



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Version

Accepted version

Citation for published version

Aragüés Aliaga, R. (2023). Sobre la relación entre el Sistema del idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza de Schelling. En Hueck J., Aragüés Aliaga R. and Reina R. (eds. lit.) Un sistema del pleno conocimiento: Schelling y el sistema del idealismo trascendental de 1800. (pp.130-156). Universidad de Málaga (UMA).

General rights

This manuscript version is made available under the CC-BY-NC-ND 4.0 licence (<https://web.upcomillas.es/webcorporativo/RegulacionRepositorioInstitucionalComillas.pdf>).

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact Universidad Pontificia Comillas providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim

5

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL *SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL* Y LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE SCHELLING

Rafael Aragüés Aliaga
(Universidad Autónoma de Madrid)

5.1. Introducción

«Las cuestiones acerca de si la doctrina de la ciencia toma el saber de manera objetiva o subjetiva, si es idealismo o realismo, no tienen sentido; pues esas distinciones se hacen primeramente dentro de la doctrina de la ciencia, no fuera ni antes de ella; sin la doctrina de la ciencia permanecen incomprensibles. No hay ningún idealismo o realismo particular ni similares que estén ahí y sean verdaderos; sino que sólo hay una ciencia, esta es la doctrina de la ciencia y todas las ciencias restantes son solamente partes de la doctrina de la ciencia y son verdaderas y evidentes en la medida en que descansan sobre el suelo de la misma.» Carta de Fichte a Schelling del 31/5/1801 (Fichte y Schelling 1856, p. 80).

Uno de los aspectos más complejos del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling concierne la relación de la filosofía trascendental con la filosofía de la naturaleza, precisamente la primera temática que aparece en la introducción a la obra. Bajo una aparente sencillez se nos presentan dos ciencias fundamentales, de las cuales el *Sistema del idealismo trascendental* expone solamente una. No obstante, esta naturalidad con la que Schelling habla de ello no consigue ocultar lo peculiar de la cuestión. ¿Puede acaso haber dos filosofías independientes pero compatibles, sin entrar en contradicción? ¿Se trata de dos sistemas, como el título de la obra que nos ocupa junto a su paralelismo con la filosofía de la naturaleza parecen sugerir, o más bien de dos partes de un mismo sistema? Y en este último caso, ¿qué tienen en común para pertenecer a un mismo todo? ¿Son ambas filosofías realmente paralelas, equivalentes, o hay cierta primacía de una sobre otra? La sola presentación de dos filosofías por parte del mismo autor y en el contexto del idealismo alemán genera, qué duda cabe, cierta tensión intelectual. Cabría esperar, y así de hecho pensaron muchos coetáneos de Schelling, que o bien éste se decantara por una de ellas, integrando en ella la otra, o bien presentase una base común a ambas. Esta base común de filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental no es presentada por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental*, pero sí lo hace posteriormente.

El asunto se complica porque, como sabemos, el concepto de filosofía trascendental no es original de Schelling, sino que tal filosofía había sido inaugurada por Kant y, a la altura de 1800, ya desde hacía varios años desarrollada por Fichte, de quien hasta entonces era Schelling famoso seguidor. El fragmento que reproducimos arriba, extraído de la correspondencia entre ambos, recoge un importante motivo por el que Fichte cree errónea la contraposición entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental planteada en el *Sistema* de 1800. No hay para Fichte sino una única filosofía posible, la filosofía trascendental, que él denomina también *Wissenschaftslehre*, doctrina de la ciencia. Esta filosofía trascendental fundamenta la forma y el contenido de toda ciencia y es, por tanto, la base de todo el saber humano, la metafísica en el sentido de filosofía primera. No puede haber, por consiguiente, una filosofía de la naturaleza que sea concebida como independiente de la doctrina de la ciencia, que esté «a su lado» por así decir, pues tal filosofía es un saber, un saber relativo a un objeto de estudio (la naturaleza) y como cualquier otro saber concreto encuentra su fundamentación, es decir, la base de su certeza y de la necesidad de sus conclusiones, en la

doctrina de la ciencia. Las distinciones que hace Schelling en la introducción al *Sistema del idealismo trascendental*, entre lo subjetivo y lo objetivo como distintos puntos de partida, entre el idealismo de la filosofía trascendental y el realismo de la filosofía de la naturaleza no tienen sentido pensadas fuera de la doctrina de la ciencia. Para Fichte, no tiene siquiera sentido hablar de un saber *fuera* de la doctrina de la ciencia. No queda otra posibilidad, pues, más que la filosofía de la naturaleza que presenta Schelling, supuestamente independiente, no sea sino una parte integrada en el todo de la doctrina de la ciencia, el único sistema del saber (sobre la polémica Fichte-Schelling con especial atención a la filosofía de la naturaleza, cf. Schmied-Kowarzik 1997; motivos más estratégicos de la ruptura entre ambos son esgrimidos por Villacañas 2001, pp. 212ss).

No es esta, sin embargo, la posición de Schelling. La literatura especializada ha esgrimido en ocasiones como razón un supuesto problema de fondo que Schelling habría identificado tempranamente en la doctrina de la ciencia fichteana, a saber, que esta no puede tematizar sus propios supuestos, y que pierde con ello todo contacto con la realidad. Con su filosofía de la naturaleza, Schelling vendría a resolver este problema (cf. Eidam 2010, p. 44s; Feger 2018). Sea como fuere, lo cierto es que en la concepción schellingniana de entonces, filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza son dos ciencias distintas, separadas e independientes. Schelling se cuida varias veces de dejar esto claro. En la *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de 1799 ya había insistido sobre este punto (cf. SW I/3, p. 280). Ya en 1800, escribe en el § 2 de la Introducción al *Sistema del idealismo trascendental*:

«Con lo dicho hasta aquí no sólo hemos deducido el concepto de filosofía trascendental sino que, al mismo tiempo, hemos proporcionado al lector una visión de todo el sistema de la filosofía que, como se ve, es realizado por dos ciencias fundamentales, opuestas entre sí en el principio y la dirección, que se buscan y se complementan recíprocamente» (SW I/3, p. 342; Schelling 1988, p. 152).

El sistema en su conjunto, nos dice Schelling, se compone de dos ciencias fundamentales, independientes, que además están contrapuestas tanto en su principio como en su dirección y se complementan mutuamente. Deja de paso claro, además, que se trata de *un único* sistema con dos partes equivalentes, aunque como decíamos antes todavía no expone explícitamente la base común

de ambas. Con todo, no cabe duda de que este planteamiento generó cierta incompreensión entre sus coetáneos, y no sólo en Fichte. En efecto, pudiera ser que Schelling estuviese presentando una versión mejorada de sus anteriores esbozos sobre filosofía de la naturaleza y que, en este sentido, la filosofía de la naturaleza se integrase dentro del nuevo *Sistema del idealismo trascendental*. La parte teórica del mismo parece a simple vista sugerir esto. Pero un año después publica Schelling en su *Zeitschrift für spekulative Physik* una respuesta a un artículo de Eschenmayer que sirve de aclaración sobre la relación entre ambas ciencias y se conoce bajo el título de *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* (1801). Ahí leemos claramente ya desde la primera página que «la filosofía de la naturaleza es una ciencia que existe por sí sola y es completamente diferente de la filosofía trascendental» (Schelling 2001, tomo II, p. 297). Un poco más adelante, Schelling insiste en que filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental son diferentes e incluso contrapuestas entre sí: «No hay duda de que hubo una razón basada en el asunto mismo por la que he contrapuesto filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza y he buscado elaborar la última en una dirección muy diferente a la primera» (Schelling 2001, tomo II, p. 299).

Es claro, pues, que Schelling trabaja en los años en torno a 1800 en dos filosofías que él concibe como diferentes, dos sistemas incluso contrapuestos. Ambos sistemas no son contrapuestos en el sentido de que sean contradictorios entre sí. Su contraposición quiere decir más bien que tienen puntos de partida diferentes y confluyen mutuamente. Podríamos visualizarlo como una línea recta que puede trazarse entre dos puntos de dos maneras distintas, según cuál de ellos sea el punto de partida y cuál el punto de llegada. Puede uno partir de lo objetivo, la naturaleza, y llegar a lo subjetivo, la inteligencia, o puede partir de lo subjetivo, la inteligencia, y llegar a lo objetivo, la naturaleza. El primero es el camino de la filosofía de la naturaleza; el segundo, el de la filosofía trascendental. Así nos lo explica Schelling en el § 1 de la introducción al *Sistema* de 1800. Son dos filosofías con comienzos diferentes, que desembocan la una en la otra. Para articular la relación entre ambas tenemos por ende, en primer lugar, dos puntos de partida distintos, en segundo lugar, paralelismos entre ambas, y en tercer lugar, momentos de confluencia.

5.2. Punto de partida de ambas ciencias

¿Cuál es el punto de partida del *System des transszendentalen Idealismus*? Schelling lo afirma con claridad pedagógica: la inteligencia, la subjetividad, el Yo. La filosofía trascendental se pregunta acerca de la posibilidad y el fundamento del saber. ¿Cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo son posibles la ciencia y el saber? El saber, explica Schelling, es una correspondencia entre la representación que posee el sujeto y la naturaleza, lo objetivo. El saber se da cuando la representación o noción que tiene el sujeto se corresponde con los hechos. Así pues, el saber tiene dos lados, pues de lo contrario no es saber, sino mera opinión o fantasía. Ahora bien, la pregunta es, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que yo, alguien meramente empírico y subjetivo, conozca algo objetivo? Éste es el planteamiento de la cuestión en la filosofía trascendental de Schelling. Su camino parte del yo y acaba en la objetividad, aunque en breve habrá que matizar el sentido de ese «yo». Su cuestión inicial es: ¿Cómo es posible el saber? ¿Cómo y en base a qué puedo yo conocer siquiera algo objetivo? ¿Cómo puede adecuarse mi representación al objeto, toda vez que mi representación y el mundo objetivo, material, son dos cosas completamente distintas? Como vemos, la filosofía trascendental parte del sujeto, hace de lo subjetivo lo primero (SW I/3, p. 341s; Schelling 1988, p. 151s).

El planteamiento de la cuestión recuerda en este sentido enormemente al planteamiento cartesiano. La filosofía trascendental comienza por el yo, y esto es tanto como abstraerse por completo del mundo externo. Comienza, afirma Schelling, con el escepticismo absoluto, «con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo» (SW I/3, p. 343; Schelling 1988, p. 152). Yo soy, sólo de eso tengo certeza inmediata. A partir de ahí, se trata de extender esa certeza al mundo: el mundo existe y hay cosas fuera de nosotros. Fundamentar esto, es decir, proporcionarle certeza y, con ello, fundamentar todo el saber, es la tarea de la filosofía trascendental. Se trata de aportar certeza, seguridad a dos pre-juicios fundamentales, es decir, dos convicciones basales sin las cuales ningún saber teórico ni práctico tendría sentido. Son dos juicios que preceden a todo juicio ulterior, y que Schelling en el § 3 del *System* de 1800 (SW I/3, p. 346s; Schelling 1988, p. 155s) llama, aun a riesgo de provocar equívocos, *Vorurteile*, es decir, prejuicios, significando no su falsedad ni tergiversación, sino su carácter previo a todo otro juicio. Estos dos pre-juicios o juicios previos a cualquier otro son: 1°

– Podemos hacernos una representación adecuada del mundo y sus objetos. Pero, ¿cómo es esto posible, si nuestra representación es ideal y el mundo es real?
2° – Podemos alterar el mundo mediante nuestra libertad. Pero, ¿cómo es posible que un pensamiento devenga realidad meramente por mor de la libertad?

La filosofía trascendental debe explicar, esto es, fundamentar ambos juicios. Ambos juicios son posibles solamente, nos adelanta Schelling en la introducción, si lo ideal y lo real son originariamente uno y lo mismo, es decir, si naturaleza y yo son en el fondo uno. Así pues, Schelling lo anuncia en verdad desde el principio: el fundamento es la unidad de naturaleza y yo. El yo individual, no obstante, y aquí viene la matización que anunciábamos antes, ha de poder reducirse a un Yo trascendental, y el Yo trascendental, por último, ha de ser pensado a la postre como un Yo cosmogónico, como un Yo que es naturaleza (cf. Rivera de Rosales 2000, p. 222). De igual manera, la naturaleza ha de ser pensada como Yo, como sujeto. Pues se trata de la misma actividad en ambos, naturaleza y Yo; una misma actividad que es productiva tanto en el actuar libre con conciencia como en el germinar inconsciente de la naturaleza. Esa actividad productiva es una, aunque asuma una forma consciente y una forma inconsciente, y el sistema debe regresar en su final a pensar esa actividad originaria, lo que no puede hacerse sino como actividad estética. Naturaleza, libertad y arte son en el fondo emanaciones de la misma actividad originaria. En particular, lo que debe demostrar la filosofía trascendental es que todo el mundo objetivo no es más que la cristalización de la razón, la poesía del espíritu. «El mundo objetivo es sólo la poesía originaria, aún no consciente, del espíritu» (SW I/3, p. 349; Schelling 1988, p. 159).

Ahora bien, para la correcta comprensión del proyecto trascendental que plantea Schelling es importante insistir en el concepto y carácter del mismo. La filosofía trascendental es explícitamente una ciencia del saber. «Ciencia de todo el saber o filosofía trascendental» escribe Schelling, «una ciencia del saber, es decir, una ciencia tal que convierte lo subjetivo en lo primero y supremo» (SW I/3, p. 354; Schelling 1988, p. 163). El mismo Schelling insiste en ello un año después, en *Über den Begriff der Naturphilosophie*. La filosofía trascendental, escribe ahí, es una doctrina del saber, como lo es la doctrina de la ciencia de Fichte en sus diferentes versiones. Ello implica una importante distinción. Hay un filosofar, un hacer ciencia estricta, que Schelling identifica con la filosofía de la naturaleza, y una filosofía del filosofar, es decir, una reflexión filosófica

sobre el sistema de la ciencia, sobre su base y fundamento, reflexión esta última que es subjetiva en el sentido de que parte del sujeto como lo primero. Es esta filosofía del filosofar, esta ciencia de la ciencia, lo que se desarrolla en la filosofía trascendental (Schelling, 2001, tomo II, 300). Es una ciencia del saber, una doctrina del saber que concibe todo el saber humano como un sistema y busca su principio, un principio del saber y no del ser. La filosofía trascendental abstrae de todo lo objetivo y se queda sólo con lo subjetivo para, partiendo del sujeto, fundamentar el saber, darle certeza, encontrar un principio único que sirva de base a toda la ciencia, es decir, a todo el conocimiento en tanto que conocimiento seguro e indudable. No es, por tanto, un principio del ser, y así lo escribe Schelling en el *Sistema* de 1800: «No se trata aquí para nada de un principio absoluto del ser, pues contra semejante principio valdrían todas esas objeciones, sino de un principio absoluto del saber» (SW I/3, p. 354; Schelling 1988, p. 163). No se trata pues, desde la perspectiva de la filosofía trascendental, de indagar en el origen y el elemento último de todo ser, no se trata de descubrir un principio absoluto de todo ser. Se trata más bien de encontrar un principio primero del saber, una razón última en la que descansa toda la certidumbre del saber humano.

Este principio es para la filosofía trascendental schellingniana la autoconciencia. A pesar de que la lectura del *System* de 1800 en ocasiones parezca sugerir lo contrario, hay que decir que la autoconciencia es para Schelling, igual que para Fichte, el fundamento ideal pero no real de todo. Es principio del saber, pero no del ser. Pues el principio del ser, como veremos a continuación, es la productividad de la naturaleza. La autoconciencia es por contra el principio y fundamento último de todo el saber. Todo el saber humano, que Schelling concibe como sistema, descansa en la certeza de la autoconciencia, en la certeza de sí mismo. Sé algo primero e indubitable: el saber de mí mismo o autoconciencia, el pensar. Y esta certeza indubitable es la base de todo conocimiento ulterior. En la filosofía trascendental parto de la certeza de mí mismo, y concluyo con el saber de todo lo objetivo.

Como vemos, Schelling sigue en esto la estela marcada por la filosofía trascendental kantiana y su reelaboración posterior por Fichte. Se trata de encontrar los elementos a priori del conocimiento, en Kant, y ya explícitamente en Fichte, de encontrar el principio último en el que descansa la certeza de todo conocimiento y desarrollar genéticamente a partir de él todo el saber. Es, en

resumen, una investigación sobre la raíz más profunda de la certeza en el conocimiento. Recordemos la definición de «trascendental» dada por Kant en la introducción a la *Crítica de la razón pura*: «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (KrV A 11 / B 25; Kant 2005, p. 58). Así también entiende Schelling la filosofía trascendental: como una filosofía que se ocupa de tematizar la fuente y fundamento de nuestro conocimiento, en tanto que conocimiento verdaderamente estricto, esto es, en tanto que conocimiento *a priori*. Ese fundamento es la autoconciencia, que fija todo el horizonte de nuestro saber (SW I/3, p. 357; Schelling 1988, p. 165). Hablando desde la perspectiva de la filosofía trascendental escribe Schelling contra los dogmáticos: «No obstante, nosotros afirmamos con el mismo derecho con el que el dogmático afirma lo contrario que lo que se ha entendido hasta ahora por filosofía sólo es posible como ciencia del saber y no tiene por objeto el ser sino el saber; por tanto, su principio tampoco puede ser un principio del ser sino sólo del saber» (SW I/3, p. 358; Schelling 1988, p. 167). La filosofía – *en tanto que filosofía trascendental* – es ciencia del saber, doctrina sobre el saber, y su principio es un principio del saber, como hemos explicado, un principio que fundamenta y da razón de la certeza de todo el saber. Todo saber y toda ciencia, y por tanto también la lógica, reciben su certeza de un principio absoluto. Es decir, ni siquiera los principios de la lógica tienen un carácter previo. Si el principio lógico por excelencia es el principio de identidad, que puede formularse como $A = A$, entonces, afirma Schelling, al igual que ya lo había hecho Fichte, la filosofía trascendental debe fundamentar también ese principio. Y así lo hace: $A = A$ no es el primer principio, un principio absoluto, porque el principio de que una cosa A es idéntica a sí misma presupone el acto de posición de esa cosa A . Ahora bien, ese acto de posición presupone un acto aún más originario: el acto de autoposición del Yo, la acción originaria de la autoconciencia. Así pues, la certeza de los primeros principios lógicos, y también la certeza de todo conocimiento, se remonta a algo absolutamente verdadero (*ein absolut Wahres*). Este algo absolutamente verdadero está conectado estrechamente con todo nuestro saber y con cada verdad particular que conocemos (cf. SW I/3, p. 363; Schelling 1988, p. 172).

La pregunta inicial de la filosofía trascendental era: ¿Cómo es posible el saber? ¿Cómo pueden representación y objeto coincidir, concordar, adecuarse?

La respuesta de Schelling es: porque hay un punto donde pensamiento y objeto son lo mismo, donde sujeto y objeto son directamente idénticos, sin mediación alguna. Ese punto es y sólo puede ser la autoconciencia.

El planteamiento de la cuestión en la filosofía de la naturaleza es al revés, y así también asume ésta un punto de partida diferente (sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling, cf. Gloy 2008; también Seubert 2012). La filosofía de la naturaleza se pregunta: ¿Por qué y cómo la naturaleza, lo objetivo, es conocida y cognoscible? ¿Por qué la naturaleza, el mundo material, se deja asimilar o transformar en representaciones, conceptos y teorías? El camino a recorrer es justo el contrario: partir de la naturaleza, lo objetivo, y llegar a la inteligencia, a la subjetividad. La filosofía de la naturaleza parte de y a la vez demuestra una profunda convicción: que la naturaleza tiene en sí misma caracteres racionales. Esto hace, en efecto, la ciencia natural de entonces y la ciencia también en pleno siglo XXI: reducir y disolver toda la naturaleza en la inteligencia. La filosofía de la naturaleza es para Schelling la culminación de la ciencia natural: en ella se da la reducción de las leyes y teorías naturales a leyes y conceptos del pensar y de la sensibilidad en general, lo que Schelling llama plásticamente «la espiritualización perfecta de todas las leyes naturales» (SW I/3, p. 340; Schelling 1988, p. 150). La filosofía de la naturaleza debe reducir lo material a lo espiritual. Pero no es sólo que los fenómenos naturales puedan reducirse a leyes y conceptos, como hace la ciencia natural al estudiar el magnetismo o la electricidad. Es que, además, la misma naturaleza posee dentro de sí la tendencia a conocerse a sí misma, y ése es el momento de la autoconciencia humana. Sobre esto volveremos en el cuarto punto.

La filosofía de la naturaleza parte de lo objetivo, la naturaleza y concluye en el espíritu, la inteligencia. Esto significa que la naturaleza puede reducirse a caracteres racionales, pero también que el espíritu es un producto de la génesis natural. Así pues, también puede afirmarse que la tarea de la filosofía trascendental es, según la *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), «reducir lo real en todas partes a lo ideal, por lo que surge lo que se llama filosofía trascendental» (SW I/3, p. 271), mientras que la tarea de la filosofía de la naturaleza es justo la contraria: explicar lo ideal a través de lo real, explicar cómo la razón y la inteligencia surgen de la productividad y evolución de la naturaleza. La tarea de la filosofía de la naturaleza es «explicar lo ideal a partir de lo real» (*Ibidem*).

La filosofía de la naturaleza parte sencillamente de la pretensión de la ciencia natural, pero eleva ésta al rango de ciencia estricta. Su punto de partida es la naturaleza, y su intención, conocer la naturaleza, explicarla, lo que para Schelling sólo se consigue verdaderamente si uno es capaz de reconstruir *a priori* toda la génesis natural. La naturaleza es esencialmente dinamismo, productividad incesante, y la ciencia natural sólo puede consistir verdaderamente en la descripción de esa producción incesante del mundo natural. Conocer la naturaleza es para Schelling *producir, construir la naturaleza* desde sus elementos más básicos hasta su potencia suprema. La naturaleza es producción incesante y es a la vez su propio producto. De la misma manera que uno sólo conoce totalmente y en profundidad un producto, una máquina cualquiera, si es capaz de construirlo, así también la verdadera ciencia natural ha de ser una construcción *a priori* de la naturaleza (cf. SW I/3, p. 275). No basta, por tanto, con describir las leyes que rigen el movimiento o los fluidos, por ejemplo. Hace falta aún más, hace falta para Schelling describir la necesaria e inmanente génesis de la naturaleza, penetrar en los principios más elementales de la producción natural y, partiendo de sus producciones más básicas como son el punto, la línea, el espacio y la materia, avanzar después en la construcción de la naturaleza orgánica hasta culminar, en último término, con los seres conscientes e inteligentes. Esta inacabable tarea implica asumir los resultados de las ciencias empíricas y los datos de la experiencia, pero no sólo como dados, sino explicándolos, integrándolos en la construcción *a priori* del todo natural (cf. Schmied-Kowarzik 1996, pp. 26ss). En *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, de 1801, vuelve Schelling sobre este último punto. La filosofía de la naturaleza emprende la tarea de explicar y describir la autoconstrucción de la naturaleza, y en esa tarea, la experiencia es la piedra de toque de la corrección del sistema. La filosofía de la naturaleza asume los resultados de la experiencia y la investigación empírica, pero expone esos resultados en su orden y necesidad internos y de manera *a priori*. Podríamos decir que la razón impone a la naturaleza sus leyes, pues la razón es en el fondo la naturaleza misma, pero a su vez, la razón no puede contradecir la experiencia. En tal caso estaríamos ante un fallo personal del investigador.

«La experiencia es por tanto para él [para el filósofo de la naturaleza] no el principio, sino la tarea, no el término *ad quo*, sino el término *ad quem* de la construcción. – Allí donde ese término *ad quem* no se alcanza se puede colegir rectamente que o bien no se ha empleado

el método correcto o bien el método correcto ha sido empleado de manera incorrecta o incompleta» (Schelling 2001, tomo I, p. 313).

El filósofo de la naturaleza debe por tanto comprender la naturaleza y explicarla *a priori*, construirla, exponerla desde sus raíces últimas, desde su productividad originaria. En todo ello, se trata de una ciencia totalmente independiente de la posibilidad de nuestro conocimiento de la naturaleza, sino que se sirve solo de fuerzas naturales.

Importa insistir en que Schelling no concibe la naturaleza como algo dado, como la totalidad de lo que hay, es decir, como aquello que también podríamos llamar universo o mundo. La naturaleza no es el mundo, y la diferencia entre ambos conceptos reside en la idea actividad y productividad que, según Schelling, anida en lo más íntimo de la naturaleza. La naturaleza es un todo vivo, orgánico y productivo, y es esencialmente eso, un constante brotar, producir, emerger. La naturaleza es actividad, producción, devenir, evolución constante. Se trata de un concepto de naturaleza deudor indudablemente al antiguo concepto griego de *physis*. En la *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de 1799, § 6, escribe Schelling: «Para la ciencia natural es por tanto la naturaleza originariamente sólo productividad, y de ésta como su principio debe partir la ciencia» (SW I/3, p. 283). El punto de partida no es la naturaleza como *totum rerum*, sino la naturaleza en su verdadera esencia, a saber, como producción incesante, infinita e ilimitada, como un engendrar y engendrarse continuo. Lo originario y primero desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza no es el ser, sino la productividad, no es por tanto la permanencia sino el devenir y la génesis constante. La naturaleza, y no el ser, es lo incondicionado. Esto significa, escribe Schelling en el *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), que el ser no debe ser tomado como algo originario en la filosofía de la naturaleza. «El concepto del ser como lo originario debe ser eliminado totalmente de la filosofía de la naturaleza (tal como de la filosofía trascendental)» (SW I/3, p. 13). Lo originario es el devenir, la producción natural constante, y por ello insiste Schelling en varias ocasiones en que la filosofía de la naturaleza no tiene que explicar cómo es posible el cambio, sino más bien cómo es posible la permanencia. Así pues, si bien podemos entender que todo ser natural, vivo o inerte, es un ente, un algo que es y en definitiva una forma del ser mismo, debemos tener siempre presente que el ser mismo ha de ser pensado como actividad absoluta. Por consiguiente, si el ser es en sentido estricto la actividad productiva

constante de la naturaleza, los entes particulares no son sino la negación de esa actividad, son productos, esto es, puntos o momentos donde esa actividad originaria de la naturaleza queda ralentizada, casi congelada, pero no desaparece de manera definitiva. Pues todo sin excepción en la naturaleza está, más rápida o lentamente, en constante devenir.

La ciencia natural de la época puede quizás, imbuida de una concepción mecanicista del universo, pretender tematizar la totalidad de los objetos, la totalidad del ser, limitándose en tal caso a concebir meros productos y el mundo como el conjunto de todos ellos. Pero este error, esta limitación no se la impone a sí misma la filosofía de la naturaleza. El todo que analiza la filosofía de la naturaleza no es solamente producto, sino productivo (cf. Jacobs 2001, pp. 110-115). Para explicar esto, Schelling se sirve de la distinción spinozista entre *natura naturans* y *natura naturata*. «Llamamos a la naturaleza como mero producto (*natura naturata*) naturaleza como objeto (sobre esta versa todo empirismo). La naturaleza como productividad (*natura naturans*) la llamamos naturaleza como sujeto (sobre esta versa toda teoría).» (SW I/3, p. 284) La ciencia empírica se limita a tematizar la *natura naturata*, partiendo de lo dado, los productos naturales, y bien haciendo clasificaciones, bien exponiendo sus relaciones entre sí de forma mecanicista. Pero la verdadera teoría de la naturaleza, la filosofía natural, entiende la naturaleza desde su raíz, la capta en su verdadera esencia como productividad, como génesis incesante. La naturaleza, según nos recuerda Schelling, no es sólo objeto o producto. Es también y más profundamente productividad, brotar, emerger, evolución y desarrollo constantes. Es, en este sentido, sujeto, acción y producción de sí misma. Por eso, la naturaleza, como ya había señalado Spinoza, es causa de sí misma, es a la vez causa y efecto de sí misma, de manera que en ella toda causalidad es immanente. La naturaleza es *causa sui*, y pensarla es pensar la unidad de sujeto y objeto, de causa y efecto, de productividad y producto. Es la producción absoluta e infinita de sí misma. Esto significa, en definitiva, que la naturaleza es lo incondicionado. Y lo incondicionado, nos dice Schelling en el § 1 de su *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) es el objeto y tema de estudio de la filosofía, sea en forma de Yo o de naturaleza. Con ello entramos en nuestro siguiente tema: paralelismos.

5.3. Paralelismos

En el apartado anterior hemos visto el punto de partida y el planteamiento de ambas ciencias. Sabemos también que Schelling concibe ambas como contrapuestas, confluyendo la una en la otra, y encuentra en ellas varios paralelismos. La filosofía de la naturaleza parte de la naturaleza, la filosofía trascendental parte del Yo. Se trata de dos puntos de partida diferentes e incluso contrapuestos que tienen, sin embargo, una primera consonancia: su carácter incondicionado. El objeto de estudio y meditación de la filosofía, escribe Schelling en las primeras líneas del *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ha de ser lo absolutamente incondicionado (*das schlechthin Unbedingte*). Lo que Schelling entiende entonces por *incondicionado* puede leerse claramente del fragmento que sigue:

«Lo incondicionado no puede de ninguna manera ser buscado en una cosa singular ni en nada de lo que se pueda decir que es. Porque lo que es toma sólo parte del ser, y es sólo una manera o forma singular del ser. Al revés, de lo incondicionado no se puede nunca decir que es. Porque él es el ser mismo, que no se expone completamente en ningún producto finito, y del cual todo lo singular es a su vez una expresión particular» (SW I/3, p. 11, traducción mía; véase también *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, § 3, SW I/1, p. 166).

Como vemos, toda la significación del fragmento recae en la noción de ser. Lo incondicionado no puede ser ninguna cosa ni ningún ente. Pues como tales no son incondicionados, sino que toda cosa o todo ente hace referencia al ser; son ser, son parte del ser. Sólo el ser es incondicionado, y todo ente es una expresión particular del ser, una exposición limitada e imperfecta del ser. Este razonamiento, escribe justo después Schelling, vale para lo incondicionado de toda ciencia, refiriéndose a las dos ciencias filosóficas en las que trabaja. Tanto filosofía de la naturaleza como filosofía trascendental parten de lo incondicionado, estudian lo incondicionado. Para ambas, los entes concretos y finitos son expresión del ser originario, limitaciones del ser. Ahora bien, este ser, este incondicionado, no puede concebirse para Schelling estrictamente bajo el predicado del ser, sino que ha de ser pensado de otra manera. Igual que la luz ilumina y es causa de los colores, pero no puede ser a su vez iluminada, así

también lo incondicionado es la razón última de todo ser, pero no tiene sentido pensarlo a él mismo como ser, esto es, como producto, como permanencia. Al contrario, lo incondicionado es actividad pura, incesante, ilimitada, infinita y eterna. Para la filosofía trascendental esa actividad es el Yo. Para la filosofía de la naturaleza tal actividad es la naturaleza. Ambas piensan lo incondicionado, la actividad absoluta pura, como Yo o como naturaleza.

Schelling descubre así un paralelismo entre naturaleza y razón. La naturaleza se rige según leyes racionales, como nos enseña la ciencia moderna. Pero la razón no ha de entenderse a la manera aristotélica como la intuición de unos primeros principios inmutables, a partir de los cuales se deduce todo el saber, sino que, tal como nos enseña Fichte, la razón es actividad constante, es la acción de la autoconciencia, la actividad de ponerse y contraponerse, la dialéctica constante de dos actividades que se contraponen y sintetizan mutuamente. Así también es la naturaleza misma actividad y productividad. Hay en la naturaleza dos actividades originarias, dos fuerzas que se contraponen y sintetizan continuamente y que generan todo el universo natural, paralelamente a como ocurre en la actividad del Yo, tal como nos muestra la filosofía trascendental.

La filosofía, decíamos haciendo referencia al inicio del *Erster Entwurf* de 1799, trata de lo incondicionado como su único objeto de estudio y meditación. Es ésta una posición que Schelling mantendrá posteriormente en su pensamiento, en la etapa de la filosofía de la identidad. Pero a la altura de 1800 este objeto de estudio filosófico adopta dos posibles configuraciones y, por ende, da lugar a dos posibles comienzos en filosofía: desde la naturaleza o desde el Yo. La unidad de la autoconciencia o Yo trascendental es el primer principio del que parte el *Sistema del idealismo trascendental*. Este primer principio no es tanto una proposición cuanto una acción: el Yo se piensa a sí mismo y se pone a sí mismo, y sólo existe y es Yo en la medida en que se piensa. Éste es el principio incondicionalmente verdadero sobre el que descansa todo el saber: Yo soy, Yo me pongo a mí mismo como Yo, siendo así que *el Yo es la razón y causa de su misma existencia*. Paralelamente, también la naturaleza es razón y causa de su existencia. La naturaleza es *causa sui*, a la vez *natura naturans* y *natura naturata*, causa y efecto de sí misma. Todo fenómeno natural existe dentro de ella y es producido por ella misma, de manera que la naturaleza es un todo orgánico, que produce y se reproduce a sí mismo, igual que el Yo es solamente producto de su propia acción.

Valga lo dicho acerca de ese primer paralelismo entre ambas ciencias filosóficas, concerniente a su punto de partida. A partir de ahí, la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza desarrollan respectivamente la construcción del Yo trascendental y la construcción de la naturaleza. En ambas encontramos un nuevo paralelismo, a saber, un mismo proceder filosófico: la *construcción*. No se trata en ninguna de ellas de deducir en sentido tradicional el resto de proposiciones que componen la ciencia, ni tampoco de ir reflexionando sobre diversos temas ya escogidos o dados previamente. Se trata de construir, es decir, de actuar y producir el todo de la ciencia (cf. Jantzen 2001, p. 13). Esto es así porque el primer principio no es una verdad a la manera de un axioma, sino una acción originaria, la actividad originaria del Yo de ponerse a sí mismo en un caso, y la productividad constante de la naturaleza en el otro. El análisis de esta actividad del Yo y de la actividad de la naturaleza es lo que ocupa a la filosofía. Esta actividad se analiza reproduciéndola, es decir, construyendo, bien idealmente el Yo, bien exponiendo la génesis real la naturaleza. Por eso, en Schelling el objeto de la filosofía es su propia construcción. Pues ni el Yo ni la naturaleza son otra cosa que su propio producir. No se puede, por tanto, probar ni demostrar nada, sino que tanto la filosofía trascendental como la filosofía de la naturaleza requieren de acción, de actividad intelectual: en el caso de la filosofía trascendental uno mismo debe producir, construir paulatinamente las acciones del Yo trascendental, y la exposición fáctica del tratado solo puede describirlas. En el caso de la filosofía de la naturaleza se trata de seguir el rastro de toda la construcción genética que la naturaleza hace de sí misma. Recordemos además que la construcción como método filosófico posee tres notas características: es sistemática, genética y sintética (cf. Rivera de Rosales y López-Domínguez 1988, p. 39). En tanto que sistemáticas, tanto filosofía trascendental como filosofía de la naturaleza deben integrar sus partes en un todo orgánico, de manera que cada parte adquiera una posición exacta y necesaria en el todo, siendo explicada por éste y siendo a la vez imprescindible para el mismo. La construcción en ambas ciencias filosóficas es además, valga la redundancia, genética, es decir, parte del fundamento a lo fundado, reproduciendo la evolución y surgimiento de unos elementos a partir de otros y todos ellos a partir de la unidad inicial. Por último, en ambas ciencias filosóficas se da un proceder sintético, esto es, un proceder que parte en cada estadio del proceso de la identificación de dos opuestos, dos actividades antitéticas que se presuponen mutuamente y que son unificadas

(sintetizadas) en una tercera, la cual, a su vez, genera una nueva dualidad. Esta característica sintética del proceder filosófico proviene del reconocimiento de la dinámica intrínseca de la razón de escindir su unidad originaria y reunificarla. Sobre estas dos actividades insertas en la unidad originaria de ambas ciencias volveremos un poco más abajo.

Antes de ello hemos de trazar aún otro paralelismo. La construcción como proceder común en ambas ciencias filosóficas se entiende solamente desde el concepto de *intuición intelectual* (cf. Rivera de Rosales y López-Domínguez 1988, p. 40s; Peetz 2001, p. 33s). Centrémonos primero en el *Sistema del idealismo trascendental*: El Yo surge mediante intuición intelectual, el órgano de la filosofía trascendental (SW I/3, p. 369; Schelling 1988, p. 177). La intuición intelectual es en Schelling un saber que produce su propio objeto. El Yo es esta intuición intelectual, precisamente porque mediante el saber de sí mismo se produce, surge como Yo. El Yo en tanto que objeto no es otra cosa que su saber de sí mismo. Esto se expresa con la frase $Yo = Yo$, o bien Yo soy Yo. Se trata de un juicio analítico, como salta a la vista, pero es también sintético, pues el Yo es producto de sí mismo, de manera que el segundo Yo es, en este cierto sentido, diferente del primero. Esta intuición intelectual que es la autopoición del Yo es el principio de todo saber. Incluso el principio lógico de identidad $A=A$, como hemos visto, se basa en la unidad trascendental del Yo, pues la posición intelectual de A (cuando suponemos A) implica como base la autoconciencia del Yo.

Veamos esto mismo desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza. Ya dentro del mismo *Sistema del idealismo trascendental* explica Schelling que la frase $A=A$ también puede tomarse como principio de la filosofía, si se resignifica en el mismo sentido que $Yo=Yo$, es decir, si se piensa con ella tanto un juicio analítico como uno sintético. Esto es posible si uno supone que ambos Aes se contraponen. En este caso, la frase afirma la identidad de lo diferente o, viceversa, la duplicidad de lo idéntico. Este es el concepto de un objeto que tanto es igual a sí mismo como se contrapone consigo mismo (SW I/3, p. 373; Schelling 1988, p. 180). Este sólo puede ser una cosa que sea causa de sí misma, siendo a la vez causa y efecto, contraponiéndose y siendo aun así siempre él mismo, idéntico. Sería productor y producto, sujeto y objeto. La filosofía de la naturaleza, afirma Schelling en el *System* de 1800 (*ibidem*), parte de algo así. Pues parte de la naturaleza, que es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*, productora y producto de sí misma. Esta duplicidad originaria de la naturaleza solo puede explicarse

en última instancia, según Schelling, si la naturaleza es a la vez inteligencia, es decir, autoconciencia. Como se ve, dicho sea de paso, Schelling unifica los conceptos de autoconciencia, naturaleza y absoluto en última instancia, como veremos posteriormente. La filosofía de la naturaleza también construye su objeto y también es, por tanto, un saber que asume la forma de intuición intelectual: un saber que es la producción de su propio objeto, ya que la filosofía de la naturaleza tiene como objeto la construcción de la naturaleza. El mismo Schelling afirma en 1801, en *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, que se exige para la filosofía de la naturaleza como predisposición para entenderla la intuición intelectual. No puede uno esperar en tal filosofía una suerte de explicación teleológica de la naturaleza, sino que es necesario seguir el hilo de la exposición como si de una construcción se tratase, produciendo uno mismo el objeto de estudio sobre la marcha. No obstante, a diferencia de la filosofía trascendental hace falta algo más:

«Solicito a propósito de la filosofía de la naturaleza la intuición intelectual, tal como se solicita en la doctrina de la ciencia; pero solicito además hacer abstracción del que intuye en esta intuición, una abstracción que me deja con lo objetivo de este acto, aquello que, por la razón ya explicada varias veces, es en sí meramente sujeto-objeto, pero en ningún caso igual a Yo» (Schelling 2001, tomo II, p. 303s).

Encontramos así en Schelling la afirmación clara de que ambas filosofías implican la intuición intelectual como instrumento, como *órganon* a la hora de filosofar, aunque en el caso de la filosofía de la naturaleza se trate de una intuición intelectual que hace abstracción del sujeto. Podríamos decir: ya no es el sujeto el que va construyendo todo su objeto de estudio, sino que es el objeto el que va construyéndose a sí mismo, es el objeto mismo el que es a la vez sujeto y objeto, pues es producto de su propia actividad.

Hemos visto que filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza presentan varios paralelismos: ambas parten de lo incondicionado, ambas entienden lo incondicionado como pura actividad, ambas proceden construyendo su objeto y esto último gracias a la intuición intelectual como *órganon* de la filosofía. La filosofía trascendental construye su objeto desde la libertad del sujeto, y es toda ella una filosofía de la libertad. La filosofía de la naturaleza rastrea la autoproducción de su objeto, la naturaleza, describiendo la necesidad de la génesis natural en

todas sus fases. Ambas filosofías comienzan analizando esa actividad originaria de autoproducción, y como último paralelismo entre ambas podemos destacar que ambas ven un desdoblamiento en esa actividad originaria, ambas ven dos tendencias contrapuestas en la productividad primera de la que surge todo.

La filosofía trascendental asume que todo el saber se fundamenta en el Yo, que todo descansa en la libre actividad del Yo trascendental. El mundo objetivo no es más que la constricción interna de nuestra propia actividad. «El ser en general sólo es expresión de una libertad inhibida. Así pues, es nuestra actividad libre la que se encadena en el saber» (SW I/3, p. 379; Schelling 1988, p. 187). El ser es pues libertad bloqueada, impedida, constreñida; es actividad frenada, limitada. E igualmente tenemos ante nosotros una actividad ilimitada, la actividad del Yo. Ambas coexisten y se condicionan mutuamente. Pero, ¿por qué? ¿Por qué la actividad ilimitada, desbordante y libre del Yo se hace limitada, se fija en algo finito, acotado? Esto es así, según Schelling, por el mismo acto de autoconciencia que constituye el Yo. A través del acto de la autoconciencia el Yo deviene objeto para sí mismo. El Yo se pone a sí mismo y es para el Yo. Aquí reside el desdoblamiento en dos actividades, una limitada y otra ilimitada. El Yo es objeto de sí mismo, para sí mismo, no para nada fuera de él. Pero además, el Yo *deviene* objeto de sí mismo. Originariamente, el Yo es sólo actividad y no objeto; es actividad ilimitada e infinita. Pero en la medida en que deviene objeto para sí mismo, se convierte en finito y delimitado. El Yo se limita a sí mismo, se hace finito y gracias a ello, objeto, y lo hace negándose, contraponiéndose con algo otro. El ponerse del Yo es a la vez un contraponerse con otro. El Yo sólo puede ser ilimitado en tanto que Yo en la medida en que se limita, y sólo puede ser limitado en tanto que Yo, en la medida en que es ilimitado (cf. SW I/3, p. 382; Schelling 1988, p. 190). Pues su ser es ser para sí mismo. El Yo es infinito y lo es para sí, pues si no, no sería Yo y, por este motivo, es a la vez finito, pues es objeto de sí mismo. El Yo es finito y objeto para sí mismo, pero si es objeto y finito para sí mismo, es porque su actividad va más allá a la vez que se limita, es porque tiene un límite, una frontera, y sabe de ese límite: tiene además la tendencia a rebasarlo. El Yo es a la vez dos actividades, dos tendencias, una de limitación, otra ilimitada, una que pone un límite y otra que lucha contra ese límite. Hay, por un lado, una actividad real, según la cual el Yo es limitado y busca sobrepasar ese límite, superarlo. Esta actividad real nos lleva a la filosofía práctica. Hay, por otro lado, una actividad ideal, según la cual el Yo sabe de su

limitación y sabe que ese límite es su propio producto, sabe que el límite está puesto por él mismo. Esta actividad ideal nos lleva a la filosofía teórica (cf. SW I/3, p. 386s; Schelling 1988, p. 193s).

¿Qué encontramos a este respecto en la filosofía de la naturaleza? Nuevamente dos tendencias, dos actividades, dos fuerzas naturales originarias. Donde mejor leemos esto es en la *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, publicada en el mismo año 1800 en el *Zeitschrift für spekulative Physik*. Allí vemos que también la naturaleza, paralelamente al Yo, se desdobra en dos fuerzas originarias contrapuestas, una fuerza expansiva y una fuerza de atracción, dos actividades por las cuales surgen de la infinita productividad de la naturaleza todo lo natural. En la naturaleza hay dos fuerzas primarias, una positiva y centrífuga, que tiende hacia fuera, a expandirse, y otra negativa y centrípeta, que tiende hacia adentro, a limitar, constreñir, atraer (§ 5 y 6). La naturaleza como un todo es la tensión de ambas fuerzas contrapuestas y la tendencia constante a volver a unificarlas, a retornar a la indiferencia de ambas, a lo idéntico. Su génesis es por ende un proceso constante de contraposición de ambas fuerzas y de síntesis relativa, lo que da lugar nuevamente a la contraposición (§ 8). La naturaleza es así identidad a partir de la duplicidad, una identidad que por eso mismo no es identidad absoluta, sino indiferencia. Todos sus productos son la unificación de ambas fuerzas primarias y llevan a su vez a nuevos productos, en una evolución constante. Así explica Schelling genéticamente, es decir, tal y como surgen *realiter*, en la naturaleza, el punto, la línea, el espacio, y en una potencia superior, el magnetismo, la electricidad, la química, etc., hasta elevarse al mundo orgánico. Así pues, también en el origen de todo lo natural ve Schelling dos fuerzas, dos actividades contrapuestas que mediante sucesivas síntesis generan la diversidad.

5.4. Transiciones

En el marco de esta rica relación entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental hemos de integrar un elemento más: la transición de una a otra. Como decíamos al comienzo, no es sólo que tengamos dos ciencias filosóficas distintas y contrapuestas, sino que además, podemos transitar de una a otra en ambas direcciones.

El paso desde la filosofía trascendental a la filosofía de la naturaleza lo encontramos en la tercera sección del *System des transzendentalen Idealismus*, sobre el sistema de la filosofía teórica según principios del idealismo trascendental. En su primera época nos encontramos, dentro de la teoría de la intuición productiva, la deducción de la materia. En concordancia con ello, el sistema nos ofrece una explicación de la materia, la gravedad y, posteriormente, del magnetismo, la electricidad y la química, es decir, los grandes momentos de la naturaleza inorgánica (SW I/3, pp. 440-454; Schelling 1988, pp. 243-256). La materia es así construida, deducida de la acción del Yo trascendental. Las tres acciones que realiza el Yo en la primera época se corresponden con los tres momentos de la deducción de la materia. «Así pues, es evidente que el Yo al construir la materia se construye propiamente a sí mismo» (SW I/3, p. 452; Schelling 1988, p. 254). El Yo, queda así demostrado por Schelling, es el fundamento ideal de la materia. Pero recordemos que la materia es el fundamento real del yo, tal como nos muestra la filosofía de la naturaleza. El realismo va de la naturaleza al Yo, el idealismo va del Yo a la naturaleza.

«Este producto, que es la materia, es, por tanto, una completa construcción del Yo, pero no para el Yo mismo, que aún es idéntico a la materia» (*Ibidem*). La materia es Yo, la materia es «el espíritu apagado» (*der erloschene Geist*) (SW I/3, p. 453; Schelling 1988, p. 255). También nos encontramos con una explicación del tiempo y el espacio. «Ahora bien, el espacio no es sino el sentido externo haciéndose objeto, el tiempo no es sino el sentido interno haciéndose objeto, por consiguiente, lo que vale para el espacio y el tiempo también vale para el sentido externo y el interno» (SW I/3, p. 468; Schelling 1988, p. 269s). Espacio y tiempo son, a su vez, el fundamento basal para la mecánica y la materia, que nuevamente los encontramos asentados en la filosofía trascendental. Así pues, idealmente, la filosofía de la naturaleza pertenece enteramente a la filosofía teórica dentro del conjunto de la filosofía trascendental. La filosofía de la naturaleza se fundamenta en toda su riqueza teórica sobre la base de la filosofía trascendental. Pero también, como sabemos, ocurre lo contrario, en tanto que la filosofía de la naturaleza explica el fundamento real de la filosofía trascendental.

Hay pues, por otro lado, un acceso desde la filosofía de la naturaleza a la filosofía trascendental. Decíamos anteriormente que el trabajo de la ciencia natural es explicar la naturaleza, es decir, reducir los fenómenos naturales a leyes y teorías. La filosofía de la naturaleza es ciencia natural en sentido estricto,

es decir, *a priori* y desarrollada totalmente. En este desarrollo, la filosofía de la naturaleza conecta las leyes y teorías naturales fundamentales con leyes de la inteligencia, con las leyes y determinaciones del pensar. De esta manera, escribe Schelling en el *Sistema* de 1800, la filosofía de la naturaleza implica en última instancia, como ya habíamos anticipado, «la espiritualización perfecta de todas las leyes naturales como leyes del intuir y del pensar» (SW I/3, p. 340; Schelling 1988, p. 150). Pero la filosofía de la naturaleza no se detiene ahí. «La teoría acabada de la naturaleza sería aquella en virtud de la cual toda la naturaleza se resolviera en una inteligencia» (SW I/3, p. 341; Schelling 1988, p. 151). La inteligencia, la razón universal, no solo consiste en conocer, sino en conocerse a sí misma. En este sentido, la naturaleza no solo está escrita en caracteres racionales, sino que en ella misma está presente la pretensión de autoconocimiento. En su desarrollo completo, la naturaleza alcanza la conciencia de sí misma, deviene ella misma su propio objeto, se conoce a sí misma, y lo hace a través de sí misma, de sus propios productos naturales y en particular, de los seres humanos. La naturaleza produce la inteligencia, genera seres naturales dotados de razón, y se conoce a sí misma mediante ellos. La naturaleza reflexiona sobre sí misma, se convierte en su propio objeto, en la medida en que en su máxima potencia da lugar a la conciencia y la razón. Así, escribe Schelling:

«La naturaleza alcanza por primera vez su meta más elevada, hacerse ella misma enteramente objeto, en la más alta y última reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, en sentido más general, lo que llamamos razón, por la cual la naturaleza retorna por primera vez enteramente a sí misma y se hace manifiesto que ella es originariamente idéntica con lo que nosotros es conocido como inteligente y consciente.» (*Ibidem*)

No es sólo, por tanto, que la naturaleza sea racional, esté escrita en caracteres racionales y se reduzca a leyes y teorías que, a su vez, se basan en leyes del pensar. Es que la naturaleza se piensa a sí misma a través de los seres humanos que son, a fin de cuentas, también productos naturales. La filosofía de la naturaleza estudia la naturaleza desde sus momentos más sencillos hasta su potencia máxima, el ser humano, y con él, la inteligencia o la razón, que trasciende al ser humano individual y se convierte en una razón universal, immanente a la naturaleza, a través de la cual ésta se piensa a sí misma. La naturaleza, afirma

Schelling al final de la *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, es una *erstarrte Intelligenz*, una suerte de inteligencia congelada, cosificada, cristalizada podríamos decir (Schelling 2001, tomo I, p. 165). La naturaleza es racional y produce ella misma la razón, la inteligencia, que además en Schelling siempre es concebida como cosmogónica, no meramente como una facultad subjetiva de los individuos humanos, sino análogamente al *Nous* de Anaxágoras. Aquí se encuentra, pues, el punto de conexión, de transición desde la filosofía de la naturaleza a la filosofía trascendental.

Estas transiciones desde la filosofía trascendental a la filosofía de la naturaleza y viceversa se han visto en ocasiones como problemáticas, ya que podrían implicar un círculo vicioso en la argumentación: la naturaleza presupone el Yo, pues la naturaleza es deducida en el *Sistema* a partir de la acción del Yo, y el Yo presupone la naturaleza, pues la filosofía de la naturaleza nos lleva hasta la máxima potencia de la naturaleza en forma de seres humanos y autoconciencia. Algunos comentaristas han visto por ello una relación aporética entre ambas ciencias filosóficas que dejaría ambas sin base sólida y abriría una crisis en la filosofía schellingiana (cf. Sandkaulen 1990; Iber 1994, p. 126). Sin embargo, este círculo vicioso desaparece si atendemos al sentido preciso en el que *Naturphilosophie* y *Transzendentalphilosophie* se presuponen mutuamente: la filosofía de la naturaleza muestra la génesis real de la naturaleza y es así el fundamento real, genético, de la filosofía trascendental, igual que de todo saber en general. La filosofía trascendental a su vez es filosofía del saber, reflexiona sobre los fundamentos del saber y nos proporciona así un fundamento ideal de la filosofía de la naturaleza. Ambas se presuponen, pero en sentidos distintos.

No obstante, es preciso señalar que la aparente equivalencia entre ambas ciencias filosóficas, tal y como viene enunciada en el *Sistema del idealismo trascendental*, es rectificada por Schelling en el mismo año 1800. El prólogo al *Sistema* lo firma Schelling a finales de marzo. Pero en el primer tomo de su nueva *Zeitschrift für spekulative Physik*, cuyo prólogo está fechado a finales de abril, aparece la *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, que ya hemos citado varias veces. Allí escribe Schelling a propósito del final de la filosofía de la naturaleza, es decir, del punto de transición desde ésta a la filosofía trascendental:

«Así podemos, una vez que hemos llegado a este punto, avanzar en direcciones completamente contrapuestas – de la naturaleza a nosotros, de nosotros a la naturaleza, pero la verdadera dirección para

aquél para el que el saber está por encima de todo es aquella que la naturaleza *misma* ha tomado» (Schelling 2001, tomo I, p. 165).

Una vez llegados a la conciencia, la potencia máxima de la naturaleza, puede uno elegir dos caminos contrarios, bien de la naturaleza hasta nosotros, los seres racionales, bien desde la subjetividad racional del ser humano hasta la naturaleza, camino este último en verdad solamente posible gracias a la evolución misma de la naturaleza. De las dos, nos dice Schelling, hay una dirección verdadera, la que ha tomado la naturaleza misma. Aparece aquí pues una superioridad de la filosofía de la naturaleza respecto a la filosofía trascendental que no estaba presente en el *System des transzendentalen Idealismus* y que Schelling vuelve a recalcar un año después, en *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*. Escribe allí de manera inequívoca:

«Puesto que se hablaba de la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental como direcciones contrapuestas e igualmente posibles de la filosofía, algunos han preguntado, ¿cuál de ellas tiene prioridad? Sin duda, la filosofía de la naturaleza, porque esta produce el punto de vista del idealismo y le proporciona de esta manera una base segura, *puramente* teórica» (Schelling 2001, tomo II, p. 308).

La filosofía de la naturaleza tiene prioridad sobre la filosofía trascendental, pues ella explica la génesis de la naturaleza en toda su evolución hasta su potencia máxima, la autoconciencia humana, haciendo así posible el punto de vista de la filosofía trascendental, que parte del sujeto racional. Sin naturaleza, por decirlo así, no podría haber filósofo trascendental. Si la filosofía trascendental consiste en fundamentar todo el saber humano, y en él también el saber acerca de la naturaleza, sobre la base de la autoconciencia, ello sólo es posible sobre el basamento teórico de que la razón es, en verdad, la inteligencia de la naturaleza. Esta observación schellingiana sobre la prioridad de la filosofía de la naturaleza nos lleva a nuestra conclusión, acerca del fundamento último de ambas.

5.5. Conclusión

«Sería muy deseable que usted hubiese seguido siempre y en todo momento lo que dijo en su última carta: “lo que sea el idealismo

y el realismo sólo puede ser investigado dentro de la doctrina de la ciencia.” (De ahí se sigue inmediatamente que la verdadera doctrina de la ciencia, esto es, la verdadera filosofía especulativa no puede ser ni idealismo ni realismo. ¿No ha caracterizado usted suficientemente su filosofía como idealismo?) Podría usted entonces hermanarse más fácilmente con mi frase de que el verdadero sistema de la filosofía es hacia fuera totalmente indiferenciado, si bien hacia adentro puede ser diferenciado. Solamente este concepto de la indiferencia absoluta del verdadero sistema hacia afuera le bastaba para ahorrarse la representación del mío como si instituyese dos filosofías una al lado de la otra.» Carta de Schelling a Fichte del 3/10/1801 (Fichte y Schelling 1856, p. 101).

En la carta de Fichte a Schelling que recogíamos al comienzo, aquél afirmaba que no tiene sentido hablar de la doctrina de la ciencia, la filosofía trascendental, como un saber subjetivo frente a un saber que partiría de lo objetivo, ni como un idealismo frente a un realismo, porque todos esos conceptos encuentran su explicación primera dentro de la misma doctrina de la ciencia. No se puede decir que ella, en tanto que sistema de la filosofía, sea realismo ni idealismo. En su respuesta en la carta que citamos ahora, Schelling le toma la palabra. Efectivamente, la doctrina de la ciencia, la verdadera doctrina de la ciencia entendida como filosofía fundamental y primera, no es ni idealismo ni realismo, ni subjetiva ni objetiva. La verdadera filosofía especulativa parte de la indiferencia absoluta, de la identidad originaria de toda oposición. Esta es una filosofía que no se basa en el Yo trascendental ni en lo objetivo, sino en lo verdadero y único por excelencia: lo absoluto, el todo-uno del que emana todo lo real y lo ideal. Solo sobre esta base tiene sentido la contraposición schellingiana entre dos ciencias.

En torno a 1800, Schelling trabaja en una filosofía que él mismo declara ser solo una, pero expuesta desde dos ciencias con puntos de vista distintos. La filosofía trascendental presenta un sistema del saber, un planteamiento del saber como un todo sistemático que se sostiene en sí mismo y que parte de sí mismo, un saber racional que tiene su único fundamento en la razón y la libertad, en el Yo absoluto. El Yo es el fundamento último del saber, un fundamento ideal, la *ratio cognoscendi* de todo. Se trata de, a partir del Yo, explicar y reconstruir todo el saber: fundamentar las matemáticas, la física, la química, la moral, el derecho, la historia, la política, y la totalidad del saber humano. Este planteamiento, no

cabe duda, es como decíamos más arriba heredero de Descartes y de la filosofía trascendental de Kant.

Por otro lado, la filosofía de la naturaleza es ciencia natural en sentido estricto, y es heredera de la revolución científica y los descubrimientos de Galileo, Newton, Coulomb y muchos otros científicos. Parte del estudio de la naturaleza, y parte de la naturaleza como un todo en el que causa y efecto son internos a ella misma: la naturaleza no admite más causa que la que provenga de ella, ni admite más efecto que dentro de ella misma. La naturaleza es un todo en constante evolución y producción. De lo que se trata es de tomar los resultados de las ciencias y la experiencia, y explicarlos desde sus fundamentos últimos. Se trata de entender la naturaleza en una profundidad radical, reconstruyendo la génesis por la que los fenómenos y seres naturales se engendran. Es decir, se trata de construir *a priori* la naturaleza.

Ambas ciencias transitan una a otra y muestran además paralelismos. La una parte de la subjetividad trascendental, de la razón, y explica el universo con leyes racionales. Muestra cómo el Yo es actividad, productividad absoluta, y cómo se va limitando, cómo su actividad se desdobra en dos tendencias que se van sintetizando en diferentes fases, dando lugar a todo el edificio del saber. La filosofía de la naturaleza parte de lo objetivo, de la naturaleza. Muestra cómo la naturaleza es actividad, productividad absoluta, *natura naturans*, y cómo hay dos fuerzas primarias, originarias, la fuerza de atracción y la de repulsión, y a partir de ahí se crean el punto, la línea, la superficie, el espacio (un espacio lleno), la materia, después magnetismo, electricidad, química, realidad orgánica y, en último término, seres inteligentes con subjetividad. Ambas muestran, por tanto, la continuidad y unidad de naturaleza y libertad, de naturaleza y ser humano en un todo. Y ambas nos llevan a la unidad, a la filosofía de la identidad, a la indiferencia original de la que surgen las oposiciones y las síntesis: nos llevan a lo absoluto. Así lo declara Schelling en la *Vorerinnerung* a su *Darstellung meines Systems der Philosophie* de 1801, conocido como su sistema de la identidad (Schelling, 2001, tomo II, p. 329).

En el fondo, el principio del que parten ambas y al que llegan ambas es el mismo, pero visto como objetividad o como subjetividad. En verdad, ese fundamento no es ni subjetivo ni objetivo: es lo absoluto, absoluta productividad, que se desdobra y se reunifica, que es un producir infinito constante, en continua evolución. Naturaleza y Yo son verdad dos caras de lo mismo. En el año 1800

Schelling lo muestra con dos filosofías diferentes. Un año después hace confluir ambas en el sistema de la identidad, que presenta como el sistema que estaba a la base de filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza. Esto ha llevado en ocasiones a tildar el *Sistema del idealismo trascendental* de «obra transitoria» en la evolución de Schelling (cf. Jaeschke y Arndt 2012, p. 171; Iber 1994). Quizá pueda verse así, pero no cabe duda de que el *Sistema* de 1800 es un paso fundamental y necesario en su filosofía, a saber, el cumplimiento de tamaña tarea como es culminar el idealismo.

Hemos visto que la filosofía trascendental trata del saber y la filosofía de la naturaleza de la naturaleza. Pero a la postre, el saber resulta ser saber *de* la naturaleza (genitivo subjetivo), es decir, que la naturaleza se conoce a sí misma a través de la razón. El *System* de 1800 parte en su introducción de la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, pero tomado el asunto en conjunto con la filosofía de la naturaleza, esta diferencia se devalúa claramente. Lo subjetivo y lo objetivo son indiferentes para la naturaleza y para la razón, pues ambos son producto suyo. La razón ya no puede ser pensada como una facultad subjetiva, sino como una razón cosmogónica, como idéntica con la naturaleza, una razón que permea la totalidad del universo. La razón se convierte así en lo absoluto, lo que rige tanto en la objetividad de la naturaleza como en la subjetividad humana. Esto lo que ha mostrado Schelling en ambas ciencias filosóficas.

Si esto es así, el principio de la filosofía trascendental, el fichteano $Yo = Yo$, ha de ser sustituido, pues en él sigue resonando la dicotomía entre el sujeto y el objeto, entre el Yo y la naturaleza, una oposición que Schelling ha reunificado hasta su fundamento último, mostrando la unidad originaria de ambos. No parece tener ya sentido hablar de sujeto y objeto, sino en todo caso de subjetividad y objetividad, siendo ambas propiedades de lo mismo, del todo-uno. El Yo no es más que una potencia de la naturaleza, la naturaleza no es más que la razón cristalizada, y la diferencia entre sujeto y objeto es una diferencia de potencia, no una diferencia absoluta. En este sentido, el $Yo = Yo$ ha de ser sustituido definitivamente por $A = A$, el autoponerse incondicionado de la naturaleza, que es en verdad la ley suprema de la razón y de todo ser. La contraposición entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental se resuelve en favor de la primera, sobre la que recae la prioridad. Se abre así un paradigma nuevo: una filosofía de lo uno, de la identidad de lo múltiple y diverso, que explica el surgimiento de lo diverso y a la vez el autoconocimiento de la naturaleza en todos sus productos.

De esta identidad absoluta del universo surge la materia, las fuerzas, el magnetismo, la electricidad, la luz... hasta la naturaleza orgánica y los seres humanos. Filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza se unifican en un solo sistema, el sistema de la identidad, cuyo fundamento último es lo absoluto. Con ello se abre una nueva etapa en el pensamiento del genio filosófico de Leonberg.

5.6. Bibliografía

- Eidam, H. (2010), «Die Frage nach dem Sein oder das Wissen und seine Realität. Anmerkungen zu Schellings kritischem Idealismus», en *Berliner Schelling Studien: Vorträge zur Philosophie Schellings*, 4. Berlin: Total Verlag, pp. 41-61.
- Feger, H. (2018), «Der "Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefasst werden muss!" Zur Problematik des Systemabschlusses in Schellings System des transzendentalen Idealismus (1800)», en Violetta L. Waibel; Christian Danz; Jürgen Stolzenberg (Hg.), *Systembegriffe nach 1800-1809. Systeme in Bewegung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 81-95.
- Fichte, J.G. y Schelling, F.W.J. (1856), *Philosophischer Briefwechsel*. Herausgegeben von I. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. Stuttgart: Cotta.
- Gloy, K. (2008), «Schellings Naturphilosophie. Grundzüge und Kritik», en *Vorträge zur Philosophie Schellings. Berliner Schelling Studien*, Heft 3. Berlin: Total Verlag, pp. 39-64.
- Iber, C. (1994), *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Jacobs, W. G. (2001), «Schellings Wege des Philosophierens», en *Vorträge zur Philosophie Schellings: Xavier Tilliette zum 80. Geburtstag gewidmet* (Berliner Schelling Studien: Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin, 2). Berlin: Total Verlag, pp. 105-123.
- Jaeschke W., Arndt, A. (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*. München: Beck.
- Jantzen, J. (2001), «Grund und Grundlegung der Philosophie», en Christian Danz (Hg.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-22.
- Kant, I. (2005), *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Peetz, S. (2001), «Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus», en Christian Danz

- (Hg.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealismus»*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 23-39.
- Rivera de Rosales, J. y López-Domínguez, V. (1988), «Introducción», en F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos.
- Rivera de Rosales, J. (2000), «Schelling: La naturaleza como espíritu visible», en M. J. Carmo Ferreira (ed.), *A Gênese do idealismo alemão*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 219-243.
- Sandkaulen, B. (1990), *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schelling, F.W.J. (1859), *Sämtliche Werke* (Sección I, tomos 1-10, Sección II, tomos 1-4). Herausgegeben von K. Fr. A. Schelling. Stuttgart: Cotta.
- . (2001), *Zeitschrift für spekulative Physik* (2 tomos). Herausgegeben von M. Durner. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1988), *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción de Virginia López-Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales. Barcelona: Anthropos.
- Schmied-Kowarzik, W. (1996), *Von der wirklichen, von der seienden Natur. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog.
- . (1997), «Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings», *Fichte-Studien* 12, Hrsg. von Wolfgang H. Schrader. Amsterdam - Atlanta: Rodopi Verlag, pp. 211-233.
- Seubert, H. (2012), «Die dynamische Materie. Die Naturphilosophie des frühen Schelling als Paradigma von Metaphysik und Erfahrung», en *Berliner Schelling Studien. Vorträge zur Philosophie Schellings*, Heft 10. Berlin: Total Verlag, pp. 13-55.
- Villacañas, J. L. (2001), *La filosofía del idealismo alemán*. Vol. I: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling. Madrid: Síntesis.