralidad misma sería vacía e incapaz de acercarse a Dios.

JOSE MARIA ARTOLA, O.P.
Instituto de Filosofía «Luis Vives»
C.S.I.C. Madrid.