F. W. J. Schelling

Escritos sobre filosofía de la naturaleza

Estudio preliminar, traducción y notas
de Arturo Leyte

Alianza
Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Del estudio preliminar, traducción y notas: Arturo Leyte

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1996

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88

ISBN: 84-206-2858-1

Depósito legal: M. 35.149-1996

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa

Paracuellos de Jarama (Madrid)

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción. Una filosofía idealista de la naturaleza:	11
1. La filosofía de la naturaleza en la filosofía de Schelling: El camino hasta 1797	11
2. Antecedentes concretos de la filosofía de la naturaleza de Schelling	23
3. La filosofía de la naturaleza (1797-1801)	30
4. Perspectiva	49
Notas	54
Bibliografía	62

ESCRITOS SOBRE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)	69
Notas	112
Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)	119
Notas	171

Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física (1800)	175
Notas	249
Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea (1801)	257
Notas	278

AGRADECIMIENTOS

A la **Schelling-Kommission** de la Academia de Ciencias de Baviera, en cuya amistosa atmósfera de trabajo y espíritu de comunicación de todos sus miembros, pude desarrollar la principal investigación que ha servido de base para esta publicación. De modo especial a los doctores Wilhelm G. Jacobs y Jörg Jantzen, por sus valiosos consejos y permanente ayuda.

A la Dirección General de Investigación Científica y Técnica (DGICTY), del Ministerio de Educación y Ciencia, por la beca de investigación que permitió la estancia en el centro de investigación mencionado.

INTRODUCCIÓN

Una filosofía idealista de la naturaleza

De la Introducción se podrá deducir que mi meta no es *aplicar* la filosofía a la teoría natural [...] Mi meta es por el contrario dejar *surgir* por primera vez filosóficamente a la propia ciencia de la naturaleza y mi propia filosofía no es otra cosa que ciencia de la naturaleza. Es verdad que la química nos enseña a *leer* los *elementos*, la física las *sílabas* y las matemáticas la naturaleza; pero no debemos olvidar que es a la filosofía a la que le corresponde *interpretar* lo leído.

(*Ideas para una filosofía de la naturaleza*. Prólogo, AA I, 5, 64).

1. La filosofía de la naturaleza en la filosofía de Schelling: El camino hasta 1797

La filosofía de la naturaleza es toda la filosofía que hay. Así afirmado, parece que nos encontráramos ante un recorte de la filosofía. El propio Schelling, desde luego, nunca lo formuló así. Pero en lugar de pensar en una reducción de la filosofía se puede pensar en una extensión de la misma gracias a la naturaleza; se puede pensar en definitiva que lo que desde luego no es absolutamente la filosofía es «Wissenschaftslehre», es decir, doctrina cuyo tema es exclusivamente el propio saber. En consecuencia, la cuestión puede ser planteada en estos términos: ¿y si en lugar de pensar la naturaleza desde la filosofía pensamos la filosofía desde la naturaleza? Semejante pregunta apunta a un cambio en la tradición que desde Descartes, pasando por Kant y Fichte, ha hecho de la naturaleza un objeto del conocimiento, dejando para ello de lado su realidad. Con semejante identificación, además, la filosofía se presupone como el conocimiento puro y siempre presente que da la apariencia de no tener a su vez un origen. Pero, ¿y si su origen se encontrara precisamente en la naturaleza que, en un momento posterior dado, ella simplemente habría pensado como su objeto? Estas cuestiones preguntan en realidad por algo más definitivo, por aquello que por otra parte no ha dejado de ser la ver-

dadera pregunta de la filosofía: ¿qué es el principio? Desde el punto de vista de la filosofía moderna, la respuesta ya está dada: el principio es el cogito, o la conciencia, o el saber. Ya sea entendido en su sentido dogmático (Descartes, Spinoza) o en el crítico-trascendental (Kant, Fichte), el principio viene definido por la posición de lo que en la tradición idealista se llama «Yo». Desde este Yo, la naturaleza es sólo un resultado y algo secundario, a lo que sólo le cabe una denominación negativa, «No-yo». Semejante postura sí constituye una reducción del tema de la filosofía al tener sólo presente un lado, la pura posición del conocimiento, a base de sacrificar lo que como ser real se encuentra simplemente ahí, esperando quizás antes que ser conocido, ser simplemente reconocido. Si la filosofía del Yo reduce la filosofía a una cara, el intento por hacer de la filosofía de la naturaleza toda la filosofía no consiste en establecer la limitación contraria y quedarse con la otra cara, sino en comprender que todo, tanto el Yo o la conciencia como lo que la filosofía llama No-yo u objeto, tanto todo eso como la propia filosofía, encuentran su origen en algo anterior a lo que Schelling, recogiendo los resultados de su propia tradición, va a llamar «absoluto» y que en gran medida, de poder recibir otro nombre, no recibiría el del Yo o sujeto ni el del No-yo o objeto, sino el de «naturaleza». Pero entonces, se estaría reconociendo que «naturaleza» no significa simplemente lo que como objeto se opone a un sujeto, sino lo incondicionado mismo, de lo que resulta derivable tanto el sujeto como el objeto. Es verdad que Schelling no identifica de entrada lo que él llama «absoluto» con lo que llamará «naturaleza», pero si lo absoluto hubiera de recibir un nombre...

Con este preámbulo hemos querido introducir una cuestión que se debe tener presente si no queremos formarnos con demasiada rapidez una imagen deformada de la filosofía de Schelling. El que se acerque a sus obras, encontrará que los escritos sobre filosofía de la naturaleza constituyen sólo una parte, al lado de la cual hay una dedicación, exhaustiva en algunos casos, a otras. Resulta frecuente dentro de la investigación reducir mediante etiquetas esa profusa dedicación de Schelling a la filosofía, enumerándola bajo los siguientes títulos: «Filosofía trascendental», «filosofía de la naturaleza», «filosofía de la identidad», «filosofía del arte», «filosofía de la libertad», «filosofía de la mitología», «filosofía de la revelación»... ofreciendo la imagen de una disparidad y fragmentación difícilmente superable. Aunque aquí no podemos deshacer esa imagen fragmentada, sí pode-

mos encontrar una unidad ayudándonos de la filosofía de la naturaleza. Y no tanto porque todo se deje reducir a ella, sino porque por medio de ella podemos entrar en lo único que para Schelling puede ser denominado principio o unidad, que no es otro asunto que lo «absoluto». Pero eso sólo significa dos cosas: que la filosofía de lo absoluto sólo es posible por medio de la filosofía de la naturaleza y que, así, la filosofía de la naturaleza de Schelling es idealismo. Quien tópicamente y banalmente identifique «idealismo» con lo que tiene que ver con ideas y conceptos y se remonte con este término hasta Platón, podría hacer el esfuerzo de pensar que esa denominación en cuanto tal no le corresponde ni siquiera a Kant, sino en primer lugar a Fichte y, sólo a partir de él, a Schelling y Hegel.

Llegados a este punto se hace preciso desarrollar dos cuestiones emparentadas: 1. Explicar el significado idealista de una filosofía de la naturaleza en el contexto de la filosofía de Schelling; 2. Describir el camino de Schelling hasta la filosofía de la naturaleza propiamente dicha, esto es, recorrer el camino de 1794 a 1797. Ambos puntos se refieren claramente a los comienzos de Schelling, es decir, a una época cuya problemática resulta imposible de comprender si no se parte de una constelación en la que se cruzan y dan la mano la reflexión filosófica, la acción política, la práctica y teoría artísticas y la religión; una constelación de la que no pueden quedar fuera Goethe ni Schiller, ni Schlegel ni Humboldt, y mucho menos cuatro figuras que definen el horizonte mismo del que surge la filosofía que conocemos bajo el nombre de «idealismo». Nos referimos a Kant, Fichte, Jacobi y Hölderlin. Sólo gracias a esa constelación y al horizonte abierto problemáticamente por la reflexión de las cuatro figuras filosóficas nombradas ¹, es comprensible el surgimiento de Schelling y por ende la génesis de su filosofía de la naturaleza. Si bien aquí no podemos tener materialmente presente todo este horizonte, sí que constituye el fondo mismo de nuestra interpretación histórica.

1. La intención última de la filosofía de Schelling y de su obra escrita quizás no se encuentre nunca tan claramente formulada como en dos cartas dirigidas a Hegel en las primeras semanas de 1795 ². En la primera de ellas recoge un reproche general de su época, ya formulado por Fichte: La filosofía no ha llegado al final. Kant ha dado los resultados, pero faltan las premisas, «¿y quién puede entender los resultados sin premisas?» Se hace preciso continuar la filosofía. Ciertamente, en busca de esas premisas o, más concretamente, en busca

del principio. ¿Pero entonces, no es eso lo que ha hecho Kant? Literalmente sí, en el sentido de ir en busca de un principio, pero ni lo ha encontrado ni lo podía encontrar al partir del hecho del conocimiento y de la decisión. Partiendo de ahí, lo más que puede lograr Kant, en el mejor de los casos, es establecer el conocimiento de las condiciones de posibilidad (esto es, los principios) de la razón teórica, por lo que se refiere al conocimiento, y de la razón práctica, por lo que se refiere a la decisión, pero lo que así propone son principios y no el principio común a partir del cual sea pensable como unidad la escisión de la razón en teórica y práctica. Partiendo de lo condicionado, que se encuentra en la experiencia de hecho del conocimiento y de la decisión, Kant no alcanza el principio, que por naturaleza tiene que ser incondicionado. La división, además, se ha multiplicado: tenemos una razón teórica frente a una razón práctica, y dentro de la razón teórica, una división entre intuición por una parte y concepto por otra; en general, la filosofía queda del lado del saber, esto es, del lado de las condiciones del saber, volviéndose trascendental, frente a la experiencia, que sólo resulta comprensible a partir de aquello. En definitiva, Kant ha formulado una forma de la filosofía, pero no el principio absoluto de la misma.

Para Schelling, frente a Kant, la cuestión se formula en términos drásticos, y así comienza el idealismo: «La filosofía debe partir de lo *incondicionado*»³, lo que quiere decir que toda búsqueda del principio está abocada al fracaso si no se parte ya del mismo. Pero, ¿cuál es ese principio? Resolver la pregunta pasa por elaborar una destrucción de la metafísica clásica —incluida la kantiana— que siempre distinguió una diferencia entre dos ámbitos: sensible y suprasensible, condicionado e incondicionado, de los cuales además sólo uno era considerado propiamente verdadero. Reciba el nombre que reciba, el mundo suprasensible aparece como permanente y sustantivo frente al mundo sensible y aparente, caracterizado por el cambio y el movimiento. En términos metafísicos, la exigencia de Schelling se plantea conflictivamente, pues, ¿cómo vamos a hacer de lo incondicionado *principio* igualmente *punto de partida*? Además, ¿no podemos así incurrir en el defecto de ganar lo incondicionado para quedarnos sin lo condicionado? ¿No nos quedaríamos igualmente fuera de lo absoluto, toda vez que persistiría la diferencia entre dos ámbitos? La filosofía moderna ha recibido la diferencia metafísica por medio de la división de sujeto y objeto. Traduciendo aquella diferencia metafísica,

tenemos que lo otrora suprasensible y verdadero se identifica ahora con el sujeto o pensamiento, mientras que lo otrora sensible queda ahora entendido como objeto. Así, en términos modernos, partir de lo suprasensible significaría partir del sujeto o del Yo, que es lo que hace Fichte, para generar desde esa posición el objeto o No-yo. Es precisamente Fichte quien va directamente contra Kant, cuyo camino es inverso: la filosofía no puede generar su objeto, sino sólo encontrar las condiciones bajo las cuales se hace posible tal objeto. Fichte remonta a Kant, invirtiéndolo, ¿pero parte realmente de lo incondicionado o absoluto? En otras palabras, ¿es ese Yo realmente absoluto? La respuesta crítica a Fichte, que no viene de Schelling, sino de Hölderlin ⁴, pero que es recibida inmediatamente por los jóvenes idealistas, por el propio Schelling y Hegel, es contundente: en el Yo, entendido como autoconciencia en la fórmula «Yo=Yo», se esconde una dualidad entre el Yo como sujeto y el Yo como predicado (objeto), que es incompatible con lo absoluto, el cual, de ser algo, consistiría precisamente en no ser nada, esto es, en no tener relación con nada, en ser «ab-solutum», des-ligado. Sólo de tal instancia cabría señalar el carácter incondicionado, pero no del Yo. Podemos afirmar que lo absoluto es el todo, es decir, la unidad de ser y pensamiento, como hace Spinoza, y declararlo sustancia única, pero con eso lo que hacemos es poner a un absoluto, que pensamos como sustancia —y por lo tanto se encuentra condicionado—, fuera de nosotros, lo que de inmediato lo invalida como incondicionado. Ciertamente Spinoza ha visto que lo absoluto no puede ser sólo el sujeto frente al objeto, sino que tiene que ser la unidad de ambos, pero no ha pensado esa unidad. Schelling recoge el presupuesto de Spinoza y llega a declararse espinocista para continuar declarando cómo: «Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el *Yo*» ⁵. Pero si la filosofía debe partir de lo absoluto, este Yo no puede significar aquel sujeto que se opone a un objeto y es, por lo tanto, relativo, sino que con él se ha de entender otro asunto, justamente lo incondicionado, esto es, aquello que no es sustancia ni está relacionado con nada. Bajo el término «Yo» Schelling ya se encuentra pensando fuera de Fichte, en el horizonte del idealismo absoluto que queda caracterizado en la misma carta de 1795 de la siguiente manera: «Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y O

de toda filosofía es la Libertad». En cierto modo, Schelling jamás retrocederá ante esta afirmación, a pesar de que aquí no haya desarrollado todavía el alcance de la misma. Esta identificación a la que ahora hemos llegado entre «suprasensible», «Yo absoluto» y sobre todo «libertad» significa que lo absoluto no puede ser identificado con sustancia alguna, por más que la definamos como infinita, y desde luego, que «suprasensible» no puede significar sólo un lado frente al cual se hallaría otro lado sensible. Al contrario, precisamente porque el principio no es algo, sino libertad, la tarea de la filosofía —que por eso parte de lo incondicionado— consiste en destruir lo que no coincide con esa libertad, y en primer lugar, el mundo sensible o finito, caracterizado por la necesidad y articulado según oposiciones⁶. Esta destrucción del mundo finito, que ocurre precisamente como tránsito a lo suprasensible mismo (o Yo absoluto) es entendida por el propio Schelling en la misma carta como un tránsito a la filosofía práctica. Pero aquí, «práctica» ya no puede significar meramente lo opuesto a lo teórico, pues de ser así seguiría persistiendo una diferencia que ha de desaparecer si genuinamente se quiere reconocer lo absoluto. No hay, en consecuencia, un paso de lo real (sensible) a lo ideal (suprasensible), sino más bien una nueva comprensión de lo real mismo que a fin de ser concebido efectivamente, debe serlo en términos de libertad y no de sustancia. En el curso de la misma carta, Schelling identifica al Yo absoluto con Dios, pero ciertamente Dios ya no vale aquí en su sentido ortodoxo, es decir, ya no vale como objeto suprasensible o sustancia infinita fuera de nosotros, sino como definición misma de un todo del que han desaparecido las limitaciones, expresables mecánicamente por la razón teórica, y que es definible exclusivamente en términos de libertad. Ya no cabe hablar metafísicamente de un ser suprasensible opuesto a un ser sensible, ni por lo tanto de una razón práctica o ideal opuesta a una razón teórica que se refiere a lo real, porque de lo que cabe hablar es simplemente de un ser que, precisamente por ser uno, ya no puede ser comprendido como uno de los lados, sino como razón, y que obviamente, según lo dicho, tampoco es sólo el pensar frente al ser, sino la unidad de ambos. Cómo pensar esa unidad en este nuevo contexto es la tarea de la filosofía idealista de Schelling, que al haber superado la diferencia metafísica ha eliminado la posibilidad de conceder una prioridad al objeto, como Spinoza, o al sujeto, como Fichte, porque en primer lugar prioridad en cuanto tal sólo la tiene lo absoluto o la unidad,

que por otra parte, si es unidad absoluta, no puede dejar de lado nada, y es en consecuencia también el todo, el sistema. ¿Y qué es una unidad y un todo —esto es, el sistema— para los que ya no valen ni el sujeto ni el objeto? Entre 1794 y 1800 Schelling desarrolla una respuesta que configura toda su primera filosofía y exige su filosofía de la naturaleza:

En el Prólogo a su *Sistema del idealismo trascendental*, fechado en marzo de 1800, escribía Schelling que la meta de la obra consistía en ampliar el idealismo trascendental a lo que propiamente debería ser, un sistema del conjunto del saber ⁷. Lo que subyace a esta intención es una superación de la filosofía kantiana ⁸, desde el momento en que se propone salir del acotado territorio trascendental entrando en los temas principales del saber, para vincularlos en un sistema. Pero la fórmula «sistema del saber» puede ser engañosa, toda vez que esconde una redundancia: el sistema es el saber del mismo modo que sólo hay saber del sistema. Todo lo demás es lo que cae fuera del saber, el mundo empírico de las oposiciones, y en primer lugar la que viene definida por el conocimiento y la decisión. Es cierto que estos dos temas han sido reducidos filosóficamente como razón teórica y razón práctica, pero en cuanto que son temas no son el «saber». Recogiendo los resultados de la carta de Schelling comentada, sistema del saber equivale a «sistema del Yo absoluto», es decir, del Yo que se encuentra por encima de los opuestos. Significa también «mundo suprasensible», pero como único mundo que hay, o más acertadamente, que debería haber. Para que lo «suprasensible» o el saber se constituya como sistema tiene que dejar de ser el mero lado de una oposición (suprasensible/sensible) para convertirse en principio de todo lo que hay, de los temas a los que se reduce la realidad, que fundamentalmente son dos: el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu. Es necesario señalar que estos dos temas, definidos en la filosofía kantiana desde la razón teórica y la razón práctica ⁹, encontraban una correspondencia en la oposición metafísica entre «sensible» (naturaleza) y «suprasensible» (espíritu), pero que ahora hay que entenderlos en el seno de una oposición ganada en el idealismo: los temas, en cuanto temas definidos por su propio ámbito, son finitos y condicionados; el principio o el saber, es lo incondicionado mismo. Podemos entender ahora el nuevo significado de lo suprasensible, que no se identifica con un lado de la oposición: «incondicionado». Frente a ello, lo condicionado, ya sea naturaleza o espíritu. Así, lo

otrora suprasensible es sólo un ámbito de la oposición, algo condicionado. Lo ahora suprasensible, por otro lado, puede liquidar su denominación, para entenderse simplemente como «saber», «yo» o «sistema». Pero nuestra pregunta conductora sigue insistiendo: ¿qué es el sistema? En el mismo Prólogo de 1800 Schelling explica que para presentar el idealismo en toda su extensión, como sistema, se hace preciso presentar «todas las partes de la filosofía en una continuidad» y «toda la filosofía como aquello que es, propiamente, historia progresiva de la autoconciencia»¹⁰. Esta formulación resume de golpe toda la transformación idealista de la metafísica: en lugar de una oposición, irreducible a un principio, una continuidad. Lo absoluto no es un tercer elemento que como principio exterior viniera a unir lo separado¹¹, la razón teórica y la razón práctica, la naturaleza y el espíritu, sino la continuidad de ambas. Y encontramos una respuesta provisional a nuestra pregunta conductora sobre la unidad o el todo: la unidad es la continuidad de todas las partes de la filosofía, esto es, de todos los ámbitos de lo real. Si se dejan reducir a dos, estamos refiriéndonos a la unidad o continuidad de la naturaleza y el espíritu. Pero esa «continuidad» se entiende igualmente como «historia de la autoconciencia». En esta fórmula, lo decisivo no lo define el término «autoconciencia», resultado culminante de la filosofía moderna que va desde Descartes a Fichte, sino el de «historia». Porque se habrá hecho claro que si el sistema es sólo la continuidad de las partes de la filosofía y toda la filosofía es la historia de la autoconciencia, bajo esta historia caen aquellas partes, a saber, la naturaleza y el espíritu. Con «historia» encontramos así un significado para aquel «Yo absoluto» de la carta de 1795; encontramos también el sentido de la unidad. Pero sobre todo, se gana una dimensión para lo suprasensible que liquida definitivamente su sentido metafísico: en el idealismo temprano lo suprasensible viene a dar en la historia. Si en la antigua metafísica escolar lo suprasensible era el ser frente al cambio, ahora es la historia, es decir, el devenir, frente a lo que aparece como ser, como finito y condicionado, la naturaleza y el espíritu. Pero como historia, lo suprasensible no se encuentra más allá de la naturaleza y el espíritu, porque sólo consiste en su continuidad, en su devenir. ¿Y, qué devenir? En Schelling se trata del devenir de la naturaleza al espíritu. Pero en general, para ser más acertados con el conjunto de su filosofía, habría que decir, el devenir «de..... a», que es el que expresa el movimiento o potencia al que el idealismo reduce la filosofía:

la génesis. La unidad o el sistema es la propia génesis de todo, pero entiéndase bien que «génesis» no define sólo una parte del movimiento, a saber, el origen («de...»), sino la totalidad del mismo. Se hará claro que entonces «principio», en el sentido filosófico pleno, se refiere a todo el movimiento o historia de la autoconciencia, que en realidad es la historia que va de la naturaleza al espíritu.

Pero, ¿cómo puede haber unidad incondicionada de ámbitos condicionados? La realización del Yo absoluto consistiría en la realización incondicionada de esa historia, partiendo de que la razón es una (la génesis) y no dos (razón teórica y razón práctica). Así, el Yo absoluto o historia de la autoconciencia es la historia de *la* razón, que para cumplir su devenir filosófico exige como tarea no simplemente describir la historia condicionada que va de la naturaleza al espíritu, sino producir esa historia de la única manera que puede hacerlo: como reconstrucción incondicionada de la naturaleza y el espíritu, lo que proporciona una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu. Pero hacer filosóficamente de la naturaleza y el espíritu algo incondicionado, toda vez que sólo puede haber un incondicionado, significa que la naturaleza y el espíritu son «lo mismo». No podrían ser lo mismo si existieran como dos sustancias, porque la sustancia es tal en cuanto tiene su propio límite, que resulta impenetrable y por lo tanto se opone. Sólo son lo mismo desde el momento en que por naturaleza y espíritu hay que entender un movimiento continuo que puede ir «de... a ...», desde el momento en que hay penetrabilidad, desde el momento en que —en el temprano idealismo de Schelling— cuando hablamos de naturaleza estamos hablando consecuentemente de «productividad» de la naturaleza y cuando hablamos de espíritu, de «actividad» del espíritu. ¿Y se encuentran tan separados los sentidos de productividad y actividad? Para Schelling, la tarea idealista, encomendada mayormente a la filosofía de la naturaleza, consistirá en evidenciar que se trata de lo mismo.

2. El problema filosófico del trayecto (1794-1796)¹² que nos lleva al umbral de la filosofía de la naturaleza se recoge en esta pregunta: ¿cómo se *conoce* el sistema? Si lo absoluto o el sistema es el ser que como unidad precede a sujeto y objeto (espíritu y naturaleza), de él no hay ninguna determinación, no hay ningún concepto, porque sólo podría haberlo si lo absoluto fuera un objeto. Lo absoluto no resulta cognoscible conceptualmente y la única forma de que se presente es en una intuición, que ciertamente no podrá ser aquella única

que reconocía Kant, a saber, la sensible, sino la intelectual. Intuición intelectual¹³ es la fórmula que Schelling introduce para referir cómo se hace presente el Yo absoluto y para darle unidad al saber de una infinitud que por principio no puede aparecer. ¿Pero qué conoce la intuición intelectual? La pregunta ya se encuentra contestada: no conoce, pues el conocimiento presupone concepto y objeto. Pero como visión de lo absoluto o de la infinitud exige una tarea: hacer que todo sea infinito, y para ello se hace preciso trabajar en la aniquilación de los ámbitos finitos y de entrada, del propio yo finito¹⁴. La exigencia de esta liquidación entraña el reconocimiento de que lo finito es un obstáculo que hay que resolver. Se puede resolver, como hace Schelling, diciendo que el Yo absoluto contiene todo y que «nunca sale de sí mismo»¹⁵, pero en la solución va encerrada la contradicción: si lo absoluto contiene todo, entonces también contiene lo finito. Si lo infinito es condición de lo finito, lo cierto es que esto lo es igualmente de aquello. En cierto modo, se vislumbra un vínculo entre ambas instancias: infinitud y finitud, incondicionado y condicionado se exigen mutuamente. ¿Y si lo absoluto fuera precisamente el vínculo? Si es así, la filosofía tiene que evidenciar ese vínculo. La filosofía de la naturaleza de Schelling desarrolla esa evidencia.

La insuficiencia del planteamiento de una filosofía de lo absoluto consistió en identificar precipitadamente lo absoluto con lo infinito, para acabar haciendo entrar también en el juego, como una dimensión decisiva, a lo finito. No es posible tampoco tratar ahora a ambos por separado, porque propiamente lo infinito mismo es intratable y lo que podamos llamar «saber de lo absoluto» dependerá esencialmente de esta intratabilidad. Pero no es menos tratable lo finito, pues ahora no hay que entender por tal lo meramente determinado e inerte. Pero en este andar de uno a otro, podemos volver la atención a la desechada autoconciencia¹⁶ y considerarla desde esta nueva perspectiva, desde la relación finitud-infinitud, no fuera a ser que en ella se encontrara precisamente la condición de lo absoluto. En efecto, por autoconciencia no hay que entender en primer lugar ni el objeto ni el sujeto, sino más bien la relación y unidad de ambos. En cierto modo, la autoconciencia articula una relación de tránsito: del sujeto al objeto y de éste a aquél. Pero si hablamos de la autoconciencia como de un tránsito y nos preguntamos simultáneamente por el origen de la autoconciencia, estamos preguntando por el origen de un tránsito, estamos preguntando en definitiva por una «historia»: la historia de

la autoconciencia. El origen de la autoconciencia es la historia de la misma y es esta historia la que hay que dilucidar. ¿En qué puede consistir?

Comencemos por analizar la autoconciencia. De ella podemos decir en primer lugar que es la coincidencia del que representa con lo representado, lo que significa que en ella hay un conocimiento de sí mismo. Pero con esta necesaria aclaración, seguimos sólo de un lado, cuando de lo que tratamos es de la autoconciencia como condición de lo absoluto, esto es, también de lo que no somos inmediatamente nosotros mismos. En definitiva, el problema se plantea en estos términos: ¿cómo conocemos lo que no somos nosotros mismos? En otras palabras, ¿qué ocurre con la síntesis? Que hay verdadera síntesis se manifestaría si se mostrara que cuando conocemos un objeto, en realidad nos estamos intuyendo a nosotros mismos. Pero según esta explicación, se presupone una identidad de sujeto y objeto anterior a uno y otro. ¿Y qué es esta identidad que se produce en la autoconciencia? En 1796, en su última obra anterior a la filosofía de la naturaleza, *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Schelling hace intervenir con un nuevo significado un término cuyo éxito para el idealismo alemán es definitivo: «espíritu». La autoconciencia, entendida como sujeto, o incluso como relación del sujeto consigo mismo, no nos lleva fuera de la moderna filosofía de la conciencia. Pero la autoconciencia no es sujeto, sino espíritu. Y el espíritu es aquello que en la autoconciencia, no siendo originariamente objeto (pues si no jamás abandonaría su posición, porque carecería de espontaneidad), *puede llegar a serlo*¹⁷. Pero entonces el espíritu es el movimiento por el que él mismo llega a ser cosa y de ser conocido, sólo podrá ser intuido en este movimiento que es su propio actuar¹⁸. De la cosa tenemos un concepto, del espíritu no, porque consiste en su propio movimiento o actividad. El espíritu es su propio devenir: no es originalmente finito (pues entonces sería siempre objeto) ni tampoco infinito (pues entonces nunca podría ser objeto ni por lo tanto conocerse a sí mismo), sino «la *unificación* originaria de *finitud e infinitud*»¹⁹. El espíritu es la infinita tendencia a intuirse a sí mismo y es a la vez finito desde el momento en que se conoce. Y el saber es sólo saber del espíritu, es decir, del devenir del espíritu, que si no es un concepto ni puede aparecer bajo esa forma, es la acción, o mejor la serie de acciones cuya meta es la autoconciencia²⁰.

Cuando ahora decimos que la autoconciencia se intuye a sí mis-

ma, queremos decir que se intuye a sí misma como objeto. Pero ella misma no consiste sino en su propia actividad, lo que significa que en esa intuición del objeto lo que se intuye es la actividad o lucha en la que ella consiste. Ése es su objeto y en él tiene que quedar expresada la lucha entre finitud e infinitud. La autoconciencia no intuye un objeto muerto, sino su propia naturaleza en desarrollo. Pero aquí «naturaleza» bien puede tener un doble sentido que en el fondo no deja de ser el mismo: su propia constitución y la naturaleza exterior. Ahora puede adquirir un sentido la bella y enigmática fórmula de Schelling: «el mundo exterior se encuentra desplegado ante nosotros a fin de poder reencontrar en él la historia de nuestro espíritu»²¹. Pero el mundo exterior no se encuentra ahí como una posibilidad más de carácter accidental, sino necesaria: el espíritu no se puede intuir a sí mismo sin presentarse en un objeto y ése es el mundo exterior. Ahora bien, el mundo exterior es ese objeto desde el momento en que no es algo estático, sino, al igual que el espíritu, un ser que es a la vez causa y efecto de sí mismo. Tal ser es la naturaleza. El espíritu puede intuirse a sí mismo como un objeto, esto es, «como una naturaleza que se organiza a sí misma»²². Nada viene hacia el espíritu mecánicamente desde fuera, sino que se configura desde él mismo como un principio interno que tiende hacia la absoluta finalidad. En realidad la naturaleza no es otra cosa que «ese paso continuo y firme a la organización»²³. En realidad, el espíritu, que contiene en sí mismo el origen y el fin de su propia existencia, que se determina a lo finito y se reconstruye a sí mismo hasta el infinito, es el sistema en el que coincide con el mundo, desde el momento en que en ambos predomina una tendencia universal a la organización: desde las formas donde apenas aparece la huella de la organización, como el musgo en las organizaciones vegetales, hasta en aquellas que parecen ya desvinculadas de la materia, «domina uno y el mismo instinto de trabajar tras una y la misma idea de finalidad, que está impulsado al infinito a expresar uno y el mismo arquetipo, la forma pura de nuestro espíritu»²⁴.

Se puede afirmar que Schelling sugiere en esta obra una intuición que desarrollará detenidamente con posterioridad: la filosofía de la naturaleza no deja de estar contenida en estas ideas apenas esbozadas, que desde un principio luchan contra la concepción reinante de una naturaleza muerta, sólo concebible como objeto. Al contrario, se exige una naturaleza que por llevar en sí misma el principio de su

propia organización sólo es caracterizable como vida. Así, no se trata de que el espíritu intuya la materia, sino de que se intuye a sí mismo en la materia viva²⁵, y precisamente puede hacerlo porque la constitución de la materia es ésa y no otra.

El sistema ocurre porque hay espíritu y se puede producir la síntesis, porque se da el vínculo entre infinitud y finitud, sujeto y objeto, suprasensible y sensible. La filosofía trascendental, convertida en sistema, esto es, en sistema del espíritu, «se dirige por su naturaleza a lo vivo y a lo que está en devenir, pues ella es *genética* en sus primeros principios y el espíritu llega a ser y crece en ella justamente con el mundo»²⁶. El siguiente paso de la filosofía está ya marcado en estas líneas: que la filosofía sea genética significa que tiene que ser la reconstrucción del sistema y esa reconstrucción —como ya vimos— tiene que aparecer como «filosofía de la naturaleza» y «filosofía del espíritu», que ya no son simplemente los correlatos de la filosofía teórica y la filosofía práctica —las cuales siempre fueron entendidas como esferas y sustancias limitadas—, porque sobre el horizonte de lo absoluto cada una de ellas es la otra. Si la autoconciencia es su historia, en ésta el espíritu consciente es su última estación, pero por eso mismo la más alejada del origen. La filosofía tiene que comenzar por el origen y tiene que comenzar con la filosofía de la naturaleza. De ella se puede decir que en cierto modo es toda la filosofía.

2. Antecedentes concretos de la filosofía de la naturaleza de Schelling²⁷

El surgimiento de escritos concretos sobre la naturaleza cuyos contenidos no son en su mayor parte de carácter filosófico especulativo, sino empíricos, obligan a detenerse en los antecedentes que hicieron posible en su momento la redacción material de unos libros y, en suma, la concepción filosófica general sobre la naturaleza.

Tal vez uno de los prejuicios a la hora de considerar los escritos de Schelling como pasados, irrelevantes, confusos y erróneos, tenga su fundamento en la ignorancia que existe sobre la situación de la ciencia en época de Schelling. Si la historia de la ciencia presenta los grandes rasgos de una evolución que viene desde Galileo, olvida en general una investigación detallada sobre momentos concretos. Así, si se conociera hoy cuál era el estado de la ciencia en los años en los

que Schelling estudia y escribe sobre filosofía de la naturaleza, el resultado arrojado podría diferir mucho del prejuicio inicial: Schelling era un profundo conocedor del saber de la época sobre las más variadas temáticas científicas, que no deja de integrar en su visión, igualmente profunda, de la filosofía de la época y de la historia de la filosofía en general. Una de las características más señaladas de los escritos es la inteligente y ágil vinculación de conocimientos científicos con concepciones filosóficas, aunque no deje de ser también, por cierto, uno de los obstáculos para su lectura.

Aunque sea muy sumariamente, queremos señalar a la vista de dos fuentes el horizonte que sirvió de antecedente²⁸: a) la de las ciencias de la naturaleza de su tiempo; b) la que viene concretamente de la filosofía y encontrará un reflejo en su visión y desarrollo. Esta división choca directamente con una concepción como la de Schelling, que desde el primer momento tiene claro que su interés no reside directamente en la ciencia natural desde el momento en que ésta sólo tiene como cometido investigar productos naturales ya constituidos, sino en la filosofía de la naturaleza, cuya tarea es «explicar la génesis de la naturaleza», es decir, reconstruir lógicamente su «autoconstrucción»²⁹. Pero si ésta es la tarea, lo cierto es que filosofía y ciencias empíricas se dan la mano desde el primer momento en los escritos de Schelling.

a) En realidad sólo hoy resulta posible un acceso previo a la principal fuente material de la filosofía de la naturaleza de Schelling, la ciencia de su tiempo³⁰, aquella que le fue enseñada durante sus años de Tubinga y que pudo estudiar personalmente durante su estancia en Leipzig. Es muy probable que la configuración que hoy presentan los escritos de Schelling sobre el tema fuera muy diferente o no existiera de no haberse producido la circunstancia de su traslado a Leipzig, donde residió de abril de 1796 a agosto de 1798. Es allí donde escribió sus dos primeras obras, *Ideas* y *Del alma del mundo*, y donde adquirió los conocimientos suficientes para su redacción.

Es cierto que ese vuelco y dedicación a la ciencia natural no se puede tachar de repentino y de hecho no hubiera sido posible de no haber contado Schelling previamente con conocimientos fundados sobre el tema. Así parece revelarlo la investigación de su período de formación en Tubinga, de la que resulta evidente un profundo aprendizaje de matemáticas y física entre 1790 y 1792³¹, cuya enseñanza docente era responsabilidad del profesor Christoph Friedrich Pfler-

derer, colaborador en Ginebra de Louis Lesage, cuyo mecanicismo constituirá para Schelling una constante referencia. Otra influencia decisiva del tiempo de Tubinga, no directamente relacionada con la enseñanza del seminario, pero prácticamente probada ³², es la que recibió de Carl Friedrich Kielmeyer, relacionado amistosamente con la familia del joven Schelling. Profesor de zoología, botánica y química en una institución (Hohen Karlschule) de Stuttgart, su interés se dirigió muy especialmente a la anatomía y la fisiología, en cuyo campo desarrolló por escrito la idea ³³ de una unidad de las diversas formas de manifestación de la vida como resultado del concurso de fuerzas orgánicas específicas del que depende el desarrollo sucesivo de la totalidad de los organismos. Schelling tuvo que conocer igualmente otra aportación de Kielmeyer, presumiblemente por haberle escuchado directamente o disponer de una copia del manuscrito. Se trata del contenido de una lección sobre química en la que desarrolla la idea de una química dinámica en la que se muestran analogías entre la estructura de la naturaleza orgánica e inorgánica. La proximidad de esta concepción a la de Schelling se hace evidente a la luz de las publicaciones de este último. La tercera influencia decisiva de Tubinga viene de Adolph Carl August Eschenmayer, que igualmente procede del círculo de alumnos de Kielmeyer, quien tuvo un estrecho contacto personal y epistolar con Schelling. Es evidente que Schelling conoció la tesis de Eschenmayer, en la que se intenta fundamentar la química a partir de principios dinámicos sobre el horizonte de la filosofía de la naturaleza de Kant ³⁴. Se hace evidente que la formación de Schelling en matemáticas y ciencias de la naturaleza (sobre todo en física, química y fisiología) constituía una base suficiente para desarrollar en el espacio de pocos meses, tras su llegada a Leipzig en 1796 y visitar las lecciones de los correspondientes profesores de la Universidad, un estudio intensivo y un conocimiento muy completo de la ciencia de su tiempo ³⁵. Como documenta detalladamente M. Durner ³⁶, Schelling asistió en Leipzig a las lecciones de los siguientes profesores y materias: con C. F. Hindenburg aprendió matemáticas, especialmente «Análisis combinatorio»; con Ch. F. Ludwig, profesor de historia de la naturaleza, conoce temas de medicina, botánica y mineralogía; de Ch. G. Eschenbach escuchó lecciones sobre química experimental y farmacia experimental; es muy probable que también asistiera a las lecciones de J. Hedwig, a la sazón profesor de la Facultad de Medicina, en cuyo marco enseñaba botánica; aprendió astro-