



Revista Espiga

ISSN: 1409-4002

revistaespiga@uned.ac.cr

Universidad Estatal a Distancia

Costa Rica

Miranda Fonseca, Héctor

“Mente y naturaleza” en el pensamiento filosófico de Schelling

Revista Espiga, núm. 16-17, enero-diciembre, 2008, pp. 233-254

Universidad Estatal a Distancia

San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467847230014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Mente y naturaleza” en el pensamiento filosófico de Schelling

Héctor Miranda Fonseca*

RESUMEN

La relación entre la mente y el mundo exterior es un problema y un tema que ha sido importante para todos los pensadores desde que empieza la filosofía en Grecia. Todos lo han abordado, pero no de una manera sistemática. El presente artículo es un esfuerzo para explicar la relación antes dicha relación a través del punto de vista de un filósofo sistemático como Schelling.. Se sabe que a pesar de que Schelling intenta sistematizar esa relación, ésto no implica que este trabajo sea algo completo y terminado. La otra importancia de este artículo es que Schelling es uno de los pensadores más importantes, enseñó tanto en la Universidad Jena como en la de Berlin y fue amigo de Hegel. Sus ideas en relación con este problema es el centro de este artículo. Los ejemplos

científicos que Schelling usa lógicamente dependen de la época histórica en la que él vivió; pero lo que interesa es su método, su concepción holística y su esfuerzo en el tema. Además, por el estudio bibliográfico que se realizó, este trabajo es el primer intento por introducir las ideas schellingianas en nuestro país.

PALABRAS CLAVE

Mente, Mundo fenoménico, Filosofía de la naturaleza, concepción holística, El absoluto.

ABSTRACT:

The mind and external world relation is a problem and a subject of importance for all thinkers since the beginnings of Philosophy in Greece. All of them have approached it but not systematically. This article attempts to explain such relation from the point of view a systematic philosopher such as Schelling. Even if Schelling tried to systematize this relation, it does not imply that this work is exhaustive or complete. Schelling is one of the most important thinkers; he taught in the Universities of Jena and Berlin. He was also friend of Hegel. This article focuses on Schelling's ideas as to this matter. The scientific examples Schelling uses logically depends on his historical context. What matters here, though, are his method, his holistic conception, and his effort on the topic. Due the bibliographic study carried out, this is the first attempt of introducing Schelling's ideas to our country.

KEYWORDS

Mind, Phenomenic World, Naturephilosophie, Holistic Conception, the Absolute

* Licenciado en Filosofía y Derecho, egresado de la Maestría en Ciencias Políticas, profesor asociado de la Universidad de Costa Rica. Actualmente coordina la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, UCR.

Rec. 28-02-07 Acep. 18-10-07

INTRODUCCIÓN

Guillermo Federico Schelling, filósofo “romántico”, contemporáneo de Goethe, Hegel, Fichte, Schlegel, Novalis, Schiller y una pléyade de filósofos alemanes, nace en 1775 en Leonberg. Impartió cursos en las Universidades de Jena, Wurzburg, Erlangen y Munich. También ocupó los cargos de presidente de la Academia de Bellas Artes y de la Academia de Ciencias. Al final de su carrera, el rey Federico Guillermo IV de Prusia lo llamó a la Universidad de Berlín. Allí tuvo como oyentes a Feuerbach, Bakunin, Kierkegaard y Engels.

Para la mayoría de los estudiosos, Schelling fue un precursor de gran parte del pensamiento contemporáneo, como puede observarse en el existencialismo, el marxismo, o en el pensamiento que hoy se llama “postmoderno”, precursor de todo lo anterior, aún de Nietzsche, el cual recuerda en sus escritos muchas de las ideas esgrimidas por Guillermo Federico Schelling.

En el presente artículo se pretende estudiar y analizar la postura de Schelling alrededor de la relación entre mente y naturaleza. Esta relación es un asunto debatido en la historia de la filosofía de muchas

maneras: Desde Platón con su mundo de las ideas, hasta Kant con su idea del noumeno incognoscible. El presente artículo pretende, primeramente, analizar cuáles son los argumentos o sustentos teóricos que dan origen a los postulados de Schelling “de la relación de la mente o sujeto con la naturaleza”. Luego se intentará, con base en los escritos originales del autor, someter esta tesis a prueba, con el fin de dilucidar, desde el autor, la consistencia lógica de sus postulados.

Mente y Naturaleza

Hasta años muy recientes parece que los estudiosos en filosofía han vuelto a retomar de una manera seria y concienzuda el estudio del idealismo alemán, por lo cual este interés y contenido han tenido un renacimiento. Además, para muchos estudiosos actuales, es hasta ahora que en el pensamiento actual se ha logrado profundizar, de una manera clara y contundente, sobre la profundidad e importancia de esta corriente filosófica. Así, en este resurgir, ha tenido el autor, objeto del presente artículo, una importancia primordial, pues antes se tenía a Schelling como un autor en alguna medida superado por Hegel y era estudiado única

y exclusivamente, como un paso intermedio y necesario para entender a Hegel. No se tomaba en serio la importancia de su pensamiento, con lo cual se perdía su riqueza. Esto sucedió esencialmente por un fenómeno histórico, como fuera el que Hegel alcanzara una mayor fama que Schelling, aún cuando este último escribió y murió casi veinte años después de Hegel.

Por todo lo anterior, solamente se estudiaba de Schelling lo que se veía como un paso hacia Hegel y se ignoraba toda la obra posterior que, incluso, criticaba radicalmente el pensamiento hegeliano.

En relación con el tema que nos ocupa, es importante destacar que la relación "mente y naturaleza" en Schelling, comienza a partir de lo que se conoce en la historia de la filosofía como "la controversia panteísta", la cual tiene su inicio alrededor de 1783, tal como lo manifiesta Beiser (ver Beiser, 1987). Esta controversia va a tener, fundamentalmente, un origen fuertemente vinculado a la religión y a la teología. Esta controversia envuelve a uno de los mayores pensadores de aquella época como lo es Benedicto Spinoza, especialmente a través de su obra principal "La Ética" (Spinoza, 1955). Spinoza

ha sido interpretado en varios sentidos, como el mismo Schelling en sus escritos demuestra. Sin embargo, una de las variantes más interesantes, va a ser la que sostiene que Dios y la naturaleza son idénticos desde el punto de vista óntico o "del ser". Para Spinoza, Dios es causa de sí mismo y, quien en su esencia, envuelve su existencia. Esto quiere decir que tanto la esencia como la existencia son una y la misma cosa en Dios, aspecto que no es así en la naturaleza. Para entender por qué esto es así, Spinoza lo sostiene a través del concepto de inteligibilidad, pues, Dios es totalmente inteligible. Así Spinoza expresa en su ética lo siguiente: "Todas las cosas, yo repito, son en Dios, y todas las cosas que tendrán que llegar a pasar, solamente llegan a ser, única y exclusivamente, a través de las leyes de la infinita naturaleza de Dios y siguen... desde la necesidad de su existencia" (Spinoza, 1955, p59). Todas las cosas finitas son explicables en términos de su dependencia con su relación causal con otras cosas; esto hasta el infinito. Dios es la infinitud y, en razón de que Él no está condicionado por nada: Su naturaleza es la totalidad de todas las condiciones. Por lo anterior: la creatividad causal primera.

El aspecto más relevante de la relación entre Schelling y Spinoza no es, ni debe verse, desde el punto de vista teológico, sino, por el contrario, desde el punto de vista de que ambos parten de la idea de una cadena causal de condiciones que explican todo fenómeno de la naturaleza singular, en virtud del principio de razón suficiente.¹

Otro importante autor, que viene a ser vital en el pensamiento de Schelling, en la relación de cómo la mente humana se relaciona con la naturaleza es F.H.Jacobi², autor que en los escritos de madurez, Schelling va a criticar. Jacobi³ empieza su análisis desde la idea de hacer, al “principio de razón suficiente” como único mecanismo para entender el mundo. Esta idea es una ruta en la que, necesariamente, se tiene que llegar a plantear la idea de lo no condicionado, y por esta razón, “suficiente”, a lo que Jacobi va a llamar el ser (seyn) o absoluto. Esta distinción la propone Jacobi como una forma de lograr diferenciar entre Dios y el mundo, de modo

que en alguna medida no se caiga en un panteísmo. Dios no es igual a la naturaleza, pues esta tiene la cadena causal y condiciones, mientras que Dios es incondicionado (Schelling, *On the History of modern philosophy* 1994, p. 4).

A partir de Jacobi el problema que se intenta resolver desde 1790, por Schelling y sus contemporáneos, es la relación precisa entre la naturaleza de la causalidad relativa de las cosas en el mundo cognoscible y el absoluto. La idea de lo absoluto necesita no ser pensada como algo extraño, “una entidad mística”. El absoluto debe verse como el necesario (correlato) de lo relativamente existente o de las cosas que pueden ser explicadas causalmente.

La importancia que va a tener el gran filósofo alemán Immanuel Kant en este debate sobre el panteísmo, es fundamental. La razón primordial por la cual debe evaluarse su contribución es por el ataque que Kant hace a Jacobi. Kant dice que no se puede decir nada positivo acerca de las cosas en sí, en relación con lo más profundo de ellas. El argumento fundamental de Kant es que todo conocimiento llega a plasmarse a través de intuiciones, las cuales son organizadas por

1. Sin embargo, el principio englobante no es causa sino creador.
2. Filósofo que va a criticar en sus escritos de madurez.
3. Schelling va a criticar en sus escritos de madurez a este autor.

categorías del entendimiento. Esto significa que nosotros no tenemos derecho para argumentar que podemos conocer “algo más allá” y que solamente podemos conocer en la necesaria conexión de intuiciones del juicio de nuestro entendimiento. El problema que hace Jacobi al pensamiento kantiano es que deja al conocimiento sin fundamento. Sin embargo, Kant no niega la existencia de algo más allá del mundo fenoménico y de que en ese mundo “de lo en sí” se encuentre lo que somos nosotros o, en otras palabras, “lo en sí” de nosotros. La pregunta que va a ser fundamental en el fondo el idealismo alemán es la relación de lo fenoménico con el mundo del nouméno (Schelling, 1994, p. 5).

Es J. G. Fichte, quien sugiere en su libro *Wissenschaftslehre* de 1794, y en sus textos subsecuentes, que nuestra capacidad cognitiva y nuestros aspectos prácticos deben tener una fuente en común. En este sentido Fichte nos va a hablar de que el mundo y la conciencia no pueden ser entendidos de una única y misma manera. La pregunta entonces será cómo la mente llega al acto de la reflexión. El mecanicismo no explica el acto de reflexión ni cómo, cuando el hombre se auto-observa, se convierte en objeto de

conocimiento para él mismo. La cadena causal que permite entender muchos elementos de la naturaleza, al llegar a la reflexión del hombre acerca de él mismo, no logra dar una explicación convincente de este fenómeno.

Así las cosas, Fichte propone al “YO” como lo incondicionado o absoluto. Plantea que la realidad se desdobra en un sujeto- objeto y que el sujeto se convierte en absoluto. En este sentido, Fichte es heredero de la filosofía moderna inaugurada por el pensamiento cartesiano expuesto en el *Discurso del método* (Descartes). La reflexión empieza con el “cogito ergo sum”, ese “pienso luego existo” que es fundamental y es el hilo conductor de toda la reflexión posterior de Hume, Kant y, por supuesto, Fichte.

Como se observa, el problema de mente y naturaleza tiene aristas, tanto de teoría del conocimiento, como de problemas ónticos y antropológicos.

¿Qué es lo que existe?, ¿Cómo está compuesta la realidad? ¿Cómo conozco la realidad? ¿Qué es el hombre y su papel en el conocimiento de la naturaleza?: Son preguntas que se entrecruzan en el problema de la relación mente naturaleza.

Así, Kant dirá únicamente, en esta relación mente- naturaleza, que: "la realidad está compuesta por un objeto y un sujeto", pero, en el fondo, no explica, como ya se dijo, la "reflexión" o el que el sujeto se convierta en objeto de pensamiento para sí mismo. La idea del noúmeno y su incognoscibilidad, simplemente es una tesis que, desde la idea de cómo Kant concibe la forma de conocer del hombre, es un umbral que no puede superarse. Recuérdese que la motivación del pensamiento crítico kantiano es lograr explicar cuáles son los límites del pensamiento humano y del conocimiento humano en general., o sea, responder la pregunta de ¿Qué podemos conocer?

Fichte hará críticas a Kant, especialmente porque va a plantear que la subjetividad por excelencia va a consistir en el acto propio de espontaneidad en la reflexión humana, la cual no puede ser explicada por la vía de una previa relación causal, ya que, en esencia, la reflexión contradice esa relación causal. En su lugar, el yo es productor de una relación causal, o sea, productor de cadenas causales. A partir de allí tenemos que Fichte plantea el yo como estructura del mundo. En este sentido, tanto Kant como Fichte

plantean la importancia del yo, pero éste último intenta llegar a explicar la auto-conciencia, cosa que Kant no hizo.

Fichte va a explicar la reflexión buscando en su acción, es decir, en su efecto en el yo mismo. Esta acción del yo la va a llamar "intuición intelectual", siendo en ella donde el yo como sujeto y el objeto son idénticos. Kant pensó que las intuiciones están dadas por el sujeto, y que no es posible la intuición de lo ininteligible o suprasensible.

El primer intento de la filosofía de Schelling es hermanar, de una manera un poco reductiva, al principio del yo de Fichte, como la causa espontánea de sí mismo, con la idea de Dios de Spinoza, lo cual de igual manera es "causa sui". La razón por la cual Schelling acomete dicha acción proviene o es derivada por la forma en cómo este entiende los problemas surgidos en la polémica que se suscita entre el pensamiento de F.H.Jacobi y Kant. Luego va a estar en sus escritos de 1795 a 1800, cerca del pensamiento de Fichte y muy cerca de la posición de Spinoza. Entiéndase ese tipo de unión entre el yo y Dios como absoluto manifestado en ese yo. Después de 1800 es claro su distanciamiento de Fichte,

donde muchos hablan de la filosofía de la identidad de Schelling, de los cuales éste salta hacia la naturaleza y busca una identidad entre el sujeto y el objeto.

La filosofía de la identidad va a tener en Schelling un sesgo absolutamente óntico, lo cual va a ser claro si se comparan dos textos del autor como son “El yo como principio de la filosofía o sobre lo absoluto en el conocimiento humano” y “Cartas sobre Dogmatismo y criticismo”. El tema es volver a la pregunta kantiana de cómo los juicios sintéticos a priori son posibles. En Kant estos son posibles gracias a la actividad sintética del sujeto al juzgar sobre el entendimiento. Schelling, sin embargo, mantiene que el problema kantiano es aún más fundamental, por cuanto hay que ir directamente al reino del juzgar o, dicho de otro modo, ¿Por qué se puede juzgar? Esto lleva a la idea del mundo real y el mundo de apariencias. Esta contradicción, presente desde los tiempos de la filosofía presocrática, es un elemento que hay que tomar en cuenta si se quiere desatar el nudo gordiano del yo y la naturaleza. Por todo lo anterior, él plantea que si lo sintético es únicamente una síntesis de lo aparente, esto significa que hay algo anterior de lo

cual depende, que es la separación entre el yo y la naturaleza lo que, en el juicio, de alguna manera se logran unir nuevamente, mediante ese juicio, y que, tal como lo decía Platón, nos lleva a la creencia de una “unión originaria”, pues solamente “lo igual conoce a lo igual”. Tiene que haber una estructura similar entre la mente y la naturaleza, pero que en la realidad actual se nos manifiesta “como separada”. Entonces el juicio no es otra cosa que la unión de lo separado que originariamente estaba unido, pues de otro modo no existiría nada que requiriera ser “sintetizado” o reunido (Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, 1994, p. 6).

En el “yo”, Schelling reformula la pregunta kantiana, pero en palabras y dentro de la filosofía de Fichte. Así la pregunta es ¿cómo es que eso que es “el absoluto yo” sale fuera de sí mismo y se opone como un “no yo”, de sí mismo? (Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, 1993, p. 25). El “absoluto yo”, siguiendo a Fichte, es tal que el sujeto y el objeto, en el sentido descrito, o sea la capacidad del “yo” en convertirse en objeto del “yo” mismo, u objeto, se separa a sí mismo, teniendo como fin auto conocerse. Para Fichte, nos debe tener al tanto la demanda de

llegar a entender al “no yo” como lo que Kant entiende como la ley moral, donde claramente tiene que estar presente la libertad, que debe necesariamente ser “la esencia del yo” en el mundo de la naturaleza.

Lo que Schelling encuentra absurdo del “yo” en Fichte es su idea de que el mundo debe ser entendido como un absoluto “yo”, lo cual podría reconsiderarse si Fichte hubiera entendido lo que cada ser humano experimenta en su encuentro cognoscitivo. Al conocer nos damos cuenta de que el mundo externo nos manifiesta una resistencia a ser conocido. Sin entender todo lo anterior, uno no entiende esa compulsión, la cual se entiende como la libertad del yo, manifestada en términos kantianos como “la razón práctica”. Esto nos lleva a la pregunta de ¿Cómo podría uno aseverar que hay semejante resistencia? La libertad se nos propone dentro de este pensamiento como algo necesariamente prioritario a lo que se le opone. Si la libertad no fuera prioritaria, se volvería imposible entender cómo el mundo se nos presenta como inteligible, “como un todo”, porque lo que no nos plantea una resistencia sería imposible de conocer. Lo que se revela aquí es la conciencia individual, la cual percibe la resistencia

del mundo, y esta situación es usada por Schelling como un elemento pivotal para explicar como es que el “no yo”, el mundo de los objetos condicionados, debe también envolver o comprender lo que está presente en “el conciente yo”.

La visión del conocimiento mismo en la visión schellinguiana, al igual que en Kant, es el resultado de la necesaria unión en el juicio del fenómeno. Sin embargo, el yo, plantea la pregunta de ¿Qué hace el conocimiento (y la razón práctica) posible, asimismo como el pensamiento por sí mismo no tiene el mismo status de lo condicionado? Este problema es uno de los más importantes debatidos por el Idealismo Alemán. Schelling va a mantener, en la misma línea de Fichte, que una de las condiciones del conocimiento es la “afirmación” del yo. Sin embargo, el yo tiene un diferente status de lo que se afirma, nada puede ser afirmado como una cosa, por ejemplo: “una cosa absoluta”, decir eso es una contradicción, pues en todo conocimiento existe la cosa y el yo (Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, 1993, p29). Esto porque toda afirmación de las cosas tiene un elemento claramente de relación con el sujeto. El sujeto, entonces, es el “unbedingt”, lo no cosificable,

el absoluto. El requisito de que el yo o sujeto es condición prioritaria de la objetividad, lo toma Schelling de Fichte y, de paso, esta idea es lo que separa la mayoría de su trabajo del pensamiento de Spinoza. Sin embargo, esta idea presenta un serio problema en el entendimiento del conocimiento en términos de la subjetividad. Schelling en sus cartas filosóficas en su página doscientos noventa y cuatro, reformula la idea del yo, partiendo de la pregunta siguiente: "¿Cómo es eso que el yo es el primer paso de todo lo que está fuera del absoluto y se mueve hacia algo que se le opone? (*auf ein entgegengesetztes*).

El paso hacia fuera del absoluto es todo aquello que tiene que ser concebido como lo indiferenciado. Uno que de alguna forma deja de ser uno. Esto introduce la relación dentro del absoluto, lo cual parece contradecir su esencia. Las relaciones en el conocimiento científico son entendidas en términos del principio de razón suficiente, la cual hace que haya un enlace, en forma de oraciones de identidad, entre aquello que se nos aparece como contradictorio. El punto de Jacobi fue que lo "negativo" depende de cosas particulares sobre otras cosas particulares por sus determinaciones, lo que signi-

fica que hay un terreno positivo, que puede ser llamado "ser", que no puede ser entendido en el mismo sentido en el cual se entienden las cosas particulares cuando son entendidas o conocidas. Friedrich Hölderlin, amigo de Schelling en el seminario de Tübinga, analizó este intrincado problema y de una u otra manera manifestó que si el absoluto, por su propia definición, incluye el todo de lo que existe, entonces en él debe estar tanto el yo como sujeto, como el objeto o todo lo ajeno al yo, lo cual debe ser llamado en términos de Jacobi "el ser" (Bowie, *The actuality of Schelling's Hegel critique*, 1990, p. 68).

Todo lo anterior significa que cualquier esfuerzo por explicar el absoluto en términos reflexivos, como en sus relaciones o elementos cognitivos entre sujeto y objeto, como algunos habían intentado, tratando de aislar por un lado la reflexión y por otro las relaciones cognitivas entre sujeto objeto, está condenado al fracaso, pues hay algo más allá de ambas derivaciones. El desarrollo de este argumento, en el cual el absoluto es el "ser", se va a convertir en el argumento central o núcleo de las objeciones de Schelling a Hegel. Esto por cuanto Hegel va a plantear, según muchos filósofos, "el idealis-

mo objetivo", pero deja de lado lo positivo del ser, enviando lo positivo del absoluto en Schelling, hacia lo negativo o, en términos de Hegel, "la total indeterminación" que, en el fondo, llega a ser la nada. 6

El problema en Schelling entonces va a ser el deseo de reconciliar el punto de vista del yo y del objeto, siguiendo la objeción de Fichte al pensamiento y, en el fondo, la falla inherente de todo el espinosismo lo que no es otra cosa que no poder explicar la subjetividad. Schelling encaró sostener una filosofía en la cual la espontaneidad del sujeto es central, pero tampoco no está ajeno a entender el problema del sustento de la subjetividad y sus relaciones con la objetividad.

El objeto absoluto en Spinoza, el mundo de las "condiciones condicionadas", falla al darnos cualquier explicación, para entender porqué el mundo debe envolver el desarrollo del conocimiento y la libertad. Nótese entonces que el momento de conocer no puede aislarse del momento libertad. Ambos aspectos están relacionados y deben ser explicados dentro de la ecuación cognoscitiva. Fichte enfatiza en su visión de sujeto-objeto, como el absoluto "yo", solamente el lado de

la subjetividad en la relación del "ser" absoluto, y únicamente entra en el problema de cómo el yo puede en alguna medida verse como el absoluto, pero no logra entender que el "yo" requiere una relación con el "no yo", para ser él mismo.

La tensión en los trabajos tempranos de Schelling es evidente entre el "yo", el objeto y la profundidad del "ser" en que ambos elementos están enraizados, tanto en sus escritos sobre Filosofía de la naturaleza de 1797, como en su escrito acerca del sistema del idealismo trascendental de 1800. En ambos trabajos hay una oposición clara a la visión mecánica de la naturaleza, y el esfuerzo de agregar a la visión de la naturaleza el hecho de la subjetividad.

La piedra angular en la Filosofía de la naturaleza o "Naturphilosophie" es lo que él va a llamar "productividad". Hay que aclarar que el concepto de productividad no debe entenderse como una "fuerza de vida", pues el concepto de fuerza sólo tiene sentido en relación con otra fuerza, a la cual se le opone la idea de "productividad" en Schelling, y hace énfasis sobre todo a una concepción de oposición al "sí mismo" para "sí mismo" que hace que se

manifiesten productos, o sea que se manifieste el mundo de naturaleza que se nos aparece.

Ante la proposición anterior sobre la productividad como categoría para entender la realidad, surge la pregunta de ¿Cómo llegamos a ser conscientes o a enterarnos de la existencia de la productividad si, tal como insistió Kant, nosotros no tenemos acceso a las cosas mismas, solamente a sus apariencias? Y cómo se deduce por lo dicho por Schelling: La productividad está enraizada en la profundidad del ser en sí, o en términos kantianos en el noúmeno. Sin embargo, cabe aclarar que, en el campo del conocer, Schelling distingue y nos dice que la productividad no tiene un proceso de conocimiento igual al de las cosas u objetos, sino que, todo lo contrario, la productividad es más bien el necesario sustento o profundidad en la que se enraiza el proceso dinámico de la naturaleza que se nos aparece. “Como el objeto no es nunca absoluto (*unbedingt*), entonces algo *per se* no objetivo debe ser afirmado en la naturaleza; este postulado absoluto no objetivo es precisamente la original productividad de la naturaleza” (Schelling, 1993:31 y 32). A partir de ese análisis, los objetos vistos por la investigación científica empírica no

son para Schelling el hecho fáctico prioritario en su pensamiento, sino que, en su lugar, él va a situar a la productividad como ese hecho. Sin embargo, él afirma que la realidad objetiva no es productividad pura, pues si lo fuera los procesos de cambio serían tan rápidos, que no podría haber conocimiento, por lo cual en el interior de la naturaleza existe una inhibición al cambio, para desacelerarlo, de tal modo que haya momentos cognitivos, que permitan cierta idea de lo permanente, en productos transitorios. Para lograr caracterizar la aparición de la productividad como la forma de la naturaleza empírica, Schelling usa la metáfora de la corriente que produce remolinos que, al menos temporalmente, mantienen su forma a pesar del continuo reemplazo del material actual del remolino. Esta visión de Schelling en el fondo recuerda a Spinoza, pero en una teoría dinámica de su pensamiento.

El próximo problema será: ¿Cómo es que nosotros somos capaces de conocer la naturaleza como un todo? Como Schelling plantea, Spinoza no pudo hacer comprensible cómo yo puedo llegar a tener conciencia de la sucesión de representaciones en el mundo objetivo. Schelling está consciente de que abordar lo anterior es

entrar en la división kantiana entre las cosas en sí mismas y el fenómeno aparente. Para explicar cómo el mundo de los objetos viene a ser pensado por él mismo, Schelling tiene que repensar o replantear la pregunta de la reflexión, la separación o ruptura entre sujeto y objeto, mente y naturaleza. En su filosofía de la naturaleza, Schelling sostiene que en el fondo hay una identidad entre naturaleza y mente, entre objeto y sujeto, pues la naturaleza es la mente invisible, y la mente es la naturaleza invisible. Entendiendo esto llegamos a la identidad y el problema de la ruptura mente-naturaleza y objeto y sujeto, queda disuelto. Si la ruptura fuese sobre "cosas" en sí mismas y representaciones, se convierte en imposible el cómo conocer cómo una puede, en alguna forma, afectar la otra. Entonces, de alguna manera deben ser idénticos.

La visión de Schelling, tal como se observa, es monista, en donde la diferencia entre mente y materia es sólo una diferencia relativa dentro de la totalidad que los contiene a ambos.

La concepción monista de Schelling, al igual que su concepción del ser humano y la naturaleza, es ver-

los como "organismos". Lo anterior lleva a que la explicación mecánica "causalista" no pueda dar cuenta de los desarrollos al interior de una vida orgánica y mental. En la visión mecanicista no tenemos garantía para asumir que las diferentes leyes de la naturaleza "tienen algún status en común". En la naturaleza solamente tenemos, en la línea de Jacobi, una cadena inacabable de condiciones condicionadas que lo llevó a la idea kantiana de "juicio reflexivo", el cual nos lleva a la idea de que la naturaleza por sí misma propone, aún cuando esto no puede ser probado desde el mecanicismo. Sin embargo, esta concepción de Schelling es una especie de libertad en la naturaleza, lo cual es congruente con su idea de ella como "un organismo", al igual que el hombre y su mente. La idea de un juicio reflexivo lleva a Kant a tratar de entender cómo emergen el organismo y sus funciones, de acuerdo con principios donde no hay una aparente explicación causal. Schelling adiciona al pensamiento kantiano lo que este no tuvo en cuenta: la idea del ser conciente de la emergencia y desarrollo de la mente en sí misma como el resultado de un total y complejo desarrollo o proceso orgánico. Para hacer eso,

Schelling desarrolla la idea a partir del pensamiento de Fichte: La respuesta a la pregunta ¿Cómo es posible que yo tenga la totalidad de mi sistema de ideas sobre el mundo, y este sistema llega a ser posible? La contribución crucial de la Filosofía de la naturaleza en Schelling, descansa sobre la inclusión de nosotros mismos como seres libres, pensándonos como sujetos dentro de la naturaleza, de una manera tal que la ciencia del siglo diecinueve, en su desarrollo, falló en explicar. Así, en su filosofía de la naturaleza, el pensamiento de Schelling hace aparecer en el objeto u objetividad la idea de “productividad”, que va a ser la base del concepto de libertad en el sujeto y que se manifiesta en la naturaleza como productividad, la cual es una libertad inhibida en sí misma, en la forma en que aparece en los objetos.

La productividad en sí misma no puede ser conocida, porque no es un objeto. La productividad es análoga a la conciencia en el ser humano y que se manifiesta en el YO, el cual, por la razón que se ha esgrimido, tampoco puede ser convertido en objeto. La emergencia del pensar debe, por lo tanto, ser entendida en términos no causales, como

un acto de libertad de una clase⁴, que es inherente como un principio básico de la naturaleza dinámica. Esta posición va a ser reiterada por Schelling en sus escritos de madurez, a lo largo de toda su carrera filosófica (ver al respecto *Escritos de filosofía de la naturaleza, Las edades del mundo, Filosofía de la naturaleza y el sistema de idealismo trascendental*).

El texto sobre el llamado Sistema de idealismo trascendental es uno de los más conocidos por los estudiosos de Schelling, juntamente con su Filosofía de la Naturaleza. En ambos textos se opone a las visiones mecanicistas de la naturaleza objetiva, tomando en cuenta el hecho de la subjetividad, pero en ambos encara el problema de cómo puede entenderse la emergencia de un mundo que debe tener una relación con un basamento absoluto, “unbedingte”. En el texto, un sistema de idealismo trascendental sufre de un defecto el cual es que tanto la auto conciencia como la productividad, tienen una fuente común; pero Schelling continúa dándole una primacía o prioridad al yo, pues Schelling va a usar el mismo término para el

4. Necesidad finita. Animal-vegetal- o espontaneidad- mineral-piedra que se parte de pronto

sujeto que está en relación relativa con un objeto de conocimiento, como para el todo dentro de el cual se encuentra localizado (Ver Frank, 1985:71-103).

El punto de vista del Sistema de Idealismo Trascendental es hacer filosofía, probablemente por primera vez, dentro de una concepción que podríamos llamar junto con otros autores como "historia de la auto-conciencia", que en alguna medida ya vemos vislumbrar con ese concepto en la idea de Marx acerca de la naturaleza tomando conciencia de sí misma. (Ver al Respecto *La Ideología Alemana*).

Para rastrear la concepción novedosa de Schelling con respecto a la historia de la conciencia, podemos ver que el instante más importante de este proceso es arribar al momento de la reflexión, sobre el cual podemos encontrar cómo este nos da la retrospectiva necesaria para su propia historia (Ver al respecto *Sistema de Idealismo Trascendental y On the History of Modern Philosophy*)

Al escribir la historia del desarrollo de la conciencia, se logra englobar un problema fundamental que es cómo la conciencia puede permitirnos darnos cuenta de que está

antes de la conciencia. Lo que está antes de la conciencia no se nos aparece como ella misma. Lo que nos alumbra, ese elemento primigenio anterior a la conciencia, es la auto-limitación y lo indiferenciado, lo infinito uno, lo cual el yo divide él mismo contra él mismo en orden de conocerse el mismo. El proceso comenzó con la emergencia de una primera duplicidad en lo indiferenciado uno, que será el elemento que hace posible los comienzos de diferenciación en la naturaleza. La idea de una oposición polar dentro de lo mismo, semejante a la oposición entre la fuerza de expansión y contracción, que aparece como primigenia manifestación del mundo, es un elemento presente, casi en todas las versiones del mundo, en los distintos trabajos de Schelling.

El proceso de autoconciencia fue iniciado por la oposición que fue movida de lo indiferenciado hacia una mayor diferenciación, que se manifiesta en el mundo inorgánico y luego en la naturaleza orgánica y que será el punto del cual emergerá la conciencia.

Cada estadio del proceso de autoconciencia es un límite sobre el que el yo en sí mismo es ilimitado y que, en términos de la filosofía

de la naturaleza, se le llama productividad. Cada estadio limitado es un producto, pero a la vez es el inicio para el próximo objeto que el absoluto propone dentro de la naturaleza hacer aparecer, en el cual el absoluto ya tiene una participación en la cual el sujeto se objetiviza. La aparente resistencia a la muerte de los objetos materiales, o sea su oposición a desaparecer como tales en estos términos resulta del hecho de que el acto por el cual toda limitación sea positiva, como condición de toda conciencia, no la hace por sí misma llegar a ser conciencia. La acción positiva de los objetos es un "acto", porque no es una parte de la cadena de necesidad y puede solamente ser entendida, como pasando espontáneamente y convirtiéndose en manifiesta a través de sus resultados: El objeto-mundo que se opone a la conciencia.

La concepción de Schelling sobre la naturaleza, va a contener, además de la idea de productividad, otras categorías, como van a ser las de oposición o contrarios naturales que Schelling representa con la idea de magnetismo y electricidad y lo que él va a llamar "la categoría de potencia", así como el concepto de intuición.

La intuición en Schelling va a tener una relación estrecha con el concepto de reflexión o sea la capacidad del sujeto de verse como objeto y, a la vez, la capacidad de ver al mundo objetivo como un todo. Schelling traduce, dentro de lo que se conoce como facultades del conocimiento, los conceptos de intuición y reflexión. Estos se refieren a la constitución de la naturaleza o, mejor, a la construcción de la naturaleza.

"Naturaleza como sujeto" no se refiere a otra cosa que a esa construcción que realiza el sujeto, es decir, a la génesis. Pero "construcción" debe entenderse en dos formas: Por un lado, el absoluto se construye como naturaleza y, por el otro, reconstruye el proceso de la génesis en un (constructo) lógico en el sujeto. (Schelling, *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*, 1996:74-78). Estos dos factores de la construcción crean dos tipos de Filosofía, por un lado la Física dinámica y del otro lo que se conoce como Física especulativa. Esto quiere decir que la Física dinámica tiene que ver con los procesos de la naturaleza y la especulativa con la intervención del sujeto en la construcción. Esto implica dos construcciones: Por una parte la construcción propia de la

naturaleza y, por la otra, la construcción del sujeto. Nótese, además, que Schelling, en esta Física especulativa, afirma que la Física, que algunos conocen como empírica, solamente tiene que ver con lo superficial en la naturaleza, o sea, en términos del autor, con causas secundarias, mientras que la especulativa va hacia causas originarias (Schelling, *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*, 1996:123).

Volviendo al concepto de intuición, Schelling afirma que este concepto es el que, en el fondo, le da la certeza "a priori" de que existe en la realidad una separación o ruptura entre sujeto y objeto. Es algo que se presupone, no existe prueba empírica, pero la intuición puede percibirla. Otro elemento a priori que logra la intuición traer al sujeto, es la afirmación de que existe una identidad o unión primigenia entre el sujeto y el objeto. Esto hace referencia a lo ya apuntado por Platón de que lo igual sólo puede conocer a lo igual.

Lo afirmado sobre la intuición es la causa originaria de la física especulativa pues es en ella donde se buscan las causas originarias y se logra el (constructo) lógico en el sujeto que da cuerpo y comprensión a la naturaleza.

Como se había dicho líneas atrás, el concepto de intuición da origen a otros conceptos como el de electricidad, que Schelling conceptualiza como el origen de las cualidades de los objetos, diciendo primero que hay una relatividad absoluta en él, pues en sus propias palabras dice: "La relatividad absoluta de toda cualidad se demuestra a partir de la relación eléctrica de los cuerpos, ya que un mismo cuerpo que es positivo respecto a otro, es negativo, respecto a un tercero y viceversa" (Schelling, 1996:141).

Así toda cualidad es electricidad y viceversa, la electricidad en un cuerpo es también su cualidad. De lo anterior Schelling comienza a construir un sistema, en el cual siempre está presente en el mundo empírico la oposición, pues hay electricidad positiva o negativa y siempre están en oposición, sirviendo para explicar las distintas cualidades de los objetos y su incesante cambio.

Dos ejemplos que llevan a la idea de la electricidad como creadora de las cualidades son: Por un lado su acción longitudinal en los cuerpos eléctricos y, por otro, el galvanismo de los cuerpos que podría explicar el gusto, o lo que hoy se conoce como impulsos eléctricos hacia el

cerebro que nos transforman los cuerpos a través de las cualidades que percibimos de ellos a través de los sentidos.

Sin embargo, es necesario partir de inmediato hacia el concepto de que el fundamento de la cualidad se nos presenta como *ideal*. En él se intenta explicar la cualidad en la medida en que es pensada como absoluta. No es un discurso sobre la cualidad en la medida en que se muestra, por ejemplo, en el proceso dinámico de la naturaleza. Esto por cuanto en lo real de la naturaleza se nos presenta como relativa, y la explicación de ello es que existe una determinación, en la cual se determina siempre por relaciones opuestas, con las que se encuentra en conflicto y, esta oposición se determina, a su vez, a través de una oposición más elevada, y así retrocede hasta el infinito, de tal modo que esta específica organización general pudiera disolverse, con lo cual toda materia volvería a sumirse también en una inactividad dinámica. En otras palabras, en una absoluta falta de cualidad, de lo cual se deduce que en la naturaleza real el proceso dinámico es limitado a toda esfera singular, porque sólo de esta manera pueden surgir puntos fijos de referencia para la determinación de la cualidad.

A partir de la cualidad sólo es posible un principio ideal de explicación, en el cual el principio de explicación presupone algo que es meramente ideal. El que se pregunta por el último fundamento de la cualidad regresa al punto inicial de la naturaleza. ¿Pero dónde está ese punto inicial. ¿Acaso no consiste toda cualidad precisamente en el hecho de que la materia se ve impedida por una concatenación general a regresar a su punto originario?

De lo dicho líneas atrás, se concluye que hay de nuevo una vuelta al problema de la intuición y reflexión pues, la síntesis de todo lo que existe sigue siendo lo absolutamente presupuesto y que, en la práctica científica, siempre es la meta: Crear una teoría que explique toda la realidad. Eso es lo que los científicos en su quehacer siempre anhelan, que en la práctica los científicos ¿no? han encontrado. De allí, la unión que existe entre el magnetismo y la electricidad, que originariamente se veían como fenómenos separados, encontrándose luego que existe una unidad originaria que explica a ambos.

La naturaleza nos presenta “productos”; esto hace que lo real sean sólo productos, mientras que la búsqueda

da de la identidad y la síntesis absoluta es tan meramente ideal como el análisis del absoluto en sí. Es en la teoría ideal o en la Física especulativa donde encontramos ese deseo de síntesis que se encuentra en el sujeto y en su reflexión, tanto de sí mismo como de la naturaleza. Esto lleva a Schelling a cuestionar la idea de cambio, necesaria para entender al mundo como cambiante, pero él dice que la ciencia necesita lo constante, o no cambiante; pero, la naturaleza cambia. Entonces, él define que lo importante es "que la velocidad del cambio no es infinita", sino que permite el conocimiento y logra la lentitud del cambio, lo que posibilita a la mente humana finita, entender y sistematizar en distintas síntesis "el absoluto" que se presupone; pero, es un absoluto relativo en cada época que tiende hacia el absoluto total, que él va a definir en las edades del mundo como "Dios" (Al respecto véase *Los escritos sobre filosofía de la naturaleza*, 1996, págs. 257-259, asimismo *Las Edades del mundo*, 2000:11).

El cambio, además, lo plantea al interior de la naturaleza, pues el fondo de la naturaleza es dinámico, por lo cual los "productos" de la naturaleza son absolutamente impensables como permanentes,

sin una permanente reproducción (tiempo-corruptibilidad). Hay que pensar, nos dice Schelling, que el producto es *constantemente aniquilado y constantemente reproducido de nuevo*. Nosotros no vemos propiamente la permanencia del producto, sino su permanente reproducción; sin embargo, es gracias a esta permanente reproducción como se da la ilusión de "no cambio" a nuestros sentidos empíricos, por lo menos por cierto tiempo. Lo anterior nos aclara el cambio y el tiempo del cambio, pues la reproducción implica en cada nuevo producto en el tiempo una sensación de permanencia, pero la realidad es que el producto cambia constantemente, pero nosotros no percibimos el cambio, excepto cuando la cantidad de cambios en el producto son de tal magnitud que son perceptibles a nosotros como un cambio morfo del producto (Schelling, 1996:136).

Asimismo, la gravitación universal es entendida como la diferencia e indiferencia en la naturaleza. Tiene la cualidad de actuar en todas las direcciones y, es a partir de ella como se crea la diferencia de los objetos y se manifiesta el magnetismo, que será el primer grado, según Schelling, de la naturaleza y que da lugar a la longitud. Luego de este

grado, se planteará a la electricidad como el segundo grado y, por último, a los procesos químicos como el tercer grado.

Como se dijo en líneas atrás, una categoría constructora de la naturaleza, además de la electricidad, va a ser "el magnetismo". Schelling define este como el elemento constructor de la longitud en general. Es una fuerza sustancial que no puede ser separada de la materia de ningún modo y se halla permanentemente presente en ella, a pesar de que sólo llega a distinguirse y mostrarse de modo determinado en una única substancia.

Los dos polos del imán, en el fondo, representan las dos fuerzas originarias, que en un punto se debieron encontrar unidas. Esto se entiende, si pensamos en una línea que une al polo negativo y positivo, en un punto equidistante entre los puntos distantes a y c. Tanto el polo negativo como el positivo, no se manifiestan, pues hay en el fondo una eliminación de sus polaridades en el momento en que desaparece el punto vinculante, en el que ambas fuerzas están unidas y no se manifiesta su oposición. Entonces, cada fuerza será absolutamente libre y podrá seguir su tendencia originaria

de operar en todas las direcciones sin ningún impedimento. La fuerza que se manifiesta en todas direcciones ha sido llamado por los estudiosos "fuerza expansiva", sin embargo, no es posible entender esa expansión si en el fondo no se ve el otro efecto necesario: El de la concentración de la materia, pues si sólo se observa la expansión, tendremos una disolución y no una permanencia.

El momento de la construcción de la materia, en el que a la primera dimensión se le añade la segunda, viene definido en la naturaleza por "la electricidad". La unión entre el primer nivel y el segundo, o sea magnetismo y electricidad, va a dar lugar a "la anchura". La anterior afirmación surge de que podemos considerar al imán como una pura línea y de los polos; siempre que no haya un cuerpo que reúna dentro de sí varios imanes, se nos aparece como manteniendo una única dirección: La longitud. Esto por cuanto en los cuerpos con conductores de magnetismo, éste sólo busca la longitud y es conducido por ella, la distancia longitudinal del efecto magnético es importante. Además, si le agregamos en forma transversal discos de hierro colado a un imán pierde

fuerza, pero si lo hacemos longitudinalmente, ese efecto desaparece y se mantiene la fuerza magnética.

Si se analiza la electricidad, que es el segundo nivel, se observa que no sólo actúa en la dimensión de longitud, sino que es evidente el hecho de que todo cuerpo eléctrico se torna eléctrico en la totalidad de su superficie, con lo cual aparece la dimensión de anchura. Que la electricidad actúa en la longitud y anchura es algo que se ha demostrado varias veces, incluso cuanto se habla en física que el movimiento de los electrones se da a nivel superficial en los objetos conductores de electricidad, electrones que se mueven en los conductores con un movimiento longitudinal; pero, como es en la superficie, o sea en lo ancho de un objeto, aparece en la unión de magnetismo y electricidad la anchura, faceta que Schelling considera importante en su categorización de la naturaleza.

El tercero y último nivel que Schelling plantea para entender la naturaleza, no en sentido metafísico con las categorías de Yo y objeto u objetividad, sino usando la física empírica, es el nivel químico.

El tercer nivel Schelling lo define como un nivel de transformación, pues es en este nivel donde normalmente se afirma que los cuerpos se transforman químicamente. Esta transformación depende de su peso específico, con lo cual Schelling nos lleva a la idea de gravedad, pues lo que se transforma es su peso específico. La absoluta cantidad de las fuerzas involucradas en el proceso, o la gravedad absoluta, no puede ser aumentada o disminuida, sólo repartida, creando una comunidad a partir de los diferentes pesos específicos. La actividad en los procesos químicos, y que se expresa en la naturaleza reproductora, deberá en principio ser igual a la actividad en la naturaleza productora, pues no pueden distinguirse entre sí en el modo, sino en la potencia. Así, pues, es una única actividad, idéntica en principio. En consecuencia, a la fuerza constructiva del proceso químico Schelling la llama "fuerza de gravedad de la segunda potencia" que en el fondo se ve aumentar desde los niveles magnético y eléctrico, hasta alcanzar la "fuerza de gravedad", porque el proceso magnético y eléctrico sólo se distingue del químico, en que el primero afecta sólo a los cuerpos en su longitud y el segundo sólo en la anchura

y longitud. En cambio, el último, afecta todas las dimensiones; pero, precisamente por eso, la fuerza de atracción que también se expresa ya en dichos fenómenos se convierte en fuerza de gravedad y, tal como el proceso químico, es ya por su parte un proceso “potenciado” que se ha convertido en “fuerza de gravedad” (Schelling, 1996:214-216).

Todos los anteriores procesos, para Schelling, tienen una finalidad constructiva de la naturaleza y, por esa cualidad, tienen la capacidad de ser fenómenos que llenan el espacio en todas sus dimensiones (Schelling, 1996:217).

CONCLUSIONES

Tanto la idea de productividad, yo, sujeto y absoluto, son elementos de la forma en que se da la relación mente- naturaleza. Y los procesos magnético, eléctrico y químico son formas en que la física empírica, según Schelling, explican la naturaleza. Es importante ver que hay dos elementos que deben rescatarse. Primeramente está el elemento de construcción permanente en la naturaleza (productividad), elemento metafísico de la naturaleza. Por otro, está el elemento de orden y

velocidad del cambio, que permiten la naturaleza empírica. Estos dos elementos siguen en nuestro concepto como algo aún vigente de la visión schellinguiana. También es importante ver que Schelling cree en una “visión orgánica” del mundo, concepción con la que hoy muchos biólogos concuerdan. Asimismo, es importante hacer notar que toda estructuración del mundo a nivel de conceptos metafísicos es importante dentro de la filosofía; pero esto no es lo único que debe hacer el filósofo, sino, además, tiene el deber de entender lo que la ciencia dice del mundo en que vive. Así encontramos cómo Schelling, en su visión de la naturaleza, intenta dar razón a lo que la ciencia dice sobre el mundo, y aunque mucho de su conocimiento del mundo y la aplicación de sus categorías metafísicas al mundo no fue adecuado, sí llama la atención lo atinente de su búsqueda de correspondencia entre lo metafísico y lo empírico. Es un esfuerzo que siempre debe hacerse.

Se cree que falta mucho que decir sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero este artículo pretende ser uno de los primeros pasos que otros intentarán seguir completando.

BIBLIOGRAFÍA

SCHELLING, Von F.W. J. (1994). *On the history of modern philosophy*. Cambridge: University Press.

_____, (2002). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Ediciones Folio S. A.

_____, (2004). *Del yo como principio de la filosofía*. Editorial. Trotta, Madrid.

_____, (2000). *The ages of the world*. New York: State University of New York Press.

_____, (1995). *Ideas for a philosophy of nature*. Cambridge: University Press.

_____, (2000). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona, Editorial Anthropos,

_____, (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Editorial Alianza Universidad S.A., Madrid.

SPINOZA, Benedict de. (1955). *The ethics*. trans. R.H.M. Elwes. New York.