

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía

Naturaleza y Libertad en Schelling

JORGE ERWIN CAMACHO GALINDO  
Bogotá, D.C., Julio de 2008

# NATURALEZA Y LIBERTAD EN SCHELLING

Trabajo de grado presentado para optar al  
título de *Magíster en filosofía* bajo la dirección del  
Doctor Luís Fernando Cardona Suárez

JORGE ERWIN CAMACHO GALINDO  
Bogotá, D.C., Julio de 2008

## CONTENIDO

### Introducción

1. LA NATURALEZA COMO IDENTIDAD	11
1.1 <b>La unicidad orgánica de la naturaleza</b>	20
1.2 <b>La actividad dinámica de la naturaleza en sus productos</b>	24
1.3 <b>Las categorías de la naturaleza</b>	47
1.4 <b>El concepto de la <i>Filosofía de la naturaleza</i></b>	70
2. LA IDENTIDAD COMO LIBERTAD	77
2.1 <b>La Identidad como lo Absoluto</b>	81
2.2 <b>El idealismo y el problema de la libertad</b>	95
2.3 <b>La esencia de la libertad humana y el problema del mal</b>	101
2.4 <b>La elección libre del mal</b>	112
2.5 <b>La libertad como identidad absoluta</b>	118

### Bibliografía

## INTRODUCCION

El pensamiento de Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, llamado “idealismo objetivo”, parece ser sólo el puente apropiado para asegurar el tránsito entre la tesis, el “idealismo subjetivo y la síntesis el “idealismo absoluto”. Según Duque, actualmente, ya no se ve, en el idealismo una línea continua. Si se pretende tal continuidad, ésta se establece sólo entre Hegel y la primera filosofía de Fichte y de Schelling<sup>1</sup>. De otro lado, según la conocida tesis de W. Schulz, el que realiza el idealismo, es decir, lo lleva a una plenitud que incluye su conclusión no es Hegel, sino Schelling: “En la filosofía tardía de Schelling se consume por vez primera este movimiento en el que la subjetividad que quiere apoderarse de sí misma, llega a través de la experiencia de su impotencia a su auténtica autocomprensión. Aquí reside la verdadera importancia de Schelling para la filosofía contemporánea”<sup>2</sup>.

En cuanto al hombre, dos rasgos definirían la revelación del genio de Schelling: su extremada fecundidad y su precocidad. En 1792, a los 17 años de edad, publica un primer escrito sobre el pecado original; posteriormente, interpreta el mensaje cristiano y la mitología pagana como expresión del alma de los pueblos y de su peculiar visión del mundo y, como término de esta etapa de ensayos teológicos la disertación latina para el título académico en teología *De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*<sup>3</sup>. Al persistente influjo filosófico de Fichte se asocia en estos años (1795) una experiencia nueva: el descubrimiento romántico de la naturaleza. Estudia matemáticas y ciencias naturales. En 1798, a propuesta de Goethe, fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Jena(1798-1803), como reconocimiento de la fama que había ganado por sus escritos en defensa del pensamiento de Fichte. Este tiempo es aprovechado por Schelling para introducir la naturaleza en el idealismo fichteano. La influencia de Goethe y el círculo romántico se refleja en las obras de esta fecunda etapa de su actividad literaria. En 1795 aparecen *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* y *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano*. En ambas obras la influencia de Fichte es patente, pero en la segunda se da ya de la mano con la de Spinoza<sup>4</sup>. En su

---

<sup>1</sup> DUQUE PAJUELO, FELIX. “Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica”. Madrid-España: AKAL, 1998, 247.

<sup>2</sup> SCHULZ, W., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, p. 6s; citado en: COLOMER, Eusebio, S.J., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* / Eusebio Colomer Vol. 2. El idealismo Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona: Herder, 1986, 73.

<sup>3</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 74.

<sup>4</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 75.

obra *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1796), considerada por Schelling como el punto de partida de su filosofía, se nota nuevamente el influjo de Spinoza, que irá creciendo con los años. En 1797 aparecen las *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia, la Visión universal de la nueva literatura filosófica y las Ideas Para una filosofía de la naturaleza*, la obra que inicia el giro romántico del pensamiento schellingniano, “caracterizado por la voluntad de volver a poner en su lugar a la naturaleza que Fichte, en su ardor moral, había reducido a mero trampolín de la afirmación del yo”<sup>5</sup>. Tres nuevas obras de filosofía natural, definirían aún más el interés de Schelling: *El alma del mundo* (1798), *Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) e *Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa* (1799).

En una siguiente etapa, el énfasis es puesto en el yo: *Sistema del idealismo trascendental* (1800), seguida de tres obras que representan el punto de vista de la filosofía de la identidad y su inquietud romántica: *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), *Bruno o el Principio divino y natural de las cosas* (1802) y *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803). Lo característico ahora es que “el énfasis que antes se había puesto respectivamente en la naturaleza y en el yo se pone ahora en un absoluto indiferenciado, raíz común de ambos”<sup>6</sup>. En Munich comienza para el filósofo un período de obligada inactividad, sólo compensada por su ingreso en la Academia de Ciencias y por sus contactos con Franz Von Baader, que atrae su atención sobre la obra del famoso místico barroco Jakob Boehme. Con este hallazgo se da un importante giro religioso y místico que pronto va a dar su pensamiento, y comienza a reflejarse en *Filosofía y Religión* (1804), la obra más importante de esta etapa intermedia.

Las irónicas indicaciones sobre su filosofía de lo absoluto realizadas en 1807, a través de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la muerte de su esposa, abre su pensamiento al eterno problema del mal, de la culpa, de la libertad. Este es el tema de las *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). Schelling, sin embargo, ya no muestra aquí su otrora inagotable fecundidad. “En estos últimos cuarenta y cinco años de su vida sólo publica algunos escritos esporádicos”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 75.

<sup>6</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 76.

<sup>7</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 77.

En 1841 Schelling es llamado a Berlín para ocupar la cátedra de Hegel, fallecido diez años antes. Sus lecciones sobre la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la religión* causaron sensación, pero pronto el entusiasmo y la expectación dieron paso al desencanto y a la controversia<sup>8</sup>.

El pensamiento de Schelling se expresa, pues, en forma eminentemente abierta, como corresponde a lo que Tilliette ha denominado “una filosofía en devenir”<sup>9</sup>. “En una cosa, empero, están de acuerdo tanto los intérpretes como el propio autor: en el comienzo de su camino intelectual está Fichte con su posición absoluta del yo. Schelling se apropia la noción fichteana del yo absoluto: sólo el yo, tal como Fichte lo concibe, presenta todas aquellas características que se exigen en la filosofía del primer principio. Pero pronto se da cuenta de que el punto de partida de Fichte era demasiado parcial: que todo el ser sea posición del yo y que permanezcamos encerrados en el círculo mágico trazado por nuestras propias posiciones le parece a Schelling un punto de vista demasiado limitado”<sup>10</sup>.

Lo absoluto no puede ser sin otra cosa el yo, ya que éste de forma irreversible es una noción relativa al no-yo. De ahí su intento de ajustar el yo de Fichte con la substancia de Spinoza. Mientras para Spinoza el mundo, como objeto en oposición al sujeto, era todo, para Schelling es el yo la clave para la explicación del mundo, de la naturaleza. Por otro lado, mientras la filosofía crítica kantiana parte del yo absoluto sin determinación objetual ninguna, la filosofía dogmática al estilo de Spinoza, parte del objeto absoluto o del no-yo, y como Schelling considera que la filosofía debe partir de lo absoluto, el único problema que se plantea es el de saber dónde reside este absoluto, si en el yo o en el no-yo. Para Schelling, el principio más elevado de la filosofía es el yo puro, absoluto, es decir, el yo en la medida en que él es solamente el yo, en que no se halla todavía determinado por los objetos, sino puesto por la libertad. Y este yo coincide con el absoluto mismo: “El yo en Schelling no es el yo de Fichte, concebido como lo en general del sujeto humano sino el nombre que se da al absoluto incondicionado concebido bajo la influencia de Spinoza”<sup>11</sup>. El yo absoluto en Schelling no es simplemente “lo absoluto”, sino además es “mi” yo absoluto. De este modo la intuición intelectual, se convierte en la aprehensión inmediata de lo absoluto, presente en sus formas finitas, sobre todo a partir de la experiencia de la belleza.

<sup>8</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 77.

<sup>9</sup> TILLIETTE, Xavier, SJ, Schelling, une philosophie en devenir, puf, París, 1970.

<sup>10</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 79.

<sup>11</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 79.

Por otra parte, Schelling es un romántico enamorado de la naturaleza y se resistirá a sacrificar la realidad de la naturaleza y con ella la del arte. “También la naturaleza, como espíritu inmaduro, como conciencia adormecida, ha de tener que ver con el principio absoluto”<sup>12</sup>. La naturaleza que no es aún yo en acto, es, sin embargo, yo en potencia. En todo caso, como bien lo anota Colomer, “Schelling ha invertido el itinerario de Fichte. La evolución no va, como en Fichte, del yo al no-yo o del espíritu a la naturaleza, sino que va más bien de la naturaleza al espíritu, del no-yo al yo, para volver luego del espíritu a la naturaleza y descubrir finalmente la identidad de ambos en lo absoluto. De ahí las tres etapas en las que suele dividirse la primera filosofía: 1) del objeto al sujeto: filosofía de la naturaleza: 2) del sujeto al objeto: filosofía trascendental: 3) coincidencia de objeto y sujeto en lo absoluto: filosofía de la identidad”<sup>13</sup>. Este recorrido, es examinado de manera general en el presente trabajo.

En el principio filosófico de la naturaleza, la naturaleza no es un producto del yo, como postula Fichte, sino que es objetiva e independiente del sujeto. Actualizando la concepción romántica de Goethe y la renacentista de Giordano Bruno, Schelling considera a la naturaleza como un organismo viviente, alejándose del mecanicismo. “Sin embargo, la naturaleza como espíritu viviente, sólo cobra conciencia de sí misma en el hombre. El arte es el medio por excelencia para alcanzar una mejor comprensión de la naturaleza”<sup>14</sup>. Adicionalmente, la filosofía de la naturaleza de Schelling busca la unidad pre-reflexiva entre el hombre o el espíritu y la naturaleza, al tiempo que se espera que tal retorno al estado originario de naturaleza sea configurado para el futuro, de modo que la libertad y su fundamento están en la acción del agente y en la propia naturaleza.

Schelling se abre camino hacia la filosofía de la naturaleza a partir de una idea de Fichte según la cual en el conocimiento el objeto no es dado, sino que se origina de una acción necesaria e inconsciente del yo, pero es sólo gracias a ella que aparece la conciencia, de tal forma que objeto y conciencia se condicionan mutuamente. Pero Schelling da un paso decisivo en 1797 en las disertaciones dedicadas al esclarecimiento de la *Doctrina de la ciencia*. “Allí se afirma ya taxativamente que el mundo en su infinitud no es más que nuestro espíritu creador en sus infinitas producciones y reproducciones. En definitiva, la naturaleza entra a formar parte de la “historia”

---

<sup>12</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 80.

<sup>13</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 80.

<sup>14</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 82.

del espíritu humano. Con lo cual Schelling, al contrario de Fichte, deduce de la naturaleza una inteligencia”<sup>15</sup>.

Tal es la tarea que el filósofo se impone en sus escritos de filosofía natural. El dualismo fichteano de yo y no-yo se desvanece en favor de un monismo genético que lleva necesariamente de la naturaleza al espíritu. Más aún, el proyecto del idealismo de Schelling puede ser condensado en la búsqueda de la superación de la dicotomía sujeto-objeto, o si se prefiere la identidad o indiferencia entre una realidad objetiva de la naturaleza y una realidad subjetiva del espíritu humano. Pero en su dimensión especulativa Schelling supera al mismo tiempo el idealismo trascendental de Kant y la filosofía subjetiva de Fichte, al pretender mostrar que el espíritu es naturaleza y la naturaleza es espíritu.

Por esto mismo es importante el escrito de la naturaleza. La dialéctica descrita arriba también se ve reflejada en la dialéctica entre las fuerzas naturales de repulsión y atracción. También cobra importancia la elaboración de una lógica de la esencia que sirve como introducción para una nueva idea de naturaleza, en la que Dios es naturaleza, porque la materia siempre fue divina. La naturaleza es en el fondo espíritu, pero espíritu inmaduro, que no tiene conciencia de la actividad infinita que ella misma es. En la naturaleza se agitan las mismas fuerzas que obran en la conciencia. Es, por así decirlo, “espíritu visible”, del mismo modo que el espíritu es “naturaleza invisible”. En esta hermandad genética de espíritu y naturaleza radica la posibilidad de una ciencia natural. “El experimento es una pregunta hecha a la naturaleza a la que la naturaleza está obligada a contestar”<sup>16</sup>.

Resumiendo, dos ideas fundamentales dominan la filosofía schellinguiana de la naturaleza: la polaridad y la teleología. La naturaleza se constituye por la oposición de fuerzas, atracción-repulsión, electricidad positiva-electricidad negativa. La polaridad, que Schelling define como identidad en la duplicidad o duplicidad en la identidad, encuentra su expresión en todos los fenómenos naturales desde la gravitación, el magnetismo, la electricidad, la afinidad química hasta la sensibilidad, la irritabilidad, y la tendencia a la organización propia de la vida. Por otra parte, si la naturaleza es un producto del espíritu, es lógico reconocerle no sólo una organización o finalidad inmanente, sino también un proceso de desarrollo o de potenciación, que constituye la historia del espíritu. El verdadero *telos* de la naturaleza es, pues, el devenir espíritu del espíritu.

---

<sup>15</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 85.

<sup>16</sup> COLOMER, E. *El pensamiento alemán: Kant a Hegel...*, 90.



Ya la filosofía tardía de Schelling tiene una connotación más trascendental y presenta de manera real la superación del idealismo alemán y la inauguración de un nuevo modo de entender la filosofía: “En la actualidad, la historiografía pretende rectificar dicho esquema [clásico de exposición del denominado Idealismo alemán] intentando ver en la filosofía tardía de Schelling la culminación del impulso que recorre, como *leitmotiv*, todo el Idealismo”<sup>17</sup>. En este Schelling el absoluto no es sujeto de ninguna filosofía, el idealismo deja de ser filosofía del absoluto y sólo queda una única filosofía del absoluto en la que este absoluto no es nada más que libertad. Para decirlo más exactamente: “idealismo absoluto sólo hay de la libertad”. En este sentido, sólo la filosofía positiva de Schelling, al consistir en un *sistema de la libertad*, configura una verdadera filosofía del absoluto.

Varios escritos de Schelling irán aportando al desarrollo de esa filosofía del absoluto, pero “*Las Edades del mundo* desarrollan y explicitan los descubrimientos de ese escrito profético en muchas de sus aseveraciones, que es el ensayo sobre la libertad. En este escrito, titulado *Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), se produce el ‘giro copernicano’ de la filosofía de Schelling, o lo que podríamos denominar, en términos de Hegel, el ‘volver en sí’”<sup>18</sup>. En este escrito *sobre la libertad humana* dos conceptos clave dominarán el centro de la novedad de su aporte: por un lado, está la libertad humana como cumbre de la naturaleza y, por otro, la libertad humana como paradigma de entendimiento de la relación entre lo creado y su creador, de lo fundamentado con respecto a su fundamento.

La filosofía de la naturaleza y la filosofía de la identidad dan paso a la filosofía de la mitología y a la filosofía de la revelación, es decir, a la filosofía positiva por medio de la filosofía de la libertad. El escrito de Schelling sobre la libertad humana es uno de los principales escritos del idealismo alemán. En el idealismo trascendental de Schelling, la relación entre naturaleza y sujeto opera, a la manera de Kant, a través de la *intuición intelectual*. En esta filosofía del absoluto se afirma la indiferencia y la similitud entre objeto y sujeto, que emanan de un mismo principio trascendente. El problema acerca de la libertad en Schelling confluye en el concepto de libertad como condición del sujeto en su integridad. La pregunta acerca de la existencia del hombre en función del absoluto conlleva en sí el tema de la libertad, la cual es para Schelling *la facultad del hombre para el bien y para el mal*. Así, la esencia del ser incluye el bien y el mal,

<sup>17</sup> PÉREZ-BORBUJO ALVAREZ, Fernando. “Schelling, El sistema de la libertad”. España: Herder, 2004, 23; la aclaración entre paréntesis es mía.

<sup>18</sup> PÉREZ-BORBUJO, F. *Schelling, El sistema de la libertad...*, 24.

pero el mal debe originarse en algo ajeno e independiente a Dios ya que Él es un *ens perfectissimum*. Por esto, la pregunta por la libertad en Schelling, es la introducción del problema del mal y como resalta Cardona: “Cada salir de lo eterno (*Heraustreten aus dem Ewigen*), que en cuanto tal está estructuralmente vinculado con el nacimiento de la conciencia empírica, de la libertad finita, de la diferencia y de la posibilidad del mal, debe ahora poder pensarse <<no sólo como posible, sino como necesario>>”<sup>19</sup>.

Pero, la idea de libertad en Schelling ya había sido adelantada muy tempranamente en sus *escritos de juventud*, de la siguiente manera: “Lo que supera todo nuestro conocer es la capacidad de *querer* en nosotros o la *libertad trascendental*. Esto, como límite de todo nuestro saber y hacer, es necesariamente también lo único *incomprensible e irresoluble* y, por naturaleza, *exento de fundamento*, lo más indemostrable, pero, justo por eso, lo más evidente e inmediato en nuestro saber”<sup>20</sup>. Sin embargo, desde la introducción de su escrito de 1809, dos cosas quedan claras: primero, Schelling señala que el sentimiento de libertad está grabado directamente en el ser humano, es decir, que el hombre tiene la experiencia inmediata de ser libre. Pero advierte también que se es libre sólo en esencia: “[esencia] que encontramos en nosotros mismos, en forma de sentimiento, como una marca de nuestro ser-libre, pero [que] no proporciona una base suficiente para determinar el concepto de libertad”<sup>21</sup>. Sin embargo, la libertad humana es el paradigma que permite entender la relación libre de lo fundado con su fundamento, de la criatura con su creador, de la naturaleza con el hombre. El reflexionar sobre la libertad en el ser humano es la única vía posible para construir un sistema de la libertad propiamente dicho y esto es precisamente lo que se encuentra en la obra de Schelling. Más aún, “la libertad humana, en su configuración propia, la de ser aquel punto central en el que la voluntad que recorre la naturaleza se ve libre de sí misma, se contempla en libertad, cobra conciencia de su propio teleologismo, arroja luz sobre la constitución de aquel principio absoluto de todo panteísmo: aquel principio ha de ser un principio absolutamente determinado por la creación, un principio cuya estructura interna es semejante a la de la libertad humana, es decir, una estructura compleja en la que

---

<sup>19</sup> CARDONA SUAREZ, Luís Fernando, *Inversión de los principios, La relación entre libertad y mal en Schelling*, Editorial Comares, Granada (España), 2002, 126.

<sup>20</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. “Panorama general de la literatura más reciente (Tratados para la explicación de la doctrina de la ciencia) [1796 y años siguientes]”, en: SCHELLING, F. W. J., *Experiencia e historia. Escritos de juventud*. Traducción de J. L. Villacañas. Madrid: Tecnos, 1990, p. 97.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Édité par Hildegard Feick, Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, France, Éditions Gallimard, 1977, 36, (18) ; la traducción es mía y las aclaraciones entre paréntesis también.

podemos distinguir entre Dios y una naturaleza en Dios, entre un principio de egoicidad que fuerza a Dios a reclirse en sí mismo y un principio de amor que intenta vencer a aquél. De este modo la libertad humana, centro del sistema, nos habla del principio del sistema”<sup>22</sup>.

Obviamente, Schelling no puede desprenderse de la dificultad propia de abordar el tema del libre albedrío, aunque sí advierte sobre la distancia que toma de las doctrinas morales, aunque la libertad inicialmente se base en el sentimiento de ella y no necesariamente en la libertad realizada propiamente dicha; en este caso la sensación es una fuente suficiente de experiencia, o como lo resalta Heidegger: “Sin duda se trata también de un sentimiento, que indudablemente puede ser utilizado como último recurso”<sup>23</sup>. Así remarca la necesidad de no confundir la reflexión sobre el *sistema de la libertad* con el conocido problema del libre arbitrio.

Un segundo aspecto que es clarificado desde la misma introducción de *las investigaciones sobre la esencia humana*, es el que tiene que ver con la definición de mundo y la filosofía como enfoque científico del mundo y esto implica revisar la visión leibniziana del mundo y la perspectiva de totalidad. Después, con base en estas aclaraciones se podrá sentar el concepto de libertad humana como lugar del sistema de la libertad.

Así, la libertad inmediatamente pasa a ser algo trascendental incluso superior al concepto; la libertad es lo completamente otro, lo indescriptible y por naturaleza, infundado o sin fundamento (*Un-Grund*). Ya se ve en este punto la escisión natural que está en el interior mismo del fundamento, escisión que lo desgarrar. Será necesario pues pensar más allá de la diferencia o, si se quiere, en la diferencia misma, o si se prefiere en “el abismo” que consiente tal diferencia. Con esto, se inaugura la libertad como incondicional, ilimitada, desligada, completa y absoluta; como acto originario de la voluntad y tal acto no es explicable desde nada fuera de sí. Si la libertad tuviera que ser explicada, como si se tratara de un acto no originario, terminaría siendo condicionada, mediatizada; se le negaría su calidad de absoluto, dejaría de ser libre y, por tanto, pura necesidad. Esto es propio del *sistema de la libertad* schellingiano, un acto que sólo se entiende desde dentro y no como un producto o desde un producir fuera de sí, porque de lo contrario, el acto se perdería en una contradicción que no lo resuelve.

De otro lado, “podríamos afirmar que el ‘sistema’ implica y requiere, para su perfecta comprensión una mejor intelección, de la esencia misma de la proposición de identidad. De este

<sup>22</sup> PÉREZ-BORBUJO ALVAREZ, Fernando. “Schelling, El sistema de la libertad”. España: Herder, 2004, 25.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*,... 37, (18); la traducción es mía.

modo se llega a entender porqué, según Schelling, el sistema es la «base» de cualquier verdadera concepción de qué es o en qué radica la libertad humana, ya que la libertad humana pone de manifiesto cuál es la relación real de las cosas con su fundamento, cuál es la estructura ontológica de la realidad y de qué modo la exigencia de una concepción unitaria y viva de la realidad se encuentra en la raíz de todo acercamiento de la inteligencia humana a la libertad”<sup>24</sup>.

Pero lo real deberá ser entendido conceptualmente como voluntad originaria a partir de la cual se puede originar la libertad humana. Y la libertad humana sólo podrá ser comprendida como determinada por su propio origen, esto es, como capacidad real y efectiva para el bien y para el mal. Lejos de todo moralismo, de todo fundamento para “la conciencia” moral, desligada de la voluntad medieval orientada hacia el bien, la libertad en Schelling aparece como capacidad tanto para el bien como para el mal. La naturaleza cumplirá en este lugar dos cometidos: marcar el camino reflexivo hacia la libertad humana e informar sobre la libertad convertida en acto; de lo cual se entiende que para Schelling de la dinámica de la libertad procede el estado de conciencia. Y en relación con la naturaleza se produce un giro antropológico al considerar al hombre como persona, es decir, como mismidad espiritual: el hombre es entonces esencialmente la voluntad libre, constantemente influida por su fundamento que lo mueve hacia el egoísmo y la tendencia universal que lo arrastra hacia el centro. Pero como todo esto sólo encuentra asidero en Dios, Schelling rastrea una estructura similar a la humana en Él, pero caracterizada por el hecho de que los principios separables en el hombre, son empero indivisibles en Dios. Con esto, el lector se ve atrapado en la necesidad de entender cómo se da la voluntad divina de la revelación, inquietud que es explicada a través de la necesidad de vencer la inexistencia y el mal a través del amor puro que es Dios mismo, que siente siempre la necesidad de revelarse a sí mismo y por tanto llegar a ser Él.

Esta es pues la solución a la cuestión de la posibilidad del mal y del bien en relación con la libertad humana. El fundamento de Dios es Dios en su eterno pasado y las cosas son a partir del fundamento divino. La manifestación de Dios lleva a que el hombre como ente sea un fenómeno, una creación. De esto surge que el fundamento del mal coincide con el fundamento del mismo hombre, que reposa en el centro más interno de Dios.

La conclusión de Schelling, en este punto consiste en que el *espíritu* es la unidad originariamente unificada del ser, que contiene al bien y al mal. El motor vital de tal espíritu es el amor, el cual se

---

<sup>24</sup> PÉREZ-BORBUJO, F. *Schelling, El sistema de la libertad...*, 63.

comporta como su esencia. El amor se revela ahora espiritualmente en la *identidad originaria*. Como el *ser originario* es dual, la posibilidad del mal reside en el hombre en tanto éste es y se percibe libre. Pero Dios en su caracterización se basa en un absoluto, la *indiferencia absoluta*, que da origen a estos dos principios antagónicos y duales, que no obstante remiten a una misma unidad esencial: “En este paso radica el misterio del dualismo originario o maniqueísmo, con el que la especulación sobre la libertad de Dios proseguirá en las *Lecciones privadas de Stuttgart*<sup>25</sup>. En fin, este es el recorrido que se pretende hacer a través de los dos capítulos que comprende este trabajo filosófico-investigativo y que abarca la reflexión schellingiana desde la naturaleza hasta la libertad.

[Contenido](#)

---

<sup>25</sup> PÉREZ-BORBUJO, F. *Schelling, El sistema de la libertad...*, 104.

## 1. LA NATURALEZA COMO IDENTIDAD

Schelling fue uno de los pocos filósofos que ha construido una idea de naturaleza que abre la posibilidad de una nueva experiencia frente a la naturaleza; una experiencia que busca más que descubrir la verdad, recrearla; una experiencia que sintetiza en un único lugar una actuación práctica como ética, una concepción teórica, científica como especulativa y una intuición estética como producción poética<sup>26</sup>. Así la filosofía de la naturaleza en Schelling asumirá tres aspectos o dimensiones: práctica, especulativa y poética.

La filosofía de la naturaleza de Schelling puede ser interpretada como una reacción contra una determinada forma de hacer ciencia de la naturaleza, más por otro lado, ella nunca abandona las posibilidades de afirmarse a sí misma como ciencia, y más aún de proponer un modo alternativo de hacer ciencia<sup>27</sup>.

En *Das sogenannte Älteste Systemprogramm* (El así denominado más antiguo programa del sistema), fragmento del cual se guarda cierta duda si pertenece a Schelling, se traza por primera vez la dimensión práctica del concepto schellingneano de naturaleza. “Absolutamente inspirado en el espíritu griego, donde *ethos* y *physis* se complementan. El texto trata sobre una ética que constituye un sistema completo de todas las cosas, cuya primera de ellas es: naturalmente la representación *del sí mismo* como una esencia completamente libre”.<sup>28</sup> Pero no se puede pensar, desde Schelling, un sujeto absolutamente libre sin existir paralela y concomitantemente con el mundo objetivo. La pregunta sobre cómo debe ser creado un mundo para un ser moral surge aquí como clave para la unificación entre naturaleza y libertad<sup>29</sup>. Sin una metafísica que parta de presupuestos sobrenaturales, queda una ética cuya construcción se da no solamente a partir de una subjetividad autoconsciente e innegable de su libertad o de la libertad en la acción, sino además y, concomitantemente, surge también el mundo en el cual esa acción del hombre tiene y cobra sentido.

De otro lado, esta filosofía de la naturaleza busca igualmente la unidad pre-reflexiva entre el hombre o el espíritu y la naturaleza, al tiempo que se espera que tal retorno al estado originario de

<sup>26</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. “Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?”. En: Rey Puento Fernando y Alves Viera Leonardo. *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, 72.

<sup>27</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?...*, 73.

<sup>28</sup> GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?...*, 75. La traducción es mía.

<sup>29</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?...*, 76.

naturaleza sea configurado para el futuro. Así la libertad y su fundamento está en la acción del ejecutante y en la propia naturaleza en cuanto instancia de totalidad absoluta y en cuanto mundo pensando la nueva ética, y definitivamente no se puede rastrear ni la libertad, ni su fundamento en la física.

La idea de una creación moral del mundo desempeña el papel principal en la libertad de la naturaleza; ésta adquiere su sentido de libertad creadora en su autoproducción infinita; la naturaleza pasa a ser ella misma absoluto, contradiciendo la idea de la creación por las manos de un ser sobrenatural trascendental, que limitaría la libertad de la naturaleza, porque la haría depender de Él. En esta idea se vislumbra además dos dimensiones importantes: la estética como pregunta por la relación entre naturaleza y poesía, en la medida de la comprensión de esa esencia creativa y productiva de la naturaleza. Y la epistemológica, al preguntarnos por la posibilidad de la adecuación o identificación entre la representación subjetiva y los contenidos u objetos de la naturaleza<sup>30</sup>.

El problema práctico de la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling surge a partir de la necesidad de demostrar que el contenido de esa filosofía existe en cuanto objeto de nuestra experiencia, y no apenas en cuanto objeto de nuestra reflexión, que tradicionalmente realiza, de modo apriorístico, una oposición aparentemente irreconciliable entre el hombre y la naturaleza, o entre el contenido o el objeto (*Gegenstand*) y la intuición (*Anschauung*), entre el concepto (*Begriff*) y la imagen (*Bild*), oposición esta que por fin, como observa Schelling en su obra de 1797<sup>31</sup>, se interioriza en el propio sujeto de la reflexión; o sea, es puesta en el interior del ser humano. Esto es definitivamente una contradicción con la visión mecanicista del mundo, resultado del pensamiento apenas reflexivo y dicotómico que impide una relación entre máquina e idea.

Para Schelling, existe una armonía originaria entre dos mundos, el mundo ideal y el mundo real, por lo que es posible pensar al mismo tiempo los contenidos siendo orientados por las representaciones y las representaciones siendo orientadas por los contenidos<sup>32</sup>. Esta armonía

<sup>30</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?...*, 77.

<sup>31</sup> SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*. Estudio preliminar, traducción y notas de LEYTE, Arturo. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

<sup>32</sup> Como se puede ver, Schelling aquí reformula la tesis central de la filosofía kantiana que afirma que los conceptos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas: “Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo puede ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75). KANT, I. *Crítica de la razón pura (1781)*. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.

predeterminada entre espíritu o idea y naturaleza o realidad sólo puede ser pensada mientras la actividad a través de la cual el mundo objetivo es producido sea idéntica originalmente a aquella que se expresa en la voluntad y viceversa. Como se puede ver aquí el eje de la concepción schellingniana de la naturaleza radica en la comprensión de la naturaleza de esta identidad.

Ahora bien, aunque esta armonía es pensada como originaria, no se piensa como pre-establecida, sino más bien como constantemente re-creada o re-construida por el propio pensamiento especulativo y por la propia naturaleza en su productividad infinita.

El proyecto del idealismo objetivo de Schelling puede ser condensado en la búsqueda de la superación de la dicotomía sujeto-objeto, promoviendo una especie de identidad o indiferencia entre una realidad objetiva de la naturaleza y una realidad subjetiva del espíritu humano<sup>33</sup>. Schelling supera al mismo tiempo el idealismo trascendental de Kant y la filosofía subjetiva de Fichte, al pretender mostrar que el espíritu es naturaleza y la naturaleza es espíritu. En esto consiste la dimensión especulativa de Schelling en su comprensión de la dinámica de la naturaleza.

La dialéctica entre las fuerzas naturales de repulsión y atracción así como la elaboración de una lógica de la esencia sirven como introducción para una nueva idea de naturaleza, en la que Dios es naturaleza, porque la materia siempre fue divina; “por tanto es la misma materia, con su fuerza divina de atracción y repulsión la que se organiza en objetividad, sin perder, con todo, la espiritualidad de un orden inmanente”<sup>34</sup>. Al contrario de la doctrina de la *creatio ex nihilo*, Schelling describe el ente primero, el sujeto inaugural, el accidente originario y llega a afirmar el caos como potencia creadora y verdadero lugar de la materia.

La primera forma material existente es presentada dialécticamente como una materia desorganizada, como una forma disonante. Pero, la oposición entre esencia y contingencia es superada, cuando se transforma en una contradicción dialéctica en el interior del propio ser que es todo. Contrario al idealismo subjetivo, tal dialéctica no tiene por objetivo probar la identidad de la subjetividad infinita, sino desplegar la dialéctica de la identidad entre subjetividad y objetividad. Por otro lado, la intención de Schelling es mostrar cómo la materia, y solamente la materia, es esa esencia dialécticamente inmersa en su trágica

---

<sup>33</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 80.

<sup>34</sup> GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 81. La traducción es mía.



condición de moverse entre su naturaleza esencialmente, o materialmente, o potencialmente infinita, y su naturaleza contingentemente o formalmente finita<sup>35</sup>.

Si el concepto de materialidad está ligado por la tradición filosófica de Descartes hasta Espinosa al concepto de extensión, radicalmente opuesto al de pensamiento, el fenómeno de la luz, que se da en el mundo extenso, surge para Schelling, como un análogo del espíritu o del propio pensamiento<sup>36</sup>. De tal forma, la luz es un subjetivo puesto en la propia naturaleza, o aún más, es un subjetivo que pertenece al mundo de la objetividad, sin perder de vista, la idea de Schelling de una filosofía de la naturaleza, que corresponde con la primera parte de una verdadera filosofía la cual debe ser completada con una filosofía sobre el mundo del espíritu. Es decir, para Schelling el reto fundamental de todo sistema filosófico consiste en articular la filosofía del espíritu y la filosofía de la naturaleza.

Por tanto, Schelling define la actividad del organismo no como la manutención de su substancia para alcanzar un fin, sino como "la manutención de la substancia en la forma, en la cual ella es exactamente la existencia de la potencia superior"<sup>37</sup>. Schelling exalta aquí la famosa máxima de que materia y energía no se distinguen. Es esta una concepción procesal y orgánica de la naturaleza, en donde el ser humano no encuentra un lugar propiamente de privilegio, sino que representa el momento de mediación entre el proceso de la naturaleza y el pensamiento de ese proceso, conduciendo así a una especie de retorno a la subjetividad infinita, el que corresponde al momento de un nuevo desdoblamiento de la potencia de la esencia, el momento del puro saber, que es, para Schelling, necesariamente, el saber humano. Ese saber consigue revivir o recordar, de forma ideal, todas las etapas de desenvolvimiento del ser que, de forma real, ocurren en la naturaleza<sup>38</sup>.

Entonces lo que caracteriza a la oposición entre necesidad y libertad, según Schelling es la unificación en la naturaleza en el momento del puro saber, que da inicio al mundo espiritual, ideal y real. Aquí, para Schelling, la Historia es propiamente "el gran proceso en el cual la humanidad entera es producida"<sup>39</sup>. De esta forma, la tarea de la *Filosofía de la Naturaleza* es

<sup>35</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 82.

<sup>36</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 83.

<sup>37</sup> GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 84. La traducción es mía.

<sup>38</sup> Cfr. GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 84.

<sup>39</sup> "Die Philosophie müßte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben." SCHELLING. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 523. En: GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 85.

puesta como una misma y única filosofía, a saber, enunciar ese proceso denominado historia que antes era objeto de la filosofía de la historia.

Pero la filosofía en Schelling no se reducirá únicamente al saber de la naturaleza y al saber de la historia; irá aún más lejos constituyendo un tercer momento: la filosofía del arte; dimensión estética de la filosofía schellingniana. El arte no es apenas una parte fundamental de la virtud del mundo, sino el momento fundamental de la actividad espiritual humana que reproduce el momento de la creación del espíritu de la propia naturaleza. Así, “la aproximación entre una intuición estética de la naturaleza y una especulación racional sobre la misma se fundamenta en una importante discusión sobre la posibilidad de que la esencia infinita de la naturaleza, su productividad absoluta, que mi pensamiento especulativo puede identificar en la naturaleza, sea, al mismo tiempo, revelada a través de un producto finito de la misma; de un momento objetivo finito aprensible empíricamente. La pregunta es respecto a la posibilidad de pensar una identidad inmediata entre el universal, el absoluto, el infinito y el finito o singular. ¿Como es posible aprehender el infinito empíricamente, o sea, en un producto finito de la naturaleza?”<sup>40</sup>.

La respuesta de Schelling a esta pregunta consiste en la comprensión de que existe en la naturaleza, de forma inmanente, una relación dialéctica entre el movimiento infinito y constante de la actividad productiva de la naturaleza y una fuerza concomitante de obstrucción de ese movimiento<sup>41</sup>, que posibilita el surgimiento de una determinada actualidad de esa producción con la forma aparente de un producto singular en el que se halla inmerso "el impulso de un desenvolvimiento infinito", propio de la naturaleza como infinita productividad. Se presenta la identidad entonces en cada producto singular de la naturaleza, ya que la característica dialéctica de su movimiento y su infinita productividad conducen necesariamente a su revelación en lo finito aprensible empíricamente.

Esto es característico de la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling, en cada individualidad, en cada parte singular de la naturaleza se expresa el todo o el infinito de la naturaleza<sup>42</sup>. De tal forma que la intuición misma de una singularidad es meramente aparente ya que en ella está contenida

---

<sup>40</sup> GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?...*, 85. La traducción es mía.

<sup>41</sup> Schelling denominará a esta fuerza contraria a la actividad productiva de la naturaleza Hemmungskraft. La presencia del obstáculo, lejos de ser un simple producto de la corriente infinita de producción de la naturaleza, representa y contiene, en su profundidad, esa misma infinitud de la productividad que a cada momento desaparece y a cada momento renace. Es decir esta relación entre producción y obstrucción se debe comprender de una manera dialéctica.

<sup>42</sup> Esto no es sólo característico de la *Filosofía de la Naturaleza* sino de todo el conjunto de la filosofía schellingniana.

la intuición de toda la naturaleza. Y esto se puede decir también respecto de una obra de arte y de la historia universal del espíritu humano. Existe por ende un paralelismo entre el proceso de constitución de la naturaleza y la evolución del desenvolvimiento del espíritu por lo que se reconoce una actividad propiamente estética o poética, que subyace tanto a la naturaleza como al espíritu. “Al final, la naturaleza espiritual, con su infinita potencialidad creativa, en nada se diferencia de la naturaleza infinitamente productiva que se revela en todos los productos aparentemente finitos de la naturaleza. Los seres humanos, somos también esa síntesis dialéctica entre criatura y creación, producto y producción, intelecto e intuición, en la forma de una materia absolutamente espiritual, que guarda en sí la memoria infinita de todas las producciones y que, por tanto, se sabe en cuanto naturaleza infinitamente productiva”<sup>43</sup>.

Así queda entonces, vislumbrado de alguna manera el panorama de la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling, pero aún hace falta ver con mayor claridad qué lugar ocupa su concepción de la naturaleza en el conjunto del sistema filosófico. En otras palabras, “el tema que se debate es qué realidad tiene en definitiva la naturaleza, si es un mero fenómeno del Yo, un simple instrumento suyo, ya sea de sus deseos e inclinaciones o incluso de su libertad, o bien si ella exhibe desde sí misma una productividad originaria de la que incluso habría salido la subjetividad humana”<sup>44</sup>. La respuesta a estas preguntas se presenta como una discusión entre Kant, Fichte, Spinoza y Schelling respecto de la naturaleza y en el marco de la ontología; esta discusión no se limita a la pregunta sobre qué es primero si el Yo o la Naturaleza, ya que está en juego también la relación misma con la naturaleza. Schelling tomará partido por una visión spinozista, mientras se aleja de Fichte, al considerar cierta preeminencia de la Naturaleza sobre el Yo, considerando a la primera como mera productividad<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> GONÇALVES, Márcia C. F. *Schelling: filósofo da natureza ou cientista da inmanência?*..., 88. La traducción es mía.

<sup>44</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. Schelling: La Naturaleza como espíritu visible. En: Do Carmo Ferreira, Manuel José (Coordenação). *A Gênese do idealismo alemão*. Actas. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. 2000, p.220.

<sup>45</sup> Según Nicolai Hartmann, es en la vuelta de la subjetividad a sí misma, en la *intentio obliqua*, en donde se configura el idealismo, por la forma de atribuir al sujeto una anterioridad metódica, basada en el supuesto de que sólo los hechos de conciencia pueden recabar para sí un criterio de legitimación, una evidencia, totalmente indubitable. Por este camino llegó Descartes a la idea de fundar la filosofía como *mathesis universalis* en el *cogito*. Lo que hay de idealismo en el planteamiento cartesiano es el asociar el «método filosófico seguro» con el tomar como punto de partida no mi experiencia de las cosas, sino mi experiencia de mí mismo, considerando que sólo de ésta es imposible una duda, siquiera sea una duda «imaginaria», metódica. Este es el idealismo «metódico» del cual pasa Descartes al realismo ontológico sin contradicción alguna.

En el idealismo metafísico y especulativo se muestra la relación de la finitud y el realismo, indirectamente, y como «en negativo», en la clásica definición hegeliana: idealismo es pensar lo finito como ideal, esto es, como no-

Pero si la Filosofía de la Naturaleza termina explicando el Yo desde la naturaleza, será la Filosofía Trascendental, al explicar la naturaleza desde el Yo, la que cierra la línea de una doble vía de explicación filosófica, propia de la visión schellingniana, que finaliza otorgándole mayor peso a la Filosofía de la Naturaleza por ofrecer esta una explicación física del idealismo, desplazando el idealismo a un lugar secundario. “Si es algo explicable entonces no ocupa la cima del sistema, sino que ha de ser deducido. En consecuencia, el Idealismo es desplazado a un segundo lugar”<sup>46</sup>.

Ahora que la naturaleza está puesta como primera, es necesario reconocer que ésta no actúa sobre la subjetividad como mera creadora de sensaciones, sino que por medio de las actividades originarias se va produciendo el mundo en sus diferentes potencias y es allí donde entra en juego el arte como actividad donde se dará la unificación de la Naturaleza y el Yo; una especie de tercer momento donde se supera la escisión de lo que antes era el dualismo naturaleza-yo. Pero será necesario abandonar el ámbito trascendental para dar inicio a la filosofía de la identidad, donde se hará abstracción del sujeto pensante y se pretenderá hablar desde la unidad misma de lo absoluto. El paso hacia la identidad entre Yo y Naturaleza requerirá de la eliminación definitiva de la cosa en sí que generaba la distancia entre ser y conocer. Una vez logrado esto mediante la explicación

---

independiente. Este idealismo alcanza su máxima expresión en Fichte, Schelling y Hegel. Sobre todo en este último se consumará la tendencia a «disolver» la subjetividad finita en una totalidad en la que no quepa distinguir la razón de la realidad, el logos del ser, pues, según él, todo lo real es racional y todo lo racional es real.

El idealismo empírico y psicológico irá un poco más allá que el anterior. Si la equivocada anulación de la oposición o diferencia entre ser y pensar cobra en el idealismo metafísico hegeliano la forma de una mutua relación entre sujeto y objeto, en el idealismo empírico (o psicológico), tal anulación se cifra en una simple disolución de la cosa exterior en los datos inmanentes al sujeto. Según Berkeley la idea de algo exterior, de un ser en-sí de las cosas es, no ya dudosa o problemática, sino simplemente absurda; el ser de las cosas no es distinto del ser de las ideas: *esse est percipi*. Es pues, la reducción de las cosas a las sensaciones.

Kant mantuvo con insistencia la diferencia entre su idealismo formal y el idealismo que llama «material» de Berkeley. El autor de la Crítica de la Razón Pura no ponía en duda el sentido trascendente de la experiencia, su referencia a algo extrasubjetivo. Pero para que esta experiencia sea posible es necesario que la subjetividad aporte unas formas a priori; formas a priori que no encuentran, sin embargo, su sentido más que en su aplicación a la experiencia. El fenómeno no se distingue de la cosa en-sí porque el uno sea intrasubjetivo y la segunda trascendente, sino porque el fenómeno es accesible a la intuición empírica, receptiva, que es la única posible para el hombre, mientras que la cosa en-sí, lo nouménico, sólo se aprehendería en una *intuitus originarius*, que, según Kant, es imposible para el hombre.; HARTMAN, Nicolai, “La filosofía del idealismo alemán”, Tomo I, Biblioteca de filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

De otro lado, el idealismo, entiende Eduard Hartmann, no podía subsistir en la forma abstracta kantiana después del progreso extraordinario de las ciencias naturales: “Empleo la expresión «Idealismo Abstracto» para designar un idealismo que sitúa el auténtico y verdadero lugar de lo bello en una idea abstraída de la apariencialidad sensible, buscándolo, por consiguiente, en una esfera suprasensible ideal (...) A este falso punto de vista se ha enfrentado, desde Hegel, la estética del idealismo concreto, recalcando que el puesto de lo bello no ha de ser buscado en un ámbito suprasensible (...) Una estética basada en el concepto fundamental de «apariencia estética» únicamente puede ser un idealismo fenomenalista”; Hartmann, Eduard, “Filosofía de lo bello”, Traducido por Manuel Pérez Cornejo, Universidad de Valencia, España, 2001, 140.

<sup>46</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 223.

de todos los hechos, la imaginación trascendental en cuanto intuición productora del objeto en su materia ideal, asume ahora su papel como intuición productora de su materia real, para producirlo en su totalidad<sup>47</sup>. Si bien Leibniz unificó lo finito y lo infinito por medio de la mónada, Schelling encuentra la unidad al considerar que la naturaleza es el espíritu hecho visible y el espíritu es la naturaleza. En este sentido, la identidad se reconoce entre el espíritu interior a nosotros y la naturaleza fuera de nosotros; la interioridad del ser humano se identifica con la exterioridad del mismo ser humano; lo intrínsecamente nuestro se identifica con lo extrínsecamente nuestro. “Esa identidad sería el fundamento de la que hay entre objeto y representación, como lo requiere la exigencia de verdad”<sup>48</sup>.

Pero es necesario reconocer los cuatro actos fundamentales que componen la construcción conjunta de la naturaleza y del yo, lo dinámico y lo trascendental. “La primera acción es la limitación primaria de la autoconciencia o del Yo”<sup>49</sup>. Por aquella necesidad que tiene el Yo de conocerse a sí mismo lo ideal termina limitando a lo real. Y aunque inicialmente cada actividad (la real y la ideal), han comenzado cada una por su lado, se llega a la síntesis de ambas para producir la materia sobre la cual será derramada toda la autoconciencia.

“El segundo acto es la sensación originaria, no una concreta, sino el origen de todas ellas”<sup>50</sup>. Puesta la sensación originaria prosigue su potenciación por medio de la actividad ideal; tal proceso de actualización es posible porque la sensación no puede ser limitada y, por tanto, cada vez que se pretende haber alcanzado un “límite de ella”, éste se reflexiona y sobrepasa. “Al ser este límite producto del acto anterior, el Yo se lo encuentra ahora ya como dado y no puesto por él, o sea, lo siente”<sup>51</sup>. Con lo cual se entiende que la limitación primera consiste en que existe un mundo extensivo que está puesto también para el Yo como su limitación originaria.

“El tercer acto tendrá lugar por medio de una segunda potenciación de la actividad ideal, que reflexiona y tiene como objeto el acto anterior, de modo que el Yo se intuye (=se sabe) a sí mismo como sintiente”<sup>52</sup>. Aquí la primera limitación es limitada en sí misma para que aparezca el mundo sensible como cosificación; por la intuición productiva se genera la materia física que igual no permite al Yo avanzar mucho con respecto a la anterior actividad (el Yo se encuentra

<sup>47</sup> Cfr. RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 225-227.

<sup>48</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 230.

<sup>49</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 230.

<sup>50</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 231.

<sup>51</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 231.

<sup>52</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 231.

frente al objeto de una reflexión limitada, coartada, encadenada: está puesto frente a la materia inorgánica fuera de él).

El cuarto acto la intuición productiva se potencia al potencializarse una vez más la intuición dando origen a la naturaleza orgánica como tercera limitación. A este nivel existen dos actividades contradictorias (la ideal y la real del mismo Yo), que resultan ser condiciones necesarias para que la intuición sea posible. “Schelling acentúa que la producción del objeto no es meramente ideal, sino real-ideal, y con ello se asegura la identidad indisoluble de representación y cosa en ese acto de intuición, que llamaré productiva”<sup>53</sup>. El mundo real surgirá pues del conflicto originario de las actividades ideal y real como contrarias; en la subjetividad se conciliarán estos contrapuestos a través de su construcción: una naturaleza sujeto-objeto. La intuición se convierte en el fundamento, soporte y cimiento de la realidad, con lo cual la mera abstracción de la realidad queda limitada, evitando así la conceptualización de la realidad que termina escindiendo la naturaleza.

Ahora bien, para que no se confunda idealismo con filosofía de la naturaleza, será necesario contraponer “Yo” y “lo otro”; Yo y No-Yo en términos de Fichte; la finitud real del sujeto frente a aquello que le afecta que es la realidad de lo otro. La conciencia necesita hacer una contraposición entre lo subjetivo y el mundo como otro fuera de sí, para lograr, ontológica y metodológicamente, la construcción del Yo y la génesis de la Naturaleza como tal. Aunque el Yo lo constituya todo, él sólo podrá conocerse a sí mismo por medio de su distinción con “lo demás” a través de su exteriorización y alienación. Aquí tendrá lugar un ejercicio de la imaginación productiva donde actúa el yo reflexivo que nace de la escisión entre la acción ideal y la real, habida cuenta que primero se actúa y luego se reflexiona. “Incluso ese punto de vista filosófico superior (el sintético en la obra de Schelling) ha de comprender y explicar que la distinción entre el sujeto y la naturaleza no es una mera ilusión, sino algo necesario para la manifestación de la realidad en la conciencia, y por tanto para la génesis del propio Yo. Esa diferenciación se alcanza en el acto del querer, que es el punto en el que el Yo como tal llega a ser consciente de sí contraponiéndose al mundo”<sup>54</sup>. Como se puede ver en este punto Schelling acoge el sentido de la dialéctica del Yo recogido antes por Fichte.

---

<sup>53</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 235. Esta relación entre ideal y real es lo que caracteriza el sistema schellingiano de la filosofía como filosofía de la identidad.

<sup>54</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 240.

Recapitulando, tenemos entonces que aquella identidad entre sujeto y mundo de la que se ha venido hablando no se debe separar de una progresiva diferenciación entre mundo y sujeto reflexivo. Esto es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta tanto el momento inconsciente o prerreflexivo en el cual el mundo es recreado, y en donde lo real y lo ideal son una misma cosa, al tiempo que se considera un momento reflexivo o consciente en el que el Yo se vuelve a la naturaleza, en donde se encuentra objetivado y en donde puede hacer verdadera consciencia de sí. En este sentido, “esa unidad no la ponemos nosotros, sino que ha de ser comprendida desde sí misma, ‘pues la vida, dice Schelling citando a Jacobi, no puede ser representada fuera de la vida, al igual que la consciencia tampoco lo puede ser fuera de la consciencia’”<sup>55</sup>. Teniendo un panorama general de la concepción de *Filosofía de la Naturaleza* que defiende Schelling, resulta ahora necesario que se comience a revisar esta perspectiva a la luz del escrito de 1797, esto es a la luz de *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza*, para mostrar así como Schelling desde sus inicios más tempranos concibe a la naturaleza como la identidad absoluta de lo absoluto.

Contenido

### 1.1 La unicidad orgánica de la naturaleza

La filosofía natural de Schelling se configura a través del diálogo con la ciencia de la época y con la filosofía del pasado, pero también mediante la incorporación de elementos tomados de la teología y la mística, de la mitología y de la tradición teosófica, sin abandonar el abonado campo de la experiencia romántica de la naturaleza. En *Ideas para una filosofía de la naturaleza* Schelling inicia su caminar en la *Naturphilosophie* dedicando una primera parte –de carácter empírico- a la discusión de teorías científicas, para pasar en la segunda parte –filosófica- a la explicación de los principios de la naturaleza. Schelling de manera inductiva parte de una reflexión crítica sobre los conocimientos científicos de la época y avanza luego hacia la fundamentación filosófica de los mismos.

Aunque el ser humano es considerado como racional y por ello supuestamente reflexivo, el filosofar no es algo que se pueda decir connatural a la esencia humana; no es común encontrar que el filosofar sea esencial para ser humano. Debido a esta no originalidad de la filosofía en el espíritu del ser humano, éste sólo puede acceder a ella por medio del uso de la libertad, de ahí que

<sup>55</sup> RIVERA De Rosales, Jacinto. *Schelling: La Naturaleza como espíritu visible...*, 243.

la filosofía sea “absolutamente una obra de la libertad”<sup>56</sup>. De ahí que Schelling, cediendo ante la obligación de partir desde algún punto específico, decide “presuponer que una filosofía de la naturaleza debe derivar la posibilidad de una naturaleza, esto es, la totalidad del mundo de la experiencia, a partir de principios”<sup>57</sup>. Esta derivación debe ser entonces el objeto supremo de toda filosofía natural, es decir, derivar la naturaleza entera de la idea total de naturaleza.

Así, la filosofía se inaugura con la pregunta sobre la naturaleza, ya que es desde ésta, desde donde se puede echar una mirada a aquello que es susceptible de ser vivenciado, o si se quiere realizado. Ninguna otra pregunta será más relevante que aquella que se hace sobre lo que está fuera del Yo. Siendo entonces posible una filosofía sólo tras una separación o alejamiento de la naturaleza, es decir, después de una contradicción con el mundo exterior, lo cual posteriormente dará lugar al nacimiento de la especulación. Pero tal separación no implica una total inactividad del ser humano frente a la naturaleza, sino simplemente el uso de su libertad a favor de la reflexión, dejando lugar a un futuro retorno a su condición de actor sobre la naturaleza, con lo cual la separación del mundo sólo se puede considerar como el medio para alcanzar la reflexión. La separación del mundo no puede entonces considerarse como definitiva, sino meramente temporal, ya que lo contrario generaría una mala filosofía, a la cual se opone una sana filosofía que debe suponer tal separación como originaria para poder subsistir, pero que concede a la reflexión un valor negativo, en el sentido de que “parte de esa separación originaria para volver a unir por medio de la libertad lo que originaria y necesariamente estaba unido en el espíritu humano, esto es, para anular para siempre esa separación”<sup>58</sup>. La libertad entonces es esa fuerza originalmente vinculante. Esta idea que ya encontramos en el texto temprano de 1797 será decisiva posteriormente para la constitución de un sistema de libertad en 1809.

Ahora bien, como la retirada del mundo implica la no destrucción del espíritu humano, sino su comprensión, es necesario entender la coexistencia de la naturaleza u objeto y la filosofía o representación. Por ello, se desea explicar, siguiendo en este punto el espíritu del sistema fichteano, cómo ocurre que el objeto y la representación se hallan inseparablemente unidos dentro de nosotros, así que es necesario ir más allá y entender que si las cosas son causas de las representaciones, quiere decir esto que preceden a las representaciones, y por ende la separación

---

<sup>56</sup> SCHELLING, F. W. J. “Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza” (1797). En LEYTE, Arturo. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996, 69.

<sup>57</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 69.

<sup>58</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 72.



entre las dos (cosa y representación) sería permanente y no fruto de la libertad que, finalmente procuraría unir las nuevamente.

Pero si la representación se puede vislumbrar como más elevada que el mundo de las cosas por ella representadas, Schelling concluye que “desde el momento en que pregunto ¿cómo puede ocurrir que yo tenga representaciones?, me elevo a mí mismo por encima de la representación. Por medio de esa pregunta me convierto yo mismo en un ser que se siente originariamente libre respecto a cualquier representar y que divisa a la propia representación y a todo el conjunto de sus representaciones por debajo de él. Por medio de esta pregunta misma me convierto en un ser que, con independencia de las cosas externas, alberga un ser dentro de sí”<sup>59</sup>.

Espíritu y materia quedan separados definitivamente tras esta pregunta, pues se da una liberación de las cosas, se sale incluso de la propia serie de representaciones posibles de ese mundo material. En este contexto, Schelling muestra como en ese momento en que me puedo sentir libre, por levantarme por encima de la relación con las cosas y, dejo de pertenecer a ese mundo de lo material porque ya no soy en absoluto una cosa, no soy un objeto, adquiero mi propia identidad donde nada ni nadie puede afectarme, ya que siendo libre las cosas no pueden actuar sobre mí y “vivo en un mundo enteramente propio, soy un ser que no está ahí para otros seres, sino para sí mismo”<sup>60</sup>. En la identidad, en la libertad, sólo se puede esperar entonces que se actúe y que se accione y, que por los propios actos y acciones, se causen efectos, pero no se puede esperar, ni permitir en sí, ningún padecer, ninguna afectación, porque tal significaría que se ha dejado ese estado elevado por encima de las cosas; el efecto y la reacción, propios de las relaciones entre las cosas, no serían dignos de la identidad, de la vida en libertad.

Por esto, no hay esclavitud por la impresión, sino que se es libre de toda afectación. En la medida en que se juzga, se es activo frente a la impresión y se la reconoce, se la apresa y se la eleva a la conciencia. La materia real es perceptible por los sentidos y no actúa sobre el Yo como lo hace la materia sobre la materia, de tal forma que sea compelido a reaccionar, sino que hay algo en el sujeto que siente y que le permite elevar dicha sensación a la conciencia, mientras se mantenga separado del mundo de las cosas.

Por otro lado, aquello que llamamos materia bruta, pensada como aquello que llena el espacio, es solamente suelo firme y fundamento sobre el que se comienza a construir la naturaleza, pero ella

---

<sup>59</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 74.

<sup>60</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 75.

no es el fundamento de esta. Por ser algo real, sólo se puede sentir y “tiene que haber algo en mí que siente<sup>61</sup>”, dirá Schelling. Y entre eso que siente y lo que se presume que está fuera no puede haber ninguna intermediación; no se trata pues de la naturaleza o realidad externa actuando sin más sobre el Yo; si meramente operara como lo hace la materia sobre la materia, simplemente quedaría reaccionar sobre lo externo y no habría lugar a la reflexión sobre sí mismo, es decir la naturaleza sería un puro mecanismo y no algo vivo. Sin embargo, como no es posible escapar a la sensación, se está obligado a sentir, y por medio de ese sentir se eleva esa sensación a la conciencia, debe presentarse alguna reacción hacia la cosa externa.

Tal actuación de las cosas sobre el Yo provoca una seguidilla de reacciones o representaciones y tales representaciones tienden a la sucesión y ésta sucesión es deducida como necesidad a partir de la naturaleza del propio espíritu y por lo tanto del espíritu finito en general. Por ello, dice Schelling, que “para que esa sucesión sea verdaderamente objetiva”, será necesario “dejar que las propias cosas, junto con esa sucesión, surjan y se desarrollen en ese espíritu”<sup>62</sup>. Pero el modo como surgen es enteramente libre ; en este sentido, libertad y naturaleza están desde su origen hermanadas.

No cabe duda de que la naturaleza, la realidad o lo finito, conviven entonces con la representación, lo ideal o lo infinito. Es decir, se da aquí la identidad de la serie real con la serie ideal, o sea el vínculo entre la *Filosofía de la Naturaleza* y la Filosofía de la Identidad. Por ello, es necesario que lo finito y lo infinito estén dentro del Yo originariamente al mismo tiempo e inseparables. Es sobre esta unión originaria sobre la que reposa la naturaleza del espíritu y toda naturaleza espiritual. De tal forma que sólo se conoce inmediatamente el propio ser y se es inteligible para sí mismo y, por lo tanto, no se puede concebir el que halla afecciones y determinaciones en un absoluto exterior a sí mismo. De ahí que la naturaleza del Yo, que consiste en esa unión originaria de lo infinito y lo finito, de lo ideal y lo real, de lo absolutamente activo y lo absolutamente pasivo, no permita que haya algo infinito en el Yo, de no ser que se presente algo finito al mismo tiempo. A lo cual Schelling añade: “Pero una consideración más detenida podrá enseñarle inmediatamente a cualquiera que tanto este poner-en-mí de la absoluta identidad de lo finito y lo infinito, como el poner-fuera-de-mí, no es a su vez más que mi poner, pero no es en sí mismo ni un poner-en-mí ni un poner-fuera-de-mí”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 82.

<sup>62</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 92.

<sup>63</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 93-94; NP, ff.

Pero esto sólo es posible si se concibe al hombre como individuo, ya que es allí, en la individualidad donde se unen lo positivo y lo negativo, lo activo y lo pasivo de la naturaleza humana. Tal reunión de actividad positiva y negativa es pues originaria de la naturaleza del individuo y no de fuera de éste, de tal modo que las cosas externas no son reales en sí mismas, sino que se vuelven efectivamente reales gracias al modo de representación de las naturalezas espirituales. Todo lo demás externo al sí mismo es impensable por su finitud, la cual cede cuando el individuo le da realidad con lo positivo que hay en él, al tiempo que le pone límites con lo negativo de sí mismo.

De otro lado, a todo organismo le subyace un concepto, “porque en donde hay una relación necesaria del todo con las partes y de las partes con el todo, hay concepto”<sup>64</sup>. A diferencia de los objetos en los que las partes se encuentran ubicadas de manera arbitraria al momento de partir y dividir en ellos, en los seres orgánicos se encuentra una relación objetiva entre el todo y las partes, una relación recíproca entre sus partes que es originaria a sí mismo y que da origen al todo que es sí mismo. Por ser causa y efecto de sí mismo, lleva el fundamento de su existir en sí mismo. Por superar la mera idea de la obra de arte, no existe un algo que le sea externo a él, sino que es originario en totalidad. Así, el concepto también habita en sí mismo y no puede ser separado de él, y por tener, su existencia y su forma una finalidad, se organiza a sí mismo desde el principio.

En el organismo todo esta dado como preexistente. Es un ser organizado el que existe y subsiste. Cada vez que respira o se nutre lo hace porque parte de él está previamente organizado para cumplir con esas funciones, por lo que el organismo debe preexistir a aquellas circunstancias que lo mantienen vivo. Por lo tanto, todo organismo es un todo; se forma sólo a partir de otro organismo; la materia y la forma son inseparables en él; su unidad reside en él mismo y causa y efecto resultan ser meras apariencias momentáneas.

Por último, es necesario pensar en una absoluta finalidad del todo de la naturaleza. Al reunir la naturaleza en un todo único, no sólo resulta un enfrentamiento entre la serie regresiva de causa y efectos (mecanicismo) y la finalidad o independencia del mecanicismo, sino que surge la idea de la finalidad del todo y la naturaleza se convierte en una línea circular cerrada que regresa en sí misma.

[Contenido](#)

---

<sup>64</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*..., 97.

## 1.2 La actividad dinámica de la naturaleza en sus productos

“Puesto que la filosofía plantea que la actividad inconsciente o, si queremos llamarla de otra manera, la actividad real, es idéntica a la actividad consciente o ideal, su tendencia originaria será remitir siempre lo real a lo ideal y de ahí surge lo que se llama filosofía trascendental”<sup>65</sup>. Esto implica entonces que la identidad entre lo consciente y lo inconsciente adquieren una identidad originaria, según la cual, desde la consciencia, las producciones del ingenio son resultado de una actividad tanto consciente como inconsciente, al tiempo que en los productos de la naturaleza se aprecia la unificación de lo real con lo ideal, mediante la consciencia. Deja de existir, entonces, la oposición entre la inteligencia ciega e inconsciente, productiva en la intuición del mundo, y la inteligencia libre, consciente y productiva en la creación de un mundo ideal. Así, desde el punto de vista trascendental, la naturaleza, por ser el organismo visible de nuestro entendimiento, no puede producir nada más allá de lo que le es regularidad, finalidad y obligación, por lo que debe ser pensada como autónoma y real, pero desde allí, debido a su sujeción a su finalidad, hace surgir lo ideal de lo real.

Quedando claro el papel de subordinación de lo real a lo ideal, propio de la filosofía trascendental, donde todo lo finito es explicado a partir de lo infinito, se debe resaltar que el rol de la *Filosofía de la Naturaleza* es exactamente el contrario, es decir: explicar lo ideal a partir de lo real. Siendo así posible y necesario tanto la Filosofía Trascendental como la *Filosofía de la Naturaleza*, pues se encuentran siendo lo mismo y conteniendo los mismos elementos (finitud e infinitud, realidad e idealidad), pero uniéndolos de manera contraria, ya que mientras lo trascendental partirá de lo real para ver nacer lo ideal, lo natural como reflexión deberá partir de la idea para poder conquistar lo real.

Pero la *Filosofía de la Naturaleza* adquiere un carácter científico al plantear a la naturaleza como un organismo autónomo que es al tiempo producto y productivo. Así, se hace imposible pensar trascendentalmente a la naturaleza, ya que para ello se requiere de una visión de la naturaleza como órgano de la autoconciencia y esto carece de validez para la filosofía de la ciencia, así como para la física. Debido a que “toda explicación idealista trasladada desde su territorio propio

---

<sup>65</sup> SCHELLING, F. W. J. “Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia” (1799). En LEYTE, Arturo. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza...*, 119.

al de una explicación de la naturaleza desemboca en el más aventurado de los sinsentidos”<sup>66</sup>, es ineludible acoger la máxima, propia de toda ciencia de la naturaleza, según la cual todo debe ser explicado desde las fuerzas de la naturaleza, pero tal postulado debe ser extendido no sólo hasta las manifestaciones orgánicas más disímiles, sino incluso hasta aquellas manifestaciones orgánicas que parecen presuponer un análogo de la razón. Este panorama realista de la filosofía de la Ciencia se completa al reconocer que la naturaleza es reproductiva en lo ideal por medio de lo real, lo cual significa tener presente en todo momento la reducción de todo pensamiento a un producir y reproducir mediado por lo orgánico pero que sólo tiene lugar en el pensamiento.

Por tanto, la *Filosofía de la Naturaleza* no es más que física especulativa, que se instaura por el camino dinámico, con el presupuesto de que el movimiento surge tanto del movimiento como del reposo mismo y por ello se ocupa únicamente de las causas originarias del movimiento o sus manifestaciones dinámicas, interesándose así en el impulso interno y en lo no objetivo de la naturaleza. Esto entra en franca contradicción con la física empírica la cual, al apuntar hacia la mera superficie o cara de la naturaleza y por ende a lo que de objetivo tiene ella, se ocupa únicamente de los movimientos secundarios, sin llegar nunca a la última fuente del movimiento de la naturaleza. Por tanto, deviene en una necesidad de apartarse de lo empírico para superar la simplicidad de la mirada de lo real que deja de lado su sustrato que se encuentra en lo ideal. Se trata entonces de elaborar una ciencia de la naturaleza, en cuanto física especulativa, donde se marca un interés por las manifestaciones de la naturaleza y por sus fundamentos últimos, donde se sobrepasa el límite de lo meramente sensible para alcanzar aquello que es pensable.

Ahora bien, este reconocimiento de lo real mediante lo ideal sólo es posible desde la libertad. Se puede echar una mirada a la naturaleza en tanto que se es libre; y si no es por medio de la libertad, tal mirada sería imposible. En palabras del profesor Leyte: “No se trata sólo de que la libertad nos permita intervenir en la naturaleza, sino en mucha mayor medida que podemos intervenir en la naturaleza gracias a la libertad porque la naturaleza es ella misma libre. No existe oposición entre naturaleza y espíritu, esto es, entre naturaleza y libertad, porque tal oposición invalidaría el propio punto de partida, lo absoluto. Es posible lo absoluto, es decir, la identidad, porque se da una vinculación entre la libertad de la naturaleza y la libertad del espíritu. Conocer la naturaleza... esto es, construir la naturaleza, sólo es posible porque la esencia misma de la

---

<sup>66</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*..., 121.

naturaleza consiste en ser libre”<sup>67</sup>. En este carácter libre de la naturaleza se da pues el verdadero conocimiento de la naturaleza, se provee la compatibilidad entre éste carácter libre de la naturaleza y la libertad original del espíritu, y, a través de dicha coexistencia de libertades, es posible así lo absoluto. Ahora bien, es necesaria pues la noción de que el conocimiento es sólo viable de aquellos objetos de los que comprendemos cuál es el origen que los hace posibles; esto implica que se debe desechar la simple observación como reconocimiento sensorial de las cualidades del objeto, por cuanto esto último sería un ‘simple ver’. De este modo, comienza a ser operable una ciencia especulativa de la naturaleza o lo que es lo mismo, una filosofía de la ciencia.

De otro lado, como sólo sabemos de aquello que hemos producido nosotros mismos, el saber en el sentido más estricto del término es un puro saber *a priori*, con lo cual la construcción por medio del experimento, no es sin embargo una absoluta autoproducción de manifestaciones<sup>68</sup>. En la experimentación todo se remite a las propias fuerzas de la naturaleza que terminan por limitarlo a lo que ella es como realidad; siendo por ende limitado el conocimiento de lo real, se limitará el conocimiento desde lo ideal y se perderá la libertad. Así que sólo queda el conocimiento *a priori* de la propia construcción en la cual fluye la ley que permite conocer la realidad sin necesidad de tener experiencia directa de ella; todas las manifestaciones o fenómenos están conectados en una única ley absoluta y necesaria; lo conocible y lo conocido en la ciencia de la naturaleza, es decir, lo que se domina y que se puede comprender, se sabe absolutamente *a priori*. Pero debido a que, según lo dicho, sólo se conoce de lo que se construye, se da que por cada construcción se hace una introducción de algo que no le es de suyo a la naturaleza y se construye una mirada hipotética de ella; esto es, pretendiendo una ciencia de la naturaleza se llega a una ciencia hipotética de la naturaleza que utiliza presupuestos para acercarse a conocer las causas últimas de las manifestaciones de la naturaleza, cosa que “podría evitarse en el caso de que dicho presupuesto fuese a su vez tan involuntario y necesario como la propia naturaleza”<sup>69</sup>.

Así, será necesario partir de un lugar distinto al de la ciencia empírica y dejar de considerar al compendio de las manifestaciones como simplemente un mundo o como un mero producto, para

---

<sup>67</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., Nota al final, 3, 171.

<sup>68</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 124.

<sup>69</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 125.

comenzar a ver una naturaleza que sí es producto pero además es, al mismo tiempo, productivo. En palabras de Schelling, “esta oscilación de la naturaleza entre la productividad y el producto tendrá que manifestarse como una duplicidad general de los principios por medio de la cual la naturaleza se mantiene en constante actividad evitando de ese modo agotarse en su propio producto; dicha dualidad general, como principio de toda explicación de la naturaleza, será tan necesaria como el propio concepto de naturaleza”<sup>70</sup>.

Pero es necesario advertir junto con Schelling, que “este presupuesto absoluto, debe llevar dentro de sí su propia necesidad, además de ser demostrado empíricamente, porque si no se puede derivar de este presupuesto todas las manifestaciones de la naturaleza, si en todas las relaciones de la naturaleza sólo existe una única manifestación que no es necesaria según tal principio, o incluso lo contradice, entonces, el presupuesto resulta ser falso precisamente por ello y por lo tanto deja de valer como principio desde ese mismo instante”<sup>71</sup>. Superada tal circunstancia, el conocimiento que logramos del mundo se convierte en una construcción de la naturaleza con lo cual practicamos una ‘ciencia *a priori* de la naturaleza’<sup>72</sup>; cada momento el saber de lo real depende de un mismo presupuesto absoluto ideal, que permite la construcción constante de ese producto que también es productividad. De aquí se deriva pues la posibilidad definitiva de una física puramente especulativa (valga decir alejada de la doctrina empírica), la cual conlleva una ‘doctrina de la naturaleza como ciencia de la naturaleza’. Así será posible concluir que “por lo tanto, no es que nosotros conozcamos la naturaleza, sino que la naturaleza es *a priori*, esto es, todo lo que contiene de singular está determinado previamente por el todo o por la idea de una naturaleza en general. Pero si la naturaleza es *a priori*, también debe ser posible conocerla como algo que es *a priori*”<sup>73</sup>. Más aún, el conocimiento *a priori* de la naturaleza debe ser por tanto un conocimiento absoluto de lo absoluto.

No se puede, sin embargo, confundir esta Filosofía de la Naturaleza con la Filosofía Trascendental; ni mucho menos, se puede considerar a la primera una parte de la segunda. Tampoco se puede confundir esta ciencia schellingniana de la naturaleza con un mero reflexionar

---

<sup>70</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 125.

<sup>71</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 125.

<sup>72</sup> Como se puede ver aquí la naturaleza es una construcción no tanto en sentido trascendental sino una construcción en cuanto actividad originaria de lo absoluto.

<sup>73</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 126.

sobre la naturaleza o sobre los resultados de la física a la manera de una epistemología de la física o de la biología o algo similar. Además, las representaciones dinámicas de la ciencia, debidas a los desarrollos propuestos desde Kant, deberán ser aisladas de esta pretensión explicativa de la ciencia si se quiere eliminar toda limitación a los simples fenómenos, variaciones y transformaciones reales, desprovistos de profundidad que terminan por desconocer el verdadero trasfondo de dichos fenómenos y sus alteraciones.

Más aún, asegura Schelling, para una verdadera ciencia especulativa de la naturaleza es necesario que se la separe y diferencie absolutamente de lo empírico. La investigación sobre el principio de la física especulativa debe estar precedida de investigaciones sobre la diferencia entre lo especulativo y lo empírico. El concepto de ciencia experimental no puede ser supuesto como el lugar de encuentro entre lo teórico y lo empírico, ya que estos son irreconciliables; la noción de ciencia experimental es tan poco fértil, que incluso impide que se pueda pensar algo de manera coherente; no es pues un término intermedio entre empíria y teoría. Una cosa es lo empírico, que como algo terminado es puramente historia o experiencia diaria acumulada y otra muy distinta es la teoría, que como puro devenir es básicamente especulación, reflexión o pensamiento. Así, “la oposición entre empíria y ciencia sólo reside en el hecho de que aquélla contempla su propio objeto en su ser, como algo ya acabado y llevado a término, mientras que la ciencia contempla el objeto en el devenir, como algo que todavía debe ser llevado a cabo. Como la ciencia no puede partir de nada que sea un producto, es decir, una cosa, tiene que partir de lo incondicionado; la primera investigación de la física especulativa es la tocante a lo incondicionado de la ciencia de la naturaleza<sup>74</sup>”.

De otro lado, como quiera que las cosas son en tanto que condicionados, “todo aquello de lo que se puede decir que *es*, tiene naturaleza condicionada y lo único que puede ser incondicionado es el ser mismo<sup>75</sup>”; lo cual lo convierte en una especie de no ser ya que no es condicionado para que se pueda decir que es. Así, el ser como singularidad condicionada no es más que producto de la naturaleza y por ende es ser limitado por su determinación, habida cuenta que es producido, es decir, que es sustrato de toda realidad cognoscible. Por su parte, el ser mismo, o lo que es mejor, el individuo, es actividad productiva propiamente dicha con lo cual pierde toda limitación

---

<sup>74</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 130.

<sup>75</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 131.



convirtiéndose en un incondicionado. Así, “para la ciencia de la naturaleza, la naturaleza es por lo tanto originariamente sólo productividad y la ciencia debe partir precisamente de ésta como de su principio”<sup>76</sup>.

Desde la ciencia entonces no conocemos más que el producto y a esto es a lo que llamamos mundo. En este sentido, no es posible un conocimiento diferente del objeto como compendio del ser y, por ello, a través del conocimiento científico sólo hay un acercamiento a lo limitado, al mero producto, quedando por fuera el conocimiento de la actividad productiva que es ilimitada. Así, es necesario acudir al concepto de naturaleza como identidad del producto con la productividad, de tal manera que se supere así el contar con el simple producto, para optar por la totalidad de los objetos como producto y, al mismo tiempo y necesariamente, como productividad. Existe pues una identidad entre producto y productividad, que se presenta al unísono como equivalente en los objetos de la naturaleza. Esto sólo es válido al decir de la naturaleza como objeto y como tal se puede decir que la naturaleza es.

Pero, en cuanto a sujeto, la naturaleza es el puro ser o la propia productividad con lo cual la naturaleza también es identidad: “En la medida en que sólo es productividad, la naturaleza es pura identidad, y no es posible distinguir absolutamente nada dentro de ella”<sup>77</sup>. Más aún toda distinción es posible tan solo al interior de la identidad. Si se pudiera distinguir algo en ella, tendría que ser a costa de superar en ella la identidad; la naturaleza dejaría de ser identidad para convertirse en duplicidad. Tal acontece cuando siendo la naturaleza pura productividad, necesariamente, como sujeto desea conocerse y, para ello, requiere verse como objeto con lo cual se duplica. No deja de ser sujeto pero se hace objeto de su propio conocimiento. No abandona su calidad de productividad para mirarse a sí misma como producto. Al partir de esta división originaria de la naturaleza como objeto y como sujeto, la naturaleza mantendrá la misma constitución del espíritu en Schelling, por lo cual “la naturaleza debe volverse originariamente a sí misma objeto, y esta transformación desde ser el puro sujeto a ser ella misma objeto es impensable sin una división originaria en la misma naturaleza”<sup>78</sup>. Por lo tanto, la naturaleza como producto tendría que ser al mismo tiempo finita e infinita, debería ser aparentemente finita pero

---

<sup>76</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 131.

<sup>77</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 135.

<sup>78</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 135.

encontrarse inmersa en un desarrollo infinito; aunque es un producto terminado, no abandona su esencia como productividad que le permite someterse al constante desarrollo, progreso y perfeccionamiento.

Debido a que no se puede asegurar que la evolución de la naturaleza esté terminada y tampoco se puede considerar la descomposición de la naturaleza en acciones originarias y simples, o lo que es lo mismo en meras productividades, afirma Schelling que “nuestra afirmación no es que se den en la naturaleza semejantes acciones simples, sino únicamente que ellas son los fundamentos ideales de explicación de la cualidad; no se pueden demostrar verdaderamente tales entelequias, ya que no existen”<sup>79</sup>. De aquí que, aquellas productividades originarias, deben ser consideradas como apoyo explicativo de toda cualidad: “Así pues, si el atomismo es la afirmación según la cual algo simple se propone como fundamento ideal de explicación de la cualidad, entonces nuestra filosofía es atomista. Pero como dispone lo simple en algo que sólo es productivo sin ser producto, se trata concretamente de un *atomismo dinámico*”<sup>80</sup>.

Admitiendo la posible división de la naturaleza hasta las partículas más pequeñas se puede llegar a lo simple o factor mínimo viable que le compone, pero, como se trata de un constituyente que debe poder ser pensado para admitir su existencia, no hay opción alguna que pensarlo de manera dinámica habida cuenta que supera el mero llenado de espacio y, por tanto, no es posible ninguna intuición ni medida suya si no es a través de su producto, es decir, empíricamente. Tal elemento básico pensado de manera aislada es un puro arranque hacia el producto, pero toda cualidad originaria como cualidad debe ser pensada como pura intensidad, como pura acción, por lo que “las cualidades son únicamente lo absolutamente empírico de nuestro conocimiento de la naturaleza, aquello de lo que no es posible construcción alguna y en atención a lo cual a la *Filosofía de la Naturaleza* no le queda más que demostrar que son los límites absolutos de su construcción”<sup>81</sup>. Este es precisamente el sentido de la formulación schellingniana de atomismo dinámico.

La pregunta por el fundamento de la cualidad presupone una naturaleza terminada y adopta la perspectiva de la reflexión sobre el producto, es decir, presupone algo simplemente pensado y por

---

<sup>79</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 139.

<sup>80</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 140.

<sup>81</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 140.

lo tanto sólo puede responderse por medio de un fundamento ideal de explicación, ya que la auténtica dinámica siempre se atiene al punto de vista de la intuición. Pero, advierte Schelling, “si el fundamento de explicación de la cualidad se representa como ideal, el discurso sólo trata de la explicación de 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”<sup>82</sup>; esto resulta problemático ya que la cualidad tiene un fundamento verdaderamente real, ya no ideal, en la medida en que esta es relativa; existe una relación dinámica entre cualidades hasta arribar a la absoluta falta de cualidad<sup>83</sup>. El proceso dinámico es entonces limitado para todo aquello que sea singular; de esta limitación surge la auténtica determinación de la cualidad como aspecto negativo indivisible e indominable.

De otro lado, toda cualidad es caracterizada por la relatividad absoluta similar a la que identifica la relación eléctrica entre los cuerpos. “Pues bien, a partir de ahora deberíamos atenernos a la siguiente frase (que ya se encuentra en el *Proyecto*): *toda cualidad es electricidad*, y viceversa, *la electricidad de un cuerpo es también su cualidad* (ya que toda diferencia de cualidad es igual a la diferencia de electricidad y toda cualidad [química] es reducible a la electricidad). Todo lo que es sensible para nosotros (sensible en el sentido estricto de la palabra, como los colores, el gusto, etc.) lo es sin duda *gracias* a la electricidad, y la única cosa *inmediatamente* sensible es probablemente la electricidad, resultado al que ya apunta la dualidad general de todos los sentidos (*Proyecto*, p. 170), ya que en la naturaleza no existe verdaderamente más que una dualidad”<sup>84</sup>. Así, la cualidad en general no es nada absoluto y es en general reducible a aquella cualidad que los cuerpos muestran recíprocamente en su mutua relación, es decir, toda cualidad es pura electricidad. De ahí que no sea posible una cualidad pensada de manera absoluta.

Pero como desde el principio se ha dicho que una explicación de los productos y no de los procesos productivos corresponde a una ciencia empírica de la naturaleza, es necesario ir más allá

---

<sup>82</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 141.

<sup>83</sup> En palabras de Schelling esto implicaría que: “La cualidad se determina a través de la cualidad opuesta, con la que se halla 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, si dicha organización general pudiera disolverse, toda materia volvería a sumirse también en una inactividad dinámica, es decir, en una absoluta falta de cualidad”. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., p. 141.

<sup>84</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 142. Esta idea de una dualidad interna de la naturaleza, dualidad entre cualidad y electricidad, es asumida más tarde por el mismo Schelling en su proyecto de 1809. Este tema lo abordaremos en el siguiente capítulo.

para no quedarse en la simple descripción de cualidades a partir de figuras o imágenes, e incluso, para no caer en explicaciones vacías como las aportadas por las fórmulas analíticas. Así que, como lo que se debe explicar es la propia transformación o proceso y no el resultado de ese proceso, es necesario buscar un principio ideal de explicación; un principio de explicación buscado en algo superior, “porque el propio principio de explicación presupone algo meramente ideal”<sup>85</sup>. La pregunta fundamental por la cualidad es necesariamente un regreso al punto inicial de la naturaleza, valga decir, es un retorno al punto originario. Este regreso implica necesariamente un salto.

Si se presume una evolución ya culminada, se da una separación entre la reflexión formando el sistema atomista y la intuición como sistema dinámico: “El sistema *dinámico* niega la evolución absoluta de la naturaleza y va desde la naturaleza como síntesis (= la naturaleza como sujeto) a la naturaleza como evolución (=la naturaleza como objeto); el sistema *atomista* va desde la evolución como lo originario a la naturaleza como síntesis; aquél pasa del punto de vista de la intuición al de la reflexión, éste del punto de vista de la reflexión al de la intuición”<sup>86</sup>. A este nivel, no se puede decir que alguna de estas direcciones sea más apropiada que la otra o que alguna de ellas sea superior o incluso primera en relación con la otra, simplemente, ambas se dan como direcciones opuestas dentro de la física.

Tanto lo reflexivo como lo intuitivo, como direcciones de la física, se mantienen potencialmente equivalentes: “Ambas direcciones son igualmente posibles. Si el análisis es correcto, tiene que ser posible volver a encontrar la síntesis gracias a él, de la misma manera que gracias a la síntesis se debe volver a encontrar el análisis. Pero sólo se puede saber si el análisis es correcto volviendo desde él a la síntesis. La síntesis es y sigue siendo por lo tanto lo absolutamente presupuesto”<sup>87</sup>. Aquí sigue siendo válido considerar la síntesis como *a priori* o punto de partida tanto de la especulación como de la intuición como direcciones de explicación de la naturaleza. Las tareas propias de cada sistema no se anulan entre sí, sino que se invierten totalmente de un sistema al otro. En este sentido, mientras la física atomista explica la composición de la naturaleza por

---

<sup>85</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 142.

<sup>86</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 143.

<sup>87</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 143.

medio de la fuerza de cohesión, la física dinámica, explica la cohesión por medio de la continuidad de la evolución<sup>88</sup>.

De esta manera, “ambos sistemas parten de algo meramente ideal. La síntesis absoluta es tan meramente ideal como el análisis absoluto. Lo real sólo se encuentra en la naturaleza como producto, pero la naturaleza, tanto en calidad de involución absoluta como en calidad de evolución absoluta, es el producto; el producto es lo que se encuentra comprendido entre ambos extremos”<sup>89</sup>. El producto es la realización de la síntesis absoluta, pero al mismo tiempo, es la realización del absoluto análisis; no hay una realización diferente para el análisis y otra para la síntesis, porque son extremos de un mismo continuo que va desde la descomposición analítica hasta la unificación sintética; el producto es el punto de fuga pero también el lugar de arribo de la síntesis y el análisis. En este sentido, podemos afirmar ahora que la naturaleza sólo puede ser comprendida plenamente en la unidad de ambos sistemas, pues el todo de la naturaleza es siempre identidad

Ahora bien, debido a que “en el *Proyecto* se ha elegido conscientemente la dirección de la física atómica de entre las dos posibles”<sup>90</sup>, es necesario encargarse de mostrar en la productividad lo que se ha expresado respecto al producto. Así, “en la pura productividad de la naturaleza no hay absolutamente nada diferenciable más allá de la división; sólo la productividad dividida en sí misma da como resultado el producto”<sup>91</sup>; puesto que la mera productividad no se interesa por producir algo determinado sino que simplemente se dedica a producir, sólo a la productividad en sentido negativo, se le puede responsabilizar de la tendencia de la naturaleza a obtener algún producto. Sin embargo, como se anotó anteriormente, no se puede considerar la productividad sin producto y el producto sin productividad; la productividad se realiza en el producto y éste a su vez es la concreción de la productividad; la naturaleza simplemente se aproxima a cualquiera de estos extremos: o se exterioriza como producto o se manifiesta como productividad.

---

<sup>88</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 143.

<sup>89</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 143.

<sup>90</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 144.

<sup>91</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 144.

De aquí se desprende que como la pura productividad tiende originariamente a la ausencia de forma, ésta es, desde un punto de vista objetivo, absolutamente informe<sup>92</sup>. La productividad encuentra en la forma solamente su limitación; la productividad entonces no es algo sensible sino más bien latente; mientras no se muestre a través de una forma, se sabe que esta siendo y es precisamente, su realización en un producto lo que nos hace saber que hubo una productividad previa que se vio interrumpida en este momento en que sale a la luz a través de la forma; por ello podemos decir que cuanto más se acerca la naturaleza a la productividad más se aleja de la forma. La manifestación de la productividad es entonces una limitación de la propia productividad y sólo la productividad limitada procura el impulso del que surge el producto<sup>93</sup>. La productividad subyace a toda la naturaleza y por ello no se le puede fijar en ningún lado en especial, salvo que se le limite; los productos o fenómenos naturales no son otra cosa que manifestaciones de la productividad limitada. Allí donde termina la informalidad absoluta de la productividad por la introducción de una limitación surge el punto fijo donde comienza el impulso del que surge el producto.

Sin embargo, “en la naturaleza no se puede llegar ni a la pura productividad ni al puro producto”<sup>94</sup>. Nunca se alcanza la pura productividad porque se terminaría negando el producto, lo cual es imposible, ya que el producto no se puede esconder a la experiencia intuitiva; nunca se puede alcanzar el puro producto, porque éste es la terminante negación de la productividad, lo cual iría en contravía de la evidencia de la reflexión. Así, la naturaleza se convierte en el término medio entre la productividad y el producto, con lo cual se llega “al concepto de una productividad comprendida en el paso al producto o de un producto que es productivo hasta el infinito”<sup>95</sup>. Schelling asumirá esta última determinación en la cual el producto es productividad hacia el infinito.

No obstante, no se debe olvidar la oposición entre el concepto de producto o limitación entendido como aquello que está fijado y el concepto de productivo como aquello que permanece libre. Así que en el momento en que se postula algo como producto terminado, si éste es productivo, sólo

---

<sup>92</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 144.

<sup>93</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 145.

<sup>94</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 145.

<sup>95</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 146.

podrá serlo de modo determinado y como “la productividad determinada es formación (activa), ese tercer término debería encontrarse en estado de formación”<sup>96</sup>. La productividad subsiste pues por encima del producto y éste último tiende a no permanecer, pero no se puede esperar más que el producto sea productivo de manera momentánea y no absoluta, aunque el producto mantiene su esencia de ser productivo hasta el infinito. El que se pueda pasar de la forma productiva a la forma del producto, sin que se haya fijado ningún tipo de forma, se explica porque alcanzar formas momentáneas ya es posible por el hecho de que la evolución no puede ocurrir con velocidad infinita, de modo que por lo menos para cada momento la forma es determinada y el producto aparecerá como comprendido en una metamorfosis infinita<sup>97</sup>. Pero tal metamorfosis sólo será posible si permanece dentro de la oposición originaria, es decir, mientras se le mantenga bajo límites y si se altera tal regla la metamorfosis se vuelve irregular. Queda claro pues, que el producto es la síntesis de dos opuestos, lo absolutamente descomponible y lo indescomponible, y sólo la propia productividad es continuidad.

De otro lado, la diversidad de grados de desarrollo explica la pluralidad de formas admitidas por el producto en la metamorfosis. El nivel de perfeccionamiento alcanzado por la naturaleza determina pues la forma particular que asume el producto y, tales formas fundamentales, existen en la naturaleza como mera indicación. El producto es únicamente la expresión visible de una proporción interna, de cierto un equilibrio interno de las acciones originarias, las cuales se reducen alternativamente a una absoluta ausencia de forma, aunque por mor del conflicto general permiten la producción de una forma determinada y fijada<sup>98</sup>. Ahora bien, como cada grado singular de desarrollo resulta indivisible en direcciones opuestas, por cuanto ya no se está hablando de factores ideales sino de un producto con una única dirección, el propio producto se ve dividido en productos singulares que finalmente sólo designan diferentes grados del desarrollo completo. Los grados diferenciales de desarrollo de la naturaleza se evidencian precisamente en la singularidad de los productos, que no permite a través de ningún tipo de ordenación comparativa encontrar continuidad alguna entre los productos, habida cuenta que ésta es propia de la productividad únicamente (por lo menos desde la reflexión).

---

<sup>96</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 146.

<sup>97</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 146.

<sup>98</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 148.

Sin embargo, una posible continuidad en la productividad se puede ver en el paso gradual de la productividad al producto: “Hay que mostrar cómo se va materializando gradualmente la productividad y transformándose en productos cada vez más fijados, lo que debería dar lugar a una graduación dinámica en la naturaleza y de hecho es el auténtico objeto de la tarea fundamental de todo el sistema”<sup>99</sup>. Tal travesía gradual comienza con la escisión de la productividad, mediante la ruptura a la continuidad que le subyace, tras la cual se evidencia una alternancia contracción-expansión, que debe ser fijada por un tercero si se quiere obtener el producto<sup>100</sup>. Y como cada producto derivado de esta forma podría encontrarse en grados distintos de la materialidad, se puede entender una gradación dinámica de los productos en los que la distinguibilidad de los diversos niveles del paso de la productividad al producto es evidente.

Pero, la escisión de la productividad no debe suponer su eliminación para optar por el producto; no se pretende que la productividad pase totalmente al producto, sino que la misma subsistencia del producto debe ser una ‘autoreproducción permanente’; no existe entonces un sólo producto en el que se pudiera siquiera pensar un agotamiento de la productividad en él: “En la naturaleza son dispuestos productos singulares (individuales), pero en esos productos debe poderse seguir distinguiendo la productividad *como* productividad”<sup>101</sup>.

Si hasta ahora Schelling ha visto la naturaleza como identidad ilimitada, será necesario postular una nueva oposición, diferente de la duplicidad, por razón de la obligación que tiene el producto de reproducirse nuevamente en cada momento; además como no se puede determinar una causa, ni externa ni diferente de la orgánica que limite el paso total de toda la productividad al producto, no se puede seguir defendiendo la mera existencia de la duplicidad abstracta: “Hasta ahora, la naturaleza era para nosotros absoluta *identidad* en la duplicidad; ahora nos topamos con una oposición que a su vez debe tener lugar *dentro* de dicha identidad. Esa oposición debe poderse mostrar en el propio producto deducido, si es que la oposición es deducible”<sup>102</sup>.

La oposición que debe ser planteada en este momento se desprende de la idea de que el producto es pura actividad y el antagonismo se va a verificar entre una actividad que se despliega hacia el

<sup>99</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 148.

<sup>100</sup> Este movimiento y alternancia de contracción-expansión es decisivo para entender la dinámica interna en el absoluto tal como la desarrolla el mismo Schelling en el texto de 1809 que analizaremos más adelante.

<sup>101</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 149.

<sup>102</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 149.



exterior y otra que tiende hacia el interior impelida desde afuera. Se trata entonces de una yuxtaposición dinámica en la que participan finalmente dos actividades la interna del producto que necesita (o incluso desea) expandirse sin límite lo más afuera posible y otra actividad que se dirige del exterior hacia el interior del producto, pero como reflejo o repercusión de una actividad propiamente dada en el exterior del producto pero que responde a él. En esta oposición, definitivamente diferente de la duplicidad, se funda la construcción de todas las manifestaciones de la vida: “*En las direcciones opuestas que surgen por medio de esa oposición reside el principio para la construcción de todas las manifestaciones de la vida; si dichas direcciones opuestas son suprimidas, la vida se queda en absoluta actividad o en absoluta receptividad, ya que originalmente sólo es posible como la más perfecta determinación recíproca de receptividad y actividad*”<sup>103</sup>.

De otro lado, lo anterior demuestra a la vez que si existe una oposición basada en la duplicidad o lucha entre el punto originario contra la naturaleza, ésta conlleva el surgimiento de un producto en general y por qué no inorgánico, y esta otra oposición entre la naturaleza exterior y un producto configura un producto-producto (un producto nuevamente producto; un producto producido una vez más) y por qué no orgánico: “Desde el momento en que no deducimos una lucha de la naturaleza exterior contra un mero punto, sino contra un producto, aquella primera construcción se eleva para nosotros casi a una segunda potencia, tenemos un producto duplicado (y así debería mostrarse a partir de ahora que la naturaleza orgánica no es más que la potencia superior de la inorgánica y que precisamente por eso se eleva por encima de ella y lo que en ella ya es producto se torna *nuevamente* producto)”<sup>104</sup>. Este elevarse es realmente el paso de la serie real a la serie ideal. Ahora bien, para que la productividad no se vea entorpecida ni extinguida en el producto el ‘producto productivo’ solo puede subsistir como tal bajo la influencia de fuerzas externas y estas últimas deben residir en un mundo que de por sí no es productivo, es decir, en un mundo totalmente determinado y, por ello mismo, previamente fijado o lo que es lo mismo absolutamente limitado.

De otro lado, como no se puede considerar sino una única expresión universal (y por qué no universalizante) para la construcción del producto en general, independientemente de si éste es

---

<sup>103</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 150.

<sup>104</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 150.

productivo o no, no queda más que asumir una labor sintética, con lo cual la verdad de un postulado como éste es inmodificablemente hipotética: “Puesto que, de entrada, la existencia de un mundo que *no es productivo* (que es inorgánico) sólo es postulada para explicar el productivo, también las condiciones de dicho mundo pueden ser expuestas sólo hipotéticamente, y puesto que de entrada sólo conocemos a ese mundo por oposición respecto al productivo, también dichas condiciones son a su vez sólo deducibles de dicha oposición”<sup>105</sup>. De lo anteriormente dicho se deduce la tarea de una *Filosofía de la Naturaleza* como la que propone Schelling: “La tarea más general de la física especulativa se deja formular ahora del siguiente modo: *conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos*”<sup>106</sup>.

Pues si bien, si lo que se quiere es hacer una filosofía que dé cuenta de los productos de la naturaleza sin observar si son o no productivos, la mejor forma es estatuir un principio desde el cual se pueda partir para toda explicación de lo determinable: “*desde el momento en que el producto orgánico es el producto en la segunda potencia, por lo menos la construcción orgánica del producto debe ser el modelo para la construcción originaria de todo producto*”<sup>107</sup>. Esto implica que se establezcan límites apropiados para fijar en un único punto la productividad; tales limitaciones aparecen de manera interna en la naturaleza y, por ende, en su correspondiente producto. Para Schelling, la limitación propia de la naturaleza orgánica viene dada por la sensibilidad pensada como condición originaria de la fabricación del producto orgánico. Y esta productividad limitada genera como consecuencia inmediata una alternancia de contracción y expansión en la materia ya dada, pero también construida prácticamente por segunda vez: “En donde esa alternancia se detiene, la productividad pasa al producto, y en donde vuelve a ponerse en marcha, es el producto el que pasa a la productividad. En efecto, puesto que el producto tiene que permanecer productivo hasta el infinito, deben *poderse distinguir en el producto los tres grados de la productividad*; el paso absoluto de esta última al producto es la desaparición del producto mismo”<sup>108</sup>. Pero si estos tres grados de la productividad pueden ser distinguidos en el producto, es decir, en el individuo, también debe ser posible su distinción en toda la naturaleza

---

<sup>105</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)....., 151.

<sup>106</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)....., 151.

<sup>107</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)....., 152.

<sup>108</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)....., 152.

orgánica y “la gradación de las organizaciones no es más que una gradación de la propia productividad”<sup>109</sup>. Según Schelling, en esta gradación, que se caracteriza por ser dinámica, se basa la construcción de todos los fenómenos naturales, pues toda ciencia debe proceder de manera productiva; y deducir la naturaleza en su todo es precisamente la tarea fundamental de toda física especulativa.

La productividad se hace presente en cada producto, como ya se dijo antes, pero también se agota en el mismo producto hasta un grado determinado, y además comienza “nuevamente” en un nuevo producto en el lugar donde finaliza con el producto anterior; pero de igual manera se agota en éste último producto hasta un grado aún mayor y así continúa comenzando, agotándose y descendiendo hasta su total desaparición. Pero este finalizar de la productividad en el producto no es un mero desfallecer, sino más bien un constante uso y defensa de la libertad propia de la productividad, por medio de una relación dinámica: “La auténtica historia de la naturaleza, la cual no tiene como objeto los *productos*, sino la *propia naturaleza*, persigue a esa productividad, que es *única* y por así decir defiende su libertad, a través de todos los recodos y vueltas del camino hasta llegar al punto en el que se ve obligada finalmente a morir en el producto”<sup>110</sup>.

Al momento de pensar en una teoría general de la naturaleza deben sentarse ciertos principios que permitan la generalización progresiva de lo previamente dicho. El primer fundamento que se debe remarcar es que “la productividad debe ser limitada *originariamente*. Puesto que más allá de la productividad limitada [sólo] existe *pura identidad*, esa limitación no puede venir dada por una diferencia ya existente, sino por una *oposición* que surge *en la propia productividad*”<sup>111</sup>. Para Schelling, toda filosofía, incluida la *Filosofía de la Naturaleza*, debe partir de la deducción de un substrato, por lo que se debe reflexionar la oposición siempre desde la actividad: “Por esto, el primer postulado de la ciencia de la naturaleza es una oposición en la pura identidad de la naturaleza”<sup>112</sup>.

También desde la circunstancia de alternancia propio de la electricidad, donde prevalece un estado de oscilación entre las fuerzas de atracción y de repulsión, se puede entender el verdadero

---

<sup>109</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 152.

<sup>110</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 153.

<sup>111</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 153.

<sup>112</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*....., 153, Nota al pie \*\*.

estado de formación que caracteriza al producto: “Esta diferencia, pensada *puramente*, es la primera condición de toda actividad [de la naturaleza]; la productividad se encuentra atraída y repelida entre opuestos (los límites originarios) y en esta alternancia de expansión y contracción surge necesariamente un elemento común, pero sólo subsistente en *alternancia*. - Para que pudiera subsistir *fuera* de la alternancia, la *propia alternancia* debería estar fijada. Lo *activo* de la alternancia es la productividad escindida en sí misma”<sup>113</sup>. De manera similar a como ocurre en otras partes de la obra de Schelling, aquí el autor resalta una vez más la coexistencia entre contrarios: la expansión es contraria a la contracción, pero sólo se puede postular una expansión mientras subsiste una contracción, la cual, a su vez, se ve propiciada solamente por la existencia de la expansión misma. Esta es precisamente la dialéctica de la naturaleza en su unidad absoluta. Pero también se destaca la coexistencia entre complementarios: la escisión de la productividad impulsa la alternancia al tiempo que esta última propicia el producto como escisión de la productividad; si bien no son contrarios, existe entre ellos una relación simbiótica.

Ahora bien, es necesario que la alternancia sea fijada de alguna manera, pero el algo que logre fijarla no puede ser parte de la alternancia misma, es decir, no puede ser un miembro de ella, pues no puede surgir desde el interior de la alternancia. Emerge, entonces, un tercer elemento mediado por la oposición pero también mediador de ella, es decir, un elemento originario comprendido originariamente en la oposición e impensable como externo a la oposición, donde no existe nada habida cuenta que la oposición ‘es lo único que nos viene dado para dejar que todo surja de allí’. Este es el lugar donde se logra reintroducir la identidad como aspiración; la identidad como absoluto reposo, sólo se ve afectada por la oposición que la limita o condiciona y la mueve a la mera aspiración; el complejo identidad-oposición-aspiración a la identidad sólo puede entenderse como relación dinámica: “La oposición es la acumulación de la identidad. Pero la naturaleza es *originariamente* identidad. Por lo tanto, en esa oposición debe haber nuevamente una aspiración a la identidad. Esa aspiración está [inmediatamente] condicionada *por* la oposición; en efecto, si no hubiera ninguna oposición, habría identidad, reposo absoluto y ninguna *aspiración* a la identidad”<sup>114</sup>. Aquí se reconoce la calidad del tercer elemento del cual habla Schelling, un elemento en el cual se verifica el condicionamiento de la oposición mientras condiciona a la

---

<sup>113</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 153.

<sup>114</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 154.

oposición misma: “Por lo tanto ese tercer elemento debe ser: 1) estar inmediatamente condicionada por la oposición; 2) la oposición a su vez debe estar inmediatamente condicionada por ese tercer elemento. ¿Entonces qué es lo que condiciona a la oposición? Sólo es oposición por medio de esa aspiración a la identidad. Pues donde no hay aspiración alguna a la unidad, no hay oposición”<sup>115</sup>

Ahora se debe tener en cuenta que “una identidad surgida de la diferencia es indiferencia y, en consecuencia, ese tercer elemento una *aspiración a la indiferencia* condicionada por la propia diferencia y que a su vez condiciona a ésta”<sup>116</sup>. La identidad como absoluto es reconocida por aquello que se le opone, es decir, por la diferencia de tal modo que se reconoce un continuo identidad-oposición o lo que es lo mismo indiferencia-diferencia, así en este segundo momento de la oposición surge la aspiración a la identidad que no es más que aspiración a la indiferencia. El tercer elemento propuesto, es decir, la aspiración a la indiferencia (indistintamente aspiración a la identidad), se revela como el único substrato posible en la alternancia originaria que mantiene, como substrato, una relación dinámica presuponiendo la alternancia que, en la misma medida de su presunción, es presumida por la alternancia, de tal manera que lo inicialmente opuesto termina confundido en una única y misma cosa: “Por tanto, ese tercer elemento es lo único que es substrato en aquella alternancia originaria. Pero el substrato presupone la alternancia en la misma medida que en que la alternancia presupone el substrato y aquí no hay un primer y un segundo término, sino que diferencia y aspiración a la diferencia son, desde una perspectiva temporal, una y la misma cosa”<sup>117</sup>.

Así entonces, se entiende la identidad de la naturaleza como exclusivamente indiferencia. Además, como actividad que constantemente aspira a la identidad, la naturaleza presupone permanentemente la oposición para poder subsistir, pero esto a su vez implica que el persistir de la oposición está limitado por el durar de la naturaleza: “Puesto que aquel tercer elemento presupone la oposición originaria, es evidente que no se puede anular absolutamente la propia oposición: la condición para la perduración del tercer elemento (de esta tercera actividad, es

---

<sup>115</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 154, Nota al pie \*\*.

<sup>116</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 154.

<sup>117</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 154.

decir, de la naturaleza) es la permanente perduración de la oposición, así como, al contrario, el perdurar de la oposición está condicionado por el perdurar del tercer elemento”<sup>118</sup>.

De otro lado, si la oposición pudiera limitarse por medio de la coincidencia en un producto específico, la oposición quedaría anulada y con ella toda aspiración a la identidad. Pero como la oposición se piensa como infinita, la naturaleza cabe toda dentro de un continuo que nunca termina y cuyos extremos nunca se encuentran. Así, lo único que se puede señalar en cierto momento son los productos parciales o si se quiere los resultados parciales de la síntesis: “*Lo único que puede ser siempre producido son los miembros mediadores de la síntesis y nunca la última y absoluta síntesis misma, con lo cual nunca se llega al punto absoluto de indiferencia, sino únicamente a puntos de indiferencia relativos, y cada nueva indiferencia supone una nueva oposición, no anulada todavía, que a su vez pasa a ser indiferencia, la cual por su parte anula sólo parcialmente la oposición originaria*”<sup>119</sup>. En cada producto determinado la oposición es anulada pero no absolutamente, lo cual permite el surgimiento de una nueva oposición que vendrá después a impulsar el surgimiento de un nuevo producto que anula parcialmente la oposición; esto hace que haya oposición hasta el infinito, y esto supone al mismo tiempo que existe un producto en el extremo al cual no se tiene acceso; este producto en el que la oposición se anula nunca es, sino que ‘llega a ser’, dice Schelling. En este sentido, podemos decir que la naturaleza entera es un constante devenir, aunque sus productos en un momento dado puedan llegar a dejar de ser.

De este modo es como se organiza el universo en el sistema de la gravitación. Por esto, dice Schelling: “*La fuerza de gravedad es simple, pero su condición es la duplicidad. La indiferencia sólo nace de la diferencia. La dualidad anulada es materia, en la medida en que ésta es sólo masa*”<sup>120</sup>. Así la indiferencia se ve anulada y restablecida en cada momento singular en que se verifica el producto; la materialización es una nulidad en sí, una cierta cancelación de la oposición, una anulación de la indiferencia; la realización de la diferencia en cada punto donde se verifica es un producto determinado: ‘El punto de indiferencia *absoluto* no existe en ningún

---

<sup>118</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 155.

<sup>119</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 155.

<sup>120</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 157.

lugar, sino que es como si se hallara repartido en varios puntos *singulares*. La indiferencia se ve anulada en cada momento y restablecida en cada momento<sup>121</sup>.

En este punto, Schelling propone “entender bajo la expresión *proceso dinámico* esa renovada anulación [de la identidad] y los fenómenos resultantes de ella”<sup>122</sup> con lo cual se logra demostrar que la identidad de la materia es sólo indiferencia y no absoluta identidad. De aquí resulta fácil concluir que: “*existirán exactamente tantos grados del proceso dinámico como grados del paso de la diferencia a la indiferencia*”<sup>123</sup>. Con esto se da a entender que todos los productos resultantes han tenido que pasar hacia la diferencia agotando un proceso dinámico que los aleja cada vez más de la indiferencia. El primer grado de este proceso está caracterizado por la percepción: “El primer grado será designado mediante objetos *en los que el restablecimiento y la renovada anulación de la oposición son todavía en cada momento objeto de la percepción*. Aquí no es *el objeto*, sino *la reproducción del propio objeto*, lo que se torna objeto”<sup>124</sup>. La duplicidad aparece en cada objeto como la identidad del mismo y la reproducción del producto constituye su diferenciación. En el segundo grado, la oposición se subdivide para repartirse en distintos cuerpos con lo cual se genera una nueva indiferencia que terminará desembocando en una repulsión o atracción negativa (como opuesta a la atracción gravitacional). En el tercer grado se alcanzará un dominio absoluto y la materia regresará al primer grado del devenir: “En el *primer grado* todavía existe una *diferencia pura*, sin substrato [ya que el substrato sólo surge a partir de ella]; en el segundo grado los que se oponen son los factores *simples* de dos **productos**; en el tercer grado, los que se oponen son los *propios productos*; aquí la diferencia se encuentra en la *tercera potencia*”<sup>125</sup>. Pero como no se pueden ver diferencia e indiferencia en el mismo producto sino como equivalentes, ‘la diferencia de los productos sólo puede terminar también con una indiferencia de los productos’.

<sup>121</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 157.

<sup>122</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 158. El agregado entre paréntesis es mío.

<sup>123</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 159.

<sup>124</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 160.

<sup>125</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 161.

Finalmente, se puede ver en este proceso dinámico examinado por Schelling los tres principales fenómenos naturales que se pretenden explicar desde cualquier ciencia natural: lo magnético que se refleja en la unidad del producto (primer grado), lo eléctrico visible en la duplicidad de los productos (segundo grado) y lo químico manifiesto en la unidad de los productos (tercer grado): “Gracias a [En] la primera construcción el producto representado como identidad; es verdad que esta identidad vuelve a disolverse en una oposición, pero ya no es una oposición inherente a los *productos*, sino una oposición que se encuentra dentro de la propia *productividad*. Por lo tanto, el producto *en cuanto* producto es [era] identidad. Pero también en la esfera de los *productos* resurge la duplicidad en el segundo grado y es sólo en el tercer grado donde la duplicidad de los *productos* vuelve a convertirse en *identidad* de los productos”<sup>126</sup>. Como se puede ver, este es entonces el sistema entero de la naturaleza en su eterno devenir.

El paso de la diferencia a la indiferencia se convierte en el espacio apropiado para el surgimiento originario de la materia y esto es un fenómeno totalmente dinámico: “El *proceso dinámico* no es más que la segunda construcción de la materia y hay tantos grados en la construcción originaria de la materia cuantos grados hay en el *proceso dinámico*”<sup>127</sup>. Así, como ya se dijo, el primer impulso hacia la producción originaria es la limitación de la productividad debida a la oposición originaria (visible en el magnetismo); el segundo nivel de la producción es la alternancia de expansión y contracción (manifiesta en la electricidad) y el tercer grado es el paso de la alternancia a la indiferencia (perceptible en los fenómenos químicos). Por esto, magnetismo, electricidad y proceso químico se convierten en las categorías de la construcción originaria de la naturaleza, pero son al mismo tiempo funciones de la materia; todo esto desde el punto de vista de la física dinámica. Acorde con esta dinámica en cada individuo se expresa toda la naturaleza. La riqueza productiva de la naturaleza orgánica tiene que ver con que en cada producto o individuo de la naturaleza está presente el secreto de la producción de toda la naturaleza; del mismo modo, en el desarrollo del magnetismo, la electricidad y el proceso químico está presente el secreto de la productividad de la naturaleza a partir de toda la naturaleza existente. Tanto la naturaleza orgánica como la inorgánica deben su riqueza y variedad productiva únicamente a la

---

<sup>126</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 162.

<sup>127</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* (1799)...., 165.



constante alteración hasta el infinito de la relación del magnetismo, la electricidad y el proceso químico cómo funciones de la materia.

Debido a que la naturaleza inorgánica es el resultado de la primera potencia ésta se puede generar a partir de factores simples por lo que la naturaleza inorgánica se presenta en general como algo que ha existido desde el principio. Por su parte, la naturaleza orgánica sólo se da a partir de productos que vuelven a convertirse en factores, por lo que tal naturaleza orgánica se mostrará como algo que ha resultado en un momento dado.

Pero como la esencia de la vida es mantenerse alejada de la indiferencia, la producción en la naturaleza orgánica no es del mismo tenor que la que se da en la naturaleza inorgánica: “Los mismos grados recorridos originariamente por la producción de la naturaleza, son recorridos también por la producción del producto orgánico, sólo que esta última ya empieza desde el primer grado con productos que son por lo menos de la potencia simple. También la producción orgánica comienza con una limitación que no es la de la productividad originaria; sino la de *la productividad de un producto*; también la formación orgánica ocurre en virtud de la alternancia de expansión y contracción, como la originaria, pero se trata de una alternancia que no ocurre en la productividad simple, sino en la compuesta”<sup>128</sup>. En esto se parecen la naturaleza orgánica y el proceso químico, pues parten de productos iniciales y no de componentes simples, con lo cual no sólo se explica cada producto de la naturaleza orgánica sino la vida misma, aunque esta última se constituye en potencia superior del proceso químico: “El proceso de la vida debe por tanto ser a su vez la potencia superior del proceso químico y si el esquema fundamental del proceso químico es la duplicidad, entonces el esquema del proceso de la vida deberá ser la *triplicidad* [será un proceso de la tercera potencia]. Pero el esquema de la triplicidad es [realmente] el [esquema fundamental] del proceso galvánico; por lo tanto, el proceso galvánico (o proceso de la irritación) se encuentra en una potencia más elevada que el proceso químico, y el tercer elemento que le falta a éste y que sin embargo tenía el primero, impide que se llegue a la indiferencia en el producto orgánico”<sup>129</sup>.

La indiferencia de los productos constituye en Schelling la ‘*intussuscepción*’, entendida por él como aquella que designa todo tipo de proceso vital (la alimentación, por ejemplo) y que termina

---

<sup>128</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 167.

<sup>129</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 167.

siendo el destino final de la acción general del proceso de la irritación. La irritación va a encargarse de lograr la elaboración de productos de la naturaleza, sin anular su productividad, debido a que ella consigue impedir el arribo de la individualidad a la indiferencia: “Puesto que la irritación no deja que se llegue al producto singular en la indiferencia y sin embargo la posición está ahí (porque esa oposición originaria no deja nunca de seguirnos), a la naturaleza no le queda más remedio que dividir los factores en diferentes productos”<sup>130</sup>. Esto será necesario para mantener la diferencia permanentemente y además hacia el infinito.

De otro lado, de la misma actividad del proceso de irritación se sigue necesariamente que aquí no se abandona la productividad de la naturaleza; no se pierde aunque se marque un devenir en ella; pero tampoco la formación del producto queda totalmente acabada sino de manera singular e incompleta: “La formación del producto singular no puede ser una formación completa y el producto no puede dejar nunca de ser productivo”<sup>131</sup>. Por esto, se puede decir que el producto de la productividad es una nueva productividad, con lo cual no sólo no se supera la contradicción de que el producto debe ser productivo, sino que además en cada acto de la productividad se genera una nueva ignición de la irritabilidad. Con esto sólo se puede llegar a una conclusión: “La condición del producto orgánico y del inorgánico es la dualidad. Esto es verdad pero sólo *es un producto orgánico productivo cuando la diferencia no se vuelve nunca indiferencia*”<sup>132</sup>.

Lo orgánico no es pues lo contrario de lo inorgánico, así como lo sensible no es lo opuesto del magnetismo; en ambos casos esto (lo inorgánico, el magnetismo) es una potencia inferior de aquello (lo orgánico, lo sensible): “Y este es también el resultado al que tiene que conducir cualquier auténtica ciencia de la naturaleza: que la diferencia entre la naturaleza orgánica e inorgánica sólo se encuentra en la naturaleza como objeto y que la naturaleza, en cuanto originariamente *productiva*, está suspendida por encima de ambas”<sup>133</sup>. Con lo cual la naturaleza es una unidad absoluta y la única diferenciación posible en ella se halla en la exacerbación de las fuerzas de la naturaleza que producen tanto los fenómenos orgánicos como los inorgánicos, pues tras dicha potenciación de las fuerzas comunes a todo producto de la naturaleza, se hace sensible

---

<sup>130</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 168.

<sup>131</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 168.

<sup>132</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 169.

<sup>133</sup> SCHELLING, F. W. J. *Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)*...., 170.

aquello que llamamos lo orgánico. Para poder comprender el alcance de este proceso en el cual la naturaleza se afirma en la unidad al mismo tiempo que se diferencia es necesario detenernos en la concepción schellingniana de la deducción de las categorías propias de la *Filosofía de la Naturaleza*, pues dicha deducción implica necesariamente la comprensión de la naturaleza en la unidad y la diferencia.

[Contenido](#)

### 1.3 Las categorías de la naturaleza

Construir la materia es la única tarea de la ciencia de la naturaleza y tal tarea es resoluble aunque requiera de mucho tiempo. Sin embargo, sería incluso un absurdo pretender la descripción, explicación y determinación de toda la variabilidad de la naturaleza, de todas sus manifestaciones individuales y de las relaciones y operaciones que son posibles entre ellas. Y como desde un principio se ha considerado que las explicaciones de los procesos generales reflejan lo que se puede decir de los procesos particulares, será necesario centrarse en los primeros: “Por lo tanto, todos nuestros esfuerzos sólo se pueden limitar a examinar los principios *generales* de toda producción de la naturaleza, pero contemplando también su aplicación como una tarea infinita, puesto que se encamina hacia el infinito desde todas las dimensiones”<sup>134</sup>. Pero el proceso al cual se hace aquí referencia es un proceso necesariamente dinámico en el que en cada momento la naturaleza se auto-organiza constantemente; los fenómenos verdaderamente primitivos de la naturaleza son una permanente autoconstrucción de la naturaleza que simplemente se repite en diferentes niveles; y en la deducción de tal proceso dinámico se logra la construcción completa de la materia y a esto es a lo que se debe dedicar la ciencia de la naturaleza.

Debido a que ya se postuló antes lo orgánico como aquello de la naturaleza que consiste en la repetición de lo inorgánico en una potencia superior y que el magnetismo, la electricidad y el proceso químico son las categorías propias de la física, ahora es necesario determinar cómo por medio de estas tres funciones se completa la construcción de la materia; esto sólo se hace evidente a través de la identificación de la relación de estas funciones con el espacio y sus dimensiones.

En cuanto a las fuerzas que se identificaron más arriba, como una interna que tendía a expandirse lo más lejos que le fuera posible, ahora es calificada como fuerza *expansiva*, la cual tiende hacia

---

<sup>134</sup> SCHELLING, F. W. J. “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” (1800). En LEYTE, Arturo. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza...*, 176.

el exterior; por su parte la fuerza que mantenía una especie de tendencia a responder a la anterior, impulsándose hacia el interior, es llamada ahora fuerza *ralentizadora* o *atractiva*. Mientras aquella fuerza expansiva en sí misma es pura producción y en ella no se puede distinguir nada, esta fuerza atractiva se convierte en la primera condición para una producción propiamente efectiva, aportando una escisión en la identidad general. Así tales fuerzas al encontrarse contenidas en el mismo sujeto mantienen una relación de oposición absoluta: “Puesto que dichas fuerzas pertenecen a un único y mismo sujeto idéntico, la naturaleza, es claro que no pueden ser meramente relativas las unas respecto de las otras, sino que tienen que encontrarse en una relación mutua de absoluta oposición”<sup>135</sup>. Incluso, desechando la idea de que ambas fuerzas son originarias, terminan siendo siempre contrarias, pues aunque siendo iguales mantienen direcciones distintas o más bien opuestas: “Lo que pasa es que en esa infinitud que tenemos que pensar también en la finitud, incluso previamente, no es imaginable ninguna dirección sin una oposición *originaria*”<sup>136</sup>. Pero la oposición entre tales fuerzas debe superar la mera dirección o de lo contrario la relación existente en la naturaleza podría invertirse en cualquier momento sin generar necesariamente una transformación y definitivamente esto no es así. Sin embargo, si se considera un orden inalterable de los fenómenos de la naturaleza, esto se debe a la acción de una fuerza permanentemente negativa que atraviesa toda la realidad cumpliendo con su función ordenadora y limitadora. “Por eso, vamos a tener que admitir que una de las dos fuerzas es la fuerza positiva por excelencia y la otra la fuerza negativa por excelencia, pero que sin embargo ambas se hallan originariamente reunidas en un único y mismo sujeto idéntico que es la naturaleza”<sup>137</sup>.

De otro lado, la naturaleza sólo alcanza una identidad relativa aunque busca recobrar su identidad absoluta. El único objeto de la especulación es el absolutamente idéntico que para lo intuitivo es el cero o la carencia total de realidad. Pero para lograr determinar cómo a partir de la ausencia de realidad se forma la presencia de ésta, es decir, para comprender cómo de la infinitud se da lugar a la finitud, o sea, para entender cómo a partir del valor de cero para las manifestaciones se logra alguna expresión finita, se hace necesario descomponer el cero en sus factores (1-1) y admitir dicha separación como infinita. Pero, como ocurre en ocasiones anteriores, será necesario además el surgimiento de una tercera actividad sintética que condicione la mencionada separación infinita

---

<sup>135</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 177.

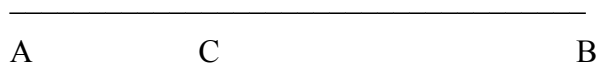
<sup>136</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 178.

<sup>137</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 178.

y que se relaciona con la propiedad de la naturaleza de estar escindida de sí misma pero siendo originariamente idéntica, en este sentido, “por muy necesario que nos parezca asumir que existe una oposición originaria entre ambas actividades, también es igualmente necesario que asumamos la existencia de una tercera actividad que, a su vez, no expresa nada más que la eterna aspiración de la naturaleza a retornar a esa identidad absoluta de la que fue arrancada por la escisión inicial”<sup>138</sup>.

Toda separación se sucede en un punto determinado y a partir de allí opera la fuerza positiva que es contrarrestada a distancia por la negativa, pero si la positiva actúa en todas las direcciones se puede esperar que sea contrariada inmediatamente a distancia por la negativa en igual número de direcciones. Pero esto no termina allí, sino que además en la línea que se forma desde el punto en que nace la fuerza positiva y hasta el punto donde llega su efectividad (en la misma en la que desde la distancia se ejerce la fuerza negativa), existen, en ese recorrido, multitud de puntos desde los cuales puede nuevamente nacer la fuerza positiva para de nuevo ser contrarrestada a la distancia por la negativa: “Como **corolario** proponemos la siguiente frase: *de dos fuerzas absolutamente opuestas, que operan desde un único y mismo punto, una de ellas, concretamente la negativa, tiene que ser pensada siempre al modo de una fuerza que opera a distancia*”<sup>139</sup>.

Debido a que la fuerza negativa actúa a distancia tanto sobre el punto que le dio origen a la fuerza que se le opone como sobre el punto que le queda más cercano, tales puntos se pueden pensar como infinitamente próximos (o infinitamente lejanos) y por ello el espacio que se ubica entre ellos es completamente contingente, eventual, accidental, circunstancial. Así pues, en la línea que se forma desde el punto inicial hasta el punto donde alcanza la efectividad de la fuerza se pueden distinguir tres puntos: uno que sólo representa la fuerza positiva; otro opuesto al primero y en el que la fuerza negativa predomina; y, finalmente, un tercero que constituye un punto de equilibrio o un relativo punto cero. Esta situación se puede ver con el siguiente esquema:



“En la línea que acabamos de construir de esta manera, A sólo representa el primer punto, que debido a la escisión originaria se ha visto prácticamente arrojado a la infinitud absoluta. Desde ese punto comienza la huida de las dos fuerzas. Pero a ambas les ocurre que no pueden rehuirse

<sup>138</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 179.

<sup>139</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 180.

sin volver a alcanzar una identidad relativa en el punto C. Dicho punto es aquel en el que por vez primera la infinitud se constituye en *naturaleza*, es decir, aquel en el que se llega a la identidad desde la duplicidad. Así las cosas, aquella unión que en la infinitud era absoluta, es en C una unión sintética. Según esto, sin escisión no hay síntesis, pero sin síntesis tampoco es posible la escisión. De cara a la experiencia, esa relativa identidad que se alcanza en el punto C es la suprema y sólo permite que ambas fuerzas se rehúyan a partir de ese punto. De cara a la especulación, el punto en el que ambas fuerzas todavía se hallan reunidas en una unión absoluta, se encuentra *sobre* los dos puntos A y B, y C es sólo el primer punto de unión relativo o sintético de ambos<sup>140</sup>. Nuevamente se deja ver la relación dinámica entre los opuestos, pues la síntesis sólo es posible tras la escisión y ésta sólo es viable por aquella; sin una previa ruptura no hay material para la síntesis y sin ésta no hay nada que escindir.

El equilibrio relativo en el que se encuentran las fuerzas inicialmente opuestas contribuye a la dimensión de la longitud representada simplemente por la línea: “*Mientras ambas fuerzas se mantengan en un relativo equilibrio en el punto C, lo único que aportan es la **línea** o la pura dimensión de la **longitud**” y “*por lo tanto, también en la naturaleza sucede que la línea o la longitud sólo puede existir gracias a esos tres puntos o bajo la fórmula de tales tres puntos*”<sup>141</sup>.*

Sólo la relación dinámica de la fuerza expansiva con aquella que desde la distancia se le opone permite la deducción de una dirección, porque la fuerza expansiva por sí sola no puede hacerlo por cuanto ella opera en todas las direcciones y, por lo mismo, carece de dirección; pero únicamente si se piensa la fuerza positiva y la negativa como unidas en un solo punto tal unidad provee la línea que constituye la primera síntesis del punto con el espacio infinito, de tal forma, que si se piensan las dos fuerzas de manera absolutamente independientes, una conduce al punto matemático, mientras que la otra conduce al punto infinito. En este sentido, la única síntesis posible entre ambas no es más que la línea o síntesis originaria del punto con el espacio infinito.

De otro lado, los tres puntos presentes en la línea descrita arriba, son los mismos que se hacen necesariamente presentes para la construcción del imán: a) un punto en el que la única que expresa su capacidad operativa es la fuerza positiva, la cual disminuye gradualmente a partir de ese mismo punto hasta acabar convirtiéndose nuevamente en un determinado punto = 0; b) un punto en el que el magnetismo no es ni + ni - y en donde en consecuencia reina una completa

<sup>140</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 180.

<sup>141</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 181.

indiferencia. Este punto es el común punto limítrofe entre ambos puntos y corresponde al punto C deducido para la línea. A ese punto, que es un punto cero, precisamente porque aquí el cero no es *originario*, es llamado punto indiferente; c) un punto en él que la única que domina es la fuerza negativa, la cual aumenta progresivamente a partir del punto de equilibrio hasta acabar alcanzando finalmente su máximo en aquél<sup>142</sup>.

De lo anterior se puede deducir obviamente que en la naturaleza la longitud sólo puede existir bajo la forma del magnetismo o que el magnetismo es el factor determinante de la longitud en la obtención de la materia: “Pues bien, si la longitud sólo puede existir en la naturaleza en general bajo la forma de esos tres puntos (& 11.), pero esos tres puntos constituyen el magnetismo (& 12.), la consecuencia es *que la longitud sólo puede existir en la naturaleza en general bajo la forma del magnetismo*, o que el magnetismo en general es el factor determinante de *la longitud en la construcción de la materia*”<sup>143</sup>.

De esta manera el magnetismo se convierte en función universal de la materia. Por medio de la referencia a la línea y sus tres puntos queda demostrado de manera general y directa lo que se había aclarado de manera indirecta por la analogía entre la función del magnetismo en la materia inorgánica y su respectiva función en la materia orgánica. Sin embargo, una función de tal magnitud no puede ser relacionada con la materia singular o individualizada, además el magnetismo se convierte en la fuerza sustancial y esencial de la materia: “Por lo tanto, si de modo demostrado el magnetismo es el elemento constructor de la longitud en general, ésta es la prueba evidente de que no puede ser la función de una *materia singular* y de que la explicación del magnetismo como efecto de una materia tal, sería tan mala como la explicación de la construcción de la materia misma a partir de una materia; también prueba que el magnetismo es parte integrante de la primera construcción de *toda* materia y por lo tanto una fuerza verdaderamente 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”<sup>144</sup>.

De otro lado, el magnetismo es la muestra de la materia en el momento inicial de la construcción en el que ambas fuerzas se encuentran unidas en un único punto y en la que la longitud se presenta como la única disposición posible para la materia: “Pero de la demostración recién

<sup>142</sup> Cfr. SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 182.

<sup>143</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 183.

<sup>144</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 184.

aportada se deduce de inmediato que el magnetismo nos presenta a la materia en el primer momento de la construcción, un momento en el que ambas fuerzas todavía se muestran unidas en un único punto y en el que la única disposición que se muestra todavía para la construcción de la materia misma es la dimensión de la longitud. Así, los dos polos del imán representan para nosotros las dos fuerzas originarias, que aunque ya empiezan a rehuirse aquí y a mostrarse en puntos opuestos, todavía permanecen unidas en un único y mismo individuo”<sup>145</sup>.

Como toda oposición infinita lleva necesariamente a que en algún momento los opuestos se separen definitivamente, esto se espera que suceda en las fuerzas opuestas que pronto se separarán en dos y la línea que representaba el par de fuerzas opuestas ahora se convertirá en dos: una por cada fuerza. La existencia de una línea como la arriba representada y denominada ACB, sólo existe entonces por el encuentro, en el punto C, del par de fuerzas opuestas representadas por AC y BC, de tal forma que si se hace desaparecer el punto común C, las dos fuerzas se ven libres de continuar cada una en múltiples direcciones acorde con su interés originario, “pues efectivamente, era únicamente el común punto C el que proporcionaba a cada una de ellas la dirección”<sup>146</sup>. Tanto es así que la fuerza de repulsión, inicialmente considerada como dirigida en todas las direcciones, se encuentra ‘centrada’ por acción del punto C en una única dirección posible: la de la línea recta. Las dos fuerzas se ven limitadas en el sentido que el punto C sólo les permite una dirección contraria a la que toma la fuerza opuesta. Pero, además, la fuerza de atracción inicialmente considerada como de una sola dirección, en la línea recta mantiene tal calidad, pero si allí, en la línea, la fuerza expansiva sigue manteniendo su capacidad de operar en todas las direcciones, de igual manera, la fuerza de atracción tendrá igual calidad de poder atraer en todas las direcciones: “En este sentido [en el que presenta la recta ACB], a partir de ahora podremos contemplar a la fuerza de atracción, tanto como a la de repulsión, al modo de una fuerza que opera en todas las direcciones”<sup>147</sup>.

Por el momento, se puede imaginar el punto A como el lugar de las múltiples opciones de dirección, en el que una vez se ha elegido una dirección no queda más que seguir ésta sin tener en cuenta otras opciones, pero como en el punto A se encuentra una fuerza dinámica de movimiento se puede esperar que ella se mueva en cualquiera de las direcciones posibles. Pero como esto es posible no sólo para el punto inicial A sino para cada uno de los puntos que se encuentran en el

---

<sup>145</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 184.

<sup>146</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 185.

<sup>147</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 186.



trayecto de la línea recta, en cada punto que alcanza la fuerza, mientras se dirige a B, se volverá a encontrar rodeado de la misma cantidad de puntos de dirección que en A. Y aunque ahora sigue la dirección dada por la línea recta, aún puede dirigirse por su dinámica, en otras direcciones con lo cual formará otras líneas que terminan siendo perpendiculares a la primera pero con diferentes grados de inclinación sobre la misma y esto es una nueva dimensión denominada anchura: “Y puesto que ahora puede moverse hacia todas esas direcciones, si bien es cierto que seguirá moviéndose en la dirección AB, también es cierto que al mismo tiempo tanto en ‘c’ como en cada uno de los puntos siguientes de la línea seguirá otras direcciones que constituyen un ángulo junto con la línea originaria AB. De este modo habrá pasado de la originaria dirección de la longitud lineal a la de *la anchura*”<sup>148</sup>.

Entonces, la construcción de la naturaleza se logra inicialmente por el agregado de las dimensiones de longitud y anchura, pero tal momento viene definido por la electricidad. De manera similar a como a la longitud se le agrega la anchura, al magnetismo, que corresponde con la longitud, se le sumará la electricidad que corresponde con la anchura. Pero dado que el magnetismo tiene solamente la dimensión de la longitud, se extrae ahora de la idea de que el imán es pura línea recta. Más aún, no se puede suponer ni la existencia de una materia magnética, ni la existencia de una materia eléctrica, a partir de la calidad substancial propia de la electricidad que reside típicamente en la construcción de todo individuo corporal. De aquí se desprende la idea de que tampoco se puede establecer relaciones de comunicación a nivel de lo eléctrico ni a nivel de lo magnético, debido a que los fenómenos magnético y eléctrico resultan ser dinámicos. En este sentido, no se puede traspasar lo magnético de un cuerpo a otro, debido, no sólo a que el magnetismo corresponde con una línea recta y a que la comunicación se logra únicamente entre superficies, sino a que el motivo por el cual el magnetismo no puede ser pasado de un cuerpo a otro por medio de la comunicación se cimienta en la misma razón por la cual el magnetismo no es una fuerza de superficie. Sin embargo, aunque no se pueda establecer una comunicación entre los objetos ni a nivel eléctrico, ni a nivel magnético, es evidente que existe un desequilibrio entre ambos objetos; y tal desequilibrio debe ser superado al menos de manera parcial o relativa, llegando a un equilibrio alterado, debido a la tendencia o aspiración al contacto entre los objetos. Por otra parte, no se puede abandonar del todo la idea de comunicación entre objetos. Schelling postula una especie de relación comunicativa denominada efecto de reparto entre el objeto

---

<sup>148</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 187.

cargado eléctrica o magnéticamente y aquel que no lo está: “Ahora bien, lo que se contempla en ese efecto por reparto que ejerce el cuerpo electrizado sobre el no electrizado, así como en el efecto del imán sobre el hierro, es la verdadera comunicación”<sup>149</sup>. La expresión de la tendencia al contacto entre los cuerpos (pregonada más arriba), se aprecia en esa alternante y recíproca atracción establecida por el despertar de la electricidad en el objeto no electrizado por el que inicialmente sí lo era; al desplazar su electricidad hacia el objeto no electrizado, el objeto inicialmente electrizado establece una relación de ‘toma y dame’, en la que el otro objeto (inicialmente no cargado eléctricamente) termina cediendo su electricidad que es opuesta a la contenida en el cuerpo eléctrico, para a su vez verse llenado por la electricidad de éste último. De este modo se genera un desequilibrio de fuerzas, pero cada objeto mantiene su aspiración de regresar al equilibrio inicial, por lo que se desemboca en una especie de rechazo: Pero como “todo contacto entre cuerpos electrizados y no electrizados desemboca en una comunicación entre ambos [del modo determinado en &. 24], de tal manera que el equilibrio de las fuerzas se encuentra alterado en toda relación y de la misma manera y sin embargo cada uno de ellos tiene la aspiración a retornar al equilibrio originario, así, la inicial atracción entre ambos desembocará en un *rechazo* que evidentemente no puede ser una expresión de la fuerza *originariamente* repulsiva, pues de lo contrario no se puede entender cómo cuerpos eléctricamente negativos también son capaces de rechazarse mutuamente”<sup>150</sup>. Pero tal rechazo tiene la misma caracterización de la atracción entre objetos. Así, para Schelling, “del mismo modo que la manifestación de la atracción entre ambos sólo puede ser pensada como efecto de una fuerza *sintética*, también el rechazo tendrá que ser efecto de una fuerza conjunta que, junto con aquélla, tiene en la naturaleza el mismo y último fundamento, desde el momento en que el hecho de que la misma fuerza opere por atracción o repulsión, de modo sintético o antitético, sólo depende de la inversión de las condiciones”<sup>151</sup>.

Como ya han sido determinadas las dos primeras dimensiones de la construcción de la materia, será necesario descubrir ahora cuál es la tercera dimensión dentro de dicha construcción y determinar cómo se da esta. Pero cuando se piensa en distintos momentos de la construcción de la materia no se puede esperar que realmente estos ‘lapsos’ sean evidentemente separables en la

<sup>149</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 196.

<sup>150</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 197, la aclaración del paréntesis es mía.

<sup>151</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 197.

naturaleza sino por medio de la reflexión especulativa, pero “si nos parece necesaria esa distinción es únicamente por el hecho de que toda verdadera construcción tiene que ser *genética*”<sup>152</sup>. Así, hasta este momento se han postulado dos fuerzas opuestas que llenan efectiva y gradualmente un espacio, pero nada se ha dicho sobre cómo logran realizar tal llenado; se puede suponer una fuerza que evita que el espacio sea llenado por algo diferente de lo que inicialmente debiera llenarlo; a esta fuerza que resiste contra la intromisión se le debe sumar otra que actúe en sentido contrario es decir de manera atractiva y esto se puede esperar que suceda de manera lógica. Pero “lo que ocurre es que después de este proceso meramente lógico todavía nos sigue quedando el auténticamente sintético, esto es, el descubrimiento y desenmascaramiento del propio mecanismo con cuya ayuda y con el concurso de ambas fuerzas, el espacio se encuentra verdaderamente llenado en un grado determinado. Pero este mecanismo sólo resultará absolutamente claro si es representado de forma *analítica*, es decir, separando sus distintos momentos”<sup>153</sup>.

Ahora bien, no se puede reducir la construcción de la materia a la mera concurrencia de fuerzas opuestas: “No es sólo un concurso de ambas fuerzas, la de atracción y la de repulsión, sino *un determinado comportamiento recíproco de ambas en relación con el espacio*, lo que hace posible la materia”<sup>154</sup>. Si bien la fuerza de repulsión opera en todas las direcciones, una vez se ve limitada por la fuerza opuesta, el llenamiento del espacio se produce por una determinada relación entre la fuerza de repulsión y su opuesta y no por el simple hecho de las múltiples direcciones que puede asumir cualquiera de tales fuerzas: “Efectivamente, contemplada de modo absoluto una fuerza no tiene efecto *ninguno*, sólo comienza a actuar o la hacen actuar por medio de la fuerza opuesta y, por lo tanto, con un *determinado* efecto, es decir, sólo gracias a una *determinada* relación con la opuesta”<sup>155</sup>.

Pues bien, ya sabiendo qué sucede entre las fuerzas de atracción y repulsión y conociendo que son de alguna manera capaces de generar un ‘llenado material’, es necesario revisar dónde está el fundamento del grado en el que una fuerza de atracción limita a la fuerza de repulsión, pero esta última se encuentra efectivamente limitada por la primera sólo en un grado determinado y es este grado específico de limitación lo que requiere ser explicado a partir de su fundamento: “debido a

---

<sup>152</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 198.

<sup>153</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 198.

<sup>154</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 199.

<sup>155</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 200.

este problema [buscar el fundamento de ese grado en una limitación de la propia fuerza de atracción] nos vemos evidentemente conducidos hacia un fundamento que no puede ser buscado ni en la fuerza de atracción ni en la fuerza de repulsión del cuerpo que debe ser construido y por tanto no debe ser buscado *dentro de las puras condiciones de la construcción*<sup>156</sup>. Tal fundamento debe, entonces, verificarse fuera de la condición constructiva y es apenas evidente que no se puede buscar el fundamento de la limitación en aquello que es limitado ni en lo otro que es susceptible de limitación. Por esto, no se puede encontrar el fundamento de la limitación en la fuerza de atracción, porque ella se ve limitada; pero tampoco se puede encontrar dicho fundamento en la fuerza de repulsión, porque ésta resulta sensible de ser limitada por aquella primera fuerza. Entonces, al decir que este fundamento se encuentra fuera de las dos fuerzas, pero que las limita a ambas, es lo mismo que decir que tal fundamento limita la actividad y la no actividad y, por ende, dicho fundamento es común para la limitación de ambas fuerzas: “Así pues, se trata del fundamento *común* de una determinada limitación de ambas: para el fundamento de atracción, de la limitación de su campo de influencia, para el fundamento de repulsión, de la limitación de su limitación”<sup>157</sup>. Así, se llega a la conclusión de que tal fundamento común para la limitación de ambas fuerzas se encuentra en la misma actividad constructiva, que es la que originariamente activa la relación entre las fuerzas de atracción y repulsión. Pero además, tal actividad constructiva inicialmente libre de toda limitación se ve limitada en la construcción del objeto singular y el fundamento de esta limitación sólo puede encontrarse en otra construcción precedente o simultánea, ya que la misma actividad constructiva plantea su propia limitación. De tal manera, Schelling postula que el grado de llenamiento espacial no es más que una relación de limitación de la atracción recíproca entre cuerpos externos al cuerpo considerado: “El dato empírico necesario para la construcción de un cuerpo que presenta un determinado *grado* de llenamiento del espacio consiste en que el grado de su fuerza de atracción tiene que estar limitado y determinado ya previamente por *cuerpos externos* a él y como esta situación es necesariamente *recíproca*, de tal modo que la fuerza de atracción de cada cuerpo se encuentra limitada en un determinado grado por la de cada uno de los otros, se ve que el dato empírico necesario para la construcción de un llenamiento de espacio determinado según *el grado*, es la general concatenación de toda la materia bajo sí, gracias a lo cual es imposible que

<sup>156</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 201, la aclaración del paréntesis es mía.

<sup>157</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 201.

la naturaleza supere en la construcción de un cuerpo singular una determinada medida de fuerza de atracción o que le dé a dicho cuerpo una proporción menor de la que verdaderamente acostumbra conceder”<sup>158</sup>.

Por otro lado, es necesario detenerse a meditar en el momento en que la fuerza de atracción originariamente limitadora se ve a su vez limitada en su campo de acción. Si bien en el primer momento de la construcción ambas fuerzas se encuentran reunidas en el punto C dinámicamente idénticas, en el segundo momento pierden su identidad, pues se enfrentan dinámicamente y se ven completamente separadas. Aquí nace la necesidad de un tercer momento que sintetiza la oposición entre los dos momentos anteriores. Schelling sustenta la síntesis de la oposición entre los dos momentos iniciales de la construcción de la naturaleza en un tercer momento habida cuenta que “en el primer momento tenemos reunión de las fuerzas para la intuición, pero a cambio identidad dinámica de ambas; en el segundo tenemos una oposición dinámica, pero a cambio una separación de ambas de cara a la intuición. Así las cosas, *la pregunta* que se trata de resolver aquí es la siguiente: *¿cómo es posible que ambas fuerzas se hallen separadas dinámicamente siendo al mismo tiempo idénticas para la intuición?* Lo primero es necesario porque es condición de la realidad, lo segundo porque es condición de la identidad de la naturaleza consigo misma”<sup>159</sup>. La reunión de ambos momentos al mismo tiempo sería la clave para que se dé la construcción del elemento real; en esta reunión sería necesaria tanto la presencia de las dos fuerzas como idénticas para la intuición (momento uno), pero al mismo tiempo como separadas (momento dos).

Puesto que ambas fuerzas finalmente deben ser exhibidas como opuestas en una única y misma intuición, aunque deben volver a presentarse como idénticas en su separación para permitir la intuición, cada una de ellas tiene entonces la capacidad de producir la superficie, lo cual conduce a que la reunión de los opuestos sea posible en un momento común para los dos momentos como lo es la segunda potencia de la superficie: “Una vez que la oposición *de las propias fuerzas* debe persistir, esto es sólo presentando sus *producciones* en un tercer elemento común y puesto que, como hemos dicho, cada una de estas fuerzas produce la superficie por sí misma, eso común (que no debe ser pensado como algo que surge gracias a una mera penetración o multiplicación de los productos entre sí) tendrá que ser *la segunda potencia de la superficie* o el *cubo*”<sup>160</sup>. Pero aquí la

<sup>158</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 202.

<sup>159</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 203.

<sup>160</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 203.

construcción de la naturaleza deja de ser simplemente geométrica para ser reconocida como puro espacio; de la línea o primera dimensión se pasó a la superficie (resumen de las dos dimensiones) y la unión de superficies permite la distinción de una tercera extensión con lo cual se tiene el espacio en la dimensión cúbica; la longitud se vio completada por la anchura y estas dos se ven acompañadas por la profundidad con lo cual se obtiene el espacio, “esto es, la magnitud extendida hacia las tres dimensiones”<sup>161</sup>.

Esta relación de las fuerzas como opuestas, y sin embargo idénticas, sólo se entiende desde el punto de vista de la forma como actúan sobre un mismo punto: mientras la fuerza repulsiva actúa en la continuidad, la de atracción solamente lo hace desde la distancia, con lo cual ambas fuerzas actúan sobre un espacio pero se mantienen separadas. No se llega entonces a la confusión de las fuerzas, lo cual implicaría el cero absoluto, sino que en cada punto del *continuum* de puntos que conforman el espacio la fuerza positiva se ve limitada por la fuerza de atracción en un determinado grado, de tal manera que ninguna otra fuerza puede entrometerse allí, generando pues la impenetrabilidad del espacio; “Así pues, el completo miembro de unión de la relación exigida entre la fuerza de repulsión y la de atracción, es el espacio *llenado* o la *materia*, y dicha materia no existe en sí misma, sino sólo a modo de solución de este problema en la naturaleza”<sup>162</sup>. Entonces definitivamente el llenamiento del espacio se puede dar por la presencia de ambas fuerzas opuestas en un solo y mismo lugar: “Para que se produzca tal llenamiento, es necesario que ambas fuerzas se encuentren situadas del mismo modo como opuestas en un único y mismo elemento común, pues ninguna de ellas llena por sí misma el espacio y por lo tanto ambas fuerzas deben encontrarse presentes simultáneamente hasta en la parte infinitamente más pequeña del espacio llenado”<sup>163</sup>.

La comunidad que presentan las dos fuerzas opuestas solamente puede ser entendida en relación con una tercera fuerza compuesta por las dos primeras que opera en la tercera dimensión. Aquí es importante recordar que “la materia se genera mediante una recíproca potenciación de las superficies de atracción y repulsión entre sí”<sup>164</sup>, lo cual supone una fuerza unificadora tal que aunque tienda a la identidad lo haga desde la duplicidad, es decir, desde la oposición; por tanto, tal fuerza termina actuando sobre la oposición de las dos fuerzas primigenias logrando su

---

<sup>161</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 204.

<sup>162</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 205.

<sup>163</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 205.

<sup>164</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 206.

regulación pero nunca su anulación. Una fuerza que actúe de tal manera, es decir, sin anular la oposición entre las fuerzas que le son originarias a no ser por razón del producto, no puede ser de un carácter diferente del sintético, “porque si la fuerza sólo puede ponerse en movimiento gracias a la *absoluta* escisión, si sólo empieza a ser efectiva cuando la oposición ha llegado al punto en el que es imposible que sea anulada, a dicha fuerza no le quedará más remedio que, por lo menos, anular en el *producto* la contradicción que no es capaz de levantar ella misma o en *el principio*”<sup>165</sup>. Pero si se da por supuesto que la fuerza solamente se pone en movimiento por medio de la escisión, es pensable entonces que la fuerza es la pura identidad absoluta, la cual no podría manifestarse de ninguna manera ni podría ser obligada a ello más que por medio de su propia nulidad. “De aquí se deduce que la absoluta identidad, como tal, nunca se puede manifestar de ningún modo, porque es en cuanto tal un abismo de reposo y pasividad y en cuanto entra en actividad, deja ya de ser identidad *absoluta*. Asimismo, la fuerza mediante la que se manifiesta una vez que tenemos la condición necesaria para ello, la escisión, no es tampoco ninguna fuerza que tenga que aparecer primero en la naturaleza; su *fundamento* está allí y es lo originario de la naturaleza o, más bien, la *propia naturaleza*”<sup>166</sup>. Así, cada producto singular se cimenta en la seguridad de la oposición que le sirve de base; la escisión se convierte en la condición para que la naturaleza se revele en el producto; la absoluta identidad se revela por medio de la fuerza constructiva o sintética, con lo cual se espera que la oposición sea restablecida constantemente y esto sólo es posible gracias a la acción de un algo externo al producto mismo, ya que la oposición subyace a la revelación de la naturaleza. Además, como no se puede suponer un producto como base para otro, será necesario pensar con Schelling la posibilidad de que la actuación externa al producto sea recíproca: “Por lo tanto tampoco puede generarse ningún producto singular, sino sólo y *simultáneamente* una totalidad completa de productos, cada uno de los cuales contiene la condición de la oposición para todos los demás”<sup>167</sup>. Más aún, en relación con la fuerza de atracción también debe estar predeterminada de manera independiente a la construcción: “La fuerza de atracción necesaria para la construcción de todo producto, debe encontrarse ya previamente determinada independientemente de la construcción”<sup>168</sup>. Entonces tal actuación externa resulta ser el reparto de la fuerza de atracción que permite en cada uno de los

---

<sup>165</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 206.

<sup>166</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 207.

<sup>167</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 207.

<sup>168</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 208.

productos la oposición de las fuerzas: “Así pues, esa recíproca actuación externa mediante la cual todos los productos se aseguran entre sí la oposición de las fuerzas sobre la que reside la existencia de cada uno de ellos en particular, consiste *en un reparto general y recíproco de la fuerza de atracción entre ellas* y este reparto recíproco de la fuerza de atracción tendrá que convertirse también entonces en condición de la fuerza sintética o constructiva que tenemos que mediar nosotros”<sup>169</sup>. De esta manera, la fuerza de atracción extendida mediante el reparto se convierte en el fundamento tanto del vínculo de las fuerzas originarias de repulsión con determinados puntos espaciales específicos, como para la persistencia del efecto creador de la oposición de las fuerzas y este vínculo es tanto fuente de síntesis como de identidad. Además, debido a que el traspaso recíproco de fuerza de atracción es común a todas las materias surge también una atracción general de todas las materias entre sí, que cada materia individualmente aplica sobre las demás proporcionalmente a su masa o grado de llenamiento del espacio.

Por otra parte, toda fuerza constructiva se da a conocer únicamente por medio de la gravedad como fenómeno originario desde el momento en que la fuerza de atracción actúa sobre la masa. Como la materia debe la propiedad de actuar en cuanto masa y con la fuerza de atracción únicamente a la tercera fuerza (que une la fuerza de repulsión con la sintética de atracción) “llamaremos con toda razón a esa fuerza que hace posible que exista *el peso y la gravedad, fuerza de gravedad*”<sup>170</sup>. La fuerza de atracción resulta ser el principio de movimiento en todo fenómeno gravitacional y la fuerza sintética o constructiva es la encargada de dotar al principio de movimiento de la propiedad necesaria para que actúe proporcionalmente con la masa. Así, la verdadera causa de la gravedad es la fuerza sintética o constructiva.

Si bien todo cuerpo se encuentra regularmente en una situación de oposición es esperable que tenga alguna tendencia a abandonar ese estado y alcanzar la identidad: “Si a todo cuerpo sólo se le puede determinar la cantidad de fuerza de atracción que posee mediante la general acción recíproca, entonces todo cuerpo se encuentra en una situación violenta de oposición frente a todos los demás y es de esperar que presente la tendencia constante a abandonar ese estado, es más, que lo abandone efectivamente en cuanto varíe su situación externa respecto a otros cuerpos, sobre todo su distancia (por ejemplo, en el contacto)”<sup>171</sup>. Como la fuerza de gravedad afecta a todos los cuerpos y todos los cuerpos viven la oposición entre las fuerzas originarias, y además cada cuerpo

<sup>169</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 208.

<sup>170</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 210.

<sup>171</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 213.



utiliza cierta cantidad de fuerza de atracción con respecto a los demás, es posible entonces la diferenciación de los pesos específicos de los diversos cuerpos singulares: “Así pues, lo que se determina en el cuerpo singular gracias al tercer momento de la construcción, es el peso específico del mismo, y de ahí se sigue también que sólo se puede considerar a los cuerpos como mero llenamiento del espacio y por lo tanto sólo se les puede distinguir por sus pesos específicos”<sup>172</sup>.

Ahora bien, los cuerpos pueden transfigurarse debido a la acción recíproca y como ésta operación es constante no se puede estipular que aquel cambio se dé en un único o específico momento: “Pues bien, si es posible en general que los cuerpos se transformen por medio de su acción recíproca, se podrán transformar en todos los momentos. De los cuerpos que se transforman en el primer momento decimos que se *magnetizan*, de los que se transforman en el segundo momento decimos que se *electrizan*”<sup>173</sup>. Pero como ninguno de los tres momentos nombrados (magnetización, electrización y gravedad) son realmente experienciables en la naturaleza, cada uno de ellos corresponderá con un momento del proceso dinámico, de tal manera, que cerrada esta serie de *procesos de primer orden* se abre la sucesión de *procesos del segundo orden*.

La naturaleza visible pues no sólo presupone tales procesos de primer orden sino que debe dejarlos transcurrir para presentarse como producto; “efectivamente no se trata de aquellos primeros procesos, sino sólo de sus repeticiones en la naturaleza que *reproduce su producir*, que se pueden vislumbrar en la realidad efectiva”<sup>174</sup>. Pero si nuestros sentidos están dispuestos a dejarse activar por la naturaleza sólo podemos esperar que los fenómenos se presenten en la segunda potencia: “Sólo la naturaleza productiva en la segunda potencia recorre esa sucesión [presuponer los procesos de primer orden y sucederse en los de segundo orden] ante nuestra vista”<sup>175</sup>. Así, el primer momento sólo se halla a través del magnetismo, la electricidad es la reproducción del segundo momento y los cuerpos que se transforman en el tercer momento lo hacen químicamente. También a este nivel de los procesos de segundo orden se centra la atención en el peso específico, de tal manera que en el proceso químico “lo único que ocurrirá es que el desigual reparto de las fuerzas entre ambos cuerpos será anulado de tal modo que surgirá una

<sup>172</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 214.

<sup>173</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 215.

<sup>174</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 215.

<sup>175</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 215, la aclaración del paréntesis es mía.

comunidad a partir de los diferentes pesos específicos”<sup>176</sup>, es decir, que el proceso químico no disminuye el peso absoluto; y esto es obvio, porque la actividad que se expresa en esta naturaleza reproductora debe ser en esencia similar a la presentada en la naturaleza productora y la única distinción posible es en términos de su potencia: “Así pues, es una única actividad, idéntica según el principio, la que provoca en el tercer momento del primer orden la recíproca penetración de las fuerzas y en el tercer momento del segundo orden la recíproca penetración de los cuerpos representantes”<sup>177</sup>. Por esto, Schelling llamará a la fuerza constructiva del proceso químico *fuerza de gravedad de la segunda potencia*. Así, el proceso químico sería el culmen de la afectación por cuando afectaría todas las dimensiones, mientras que el magnético sólo afecta la longitud de los cuerpos y el proceso eléctrico afecta la longitud y anchura de los cuerpos.

Por otro lado, como toda experiencia sensorial se ve relacionada con algún tipo de fenómeno empírico, se hace necesario pensar en el fenómeno que está relacionado con la fuerza de gravedad de la segunda potencia arriba postulada. Tal fenómeno debe describir las tres dimensiones y llenar el espacio pero de manera ideal, ya que si lo llena realmente no se encontraría en la segunda potencia sino en la primera, es decir, sería la materia. De aquí surge el fenómeno de la luz como aquel que puede describir la gravedad de la segunda potencia: “La luz es una actividad de este tipo, porque describe todas las dimensiones del espacio sin que podamos decir que lo llena de verdad. Según esto, la luz no es verdaderamente *materia* (espacio llenado), ni mucho menos el propio *llenamiento del espacio* (o actividad llenadota del espacio), sino la *construcción de dicho llenamiento del espacio*”<sup>178</sup>. Más aún, “si la luz es la *reproducción de la producción misma* (así como los otros fenómenos dinámicos son solamente manifestaciones aisladas de esta producción), no nos puede extrañar que presida sobretodo en la naturaleza orgánica”<sup>179</sup>, puesto que precisamente la naturaleza orgánica es la naturaleza que se repite a sí misma pero en una potencia superior. Sin embargo, si nada detiene el reproducir del reproducir se puede llegar a la esencia misma de la naturaleza: “En efecto, si la naturaleza se adelanta alguna vez hasta la producción del producir mismo, ya no se le podrá poner límite alguno en esa dirección, también podrá a su vez reproducir nuevamente ese reproducir, y no es de extrañar si

---

<sup>176</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 216.

<sup>177</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 216.

<sup>178</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 217.

<sup>179</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 218.

hasta el propio *pensar* no es más que el último resultado de aquello iniciado por la luz”<sup>180</sup>. De esta forma, la fuerza lumínica debe mostrarse como fuerza constructiva de segunda potencia debido a que el proceso químico no es más que la segunda potencia del tercer momento.

A manera de conclusión, se puede decir que están puestos los elementos para entender por qué se puede estipular una única y misma causa la que genera todos los fenómenos naturales y la única que es capaz de tornarse en diferentes efectos que son perceptibles en la naturaleza. Y, “en efecto, así como el magnetismo –que sólo busca la longitud- se convierte inmediatamente en electricidad por el hecho de convertirse en una fuerza superficial, lo mismo le sucede a la electricidad, que se convierte inmediatamente en fuerza química por el hecho de pasar de ser una fuerza superficial a ser una fuerza penetradora”<sup>181</sup>; pero todo esto no son más que manifestaciones de las operaciones y fenómenos que acompañan el proceso dinámico y, por tanto son simples modificaciones de un único fenómeno fundamental.

Si bien se puede deducir que las propiedades particulares de la materia, diferentes de su peso específico, es decir, independientes de la densidad específica, se deben a la potenciación de la primera construcción, donde la luz termina siendo causa suficiente y general de todas ellas, al momento de buscar una explicación de lo más particular es necesario recurrir a la sucesión de momentos de la construcción de la materia. Teniendo en cuenta que de todos los momentos anteriormente citados, el magnetismo, la electricidad y el proceso químico, son de la segunda potencia, Schelling enuncia la siguiente proposición general sobre el movimiento conjunto de la naturaleza; “*todas estas determinaciones particulares de la materia, que comprendemos bajo el nombre de cualidades y que a partir de ahora llamaré **propiedades de la segunda potencia**, tienen su fundamento en **la diferente relación de los cuerpos con esas tres funciones**; con esta frase hemos encontrado el principio general de una construcción de las diferencias cualitativas*”<sup>182</sup>. En este sentido, si el magnetismo es la segunda potencia del proceso y por ella se determina la longitud en la construcción originaria de la materia, entonces la propiedad correspondiente en la segunda potencia será la *cohesión* como función de la longitud, viéndose pues determinadas por el magnetismo tanto la longitud como la cohesión y tal cosa se reflejará en los cuerpos más sólidos. Debido a que lo construido resulta opuesto de la construcción y debido a

---

<sup>180</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 219.

<sup>181</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 220.

<sup>182</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 223, las cursivas son del mismo Schelling.

que la anulación de la construcción es condición para la reconstrucción, se puede esperar en general que la luz sea no sólo un construir del construir sino también un destruir de lo construido y en este segundo sentido la luz asumiría su carácter hostil como calor; de tal manera surge la relación de determinación recíproca entre la luz como calor y la cohesión; y como la cohesión sólo se da por razón del magnetismo, queda develada la relación entre la luz y el magnetismo: la luz como construir es la encargada de la cohesión y por ende del *magnetismo*, mientras que la luz como calor determina el *antimagnetismo* al actuar sobre la cohesión.

De otro lado, Schelling propondrá: “*Si, de modo demostrado, la luz es la actividad constructiva de la segunda potencia, entonces, todos esos momentos de la segunda construcción tienen que ser mostrados también, como en los productos, en la propia actividad constructiva y como el hecho de construir (en cuanto actividad) está opuesto a lo construido, se les distinguirá muy particularmente, dentro de la actividad constructiva, allí en donde no pueden ser mostrados en el acto de construir (en los productos)*”<sup>183</sup>. Esta segunda formulación es realmente un principio para comprender la forma como la naturaleza se despliega en sus productos; es decir, en los productos se debe reflejar en su unidad lo que ocurre en la naturaleza entera.

Ahora bien, si como se dijo antes, “de modo demostrado la electricidad es la segunda potencia del proceso, por la que se determina la *superficie* de la construcción originaria de la materia, entonces, también las correspondientes *propiedades* de la segunda potencia serán, todas ellas, funciones de la *superficie*”<sup>184</sup>. La superficie se repite durante el reparto de los colores singulares en cada uno de los colores corpóreos; es un momento en el que se experimenta la completa dispersión de la luz como fenómeno similar a la repartición de la electricidad en cuerpos opuestos. Lo determinante de toda propiedad es la electricidad y esto se hace evidente al tener en cuenta la duplicidad al momento de hablar de las propiedades sensibles. Así, todas las potencias en este momento terminan remitiendo a la electricidad e incluso se hallan incluidas en la propiedad eléctrica del cuerpo. En el mismo sentido descrito para la segunda dimensión se puede esperar que las propiedades de la segunda potencia, a saber, las propiedades del proceso químico, serán todas propiedades verdaderas, es decir, funciones de la tercera dimensión, y estas propiedades se expresan a través de las relaciones del cuerpo con el proceso químico. Los cuerpos representantes por excelencia de las funciones de la tercera dimensión son los líquidos;

---

<sup>183</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 230, las cursivas son de Schelling.

<sup>184</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 231.

estos son cuerpos en los que no hay más que tercera dimensión, puro llenamiento del espacio y en los que desaparece toda configuración.

De tal forma, se obtienen las tres cualidades por medio de las cuales se puede distinguir la materia: la fuerza de cohesión, los aspectos perceptibles por los sentidos y la propiedad química, las cuales actúan como determinaciones propias de la materia. Y, a partir de esto, pero con la intervención potenciadora de la luz, una vez se establece la huida de las fuerzas, es decir, cuando la naturaleza se aproxima al proceso químico, las fuerzas de atracción y de repulsión aparecen en materias diferentes y separadas debido a la anulación de la cohesión activa y al equilibrio ya no relativo sino absoluto en el que se encuentran tales fuerzas; desde este momento, estas fuerzas aparecen como fundamento del proceso químico, ya que aunque surgen en materias distinguibles de todas las demás por ser estas materias representantes de una de las dos fuerzas, presentan aún así a ambas fuerzas simultáneamente en sí mismas.

Ahora, para argumentar sobre las propiedades químicas de la materia y para demostrar empíricamente lo dicho antes, Schelling parte de la cualidad negativa del oxígeno como elemento de unión de todo aquello que es químico: “Que el oxígeno, ese miembro de unión de todas las afinidades químicas, es un principio *negativo*, esto es, el auténtico representante de la fuerza (potenciada) de atracción, esta idea durante tanto tiempo perseguida y que ya subyacía a mi primera hipótesis sobre el principio de la electricidad negativa, puede ser defendida desde todas las perspectivas con fundamentos suficientemente convincentes”<sup>185</sup>. Sin embargo, el oxígeno funge como mediador en el reparto de la fuerza de atracción entre los cuerpos; “la combustión [oxidación] del propio cuerpo, es decir, su fusión con el oxígeno, es en realidad solamente un paso desde el máximo del estado eléctricamente positivo [es decir, desde el mínimo de la cohesión] al mínimo del eléctricamente negativo, es decir, a una *composición* eléctricamente negativa y que por lo tanto sólo se trata de un paso desde el estado de absoluto predominio de la fuerza (potenciada) de repulsión al estado de predominio de la fuerza (potenciada) de atracción, esto es, que aquí el oxígeno sólo sirve *como mero medio para el reparto de la fuerza de atracción* entre los *cuerpos* que han pasado totalmente a manos de la fuerza de repulsión y, en conclusión, se trata sin duda alguna y simplemente del representante general de la fuerza de atracción en el proceso químico”<sup>186</sup>. Una conclusión tal la basa Schelling en la ley general de la

---

<sup>185</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 235.

<sup>186</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 236.

filosofía de la naturaleza según la cual todo máximo de la naturaleza tiene que pasar ineludiblemente a su opuesto de modo inmediato, debido a que todo máximo altera el equilibrio de manera absoluta.

Si en todo lo dicho hasta ahora se puede reconocer que finalmente la naturaleza es electricidad y por ello también es diluible en electricidad, es posible también concluir que el oxígeno es mera electricidad negativa, y tal tipo de electricidad potencia la materia y la convierte en substancia. Pero si el oxígeno actúa como representante de la fuerza negativa de atracción, debe ser complementado por otro elemento que se le contraponga como electricidad positiva o fuerza de repulsión y tal elemento es el hidrógeno que actúa como desoxidante sobre los metales. Sin embargo, como ya antes se ha considerado que además de la electricidad y el proceso químico, se puede distinguir también el magnetismo, es necesario determinar cuales sustancias representarían lo negativo y lo positivo de tal magnetismo, habida cuenta que el hidrógeno encarna la electricidad positiva mientras que la electricidad negativa se ve reproducida por el oxígeno; así, Schelling propone que el magnetismo positivo lo representa el nitrógeno mientras que el carbono constituye al magnetismo negativo. A esto agregará Schelling como sustentación que: “El carbono y el nitrógeno están ya determinados a ser los representantes del magnetismo para el proceso químico solamente por el hecho de que son capaces de una *mayor coherencia* en estado sólido de la que jamás podrían alcanzar el oxígeno o el hidrógeno”<sup>187</sup>.

Siendo el elemento metálico la substancia terrestre originaria, todo el resto de la materia se formaría por la potenciación y depotenciación del elemento metálico, el cual a su vez subyace al proceso químico. Así, “es por lo tanto un único y mismo metal el que, después de haber sufrido distintas transformaciones, aparece potenciado, en el nitrógeno ya sólo a través del magnetismo positivo, en el carbono sólo a través del magnetismo negativo. Finalmente, es un único y mismo componente metálico el que después de haber eliminado la cohesión activa del agua vuelve a sumirse en la absoluta indiferencia”<sup>188</sup>. Tanto la materia líquida como la sólida en esencia son metálicas en algún grado, y acorde con este grado se oxidan más o menos, con lo cual también se presentan como más o menos coherentes; y en últimas toda materia estaría compuesta en alguna medida diferencial con respecto a otra materia de dos elementos principales: carbono y nitrógeno;

---

<sup>187</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 239.

<sup>188</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 240.

y esto es evidente no sólo para los productos inorgánicos de la naturaleza, sino también para los cuerpos orgánicos, hasta los más complejos.

Aún teniendo en cuenta lo anterior, el proceso químico no resulta ser la expresión más general de lo que significa la construcción de la naturaleza y por ello es necesario echar mano del galvanismo, por cuanto éste comprende todos los procesos en los que se obtiene un producto y además presenta de modo distinguible los tres momentos de tal construcción: “Estas dos exigencias sólo las satisface el *galvanismo* que, en lo tocante a la primera [comprenda *todos* los procesos en los que en general se *construye un producto*], presenta de modo absolutamente puro y casi formal la condición de *toda* construcción —la triplicidad de las fuerzas—, pero en lo tocante a la segunda [presente de modo *separado* los tres momentos], también presenta los tres momentos de la construcción de forma casi plástica o cuanto menos a través de los *cuerpos* que la componen, desde el momento en que uno de esos cuerpos es siempre un conductor de la clase de la mayor cohesión (del *magnetismo* dominante), el otro es un conductor de la clase de una cohesión menor (en donde la *electricidad* ya empieza a adquirir un predominio) y finalmente el tercero es un conductor de la clase de la más mínima cohesión (un cuerpo *líquido* que representa el *proceso químico*)”<sup>189</sup>. Así pues, el galvanismo es posible por la sujeción de tres procesos naturales y por ende dinámicos, que tienen como característica ser primigenios e irreducibles y a los que se puede reducir cualquiera de los demás procesos de la naturaleza:

“1) *Magnetismo*: su esquema es *la línea*.

2) *Electricidad*: su esquema es *el ángulo*.

3) *Galvanismo*: su esquema es *el triángulo*”<sup>190</sup>.

Al margen de lo que se venía discutiendo, Schelling centra ahora su atención en la naturaleza orgánica y como los fenómenos dinámicos no son más que la segunda potencia de la naturaleza productiva, tales fenómenos se presentarán en el producto orgánico pero en una potencia superior. Así, “Si, a nuestro juicio, los fenómenos dinámicos representan a la naturaleza productiva en la segunda potencia, entonces podremos contemplarlos en una potencia muy superior en la naturaleza orgánica. Así pues, al igual que el magnetismo representa la segunda potencia del primer momento, del mismo modo, la *sensibilidad* representa la potencia superior del magnetismo (de lo que ya se deduce que tanto ésta como aquel no pueden ser funciones

<sup>189</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 243.

<sup>190</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 243.

simples, sino que presuponen como condición la duplicidad). De la misma manera, en la *irritabilidad* se manifiesta una potencia más elevada de la electricidad, pero en el *impulso a la reproducción* se muestra una aún mayor del proceso químico”<sup>191</sup>. Sensibilidad, irritabilidad e impulso a la reproducción son pues las tres funciones constructivas propias de lo orgánico que han sido alcanzadas mediante la duplicidad. Como característica de tales funciones está el utilizar las dimensiones propias del producto de tal manera que en la sensibilidad viene dada la longitud, en la irritabilidad se dan la longitud y la anchura y, finalmente, en el impulso a la reproducción confluyen las tres dimensiones.

Otro punto que necesita ser precisado es cómo el galvanismo se convierte en el límite entre la naturaleza inorgánica y la naturaleza orgánica y cómo, además, precede a lo orgánico y no lo contrario; pero tal situación es comprensible cuando se abstrae del galvanismo su componente meramente formal, con lo cual se puede construir una teoría puramente formal de la naturaleza en la cual se puede aislar lo orgánico y lo inorgánico de la naturaleza. Son pues tres las funciones que se combinan de manera diferencial para lograr los diferentes productos inorgánicos (magnetismo, electricidad y proceso químico); tal trío de funciones se repite en la producción de lo orgánico (como sensibilidad, irritabilidad e impulso reproductivo), y de la manifestación diferencial de sus relaciones se verifican cada uno de sus productos y tal productividad se verifica hasta el infinito. Sin embargo, la posible comprensión de estas relaciones y de cómo la naturaleza se produce a sí misma, es decir, de cómo es *natura naturata* y *natura naturens* al mismo tiempo, sólo se logra desde una concepción dinámica de la naturaleza; como la explicación dinámica de la física corresponde directamente con una concepción trascendental desde la filosofía, todo lo enunciado arriba corresponde con una explicación trascendental o, en palabras de Schelling, con un *Sistema del idealismo trascendental*.

Cómo entiende Schelling lo dinámico queda claro al decir: “Llamamos dinámico a un fenómeno cuando se explica en general a partir de las condiciones originarias de la construcción de la materia y por lo tanto no precisa para su explicación, aparte de los citados fundamentos generales, ninguna causa inventada ni especial”<sup>192</sup>; lo dinámico tiene pues en el sujeto de la propia naturaleza y más exactamente en las fuerzas su fundamento último.

---

<sup>191</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 244.

<sup>192</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 246.



El idealismo trascendental de Schelling se cifra en la demostración de la identidad de los tres momentos de la construcción de la materia con los tres momentos de la historia de la autoconciencia o la inteligencia: “He mostrado que eso que, por ejemplo, en la naturaleza es todavía electricidad, en la inteligencia ya se ha alzado hasta la sensación y que, aquello que en la naturaleza aparece como materia, en la inteligencia es intuición. Pero todo esto es una mera consecuencia de la continuada potenciación de la naturaleza, de la que ya hemos dado el primer paso en la denominada naturaleza muerta, desde el momento en que la luz es ya una actividad puramente ideal que construye y deconstruye los objetos exactamente del mismo modo que lo hace siempre el idealismo: y así es como la filosofía de la naturaleza nos ofrece también una *explicación física del idealismo* y demuestra que tiene que arrancar precisamente en los límites de la naturaleza del mismo modo que lo vemos en la persona humana. El ser humano no es sólo idealista a los ojos del filósofo, sino a los ojos de la propia naturaleza y la naturaleza ya ha tomado desde lejos la disposición necesaria para llegar a esas cimas que alcanza gracias a la razón”<sup>193</sup>. La propia naturaleza da el fundamento para considerar a la razón como la creadora de todo, así, la razón “amarra” al organismo de la misma manera como la materia enlaza a la substancia y el organismo liga a la materia. Resumiendo, en las palabras de Schelling, “todas las cualidades son sensaciones, todos los cuerpos son intuiciones de la naturaleza, y la propia naturaleza, una inteligencia por así decir petrificada con todas sus sensaciones e intuiciones”<sup>194</sup>. Ahora sí, con esto queda lista la base para la verdadera construcción idealista de la libertad.

Contenido

#### 1.4 El concepto de la *Filosofía de la naturaleza*

En general este escrito *El concepto de la filosofía de la naturaleza* de 1801 es una respuesta a las críticas extendidas por Eschenmayer sobre el *Proyecto de una filosofía de la naturaleza* de Schelling. Comienza el escrito con un par de presupuestos: primero, la independencia y diferenciación absoluta entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental, de tal forma que ambas siguen direcciones completamente distintas; segundo, la física dinámica va más allá de las simples modificaciones y diferenciaciones en el grado de densidad. No niega Schelling la necesidad de una filosofía idealista sino que, más bien, considera que no existiendo otro tipo de filosofía que la idealista, ésta merece cierto grado de clarificación. De aquí deduce la existencia

<sup>193</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 247.

<sup>194</sup> SCHELLING, F. W. J. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física...*, 248.

de un idealismo originario o de la naturaleza y un idealismo del Yo que resulta como derivación del primero. Teniendo claro esta diferenciación dentro de la filosofía idealista, se hace necesario hacer otras precisiones.

Schelling pretende realizar una distinción básica que radica en la diferenciación de “la filosofía sobre el filosofar, de la propia filosofía”<sup>195</sup>. Averiguar por el propio filosofar es un reflexionar que lleva a quien lo realiza a mantenerse en sí mismo como recogido, abandonado, reducido a sí mismo y no le permite ir más allá; y en relación con el sujeto que filosofa tal filosofía sobre el filosofar mismo es la primera de todas. Quien está en esta potencia superior del reflexionar está imposibilitado de ver alguna cosa de manera objetiva excepto por intermediación de la conciencia, pero al llegar a tal “concientización” se pierde la oportunidad de ver las cosas desde su primera aparición, es decir, desde la actividad inconsciente. Por esto, se requiere la depotenciación del objeto del filosofar y volver a construir desde el comienzo con el objeto reducido a la primera potencia. Tal vuelta a la primera potencia requiere de una abstracción tal que empuja al filósofo al terreno de la filosofía teórica pura. De esto concluye Schelling que “la doctrina de la ciencia no es la propia filosofía sino la filosofía sobre la filosofía”<sup>196</sup>, en la cual se mantiene la igualdad establecida entre el sujeto que filosofa y el objeto de su reflexión. El que se mantenga la identidad entre el sujeto pasivo-reflexivo y lo observado es relevante para nuestra investigación, ya que “efectivamente, una vez que se alcanza la conciencia, ella consiste precisamente en la identidad permanente entre *el que actúa* y el que *contempla* esta acción; el que actúa tampoco es *en sí mismo* = Yo; sólo es = Yo en esa identidad entre el que actúa y el que reflexiona sobre el que actúa”<sup>197</sup>; y debido a que la doctrina de la ciencia toma a su objeto al nivel de la conciencia o en la potencia en la que ya se ha elevado a la identidad con el que reflexiona, no le queda más remedio que seguir en la conciencia y mantenerse en la identidad: “puesto que la doctrina de la ciencia toma a su objeto en esa misma potencia en la que ya se ha elevado a la identidad con el que reflexiona y por lo tanto = Yo, por eso, ya no puede salir nunca fuera de esa identidad y por consiguiente tampoco fuera del círculo de la conciencia, es decir, lo tiene que construir todo tal como entra inmediatamente en la conciencia, esto es, sólo en la suprema

---

<sup>195</sup> SCHELLING, F. W. J. “Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea” (1801). En LEYTE, Arturo. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza...*, 260.

<sup>196</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 261.

<sup>197</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 261.

potencia y de ninguna otra manera”<sup>198</sup>. Así pues, sólo en el acto libre y consciente ocurre la posibilidad de que el objeto tomado desde el principio como un Yo sea convertido en un verdadero = Yo por medio de la identidad de tal objeto con quien está reflexionando sobre él. Se reconoce así el principio de la libertad: “el que actúa en el acto *libre* sigue siendo ese mismo elemento objetivo que había actuado en la intuición inconsciente y sólo actúa *libremente* en la medida en que es planteado como idéntico al que intuye”<sup>199</sup>.

Haciendo una abstracción de todo lo anterior, se llega a la concepción schellingniana de *Filosofía de la Naturaleza* caracterizada precisamente por ser un producto del filosofar puramente teórico, en la que únicamente desde el puro sujeto-objeto = Naturaleza (principio de la parte teórica pura), el filósofo se puede elevar al sujeto-objeto de la conciencia = Yo (principio de la filosofía idealista o segmento práctico de la filosofía), y “ambos unidos [sujeto-objeto puro y sujeto-objeto de la conciencia; =Naturaleza y =Yo; parte teórica y parte práctica] dan el sistema del ideal-realismo convertido en realismo objetivo (el sistema del arte), con el cual, la filosofía, que en la doctrina de la ciencia tenía que partir de un ideal-realismo meramente subjetivo (contenido en la conciencia del filósofo), casi consigue sacarse a sí misma fuera de sí y de este modo consumarse”<sup>200</sup>. Desde la perspectiva de la conciencia la Naturaleza aparece como lo objetivo y el Yo como lo subjetivo ya que para el sujeto el ideal-real o sujeto-objeto es en sí mismo objeto y debido a que la actividad intuitiva o ideal se eleva a sí misma al Yo (al sujeto), el sujeto-objeto de manera gradual pasa a ser plenamente objetivo. Por esto Schelling, expresa el problema de la Filosofía de la Naturaleza como: “*hacer surgir lo subjetivo de lo objetivo...hacer surgir el sujeto-objeto de la conciencia, del sujeto-objeto puro*”<sup>201</sup>. En el Sistema del Idealismo de Schelling el Yo resulta estar fuera de su propia intuición, es decir; corresponde con un Yo carente de conciencia, es un mero Yo inconsciente o si se quiere un simple sujeto-objeto puro y por ello no un = Yo y obviamente sus actos son, aunque actos del Yo, meros actos de este sujeto-objeto puro. En lo que tiene que ver pues con la Filosofía de la Naturaleza, como puro filosofar teórico derivado, ésta presupone y descansa sobre la doctrina de la ciencia y ésta última por ser precisamente una doctrina del saber se ve obligada a tomar y mantener todo en la suprema

<sup>198</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 261.

<sup>199</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 261.

<sup>200</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 262; la aclaración del paréntesis cuadrado es mía.

<sup>201</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 262. Sobre este punto ya se discutió en la primera parte de este capítulo referente a la Introducción al Sistema del Idealismo de Schelling.

potencia y, el sistema del saber (generalmente más abierto e inacabado que la doctrina de la ciencia), resulta de la actividad reflexiva a través de las abstracciones posibles desde ese ideal-realismo denominado doctrina de la ciencia: “Pero la cuestión no atañe a la doctrina de la ciencia (una ciencia cerrada y completa), sino al propio sistema del saber. Dicho sistema sólo puede surgir, mediante abstracciones, de la doctrina de la ciencia, y si ésta es un ideal-realismo, sólo puede tener dos partes principales, una de ellas puramente teórica o realista y la otra práctica o idealista; de la reunión de ambas no puede volver a surgir un ideal-realismo, sino más bien un real-idealismo (que arriba he nombrado el ideal-realismo una vez que se ha tornado objetivo), nombre bajo el que se entiende simplemente el sistema del arte”<sup>202</sup>. Pero si a manera de lograr una claridad se distinguen lo teórico de lo práctico como dos partes en el propio sistema, estas no son en realidad distinguibles una de otra, sino que el sistema goza de una absoluta continuidad e identidad, se presenta una única serie ininterrumpida que en la naturaleza va de lo más sencillo hasta lo más complejo.

Ahora bien, en cuanto a la naturaleza propiamente dicha Schelling reconoce tomar en cuenta la concepción trascendental acorde con la cual la construcción de la naturaleza se logra por medio de la abstracción: “Efectivamente, lo que yo llamo *naturaleza no es* para mí otra cosa que lo puramente objetivo de la intuición intelectual, el puro sujeto-objeto, que aquél plantea como = Yo porque no lleva a cabo la abstracción del que intuye, la cual sin embargo es necesaria cuando se quiere instaurar una filosofía puramente objetiva, es decir, verdaderamente teórica.- *Dicho sujeto-objeto puro ya está determinado a la actividad por su naturaleza* (por la contradicción que reside en él), *concretamente a la actividad determinada*”<sup>203</sup>. Como lo ideal es lo ilimitado en la naturaleza, ésta se potencia a sí misma en cada uno de sus productos determinados a través de una especie de actividad determinada que se da en todas las potencias, dándose una verdadera *autoconstrucción* de sujeto-objeto lo cual a su vez permite la deducción de la naturaleza misma.

La Filosofía de la Naturaleza es pues más ventajosa que el idealismo, ya que éste no tiene una realidad teórica pura y debe echar mano de ciertas exigencias especiales y prácticas para demostrar sus posiciones; además el idealismo, desde el punto de vista de Schelling, bien puede surgir de la Filosofía de la Naturaleza; la abstracción me conduce a un sujeto-objeto inconsciente, luego la objetivación del mismo lo lleva a ser Uno con la naturaleza como producto de tal forma

<sup>202</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 264.

<sup>203</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 265.

que lo ilimitado que existe en el sujeto-objeto se eleva al Yo (que es un todo y encierra todas las cosas), nivel en el cual vive y persiste la naturaleza y, que es el lugar donde empieza el idealismo: “Desde el momento en que abstraigo la actividad que intuye en la intuición intelectual, estoy tomando al sujeto-objeto exclusivamente a partir de su propia intuición (lo hago inconsciente) y no a partir de la mía. Sigue formando parte de mi intuición en calidad de construcción *mía* y yo sé que ya sólo me las tendré que ver siempre con mi propia construcción. La tarea consiste en volver al sujeto-objeto tan objetivo y en sacarlo fuera de sí mismo hasta alcanzar el punto en el que coincida con la naturaleza (como producto) formando un Uno. Ese punto en el que ese sujeto-objeto se vuelve naturaleza es también aquel en el que aquello que tiene en él de ilimitado se eleva al Yo y en el que la oposición que la conciencia común establece entre Yo y naturaleza desaparece por completo, de modo que la naturaleza = Yo y el Yo = naturaleza. A partir de ese punto en el que todo lo que en la naturaleza sigue siendo actividad (y no producto) ha pasado al *Yo*, la naturaleza sólo sigue durando y viviendo en ese Yo, un Yo que ahora es uno y todo y encierra dentro de sí todas las cosas. Pues bien, es precisamente a partir de ese punto donde comienza también el idealismo”<sup>204</sup>. De esta forma es evidente la preeminencia de la filosofía teórica sobre la práctica, de la Filosofía de la Naturaleza base del idealismo sobre la filosofía trascendental y de la física sobre la ética, aunque subsiste un punto de encuentro en la poética o filosofía del arte.

Respecto al atomismo, se convierte en la llave de entrada a todo el sistema de la naturaleza, pero tal atomismo no puede ser reducido al conocimiento básico de la física atómica; en la Filosofía de la Naturaleza un átomo es algo muy distinto del átomo para el físico. Además, desde este punto de vista los objetos y sus cualidades no se pueden reducir a simples grados de ocupación del espacio ni a relaciones inversas entre propiedades y la experiencia no se puede si quiera pensar como árbitro entre lo que pensamos y lo que conocemos, entre el producto que se debe construir y la razón que lo construye es decir, entre el componente real y el ideal. Y como la idea no es construir por construir sino construir correctamente, pues aunque la razón puede dictar las leyes que regulan la naturaleza, subyace inmediatamente la pregunta de si necesariamente esa razón es la que verdaderamente construye la naturaleza, para lo cual sólo puede haber una respuesta: “Me parece evidente que del hecho de que la razón le dicte sus leyes a la experiencia no se sigue que pueda contradecir a la experiencia; por el contrario, desde el momento en que es su legisladora, la

---

<sup>204</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 266.

experiencia debe coincidir con ella absolutamente en todos los puntos y en donde esto no es así se puede concluir con todo derecho que la que ha construido no es la razón que da leyes, sino alguna otra razón de tipo empírico. En la filosofía de la naturaleza yo digo que la naturaleza es su propia legisladora”<sup>205</sup>. Pero para poder entender esto de la naturaleza como sujeto-objeto que se auto-construye es necesario *elevarse a la intuición intelectual de la naturaleza*; con esto se evita la necesidad de contrastar con la experiencia la naturaleza ya construida (propio del empirista), ya que “la naturaleza que se construye no puede equivocarse y el filósofo de la naturaleza sólo necesita un método seguro para no llevarla al error por culpa de su intromisión”<sup>206</sup>. Es decir, que la clave para determinar la claridad con la cual conocemos la naturaleza reside en el método con el cual construimos tal sujeto-objeto y no en la experiencia tomada como principio; obviamente la experiencia no desaparece, sino que deja de ser el *terminus a quo* para convertirse en una tarea propia del filósofo de la naturaleza y, precisamente esta característica define a la filosofía de la naturaleza como tal.

Si bien en los tópicos tocados arriba no se encuentra coincidencia entre Eschenmayer y Schelling, hay un punto en que las coincidencias son prácticamente absolutas y esto es aprovechado para recorrer algunos puntos de los cuales ya se habló en los apartes uno y dos de este capítulo, pero que valen la pena resumir de la siguiente manera siguiendo para ello al mismo Schelling: “En efecto, nos parece que nos alejamos menos del señor Eschenmayer desde que éste aprueba como válida otra relación de fuerzas fuera de la meramente aritmética (con la que sólo se puede determinar la masa específica)”<sup>207</sup>. Al admitir la existencia de una relación geométrica entre las fuerzas, también se admite la posibilidad de las diferentes dimensiones de la materia, “así como sólo existen tres dimensiones de la materia, también son sólo posibles *tres* relaciones entre las fuerzas en relación con el espacio”<sup>208</sup>. Así pues surge el acuerdo en que en la *primera* construcción sólo surge la tercera dimensión, sobre la cual sólo actúa la gravedad; con la *primera* construcción se da una relación aritmética entre ambas fuerzas y, por lo tanto, sólo es posible establecer las diferentes dimensiones *como tales* mediante una *reconstrucción* del producto. En la segunda potencia, la construcción reposa sobre algo más que la oposición entre ambas fuerzas, es decir “sobre la oposición entre la actividad ideal de la potencia superior (la luz) y la actividad

<sup>205</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 270.

<sup>206</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 271.

<sup>207</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 274.

<sup>208</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 274.

constructiva de la primera potencia”<sup>209</sup>. Aquí el producto, adquiere por primera vez *cualidades*, las cuales revelan simplemente las diferentes relaciones entre los cuerpos y los distintos momentos de la reconstrucción; tales cualidades se encuentran en la materia por la tendencia a anular la masa propia de la actividad ideal de la naturaleza. Hasta aquí están los elementos suficientes para obtener la naturaleza como producto y entonces “una vez que hayamos arrancado el producto a la primera construcción, le habremos dado vida y le habremos capacitado para todas las potencias superiores. Encontraremos que la naturaleza uniforme y que siempre se repite a sí misma, aunque únicamente en potencias superiores, también repite todas las funciones de la potencia precedente en el organismo, en este caso en la única función de la sensibilidad”<sup>210</sup>. En lo que tiene que ver con los sentidos, responsables de la interacción con la naturaleza por medio de la experiencia, se reconoce entre ellos diferencias de grado, “el sentido de la vista representa para nosotros el polo *idealista* y el sentido del tacto el polo *realista*”<sup>211</sup>. En los tres sentidos restantes se repiten en la potencia superior los tres momentos de la reconstrucción: magnetismo, electricidad y proceso químico. “Así, la naturaleza ya no nos parecerá un todo muerto que se limita a llenar el espacio, sino más bien un todo animado cada vez más transparente gracias al espíritu que se encarna en ella y que, por medio de la suprema espiritualización, retornará a sí mismo y se cerrará”<sup>212</sup>. Pero este todo animado sólo podrá ser asumido como tal una vez sea pensada la relación estructural entre naturaleza y libertad. Este es el tema que desarrolla Schelling en su proyecto filosófico a partir de 1804 hasta 1811, inclusive.

Finalmente, es necesario precisar que para Schelling no existen dos mundos diferentes sino uno sólo en el que todo está incluido hasta aquello que asume la calidad de naturaleza y espíritu; esta reflexión se encuentra en el mismo camino que lleva a la eliminación de cualquier dualismo que pudiera desviar la atención de un Uno absoluto. Además, en cuanto al cuarto principio o de espontaneidad, este se ve reflejado en la naturaleza en la *luz*, “el sentido de la naturaleza, aquel con el que ella ve su interior limitado y con el que trata de arrancar a la actividad constructiva la actividad ideal encadenada en el producto”<sup>213</sup>. De tal forma, el Yo es el día o actividad ideal de la naturaleza, mientras que el no-Yo es la noche o actividad constructiva de la misma; cuando la primera entra en conflicto con el no-Yo se vuelve empíricamente *color*, a su vez la actividad

<sup>209</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 274.

<sup>210</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 274.

<sup>211</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 275.

<sup>212</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 275.

<sup>213</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 276.

constructiva en colisión con la ideal se ve obligada a convertirse en ideal con el producto, esto es, a reconstruirlo y someterlo nuevamente a su dominio bajo la acción del magnetismo o de la electricidad o de la fuerza química. Y “así ocurre hasta que, finalmente, esta actividad inmortal e ilimitable en su principio se desposa *en tanto que pura actividad ideal* con el producto y deposita en la naturaleza el fundamento de la vida, que a su vez, gracias a una mayor potenciación, se va elevando paso a paso hasta la *suprema* indiferencia”<sup>214</sup>.

[Contenido](#)

---

<sup>214</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza...*, 277.



## 2. LA IDENTIDAD COMO LIBERTAD

*El ensayo sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de 1809 se encuentra en un punto central del desarrollo filosófico de Schelling, en medio de la “primera época de Schelling” iniciada en 1794 y “su última época”, entre 1854 y su muerte. Como es habitual, se considera como primera etapa de la filosofía de Schelling aquella en la que se parafrasean las ideas sostenidas por Fichte en sus dos primeros escritos sobre la doctrina de la ciencia. Es decir, Schelling se mantendría dentro de la filosofía del Yo característica de esta época de Fichte. A esta etapa seguiría la que con toda claridad, pese, a seguir estando bajo la poderosa influencia de Fichte, constituye la primera estación original del pensamiento de Schelling: la dedicación a la naturaleza que se plasma en el conjunto de escritos que componen su filosofía de la naturaleza y que fueron objeto de nuestro capítulo anterior. De 1797 a 1799, esta segunda etapa de la filosofía de Schelling, se caracterizaría por una objetivación del idealismo; el surgimiento del idealismo objetivo y la consiguiente separación del idealismo subjetivo de Fichte.

Con el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 se enriquecería la filosofía de la naturaleza al alcanzar el nivel de reflexión sobre el espíritu, al integrar todos los resultados alcanzados en aquella reflexión filosófica sobre la naturaleza y al realizar la primera exposición de la filosofía del arte. Esta sería la tercera etapa, o mejor aún etapa trascendental o del espíritu. Con los escritos posteriores a 1800: *Presentación de mi sistema de la filosofía* de 1801, y *Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía* de 1803, se alcanza una cuarta etapa que supone la culminación del sistema idealista de Schelling, conocida como etapa de la filosofía de la identidad, que surge de la integración de las etapas anteriores y culmina con la presentación metafísica del sistema idealista schellingniano. El mismo Schelling se encarga de confirmar este carácter de culminación al inicio de su escrito de 1801 cuando dice: “Me he representado siempre lo que he llamado filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental como polos opuestos del filosofar; con la actual presentación me encuentro en el punto de la indiferencia, en el cual sólo puede estar fijo y sereno el que ya lo ha construido antes desde direcciones completamente opuestas”<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> SCHELLING, F. W. J. *Presentación de mi sistema de la filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie; 1801)*; I, 4, 108, citado por LEYTE, Arturo y RÜHLE, Volker. “Estudio Introductorio” en SCHELLING, F. W. J.

Con la presentación del sistema según el sistema del idealismo trascendental y según el sistema de la identidad, correspondiente a la tercera y cuarta etapa respectivamente, se da la continuidad de la doctrina de la ciencia de Fichte pero con una formulación renovada. Este perfil idealista de Schelling se caracterizó por un esfuerzo para conciliar estéticamente los opuestos y, como ya se vio antes, alcanzó su punto culminante en la filosofía de la identidad; en la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo tal como lo presenta Schelling.

En palabras de Leyte y Rühle, si se sigue una periodización tópica y esquemática, “es habitual presentar —y aquí yace el máximo peligro de incomprensión— una suerte de evolución de la filosofía de Schelling hasta una primera culminación completa en 1803 con la filosofía de la identidad. Esta evolución sería una especie de conquista positiva de lo absoluto, al que definitivamente se llega con esa formulación de la indiferencia. Ese camino pasa por estos tres pasos: 1) Una primera formulación en la estela de Fichte, en la que la filosofía de Schelling sería una mera paráfrasis de la doctrina de la ciencia; 2) una incursión de la filosofía en el tema, desechado hasta ese momento por el idealismo (léase aquí, sobre todo, Fichte) de la naturaleza (considerada siempre como el lado no interesante, es decir, el lado del no-yo), que inaugura el idealismo objetivo y se aparta del idealismo genuino del sujeto, del yo, que es en todo caso origen de la naturaleza; 3) una tercera etapa, en la que Schelling se dedica al espíritu y que anticipa la definitiva formulación, en la cuarta etapa, de la identidad de naturaleza y espíritu, es decir, la definitiva formulación de lo absoluto, por fin conquistado”<sup>216</sup>.

Según esto, lo absoluto no dejaría de ser una suma de sujeto y objeto, y el idealismo objetivo inaugurado por Schelling sería realmente un paso más allá en relación con el idealismo exclusivamente subjetivo de Fichte; para que lo absoluto pueda ser absoluto, ciertamente no puede quedarse en el solo sujeto, sino que tiene que ser también objeto (es decir, naturaleza). “O dicho en otros términos, lo absoluto, si quiere ser el «todo» no puede quedarse sólo en el sujeto, sino que tiene que ir también al objeto”<sup>217</sup>.

La constitución de esta filosofía de lo absoluto de Schelling debe rastrearse en su relación con el “diálogo” mantenido con otros filósofos y sus escritos. Aunque Schelling se oriente en primer lugar hacia la terminología de Fichte, ya en su primera publicación filosófica tiene otra intención

---

*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.* Barcelona: Antropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, 14.

<sup>216</sup> LEYTE, Arturo y RÜHLE, Volker. *Estudio Introductorio*. ..., 18.

<sup>217</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 19.

distinta del intento de hallar una fundamentación trascendental de la ciencia<sup>218</sup>. Esto es, que aunque aparentemente los primeros escritos filosóficos de Schelling podrían interpretarse como paráfrasis de los intentos de Fichte de crear una «doctrina de la ciencia», una fundamentación del saber humano, si se mira con detenimiento, se encontrará la terminología del postulante del idealismo subjetivo alemán aplicada a un nuevo proyecto en el que la naturaleza es introducida en el idealismo fichteano del yo.

En la búsqueda de un “absoluto”, de un principio independiente de formas determinadas del saber que esté presupuesto y contenido necesariamente en todas las formas posibles del saber y a partir del cual sea posible deducir y fundamentar todo el saber, Fichte, encuentra que todo saber remite a la fórmula «Yo=Yo», que se entiende desde Fichte como que en última instancia todo el saber deriva de la autoconciencia. Así, en el Yo que se piensa a sí mismo, el sujeto y el objeto, el pensamiento y lo pensado, son absolutamente idénticos; el pensamiento y lo pensado participan de manera originaria y al mismo tiempo de la consumación del acto de la autoconciencia.

Schelling parte también del Yo=Yo como del principio más elevado posible del saber, pero pensándolo inmediatamente como “lo absoluto”. No se trata pues de fundamentar el saber humano, sino de buscar una forma de presentación para algo que está por encima de ese saber y tal algo podría ser la sabiduría divina: “Mientras que Fichte exige un origen común para la forma y el contenido del principio supremo, Schelling sigue preguntando: ‘[...] ¿y no podría ser que la forma y el contenido vinieran ya dados por algún tipo de fundamento común [...]?’”. Esta pregunta se lee en el escrito de Schelling que lleva por título *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, que se suele considerar como un comentario del Schelling estudiante a la doctrina de la ciencia de Fichte<sup>219</sup>. Se trata pues de un nivel diferente de Yo; Fichte se enfoca en el Yo finito en el cual se da la unidad de la conciencia en forma de personalidad, mientras Schelling escapa a este nivel y considera al Yo infinito que no tiene conciencia alguna por no conocer objeto alguno y de quien no se puede reputar una personalidad (no hay unidad de conciencia en quien no puede ser sujeto de conciencia). Ahora bien, para lograr el Yo infinito, es necesario sobrepasar todo límite o frontera kantiana; se debe concebir al pensamiento en su destrucción, es decir en la superación de sí mismo o mejor aún en su auto-superación y esta auto-superación es precisamente el absoluto.

---

<sup>218</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 21.

<sup>219</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 22.

A este respecto señalan Leyte y Rühle: “Primero, es cierto que Schelling comienza su filosofía en el marco de un problema abierto por Fichte, pero sobre todo, en el marco de un lenguaje fichteano. Pero la superación de la reflexividad en uno y otro es distinta desde el principio, igual que son diametralmente opuestas sus nociones de absoluto, por no decir que propiamente sólo Schelling es el primero en mantener una noción de absoluto que merezca, después de Kant, tal nombre. Desde el comienzo hay un punto de partida diferente y sobre todo, una intención diferente. Segundo: si la historia de la filosofía ha asociado muy precipitadamente a Schelling con Fichte, con el fin, más bien, de crear una sucesión progresiva que nos ayudará a entender a Hegel (...), descuidó completamente dos influencias que Schelling había recibido ya desde antes de sus dos primeros escritos... y que son decisivas para comprender, por un lado, su posición original anti-fichteana, por otro lado, su noción de absoluto. Nos referimos a Hölderlin y Jacobi”<sup>220</sup>.

En lo que respecta a Hölderlin su argumento anti-fichteano reproduce en buena medida su peculiar posición filosófica según la cual todo es una unión infinita y, en ese Todo, Dios es un uno sobresaliente y unificador que en sí mismo no es ningún yo. La coincidencia entre Hölderlin y Schelling es evidente: por una parte, hay un Yo que está por encima del Yo entendido como conciencia, por otra, lo absoluto tiene que estar, para ser absoluto, por encima de la conciencia. Más aún, el Yo absoluto mismo, que ni siquiera puede recibir la denominación de “Yo”, está además por encima de la autoconciencia, por encima de la identidad, sin que se confunda con esta última. “Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo «Yo soy Yo», el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están reunidos de modo tal que no pueda por ello practicarse una división sin que resulte dañada la esencia de aquello que debe ser dividido; al contrario, el Yo sólo es posible por medio de esta división del Yo respecto al Yo. ¿Cómo puedo decir Yo sin autoconciencia? Pero, ¿cómo es posible la autoconciencia? Es posible cuando me pongo enfrente de mí mismo, cuando me separo de mí mismo, pero sin tener en cuenta esa división me reconozco como lo mismo en aquello que está enfrente. ¿Pero hasta qué medida como lo mismo? Puedo y tengo que preguntarlo así, porque desde otro punto de vista está enfrentado a sí mismo. Por lo tanto, la identidad no es de modo alguno una reunión del objeto con el sujeto, esto es, la identidad no es lo mismo que el ser absoluto”<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 26.

<sup>221</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 29.

Desde una lectura de Hölderlin, se puede entender porqué el problema de lo absoluto en Schelling es el problema del ser y no el problema del saber; en Schelling se trata entonces de pensar en qué consiste lo absoluto, o lo que es lo mismo, el ser que no se deja reducir a un objeto, a un concepto, como ser y existencia que no se deja reducir a una relación condicionada del tipo sujeto-objeto.

De otro lado, el enfrentamiento Kant y otros ilustres de cara a Spinoza y Lessing, del “teísmo” frente al “ateísmo”, va a generar a través de Jacobi un importante elemento para terminar de perfilar el absoluto de Schelling. La idea de un Dios impersonal que no es consciente de sí en sí mismo, sino que en calidad de *natura naturans* se hace consciente de sí mismo en las demás cosas, en sus criaturas, que crea eternamente, termina por incomodar a Jacobi y lo lleva a fructificar los pensamientos spinozistas de totalidad y unidad para bien del idealismo especulativo. “Jacobi veía la sustancia de Spinoza como la expresión más consecuente del reconocimiento filosófico de la existencia de Dios, pero no como la expresión última de la certeza y la experiencia de Dios”<sup>222</sup>.

Esta forma de referirse a Dios no como simple objeto u opuesto del conocimiento o la fe, sino mas bien como Ser que se manifiesta y revela como productividad creadora en los objetos del conocimiento finito, atraerá a Schelling desde antes de su escrito de 1804, *Filosofía y Religión*. Algo similar se presentará en Hegel al referirse a lo absoluto autoencarnándose en lo otro de sí mismo o, lo que es lo mismo, el “Espíritu”. “El diálogo *Bruno o Sobre el principio divino y natural de las cosas*, aparecido en el año 1802, es según su ordenación el comienzo de una serie de diálogos cuyos objetos también están en él prefigurados de antemano”<sup>223</sup>.

Contenido

## 2.1 La identidad como lo absoluto

Si de algo misterioso y por ello prácticamente sagrado se puede hablar es de la religión mientras logró mantener la distancia suficiente de la creencia popular. La filosofía antigua, por su parte, conservaba todo su valor y todo su derecho sobre los únicos temas por los que filosofar y elevarse sobre el saber común es algo valioso. Luego los misterios fueron contaminados hasta degradarse por acción de las creencias populares que se fueron filtrando en ellos, dando lugar a que la filosofía para lograr mantenerse pura tuvo que separarse de la religión y convertirse en su

<sup>222</sup> LEYTE, A. y RÜHLE, V. *Estudio Introductorio*. ..., 32.

<sup>223</sup> SCHELLING, F. W. J. “Filosofía y religión”, en: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luís (ED). *Schelling. Antología*. Barcelona: Ediciones Península, 1987, 245.

oposición desde el punto de vista esotérico. Con esto, la filosofía se empobreció de temas y estos al entrar en el juego de la religión perdieron su significado y dejaron de valer la pena para el reflexionar; estos temas ya no eran comunes a la filosofía y la religión, perdieron significado al desprenderse de su imagen originaria y se les transformó completamente su naturaleza al caer en un campo distinto del que les dio originariamente su nacimiento.

En esta separación de filosofía y religión, y en el consecuente traslado y tergiversación de los temas de una y otra, se puede encontrar el origen de las contraposiciones y las falsas coincidencias entre estas dos formas del pensar lo cual dará lugar al dogmatismo: “A partir de esta contraposición, pudo surgir una falsa coincidencia de la filosofía con la religión, en tanto que aquella se redujo a sí misma hasta el punto de tratar los productos de la razón, las ideas, como conceptos del entendimiento. Esta situación de la ciencia se caracterizó como dogmatismo, en el que la filosofía ganó en verdad una existencia amplia y considerable en el mundo, pero sacrificó completamente su carácter”<sup>224</sup>.

Hecho el sacrificio, no quedó más que pretender ver toda realidad desde el lente del dogmatismo lo cual sólo sirvió para con las cosas finitas o de la experiencia, pero con todo lo relacionado con el mundo suprasensible o las cosas de la razón, el dogmatismo resulta ser confuso y, más aún, ciego a este tipo de propiedades; así, los temas que resultaron nulos para el dogmático se reunieron alrededor de la fe como único camino para el autoconocimiento.

Para Schelling, retomando las luces de la filosofía antigua por el trasegar de la reflexión a la manera de Spinoza, se puede arribar a la filosofía natural encargada de la reflexión sobre el nacimiento de las cosas y de su relación con Dios, así como la ética y las indicaciones para la vida bienaventurada. Sin embargo, esta filosofía de la naturaleza por su carácter especulativo y su capacidad de abarcarlo todo recibirá todo tipo de críticas desde la unilateralidad de todos los puntos de vista posible, además, “es completamente imposible reconocerla como filosofía completa, por una parte, y, por otra, declararla necesitada de un complemento mediante la fe, pues ésta contradice su concepto y lo suprime, ya que su esencia consiste en poseer un saber claro y un conocimiento intuitivo que la no filosofía cree captar en la fe”<sup>225</sup>.

Aunque por su naturaleza misma todo tiende hacia el absoluto, es decir, está impulsado hacia su búsqueda, esto no es claro ni fácilmente asible para el dogmático o para cualquiera que desee

---

<sup>224</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 247.

<sup>225</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 248.

fijarlo por medio de la reflexión: “De hecho, lo particular que debe tener de ventaja el presentimiento o la intuición religiosa respecto al conocimiento racional según la mayoría de las descripciones, no es otra cosa que un resto de la diferencia que en aquella permanece, pero que en este desaparece completamente”<sup>226</sup>. Se puede estar cerca del absoluto pero en cuanto se le intenta captar o fijar desaparece a nuestra comprensión y sólo entra en nuestro ámbito en esos escasos momentos en los que lo subjetivo entra en armonía con lo objetivo, pero esto no sucede con previo aviso sino que lo hace de manera inesperada propiciando la felicidad, la iluminación, la revelación en cualquier caso desprovista de toda angustia de la reflexión. Pero como por la reflexión este fenómeno desaparece o se hace oculto a nuestro pensar, “la religión, en esta forma fugitiva, es como un mero aparecer de Dios en el alma, y por tanto, está todavía en la esfera de la reflexión y del desdoblamiento; por el contrario, la filosofía es necesariamente una perfección superior y en cierto modo más tranquila del espíritu; pues siempre está en aquel absoluto, sin peligro de que desaparezca, porque ella misma ha tomado su aposento en una región que se eleva por encima de la reflexión”<sup>227</sup>.

Apenas Dios, como potencia infinitamente superior, es puesto sobre lo absoluto y eterno se logra con ello el proyecto de conservar fuera de la filosofía un espacio vacío que puede llenar el alma mediante la fe y la piedad. Pero esto genera una seria dificultad al considerar un algo o un alguien por encima de lo absoluto con lo cual se niega su calidad esencial: *la de ser el absoluto en su unidad plena*. Como lo absoluto no puede ser diferente de lo absoluto mismo, aquel que pone a Dios por encima de la razón ya deja de considerarlo como absoluto. Así, “aquellos que quieren llegar a la idea de lo absoluto por la descripción que el filósofo da de ella caen casi necesariamente en este error: que ellos así obtienen siempre de él sólo un conocimiento de lo incondicionado”<sup>228</sup>. Es decir, se logra una descripción negativa de lo absoluto, esto es a partir de lo que no lo es –lo contrario de la naturaleza de lo no absoluto, completa la esencia de la naturaleza de lo absoluto- con lo cual se tiene una cualificación de lo absoluto sin reportar su verdadera esencialidad.

Desde este tipo de reflexionar sobre el absoluto es necesario negar todas las características de lo no absoluto, porque cuando se pretende comprender el absoluto desde afuera se debe mantener la contraposición de la reflexión y toda diferencia posible del mundo fenoménico y “consideran lo

<sup>226</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 249.

<sup>227</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 249.

<sup>228</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 251.

absoluto como el producto que produce la reunificación de aquellas contraposiciones, con lo que el absoluto en modo alguno se pone para ellos en sí mismo, sino sólo por la identificación o indiferenciación<sup>229</sup>. Este resultado de la síntesis del barajamiento filosófico de lo subjetivo o ideal y lo objetivo o real en nada se parece al absoluto como identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo como negación de toda oposición entre estos.

De otro lado, lo absoluto sólo puede ser expresado a través de las tres formas del razonamiento: Primero, se puede poner el absoluto de forma categórica, es decir, de forma negativa y sólo la intuición productiva puede entrar en juego rellenando el espacio de la negación. Segundo, se puede también presentar el absoluto de manera hipotética, por lo cual habiendo un sujeto y un objeto, el absoluto resulta ser la esencia misma de ambos; de esta esencia se puede predicar la identidad como mero concepto de relación. La tercera forma de representar lo absoluto a través de la reflexión es la disyuntiva, donde lo absoluto como uno sólo puede ser considerado como enteramente ideal o como íntegramente real; aunque de la misma manera pero no al mismo tiempo el absoluto puede ser considerado una cosa (ideal) o la otra (real), sin ser en sí mismo ni esto ni aquello, al mismo tiempo es la esencia común a ambos, reuniendo así las formas del reflexionar categórico e hipotético.

Así, toda forma de expresar lo absoluto no es más que sólo formas de su manifestación en la reflexión, pero como lo simple sólo puede ser intuido y nunca descrito, la esencia de aquel que es al mismo tiempo tanto real como ideal no puede ser reconocida a través de las representaciones, cualificaciones o caracterizaciones. Así como el ciego de nacimiento nunca llegará a conocer la luz por medio de descripciones, el filósofo que no utiliza la intuición tampoco podrá dar cuenta de la esencia verdadera de lo absoluto. Más aún, “en tanto que esta intuición no puede ser *dada* de una manera universalmente válida como aquella de una figura geométrica cualquiera, sino a cada alma, igual que la intuición de la luz es propia de cada ojo, así, es aquí una intuición meramente individual, pero esta individualidad es precisamente una revelación tan *universalmente* válida como es la luz para el sentido empírico”<sup>230</sup>.

De lo anterior se colige entonces que no puede mediar la enseñanza o el aprendizaje o la instrucción entre el sujeto que pretende dar cuenta del absoluto y el objeto que este conoce. Solo una forma absoluta del conocimiento es idónea para el objeto mismo del absoluto: “Pues así

---

<sup>229</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 252.

<sup>230</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 254.



como el ser de Dios consiste en la idealidad absoluta a conocer sólo inmediatamente, que como tal también es absoluta realidad, de la misma manera, la esencia del alma consiste en el conocimiento que es uno con lo absolutamente real, por tanto, con Dios. De ahí que el propósito de la filosofía en relación con los hombres no es tanto el darles algo, sino separarles de lo contingente, del cuerpo, del mundo fenoménico, de la vida sensible, distanciarlos de ahí tanto como sea posible y reconducirlos a lo originario”<sup>231</sup>.

Aquí radica el problema de la filosofía dogmática, en su imposibilidad para ver una realidad sin desprenderse de la idealidad al hablar de una realidad de lo absoluto, que sería externa e independiente de la idealidad alejándose por ende de todo conocimiento inmediato de lo absoluto y tal contradicción no sólo es visible en doctrinas como las del criticismo sino incluso también en el idealismo de la *Doctrina de la ciencia*. En lo que respecta al conocimiento del absoluto, no se trata pues de aceptar o poner un algo sobre lo cual filosofar, sino que todo filosofar ya ha comenzado con la idea de lo absoluto de lo cual sólo es posible conocer lo absoluto como su esencia propia: “Lo verdadero puede ser conocido sólo acerca de la verdad, lo evidente dentro de la evidencia; pero la verdad y lo propio evidente son claros por sí mismos, y por eso tienen que ser lo absoluto y la esencia de Dios misma”<sup>232</sup>, de tal manera que este reconocimiento ayuda a captar la idea de aquella evidencia superior que desde tiempo se buscaba en la filosofía.

De esta manera Schelling plantea un absoluto, por encima del hombre y de la Naturaleza, como única realidad particular o mejor aún indiferenciada, que se caracteriza por su preeminencia frente al “yo” y al “no-yo”, que supera al sujeto y al objeto, que sobrepasa las individualidades del espíritu y de la naturaleza; el absoluto como una realidad en la que todo se identifica y que no puede ser conocida por la reflexión, sino que debe ser intuita a través del arte, como medio privilegiado que puede captar lo infinito en lo finito y puede revelar la identidad entre lo ideal y lo real. Esto es, “pensar lo absoluto en el Yo” común a Fichte, Schelling y Hegel, pero diferenciable en cada uno de ellos: “Fichte subrayaría el *Yo*, Schelling lo *absoluto* y Hegel el *pensar*”<sup>233</sup>. El énfasis de Schelling en el absoluto al momento de pensar lo absoluto en el Yo, se puede entender a partir de su instrucción: “En la formación filosófica del joven Schelling se entremezclan aguas de tres corrientes principales: estudios bíblicos exegéticos, con atención

<sup>231</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*....., 255.

<sup>232</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*....., 255.

<sup>233</sup> HENRICH, DIETER, “Lecciones de Heidelberg (1965/66)”, según testimonio de Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/M. 1985, p.24. A su vez citado por DUQUE PAJUELO, FELIX. “Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica”. Madrid-España: AKAL, 1998, 257.

predominante al cristianismo primitivo, la vía ‘sustancialista’ lessingiano-spinozista y el criticismo kantiano (con las aportaciones de Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de 1793, y del opúsculo fichteano de 1794)”<sup>234</sup>.

Ahora bien, una vez planteada la idea schellingniana de absoluto, es necesario pensar la forma como se originan y relacionan las cosas finitas con el absoluto, manteniendo en esta relación su identidad. Desde el principio es preciso suponer la partida desde el absoluto puesto juntamente con la escisión como posibilidad para conocer al absoluto por la realidad: “Tu opinión parece ser, pues, excelente amigo, la de que yo, desde la perspectiva de lo eterno mismo y sin presuponer otra cosa que la idea suprema, voy a parar al origen de la conciencia real y de la separación puesta a la vez con ella”<sup>235</sup>. Adicionalmente, recurriendo al escrito de *Bruno* de 1802, Schelling intenta clarificar el lugar originario del absoluto siendo de allí de donde se originan todas las cosas que podemos denominar como reales: “Pero antes detengámonos una vez más en lo permanente y en lo que tenemos que poner como inamovible al poner lo movible y lo cambiante, pues el alma nunca se cansa de volver sin cesar a la contemplación de las cosas más excelentes; recordaremos asimismo cómo para todo lo que parece proceder o desprenderse de aquella unidad está determinad en ella anticipadamente la posibilidad de ser por sí mismo, pero que la realidad de su existencia particular se encuentra sólo en la cosa misma y tiene lugar tan sólo idealmente y con ello sólo en la medida en que la cosa, por su modo de ser en lo absoluto, es dotada de la capacidad de ser su propia unidad”<sup>236</sup>.

Lo *absoluto puro* de Schelling sólo se comprende si se le toma *sin ninguna determinación ulterior* lo cual requiere de la presunción de la *intuición intelectual*. El absoluto así entendido resulta ser el *único primero* del cual se pueden derivar otros conocimientos que son distintos de aquel. Tal absoluto es pues sólo esencialmente ideal y no puede ser real, ya que no le corresponde nada más que su ser por medio de su propio concepto y, por lo mismo, no le corresponde forma alguna o no se restringe a alguna forma en particular aunque sí predetermina una forma eterna para sí: “Tan ciertamente como aquella esencia absolutamente simple de la intuición intelectual, y para la que no disponemos de ninguna otra expresión que la de lo absoluto, es lo absoluto, así, únicamente puede corresponderle este ser mediante su concepto (pues si no fuera así, tendría que

---

<sup>234</sup> DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna...*, 256.

<sup>235</sup> SCHELLING, F. W. J. “Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas”. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985, 55.

<sup>236</sup> SCHELLING. *Bruno...*, 78.

ser determinado por algo ajeno a ella, lo que es imposible); por consiguiente, no es en general *real*, sino en sí mismo sólo ideal. Pero coeterno con lo absolutamente ideal es la *forma eterna*: no es que lo absolutamente ideal esté sometido a esta forma, pues él mismo está fuera de toda forma tan ciertamente como que es absoluto, sino que esta forma está sometida a él, ya que éste la precede no según el tiempo, sino según el concepto. Pero esta forma es de tal manera que lo absolutamente ideal, *inmediatamente como tal, sin salir de su idealidad, también es como tal real*<sup>237</sup>. Lo real es una consecuencia de la forma y la forma es una consecuencia de lo ideal; incluso lo ideal no es fundamento de lo real de la forma y, aunque todo sigue según la secuencia ideal, no se encuentra esto en ninguna sucesión. No existe pues lo real sino por determinación de lo ideal o lo que es lo mismo no existe nada real en sí, siendo así lo ideal primero que lo real de manera absoluta, mientras que la forma de lo real determinado por lo ideal es lo segundo.

De otro lado, lo absoluto puede ser llamado como Dios o lo absoluto, siempre que se refiera con este nombre al carácter puramente absoluto o a su esencia absolutamente simple. La forma, por su parte puede denominarse el carácter absoluto mismo, habida cuenta que la significación originaria del carácter absoluto es forma y se refiere a una forma. Esta nominación necesariamente conduciría al obligado uso del presagio: “Pero, en este sentido, Dios únicamente podría describirse como aquello que es meramente obtenido por el presentimiento, por el sentimiento, etc. Entonces, si la forma de la determinación de lo real por lo ideal se presenta al alma como *saber*, la esencia se presenta como el *en-sí del alma* y es una con ella, de tal manera que el alma intuye la esencia misma al intuirse bajo la forma de la eternidad”<sup>238</sup>.

Una vez aceptado el nombre de Dios para referirse a lo absolutamente ideal que de manera perdurable e inmortal imagina y crea toda la realidad sin salir de su eternidad, llega el momento de diferenciarlo de ese *otro absoluto* de forma distinta a Dios y que es lo absolutamente *real*; también diferenciable de la *forma* o carácter absoluto que viene siendo lo intermedio entre Dios y lo *real*. La *forma* puede ser considerada un *autoconocer* por cuanto es por la forma como lo ideal se objetiviza en lo real; dicho autoconocer es en sí mismo un absoluto y no un simple accidente; no es atributo sino algo independiente por lo cual no es un salir de sí mismo, ni un alejarse de lo absoluto en sí, tampoco es un dividirse, ni un llegar a ser diferente fuera del absoluto mismo, pues este independiente es el absoluto real. Ahora, puesto que lo absoluto no requiere y no puede

<sup>237</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 257.

<sup>238</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 258.

mezclarse con nada, lo real en sí mismo también es un absoluto independiente de lo ideal aunque por aquel éste se conozca a sí mismo. Schelling alcanza a demostrar el llegar a diferenciarse de la identidad absoluta al concluir que: “Ella misma, [la identidad absoluta] pensada como lo subjetivo, es la pura simplicidad sin otra diferencia, y pensada en lo objetivo real, como opuesto, deviene necesariamente no identidad o diferencia. Concedido esto, el en-sí permanece aquí libre de toda diferencia, y entonces sólo en esto, *en lo* que él deviene objetivo, y no en él mismo, reside la diferencia. Por lo que concierne a esta *diferencia* misma, sólo podría consistir en esto: en que la única y misma identidad se objetiva en formas diferentes; pero estas formas, puesto que en ellas lo universal, el carácter absoluto, llega a ser la misma cosa con lo particular, de tal manera que no se suprime ni aquél por éste, ni éste por aquél, sólo pueden ser ideas. Pero en las ideas sólo existen las meras posibilidades de las diferencias, y no una diferencia real, pues cada idea es un universo para sí y todas las ideas son como una única idea”<sup>239</sup>.

Así, el autoconocerse sólo es una posibilidad ideal, pero “el autoconocerse independientemente de lo absolutamente ideal es una eterna transformación de la idealidad pura en realidad: sólo en este sentido consideraremos en lo que sigue aquella autorrepresentación de lo absoluto”<sup>240</sup>. Las representaciones del carácter absoluto son por naturaleza reales, aunque por naturaleza todo representar meramente finito sea ideal. “De ahí que lo absoluto se objetiva mediante la forma no en una mera imagen ideal, sino en un reflejo que es, al mismo tiempo, en sí *otro absoluto verdadero*. Él transfiere su completa esencialidad en la forma a esto en lo que deviene objetivo. Su producir independiente es un conformarse, un contemplarse a sí mismo dentro de lo real, por lo que éste es independiente y en sí mismo igual que el primer absoluto. Éste es un aspecto suyo; aquella unidad que hemos caracterizado en las ideas como la conformación de lo infinito en lo finito”<sup>241</sup>. En la objetivación del absoluto se da pues un transportarse hacia el objeto que es su imagen pero principalmente su esencia; por ejemplo, si nos paramos frente a un espejo y vemos nuestro reflejo podemos estar seguros que somos lo objetivado de aquello que es reflejo para nosotros y que correspondería con lo ideal.

Si fuera imposible para el absoluto objetivarse de forma verdadera en lo real, no sólo no transmitiría su poder de objetivarse o de pasar de idealidad a realidad, sino que además no sería posible objetivarse en formas particulares. Aquí se evidencia un producir de las ideas, que

<sup>239</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 260, la aclaración agregada en paréntesis es mía.

<sup>240</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 260.

<sup>241</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 260.

constituye un segundo producir si se tiene en cuenta que el primer producir es mediante la forma absoluta. Las ideas pierden su carácter absoluto y se vuelven relativas en sí mismas respecto a su unidad originaria, pero su realidad deviene precisamente sólo porque simultáneamente son en la *unidad originaria* y, por tanto, *ideales*.

También las ideas son en sí mismas productivas al dar origen a otras ideas y por tanto producen sólo lo absoluto y cada unidad que procede de una idea se relaciona con ella de la misma manera que aquella se relaciona con la unidad originaria. Aquí, se presenta una *teogonía trascendental* donde no existe ninguna otra relación que la absoluta. Esto explica cómo el mundo absoluto completo con todos sus niveles y esencias se reduce a la unidad absoluta de Dios, que no tiene nada verdaderamente particular en sí mismo y todo aquello que resulte de la continua objetivación subjetiva que tiende hacia el infinito, por razón de la única ley primaria de lo absoluto no sería más que parte de todo aquello que es absoluto, ideal, completamente alma, pura *natura naturans*.

No se puede esperar a que haya un paso continuo entre los principios del mundo intelectual y la naturaleza finita, sino más bien un salto reflejo: “Pero en el mundo absoluto no existe limitación alguna, y puesto que Dios sólo puede producir lo absolutamente real, lo absoluto, es necesario que toda emanación subsiguiente sea a su vez absoluta y sólo pueda producir algo semejante a ella y en modo alguno haya un tránsito continuo a su opuesto, la privación absoluta de toda idealidad, ni que lo finito pueda surgir mediante una disminución de lo infinito”<sup>242</sup>. Sin embargo, la idea de que el surgimiento del mundo sensible a partir de Dios se da a través de una mediación, o de manera negativa mediante un alejamiento continuo de Dios, es incluso más aceptable que la idea de la existencia de una relación directa entre Dios y el mundo sensible. En lo que no se puede caer es en creer que Dios se opone a una materia desordenada y sin regla que es embebida por éste dotándola de cierta regularidad ordenada. Así que no queda otro remedio que pensar en un quiebre, un giro o mejor aún un salto.

Como bien lo aclara Schelling, lo finito a partir de lo infinito se da por razón de una caída: “En una palabra, de lo absoluto a lo efectivo no hay ningún tránsito continuo, el origen del mundo sensible es pensable sólo como una ruptura perfecta del absoluto, por un salto”<sup>243</sup>. Esto sucede así en el sentido que ya se expuso en el capítulo anterior. Como ya se dijo arriba, en Dios sólo reside

---

<sup>242</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 261.

<sup>243</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*..., 263.

el fundamento de las ideas, las cuales producen inmediatamente sólo ideas y nada positivo de ellas, así que, lo absoluto es lo único real y, como lo finito no es real, éste no puede sino alojar su fundamento en un *alejamiento*, en una *caída* del absoluto y no puede fundarse en cualquier especie de comunicación de la realidad desde Dios hacia las cosas finitas. Tal caída, muestra Schelling, es eterna en el sentido de estar fuera de todo tiempo y es regida por una ley negativa según la cual *nada finito puede surgir y reducirse inmediatamente a lo absoluto*.

Ahora bien, como la propiedad exclusiva de lo absoluto es que, junto con su esencia misma, también le presta a su reflejo la independencia, “este ser en sí, esta realidad propia y verdadera de lo primero intuitivo es la *libertad*, y de aquella primera independencia del reflejo fluye lo que aparece en el mundo sensible como libertad, que también es la última huella y al mismo tiempo el espejo de la divinidad intuitiva en el interior del mundo caído”<sup>244</sup>. Sin embargo, el reflejo que se constituye en otro absoluto por razón de la esencia y la libertad que recibe del absoluto, vive en una relación de *necesidad* según la cual aquel es *verdaderamente* en sí y absoluto sólo en la auto-objetivación de éste o lo que es lo mismo sólo en tanto que es igual al absoluto; “Es absolutamente libre sólo en la absoluta necesidad. De ahí que en su *propia* cualidad, como libre, está separado de la necesidad, con lo que también deja de ser libre y se enreda en aquella necesidad que, en tanto que puramente finito, es la negación de lo absoluto”<sup>245</sup>.

Pensar cómo se relaciona entonces en lo absoluto la libertad y la necesidad, y cómo dicha relación se expresa también en todo aquello que ha sido derivado del absoluto, implica para Schelling necesariamente repensar de manera radical el sistema de la identidad, pues se hace necesario para él pensar en lo absoluto la esencia misma de la libertad y con ello la esencia del absoluto como totalidad. Este es el problema que precisamente asume nuestro autor en su texto de 1809.

Así, como lo real es considerado libre y totalmente independiente, este *intuido mismo* resulta ser el fundamento tanto de la caída como de su producir, pues el fundamento de la caída reside directamente en la libertad, por cuanto esta libertad está puesta en lo real por la formación de lo absolutamente ideal, aunque su efectividad reside en lo caído: “Pero el fundamento de su efectividad reside únicamente en lo que ha *caído*, que precisamente por ello produce *por y mediante sí mismo* la nada de las cosas sensibles”<sup>246</sup>.

<sup>244</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 264.

<sup>245</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 264.

<sup>246</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 264.

Pero como todo alejamiento tiene una especie de punto extremo a partir de cual comienza una especie de retorno o reconciliación, el ser mismo del reflejo, impulsado por la finitud, alcanza su más alto grado en la *ipseidad*. Tal ipseidad es pues el principio universal de finitud la cual es intuita en todas las cosas por el alma. El fundamento de toda finitud se puede expresar entonces, únicamente mediante algo que reside en la finitud misma: “Fichte dice: la ipseidad es sólo *su propio hecho*, su propio actuar, ella es nada separada de este actuar, y sólo para sí misma, no en sí misma”<sup>247</sup>. Esta es la nada de la ipseidad que ha sido puesta como principio del mundo y que erróneamente ha sido usada para intentar fijar la realidad sobre una materia sin forma.

De todas maneras y retomando la propuesta filosófica de Schelling, no puede haber nada que sobrepase y supere al absoluto o que esté por fuera de éste. Según esto mismo, el saber como objeto también resulta ser una imagen de lo infinito en el alma y, por tanto, independiente comportándose como un reflejo de la intuición divina. El alma tiene la *posibilidad* de de ser plenamente en sí misma y de ser totalmente en el absoluto, al diluirse en la unidad originaria a través de la razón. La efectividad de que el alma sea plenamente en sí misma o de que sea totalmente en el absoluto, va a depender del alma misma y no de la unidad originaria. En la relación surgida de estas dos, posibilidad y efectividad, se encuentra la libertad: “Esta relación de la posibilidad y la efectividad es el fundamento del fenómeno de la libertad que, por lo demás, es absolutamente *inexplicable*, porque su concepto es precisamente el de estar determinado sólo por sí mismo, por lo que de otra manera se trataría de poder indicar el primer punto de partida desde el que ella desciende al mundo de los fenómenos”<sup>248</sup>.

Resumiendo, el alma es en sí misma libre pero sólo lo puede ser libre al infinito de manera necesaria, ya que el ser del alma no es necesario para ella y sí lo es el estar en sí y absoluta al mismo tiempo, de tal manera que al momento en el que el alma subordina lo infinito en sí a lo finito, cae con la consecuencia de que lo positivo que ahora hay en ella se convierte en ella en negación, siendo su producto posible solamente no absoluto y temporal. Con esto queda claro que la libertad es la repetida posibilidad de la caída: “Como la libertad es el testigo del primer carácter absoluto de las cosas, pero por esto es también ciertamente la posibilidad repetida de la caída, así, la necesidad empírica es sólo el aspecto caído de la libertad, la atadura en la que ella se entrega al alejarse del arquetipo. Como por el contrario el alma se separa de la necesidad finita

---

<sup>247</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 267.

<sup>248</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 273.

por la identidad con lo infinito, se iluminará desde su relación con la necesidad absoluta”<sup>249</sup>. De esta manera el alma obedece a su propia necesidad y no a los preceptos morales; no se inclina por mandato o recompensa alguna de la virtud por lo que la absoluta moralidad resultará de vivir de manera libre en la legalidad. A este respecto, dice Schelling: “Moralidad y bienaventuranza, por tanto, se comportan sólo como dos aspectos diferentes de una y la misma unidad, no es necesario ningún complemento mutuo, y cada una es por sí absoluta y comprende la otra, y el prototipo de este ser-uno, que la mismo tiempo es la verdad y la belleza está en *Dios*”<sup>250</sup>.

Para Schelling, Dios será la perfecta unidad y el en sí de la necesidad y de la libertad hasta el punto de que en Él desaparece la negación por la que la necesidad se manifiesta a las almas finitas, pero sin mantener relación alguna con los individuos: “Pero ya que Dios es la armonía absoluta de necesidad y libertad, que sólo puede expresarse en el todo de la Historia, no en los individuos, así, la historia también es el todo y no es sino una sucesiva y autodesplegada revelación de Dios”<sup>251</sup>. Por tanto, la historia del universo es la historia del mundo espiritual y la aspiración del primero puede reconocerse en el designio del segundo.

De otro lado, el alma se reduce a la misma nulidad del cuerpo con el que se une, aunque el verdadero en sí de esta alma fenoménica es la idea, pero esto no afecta en nada lo absoluto de Dios por cuanto la finitud, o la existencia temporal, no altera en nada el arquetipo, ya que éste no depende de lo finito para existir y tampoco recibe agregado alguno de parte suya, con lo cual no se ve en nada afectado; ni empieza a ser ni deja de existir por razón del producido finito. Recuérdese que la finitud es la consecuencia de la caída y no es una fatalidad libre sino más bien un castigo o mejor un destino necesario donde bien cabe el concepto de culpa: “Si la primera finitud tiene ya una relación con la libertad, y es una consecuencia de la ipseidad, entonces aquel estado futuro del alma puede relacionarse con el presente mediante el concepto de culpa, y el único concepto necesario que vincula el presente con el futuro es el de la culpa o el de la purificación de esa culpa”<sup>252</sup>. Pero como dependiendo de la finitud alcanzada por lo real se pueden distinguir diferentes niveles intermedios de la caída en un objeto, ya sea porque este pretende regresar al absoluto o porque se ha presentado en él la purificación por medio del platónico amor a la verdad, se puede evidenciar la existencia de almas que pudieran vivir todo el

<sup>249</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 273.

<sup>250</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 276.

<sup>251</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 276.

<sup>252</sup> SCHELLING, *Filosofía y religión*...., 280.



futuro completamente sin cuerpo y otras en las que lo finito, por no ser nada positivo en ellas, como aspecto de la ipseidad de las ideas, se convierte en la negación, esto es, en la separación de su arquetipo.

Este obligado desenlace en la argumentación hilada por Schelling, necesariamente nos llevará a la conclusión que Anselmo propuso al comienzo del diálogo con Alejandro en *Bruno*: “Según esto lo eterno se refiere a todas las cosas por medio de los conceptos eternos de ellas, y por tanto al individuo productor por medio del concepto de individuo, el cual es en Dios, y con el alma, tan uno como el alma con el cuerpo”<sup>253</sup>.

Pero todo esto sólo hace parte del recorrido realizado por Schelling hacia la consolidación de su escrito de 1809 regularmente conocido como la *Freiheitsschrift* y que en español ha sido traducido como *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*<sup>254</sup>. Desde ya es necesario notar que para Schelling la libertad humana no tendrá que ver con la autonomía racional, tampoco tendrá que ver con una especie de autodomínio propio y ni mucho menos con una teoría psicológica más moderna como el auto-control. Esto debido a que el concepto schellingniano de la inversión de los principios implica dos quehaceres mutuamente relacionados: comprender metafísicamente la *esencia de la libertad humana* y establecer la *realidad positiva del mal*<sup>255</sup>. De igual manera, “el pórtico de la filosofía positiva (ejemplificado en tres obras: el *Bruno* de 1802, *Filosofía y religión* de 1804 y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809) se da a la vez que el ahondamiento en la ‘filosofía de la identidad’; no es que sea paralelo a ésta, sino que se inmiscuye, serpentea y desquicia las abstractas especulaciones y el rígido *mos geometricus* que Schelling tomará prestado de Spinoza”<sup>256</sup>.

Sin pretender abarcar más que el tiempo necesario para hacer algunas claridades, nos detendremos un poco a recoger algunas ideas clave que nos permiten vislumbrar cómo se da este giro de la *Filosofía de la Naturaleza* a la *Esencia de la libertad humana* y que permite en Schelling la comprensión metafísica de la libertad y la identidad.

Como ya se dejó ver antes, en *Bruno* se matizan los cimientos para la construcción de la identidad a partir de la pregunta por el absoluto que hunde sus raíces en la pregunta por la certeza

<sup>253</sup> SCHELLING. *Bruno*...., 29.

<sup>254</sup> CARDONA SUAREZ, LUÍS FERNANDO. “Mal y Libertad en Schelling”, En: Luis Fernando Cardona Suárez, *La metafísica del mal en Schelling*. Madrid: Universidad Complutense, 2000, 1.

<sup>255</sup> CARDONA, L. F. *Mal y Libertad en Schelling*...., 1.

<sup>256</sup> DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*...., 284.

percedera frente a la transitoria, claro está que ésta última parece ser una simple excusa para arribar a la discusión kantiana respecto a la infinitud del pensar como posibilidad de las cosas frente al conocer limitador del pensar, como uso de la sensibilidad para reconocer de manera objetiva los fenómenos: “Ahora bien con un evidente giro kantiano, apunta Bruno de inmediato que, para el conocer finito, esa Idea –continente de la unidad conceptual y la diversidad intuitiva– hace ver la unidad como una «mera posibilidad infinita» mientras que la «pluralidad contiene la realidad efectiva de las cosas»<sup>257</sup>. En palabras de Bruno: “Sólo una cosa, excelente amigo, parece haber olvidado, a saber, que puesto que hacemos de la unidad de todas las oposiciones lo Primero, y puesto que la unidad misma, juntamente con lo que tú llamas la oposición, constituye a su vez la suprema oposición, para hacer de aquella la suprema unidad, pensamos esta oposición, juntamente con la unidad que se le contrapone, como contenida en ella y determinamos aquella unidad como aquello en lo que son uno la unidad y la oposición, lo idéntico a sí mismo y lo no idéntico”<sup>258</sup>. Sin embargo, la introducción de la idea de la imagen dará entrada a la esencia del mundo de las ideas propuesto por Platón, en donde lo sensible, finito o fenoménico es el fenómeno bien formado de acuerdo con la idea, al cual se opone como reflejo (de paisaje sobre el agua, por ejemplo) lo meramente pensable o infinito posible. Ahora que a diferencia de Platón, Schelling concretará la unidad del pensar y la intuición en la idea: “si la Idea schellingiana es la unidad del pensar y la intuición, y esta última es siempre limitada y finita, se sigue que, en la idea misma, lo finito sigue siéndolo: *¡pero de un modo infinito, ajeno al tiempo!*”<sup>259</sup>. Este es el idealismo que propone el autor de *Bruno*, no como un determinismo de lo real por lo ideal, sino más bien una oposición entre pensar e intuición, entre ideal y real, entre idea y fenómeno, pero puesta sólo como posible desde lo ideal. Pero como la diferenciación relativa entre lo finito y infinito está puesta por lo *infinitamente finito mismo*, tal distinción no se le pone libertariamente a la consciencia y por ello el idealismo así presentado, es absoluto.

Cargado por un alto grado de gnosticismo el *Bruno* se despide dando lugar a la *Filosofía y religión* que logra suscitar y fortalecer de manera objetiva a la *libertad* propuesta por Fichte. Claro está que este no es el único objetivo de Schelling, sino que además tiene entre ojos una reconciliación con la sabiduría de los antiguos “Misterios”: “Será la libertad la «llave» o clave de

<sup>257</sup> DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*...., 285.

<sup>258</sup> SCHELLING. *Bruno*...., 36.

<sup>259</sup> DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*...., 285.

*resolución* de apertura hacia lo finito del mundo ideal”<sup>260</sup>. A esto se sumará la demostración de la imposibilidad de conocer el Absoluto por medio de argumentos lógicos, ni por medio de las revelaciones propias de la fe y, por lo tanto, queda incólume, aunque bajo observación, la intuición intelectual como supuesto medio para conocer al Absoluto.

Contenido

## 2.2 El idealismo y el problema de la libertad

Antes de entrar en materia, vale la pena tomar en cuenta el comentario de Heidegger sobre el frase inicial<sup>261</sup> de *La esencia de la libertad humana* en la cual “Schelling asigna dos puntos a la investigación sobre la esencia de la libertad humana: 1° definir el concepto de libertad. 2° poner este concepto en el contexto general de ‘toda una visión científica del mundo’”<sup>262</sup>. No se trata pues de dejar a la deriva la definición de libertad o la forma como se le entiende, sino más bien, en incluirla dentro del concepto de ciencia del que ya se ha adelantado en el capítulo uno de este escrito. Por esto, se hace necesario comenzar por la forma como el idealismo se ha acercado al concepto de libertad y cómo se ha venido entendiendo éste último.

Schelling comienza su escrito de 1809 recordando un tradicional, pero muy acostumbrado, proverbio filosófico según el cual se hace necesario negar la libertad para salvaguardar la idea de totalidad: “Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad”<sup>263</sup>. Tal idea es necesariamente puesta en este lugar debido a que la filosofía que se ocupa de la totalidad ha tendido a tener por cierto esta idea que resulta ser en cierta manera trivial, pero que deja sin lugar posible a la libertad que resulta ser parte esencial del ser humano.

El otro extremo, de esta misma supuesta incompatibilidad entre libertad y sistema, está relacionado con la posibilidad de negar el sistema mismo y dejarlo todo en manos de la voluntad

<sup>260</sup> DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna...*, 290.

<sup>261</sup> La frase introductoria a la que hace referencia Heidegger dice: “Las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana pueden en parte apuntar al concepto correcto de la misma, desde el momento en que, por muy inmediatamente grabado que esté el sentimiento del hecho real de la libertad en cada cual, tampoco lo está a un nivel tan superficial como para no exigir, aunque sólo sea para expresarlo con palabras, una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual, y en parte, pueden concernir a la relación de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo”, y aparece en la página 111 (336) de la versión en español.

<sup>262</sup> HEIDEGGER, Martin. “Schelling. Le traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine”. Édité par Hildegard Feick ; Traduit de l’allemand par Jean-François Courtine. Éditions Gallimard, France, 1977, 36.

<sup>263</sup> SCHELLING, F. W. J. “Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados”. Edición bilingüe; ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; introd. de Arturo Leyte y Volver Rühle. Barcelona : Antropos; Madrid : Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, 111; 336.

individual o singular, que consiste para sí misma en su propio centro: “o, según la formulación de Fichte, que el Yo de cada uno es la sustancia absoluta”<sup>264</sup>. Sin embargo, debido a esa inexcusable “necesidad” de unidad, este segundo intento no es tan fuerte como para continuar sin perder estabilidad y termina cediendo, en el caso de Fichte, reconociendo la unidad bajo la figura de “un orden moral del mundo”, lo cual finalmente le generó muchas contradicciones.

Con esto, parece aclararse que no se puede optar por la libertad o por el sistema, dejando de lado alguno de los dos. Parece más bien que la necesaria contradicción entre ambos “extremos” es la clave para su coexistencia. Precisamente, Schelling encuentra aquí que hay una especie de tarea filosófica necesaria para que la libertad no pierda su esencia y fortaleza; ésta es la conexión de la libertad con la totalidad de la concepción del mundo, ya que: “sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación”<sup>265</sup>.

Otro punto que es necesario analizar al momento de hablar sobre la posibilidad de la libertad es lo relacionado con el panteísmo. Este punto es preciso ya que a través del panteísmo no se niega la libertad, pero sí se le evade como problema. Es evidente tal evasión en la sentencia que ubica al panteísmo como sistema único posible de la razón: “Esta misma opinión ha sido formulada de modo más claro en la siguiente proposición: el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero este conduce inevitablemente al fatalismo”<sup>266</sup>. Al prever el panteísmo un ser supremo representado por todas las cosas creadas por él y al proponer un monismo dios-mundo la libertad parece estar en contradicción con todos los atributos del Dios así concebido. Desde Heráclito se viene afirmando que el ser divino se halla presente en la totalidad de las cosas y que, simultáneamente, es idéntico al mundo y a todos los entes; y, aunque Plotino propuso reconocer la inmanencia y la trascendencia como caracteres diferenciales de Dios, quien lo atraviesa todo manteniéndose por encima de las realidades, con esto no se supera la dificultad de tratar el tema de la libertad humana al interior del panteísmo monista.

Para Schelling, la forma como se reflexiona sobre los rasgos supuestos en Dios desde el panteísmo riñen con la idea de la libertad: “tal y como están formadas sus representaciones, la libertad individual les parece estar en contradicción con la mayoría de las propiedades de un ser

---

<sup>264</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 115; 337.

<sup>265</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 115; 338.

<sup>266</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 117; 338.

supremo”<sup>267</sup>. Así, en lo que respecta al rasgo de Dios como ser todopoderoso para los panteístas se opone un supuesto poder incondicionado en el ser que posee libertad; es impensable para el panteísta que haya “un poder” por fuera de lo absoluto: “De igual manera que el sol apaga todas las luces del firmamento, de este modo y en mayor medida aún, el poder infinito apaga todo poder finito”<sup>268</sup>. En lo que respecta a la causalidad absoluta, otro de los atributos de lo absoluto pero directamente dependiente de su característica como todopoderoso genera que a parte de Dios los demás seres resulten ser pasivos y/o dependientes de éste o simplemente atravesados o incluso reveladores del poder y la existencia de Dios.

Por esto, la antigua creencia en la unidad del hombre con Dios es el lugar propicio para entender cómo se puede encontrar al hombre con su libertad al interior del propio Dios. En efecto, el hombre no se enfrenta a Dios por razón de su libertad, pues no está el hombre siendo una criatura fuera de Dios, sino que, antes bien, el hombre es *en Dios* y no es fuera de Él. Sin embargo, no hay lugar aquí a la confusión del absoluto con la realidad, de Dios con el hombre; no hay pues una total identificación del creador con lo creado; lo infinito no es en nada idéntico a lo finito: “Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro”<sup>269</sup>. Así, queda claro que las diferencias entre Dios y las cosas son *toto genere*, no son superficiales o de grado o de nivel y aunque las cosas tienen algún tipo de relación con Dios se mantienen totalmente separadas de Él por cuanto, como ya se dijo antes, aquellas son en tanto que pueden ser en y después de éste. Más aún el concepto de cosa es un concepto derivado del concepto de Dios, mientras que éste, el concepto de Dios, es y debe ser originario, puesto y subsistente por sí mismo, por lo que las cosas se comportan como manifestadas o proclamadas respecto de Él. De aquí nace la propiedad de ser eterno de Dios: “Dios es eterno por su propia naturaleza; las cosas sólo mediante Él y como consecuencia de su existir, esto es, de modo derivado”<sup>270</sup>.

De otro lado, si se esgrimiera la idea de que más que concentrarse el panteísmo en demostrar que Dios lo es todo, se interesara en manifestar la irremediable situación de que las cosas sin Dios no son más que nada, igual se estaría en contraposición de la idea central arriba expuesta: “si las

---

<sup>267</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 119; 339.

<sup>268</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 119; 339.

<sup>269</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 121; 340.

<sup>270</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 121; 340.

cosas no son nada, ¿cómo es posible confundirlas con Dios? En ese caso no queda nada fuera de una divinidad pura y sin mezcla. O, si fuera de Dios (no sólo *extra* sino también *praeter Deum*) no hay nada, ¿cómo puede Él ser todo, más que de modo meramente verbal? De esta manera todo el concepto de panteísmo parece desmoronarse por completo y desaparecer en la nada<sup>271</sup>.

Sin embargo, la afirmación de la libertad o su pretendida negación no depende en nada de la defensa o ataque del panteísmo, sino del inapropiado conocimiento que se tiene de la identidad: “Por lo tanto, parece que la negación o afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o el rechazo del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios), pues si bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad<sup>272</sup>. El principio de identidad en Schelling no es vacío, valga decir no gira en el círculo de la igualdad, ni es insensible o muerto. Siguiendo su filosofía de la identidad, Schelling afirma ahora que: “La unidad de este principio [de identidad] es inmediatamente creadora<sup>273</sup>; tal unidad es originaria. Y, “por eso mismo, lo eterno debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento<sup>274</sup>. Entonces, las cosas de él derivadas son dependientes de su fundamento en su propia medida y están comprendidas en su fundamento por razón de la inmanencia, con lo cual no se niega la propia subsistencia por razón de la dependencia, así como tampoco se niega la libertad por razón de dicha subordinación. Esto anuncia que aquello dependiente, cualquier cosa de la que se pueda reputar la dependencia, sólo lo es de lo que depende sin importar su esencia o lo que quiera que sea. Los seres orgánicos, en especial, son dependientes de otro ser orgánico, pero no en cuanto a su ser sino que viven en la dependencia según el devenir.

Más aún, el sólo pensar en la posibilidad leibniziana de que el absoluto sea al mismo tiempo creado es una contradicción tal como decir que existe dependencia sin dependiente; como se dijo arriba la calidad de dependiente de una creación no implica su insubsistencia por sí mismo y “esto también es válido para el ser comprendido en otro<sup>275</sup>; por ejemplo, el globo ocular en la totalidad del organismo que puede sufrir de una conjuntivitis (enfermedad propia del ojo) que

<sup>271</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 129; 344.

<sup>272</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 135; 345.

<sup>273</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 135; 346.

<sup>274</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 135; 346.

<sup>275</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 135; 346.

hace parte de su “propia subsistencia”, de su “libertad”: “Si lo comprendido en otro no estuviera vivo por sí mismo, habría una comprensión sin un ser comprendido, esto es, nada estaría comprendido”<sup>276</sup>.

De aquí que no se pueda concebir una idea de simple mecanicismo en las cosas derivadas de Dios. Cada producido, cada cosa es algo por sí misma y no un mero producir; no se trata pues de un mecanismo, no se puede considerar lo mecánico como consecuencia de los seres respecto de Dios; tampoco se puede concebir la cosa como una emanación exacta o igual a Dios, sino como un emanado autónomo, propio en sí mismo: “La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es. Él habla y ellos son”<sup>277</sup>. Incluso si las creaciones o los seres del mundo fueran fruto del espíritu de Dios desde ese mismo momento serían vivos; esto nos lleva a que los pensamientos son necesariamente creados por el alma y como engendrados siguen actuando con su propio poder incluso por encima del alma misma; de tal manera que hay un Dios absoluto y una divinidad derivada que se corresponde con la naturaleza. Así, “la inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios”<sup>278</sup>. Esto resulta ser tema central para la filosofía según el entender de Schelling.

Debido a que el panteísmo no hace imposible la libertad formal, se puede esperar que el espinosismo no sea fatalismo por razón de ser un tipo de panteísmo. El error, para Schelling, se encuentra en la pretensión de considerar la sustancia infinita como cosa y de hecho hasta la voluntad es una cosa determinada en cada actuación por otra cosa inscrita en una cadena infinita de determinaciones por otra cosa más, constituyendo entonces una visión mecanicista de la naturaleza. Como, ya mostramos en el capítulo anterior, Schelling, busca comprender la naturaleza no de manera mecánica, sino como un organismo dinámico.

Spinoza logró un sistema realista y unilateral que previamente estaba en sus planes: “La meta manifiesta de sus afanes era la mutua compenetración del realismo y el idealismo”<sup>279</sup>. El idealismo ha logrado llevar a la filosofía un paso más allá y se convierte en la herramienta que

---

<sup>276</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 137; 346.

<sup>277</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 137; 347.

<sup>278</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 139; 347.

<sup>279</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 145; 350.

permite estudiar la libertad como objeto. Sin embargo, se puede quedar corto, según la concepción schellingiana de la libertad: “Pero el propio idealismo, por mucho que le debamos nuestra propia superioridad a este respecto y el primer concepto de libertad formal, no deja por eso de ser él mismo lo más lejano a un sistema completo, y también nos deja desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad en cuanto queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación”<sup>280</sup>. De aquí se puede decir con Fichte que el Yo lo es todo y al mismo tiempo que todo es Yo. De esta manera el concepto idealista abre la puerta a una especie de filosofía superior, que implica igualmente un realismo superior; este realismo es la clave para un sistema perfecto, ya que para Schelling “el íntimo presupuesto del mismo es la libertad”<sup>281</sup>.

Pero si no se supera el nivel Kantiano, el cual considera la libertad como el concepto positivo del en-sí en general, la investigación sobre la libertad humana cae en lo general y lo inteligible como fundamento de la libertad termina siendo al tiempo la esencia de las cosas en sí. “Así, – concluye Schelling- para mostrar la diferencia específica, esto es, precisamente lo determinado en la libertad humana, no basta el mero idealismo”<sup>282</sup>. No sólo el idealismo fracasa al momento de pretender dar cuenta de la libertad, sino que todo sistema filosófico parcial que lo pretenda hacer será igualmente desprestigiado: “Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”<sup>283</sup>.

La libertad como capacidad para el bien y para el mal nos lleva al dilema de dónde, en quién y bajo qué circunstancia situar el mal. Podría aceptarse que el mal hace parte del infinito o de su voluntad, pero esto negaría su perfección; por otra parte, podría negarse el mal pero esto a su vez anularía la libertad. El alejar a Dios de sus criaturas tampoco arregla en mucho la situación; o se ve en Él la causa de todos los males o se le ve como quien permite todos los males, siendo finalmente lo mismo, ya que o es culpable directo o es cómplice o culpable indirecto del mal que sufren las criaturas y pues ya se vio que negar el mal tampoco es coherente.

Para salvaguardar la perfección de Dios no hay otra opción que considerar que la libertad como capacidad para el mal no viene de Dios. Así: “De lo dicho se deduce, digámoslo de pasada, que si la libertad es efectivamente lo que debe ser según este concepto (y lo es infaliblemente),

---

<sup>280</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 147; 351.

<sup>281</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 149; 352.

<sup>282</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 149; 352.

<sup>283</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 151; 352.



tampoco será correcta la deducción antes mencionada de que la libertad se deriva de Dios, pues si es una capacidad para el mal, entonces tiene que tener una raíz independiente de Dios”<sup>284</sup>.

Pero esto no nos debe guiar hacia la suposición de un dualismo donde el bien y el mal tienen distintos orígenes; no puede pensarse en dos principios absolutamente diferentes e independientes uno del otro. Para evitar esta incongruencia racional Schelling propone más bien: “Por el contrario, si concebimos al ser fundamental malo como dependiente del ser bueno en algún sentido, se concentrará en Un Ser toda la dificultad acerca del origen del mal a partir del bien”<sup>285</sup>. Pero no se puede pensar en un ser originariamente creado bueno y que después se hubiera separado de su creador por su propia decisión o caída, que lo llevara a actuar de manera contraria a Dios.

A este nivel el alejamiento de las cosas de Dios surge como una posible explicación que parece agregar mayor dificultad por razón de la inmanencia. Por eso necesariamente se debe pensar una de tres cosas: 1. Dios nos arroja como criaturas y a las cosas creadas no nos queda más remedio que alejarnos involuntariamente de Él; 2. Se presenta un desbordamiento de la esencia por lo que involuntariamente tanto Dios como las cosas nos alejamos mutuamente de manera involuntaria; 3. Por razón de una primera culpa, el mal, las criaturas nos alejamos voluntariamente de Dios. ¿Pero cómo explicar el origen del mal sin caer en el pandemonismo y, sin borrar con ello todo el bien o sin eliminar la verdadera oposición entre el bien y el mal? ¿Cómo entender entonces este devenir del mal?

Contenido

### 2.3 La esencia de la libertad humana y el problema del mal

Para Schelling, el mal tendrá su último devenir en la materia misma en la cual no hay ninguna esencia ni característica de Dios; por su parte, la necesidad del mal consiste en el alejamiento total de éste. El peso de la responsabilidad por el alejamiento no puede caer sobre un único sistema. Además las típicas explicaciones idealistas no aclaran nada. Más aún, “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos. La aversión contra todo lo real, que cree que lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo, no puede naturalmente dejar de cegar la visión en cuanto al origen del mal”<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 155; 354.

<sup>285</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 155; 354.

<sup>286</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 159; 356.

No se trata pues de tomar partido por el spinocismo, pero tampoco por el leibnizianismo, ya que Schelling considera que “El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo”<sup>287</sup>. Lo ideal hace las veces de fundamento vivo del sistema, mientras lo real es la base conciliadora y mediadora del mismo, con lo cual no se pueden desentender uno del otro, si se quiere mantener la unidad de la razón, la ciencia, la vitalidad del sistema y la plenitud de la realidad efectiva.

Entonces un sistema suficientemente explicativo debe aclarar la forma como se debe entender la diferenciación entre el ser en cuanto que existe, y el ser en cuanto puro fundamento de la existencia. Partiendo del supuesto de que no hay nada, ni puede haber nada anterior y además nada exterior a Dios, se concluye que éste debe contener en sí mismo el fundamento de su existencia. Así, para Schelling, “ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él”<sup>288</sup>. Esta naturaleza como fundamento de Dios existe al tiempo con Dios, tal coexistencia es más que temporal, ya que ninguno precede al otro pero adicionalmente ninguno es esencia del otro; el fundamento interno de su existencia le precede a Dios en cuanto existente, pero, Dios como tal precede al fundamento por cuanto éste no puede ser si Dios no existe como acto.

Ahora bien, las cosas son caracterizadas por su capacidad de devenir; el devenir les es connatural a ellas. Como las cosas son infinitamente distintas de Dios no pueden devenir de Él: “Para estar [las cosas] escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él”<sup>289</sup>. Las cosas pues tienen su cimiento en aquello que es distinto de Dios, es decir, como se dijo arriba, en el fundamento de Dios. Dándole una connotación humana es la aspiración de Dios de engendrarse a sí mismo y tal aspiración o ansia no es el mismo Dios, sino que es eterna igualmente con Él. Considerada en sí misma ésta ansia es una voluntad, pero sin entendimiento y, por ende, insubsistente por sí misma, ya que sólo el entendimiento es la voluntad en la voluntad. Y aunque tal voluntad no es consciente, pues es mera ansia, sí tiene un presentimiento que es el entendimiento.

<sup>287</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 159; 356.

<sup>288</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 163; 358.

<sup>289</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 165; 359; la aclaración en paréntesis es mía.

Así, en resumidas cuentas, “tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo –tal y como lo vemos ahora– regla, orden y forma, pero con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera originado algo inicialmente sin regla”<sup>290</sup>. Esto es lo que constituye la falta de entendimiento de la cual nace el entendimiento: “Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio. Sólo Dios –El mismo aquel que existe– habita en la luz pura, pues sólo Él es por sí mismo”<sup>291</sup>. Precisamente todo nacimiento es el paso de la oscuridad a la luz y esto también se aplica al ansia originaria, la cual se dirige hacia el entendimiento como la planta que busca la luz.

Al principio, en medio del ansia, al Dios no poder contemplar otro objeto, Él mismo se genera una representación reflexiva interna por medio de la cual se contempla en su imagen y en ella se realiza, aunque sea en sí mismo. Esta representación de Dios, pues está al principio juntamente con Dios y es “el propio Dios creado *en* Dios”, es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquel ansia y el espíritu eterno. El amor que es Dios mismo impulsa al espíritu eterno quien, sintiendo a un mismo tiempo al ansia y a la palabra, pronuncia la palabra para convertirse en voluntad libremente creadora y todopoderosa, construyendo en la naturaleza inicialmente sin reglas las cosas de su autorevelación, siendo pues el primer efecto del entendimiento en la naturaleza la escisión de las fuerzas, pues es la única y necesaria forma de desarrollar su contenido unitario, que para la propia naturaleza permanece inconciente.

Así, el ansia, que ha sido estimulada por el entendimiento, toma al ser de Dios que actúa como una especie de “rayo de vida iluminado”, y se enconcha para mantener ese fundamento vivo que es la naturaleza inicial o fundamento de Dios. Tal estimulación del ansia será la base generadora de lo concebido de manera singular; por tanto, la luz de la naturaleza inicial empujará al ansia hacia la escisión o abandono de la oscuridad, lo cual constituye una construcción interna de lo singular, ya que lo que nace se construye en la naturaleza. Y en este proceso produce cuerpo y alma: “Las fuerzas divididas en tal escisión (pero no totalmente apartadas unas de otras) constituyen la materia a partir de la cual se configura más tarde el cuerpo. Pero el vínculo vivo nacido de la escisión, es decir, de la profundidad del fundamento de la naturaleza como punto

<sup>290</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 168; 359.

<sup>291</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 169; 360.

central de las fuerzas, es el alma”<sup>292</sup>. Así, la subsistencia propia del alma como ser particular, se verifica cuando el entendimiento originario resalta al alma como lo íntimo a partir de un fundamento independiente del entendimiento mismo.

Más aún, en el ser que nace de esta forma en la naturaleza se puede distinguir un principio doble que sólo puede ser entendido como las dos caras de una misma moneda o los extremos de un mismo continuo, ya que es fundamentalmente uno solo aunque se pueda ver desde dos puntos de vista. De un lado, los seres están completamente separados de Dios por estar en el simple fundamento. De otro lado, los seres son pura luz por cuanto han sido premodelados en el entendimiento. Pero debido a la unidad originaria de aquello de lo cual procede la oscuridad y de esto de lo cual proviene la luz, no hay más remedio que considerarlos como un único fundamento: “Por ello, es precisamente el principio oscuro según su naturaleza el que se transfigura en luz, y ambos son, aunque sólo hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza”<sup>293</sup>.

Tal principio, por ser oscuridad y por originarse en el fundamento, viene a ser la voluntad propia de la criatura, del ser individualizado, la cual se presenta como simple pasión o concupiscencia por cuanto se encuentra alejada de la luz, es decir, sin hacer unidad perfecta con ella. La voluntad universal se contrapone a esta voluntad ciega y tal voluntad universal no es más que puro entendimiento; pura luz. Pero debido a que la unidad de la oscuridad y el entendimiento es una tendencia desde el fundamento, existe también en cada criatura, en cada individuo, en cada ser particular una tendencia a la unidad de la voluntad universal como luz, con la voluntad instrumental o pasional como oscuridad,. Con esto, se espera el surgimiento de una única totalidad fruto de ambas voluntades; la voluntad particular se hace una con el entendimiento. Pero esto está reservado únicamente para el hombre: “En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros”<sup>294</sup>.

Sólo en el hombre se puede ver la verdadera magnitud de la voluntad como origen del Dios que sólo subsiste en el fundamento. Sólo en el hombre se vislumbra el amor de Dios, pero también la voluntad que ideó desde el principio para la naturaleza. Y debido a que el espíritu eterno es el que puede expresar la unidad o la palabra en la naturaleza, necesariamente el hombre, al ser la

<sup>292</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 173; 362.

<sup>293</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 175; 363.

<sup>294</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 177; 363.

criatura en quien se presenta la verdadera unidad de oscuridad y luz debe poseer espíritu: “Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que precisamente tal principio –sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento– se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*”<sup>295</sup>. En el hombre, así como en las demás criaturas, se puede ver entonces la palabra expresada en diferentes niveles de integralidad, siendo absolutamente íntegra en el hombre, lo cual no es más que la unidad de oscuridad y luz; la unificación de vocal y consonante. “Pero en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente como *acto*”<sup>296</sup>.

Ahora bien, en tanto que el alma se convierte en la unidad de los dos principios, en la unidad de oscuridad y luz, de separación y unidad, se convierte en espíritu el cual es *en Dios*. Aquí está la “imagen y semejanza de Dios” con la cual fue creado el hombre, pero la indivisibilidad de la unidad de principios que hay en Dios no le es posible al hombre y, por ello, no se anulan Dios y hombre mutuamente: ni Dios considera la posibilidad de eliminar al hombre por serle en grado sumo similar, ni el mismo Dios deja de presentarse como espíritu por razón de la unidad de principios en el hombre. Así, “aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal”<sup>297</sup>.

De otro lado, esa separación de Dios en el hombre, que consiste en un principio derivado del fundamento de la naturaleza en éste, es su mismidad que deviene en espíritu en su unión con el principio ideal, por lo cual el hombre es espíritu en cuanto está separado de Dios o referido a sí mismo y tal relación constituye la personalidad del hombre: “Pero debido a que la mismidad es espíritu, se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total y ya no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza”<sup>298</sup>.

Por tanto, la mismidad del hombre consigue su libertad en el momento en que al separarse de Dios se hace espíritu y se eleva por encima de ambos principios y se libera de la naturaleza, elevándose por encima de ésta, cuando se convierte efectivamente en luz, esto es, en voluntad originaria. Por la calidad espiritual de la mismidad del hombre, ésta puede halar hacia la

<sup>295</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 177; 363.

<sup>296</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 179; 364.

<sup>297</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 179; 364.

<sup>298</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 179; 364.

separación de la luz; la voluntad del hombre puede aspirar a ser voluntad particular. Pero también la voluntad puede tender hacia el centro; de modo tal que la voluntad particular, tiende a ser sólo lo que puede ser en su identidad con la voluntad universal. Con esto surge la *lisis* de lo que *en Dios* es indisoluble: “Con ello surge en la voluntad del hombre una separación de la mismidad hecha espiritual (puesto que el espíritu se encuentra por encima de la luz) respecto a la luz, esto es, una disolución de los principios indisolubles en Dios”<sup>299</sup>.

Por consiguiente, mientras permanece la armonía y subsiste la relación divina entre los principios, esto es mientras la voluntad del hombre permanece en el fundamento como voluntad central y reina en ella el espíritu de amor, la voluntad se encuentra dentro del orden y el modo divinos. Pero, cuando entra a reinar el espíritu de discordia y la voluntad se descentra, generando un caos dentro de la criatura, dando lugar a una subversión de la relación entre los principios, estamos frente al mal como resultado del levantamiento de la voluntad propia. No obstante, hay que considerar la voluntad del hombre como capaz de la unidad de fuerzas vivas y por ende como persecutora de unidad y equilibrio divinos, pues apenas se aleja del centro reina como mera voluntad particular, ya que pierde su capacidad para reunir a las fuerzas aspirando a formar una vida propia a partir de las concupiscencias y apetitos. Esto es posible únicamente porque el fundamento de la naturaleza subsiste aún en el mal. Esta pseudo-vida, surgida así y denominada mal, se parece a la enfermedad, en la medida en que *aspira* a ser vida, pero no es más que mera aparición, mero amago de vida.

Esta es la única explicación del mal que, según Schelling, puede dejar tranquilo al entendimiento: “Este [el mal] se basa en un trastorno positivo o inversión de los principios”<sup>300</sup>. Esta explicación le vendrá bien al autor de *La esencia de la libertad humana* por cuanto no parte de la reducción del mal a explicaciones del *malum metaphysicum* y no requiere la aniquilación del mal en cuanto antagonismo positivo. La imperfección como explicación del mal no tiene cabida, “pues ya la mera reflexión de que el hombre que es la más perfecta de todas las criaturas visibles, es la única capaz del mal, indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o la privación”<sup>301</sup>. Más exactamente, no se puede encontrar a la base del mal la imperfección en su sentido metafísico universal y, por lo tanto, el fundamento del mal no es un

<sup>299</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 181; 365.

<sup>300</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 185; 367; la aclaración en paréntesis es mía.

<sup>301</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 189; 368.

principio positivo general, sino que descansa en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza: “el mal reside en el centro o voluntad originaria del primer fundamento, ahora manifiestos”<sup>302</sup>. Todo esto es posible pensarlo cuando se supera la limitación propia de las explicaciones dogmáticas, en las cuales falta la personalidad, la mismidad elevada a espiritualidad, y todas las explicaciones se reducen a conceptos abstractos de finito e infinito.

Con esta idea de presuponer algo positivo en el mal, que sólo se explica por el reconocer la existencia de una raíz de libertad en el fundamento independiente de la naturaleza, Schelling se enfrenta a la concepción de comienzos del siglo XIX según la cual la libertad es entendida como dominio racional de los apetitos, como la “superioridad” del principio inteligente sobre las inclinaciones sensibles, donde lo que se “logra” es anular el mal por cuanto el bien procede de la pura razón: “Se anula completamente el mal, pues la debilidad o ineffectividad del principio del entendimiento puede, en efecto, ser el fundamento de la falta de acciones buenas y virtuosas, pero no de las acciones positivamente malas y contrarias a la virtud”<sup>303</sup>. Aquí recae toda la explicación según la cual el “ser malo” es falta de carácter y el mantenerse alejado del mal, del pecado, es una simple cuestión de fuerza de voluntad.

Así que la solución a esta visión post-platónica no debe ser buscada en la eliminación del mal como posibilidad, ni por medio de la sensibilidad como explicación del mal, ni como impresiones externas en la naturaleza ante las cuales el hombre asume una posición pasiva; no se trata pues de considerar una deficiencia total en el hombre que lo deja a merced del mal; tampoco se puede tener una visión monotelética al considerar una única “voluntad” responsable del bien. Más bien lo que resalta Schelling es que “como de ningún modo es el principio inteligente o de la luz en sí el que actúa en el bien, sino aquel ligado a la mismidad, esto es, el elevado a espíritu, por ello tampoco surge el mal del principio de finitud por sí, sino del principio oscuro o egocéntrico llevado a la intimidad con el centro, y del mismo modo en que existe un entusiasmo por el bien, también existe una exaltación del mal”<sup>304</sup>. Esto implica entonces que solamente donde hay unidad absoluta o personal es posible la caída y únicamente en el hombre se presenta tal unidad por lo cual éste no es guiado por los apetitos, sino que puede decidir cuándo rompe con esa unidad.

Ahora bien, una vez determinada la posibilidad del mal, es necesario pasar a considerar el mal como principio universal. Para Schelling, es innegable que un tal principio del mal, como

---

<sup>302</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 191; 369.

<sup>303</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 197; 371.

<sup>304</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 199; 372.

oposición universal, fue necesario para la revelación de Dios: “Pues si Dios es, en su calidad de espíritu, la unidad inseparable de ambos principios, y la misma unidad sólo es efectiva en el espíritu del hombre, entonces, si ella fuera tan indisoluble en éste como en Dios, el hombre no se distinguiría en nada de Dios; se perdería en Dios y no habría ninguna revelación ni movilidad del amor, puesto que todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia”<sup>305</sup>. Es a partir de la manifestación de la separación de los principios en el hombre, del rompimiento de esa unidad, desde donde se puede reconocer la omnipotencia de la unidad, es decir, la presencia de ambos principios unidos indisolublemente en el ser Creador.

Así, el hombre en cada decisión revela a Dios; tanto si decide el bien como si decide el mal, revela a Dios. Más aún, como los dos principios en el hombre se vinculan de manera libre en cada decisión del hombre se realiza su propio acto y por la necesidad de revelar a Dios él no puede quedar en la indecisión. Pero como la indecisión propiamente dicha se caracteriza por la incertidumbre, por la vacilación, el hombre debe ser inclinado o empujado o tentado por algo hacia el mal; “un fundamento de la sollicitación, de la tentación al mal”. Una primera hipótesis del sentido de esta tentación, se relaciona con la existencia de un ser fundamentalmente malo acomodado a la doctrina platónica. “Sin embargo, a partir de las anteriores consideraciones se puede entender en qué sentido podría decirse del principio irracional que se opone al entendimiento o a la unidad y al orden, sin por ello considerarlo como ser fundamental *malo* (Grundwesen)”<sup>306</sup>.

Pero como ya se demostró anteriormente el ser fundamental inicial no puede ser malo por cuanto en él los principios se presentan de manera indisoluble. Luego el mal como tal, debe surgir en la criatura pero es inaceptable, desde la reflexión schellingiana, la existencia de una criatura que, como el diablo o Satanás, habiendo caído impulse o tente al hombre a la caída, ya que inicialmente debió existir el mal para que el primero cayera. Por esto, la explicación se reduce nuevamente a la existencia de un doble principio en el Creador: “Dios, como espíritu (el eterno vínculo de ambos [principios]), es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él y no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una *naturaleza*

<sup>305</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 201; 373.

<sup>306</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 203; 374.



que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él”<sup>307</sup>. Aquí se evidencian dos voluntades que existen cada una para sí, la voluntad del amor y la voluntad del fundamento, y como la primera no puede oponer resistencia a ésta última ni tampoco anularla, porque con ello se anularía a sí misma, nace así la primera permisión. Pero tampoco la voluntad del fundamento pretende destruir a la voluntad del amor, pues al separarse del amor le toca ser una voluntad particular en la cual se va a reflejar el amor mismo en su pleno poder: “La voluntad del amor y la voluntad del fundamento se convierten pues en una, debido a que están escindidas y a que actúan desde el principio cada una para sí. Por ello, la voluntad del fundamento conmueve ya desde la primera creación a la voluntad propia de la criatura para que cuando surja el espíritu como voluntad del amor, éste encuentre un opuesto en el que poder realizarse”<sup>308</sup>.

La naturaleza es la prueba misma de la realización de esa emoción del amor, única que logra conseguir hasta el último grado de precisión y determinación y demuestra que no se trata de una especie de necesidad geométrica la que impulsa al espíritu de vida: “Aquello irracional y casual que aparece ligado a lo necesario en la formación de los seres –particularmente de los orgánicos– demuestra que no es una mera necesidad geométrica la que ha actuado aquí, sino que eran la libertad, el espíritu y la propia voluntad los que estaban en juego”<sup>309</sup>. Como se puede ver esta posición, dista ya bastante del espíritu de la filosofía de Spinoza y, por tanto, de la negación de la libertad de la criatura. De aquí que, los apetitos se realicen como creadores mismos y no como simples agregados a los seres creados; los apetitos constituyen la base de toda vida particular en la naturaleza hasta el punto de que donde hay apetito y deseo existe una forma de libertad.

Pero no todo en la naturaleza se puede asociar con impulso de vida e incluso se encuentran desde el principio características o caracterizaciones relacionadas con el mal o con signos precursores de éste; tales determinaciones casuales sólo pueden explicarse por medio de una emoción relacionada con un principio oscuro o irracional en la criatura. Pero como no se puede esperar en la criatura una especie de pulsión hacia la propia destrucción, “el mal, por lo tanto, sólo se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos: él mismo, en su apariencia inmediata, sólo puede irrumpir cuando la naturaleza llega a su final, pues al igual que en la creación inicial –que no es más que el nacimiento de la luz– el principio oscuro tuvo que ser como fundamento para

---

<sup>307</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 205; 375; la palabra *principios* entre paréntesis fue agregada por mí.

<sup>308</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 207; 376.

<sup>309</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 207; 376.

que la luz pudiera surgir a partir de él (como de la mera potencia al acto), así, debe de haber otro fundamento para el nacimiento del espíritu, y por lo tanto, un segundo principio de las tinieblas, que tiene que ser tanto más elevado en cuanto que el espíritu es superior a la luz”<sup>310</sup>.

La división de la luz y las tinieblas viene a ser entonces el precursor de este espíritu del mal, que funge como principio del mal en la naturaleza, sin que con ello se tenga que apelar a un ser radicalmente malo. A tal división de luz y tinieblas como principio, el espíritu del amor le opone un ideal superior que Schelling denomina “palabra expresada”, la cual asume la humanidad o la mismidad para convertirse ella misma en personal, lo cual ocurre únicamente mediante la revelación. Tal revelación encuentra su máximo de expresión también en el hombre, pero no ya como naturaleza sino como “hombre arquetípico y divino, aquel que estaba al inicio junto a Dios, en el que han sido creadas todas las demás cosas e incluso el mismo hombre”<sup>311</sup>. Así, lo que fue fundamento en una primera creación aparece como germen para el desarrollo de un mundo superior, puesto que el mal no es más que primerísimo fundamento de la existencia: “El nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza; los mismo periodos de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en aquel; uno es al otro analogía y explicación”<sup>312</sup>.

Debido a que el mal no puede nunca alcanzar la realidad efectiva, éste sólo sirve como mero fundamento para el bien a partir del cual se forma un ser separado de Dios, que como ser independiente es *él* mismo, donde Dios mismo puede reconocerse y poseerse a sí mismo. Pero el mal, al igual que el poder indiviso del fundamento inicial, permanece en la historia inicialmente escondido en el fundamento, de tal manera que a una época de culpa y pecado, le precede una de inocencia o inconciencia respecto al mal. Pues, “hasta que surgió la palabra de amor y con ella se inició la creación perdurable, del mismo modo, tampoco en la historia se reveló inmediatamente el espíritu del amor, sino que, por el contrario, es porque Dios sintió la voluntad del fundamento como voluntad para su revelación y porque según su providencia reconoció que tenía que haber un fundamento independiente de él (en tanto que espíritu) para su existencia, por lo que dejó actuar al fundamento en su independencia, o por decirlo de otro modo, él mismo se movió solo según su naturaleza y no según su corazón o el amor”<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 210; 377.

<sup>311</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 211; 377.

<sup>312</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 211; 378.

<sup>313</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 213; 378.

Al principio pues, en la época dorada del mundo, sólo podían reinar seres divinos singulares por cuanto el fundamento contenía en sí la totalidad del ser divino pero no como unidad. Fue una época de indecisión donde seguramente no existió ni el bien ni el mal, pero luego vinieron épocas cada vez más caóticas; “Pero como el ser del fundamento no puede engendrar nunca por sí la unidad verdadera y perfecta, llega la época en que todo este brillo se desvanece y el bello cuerpo del mundo anterior se desmorona como alcanzado por una terrible enfermedad y reaparece finalmente el caos”<sup>314</sup>.

Aquí, en la aparición del bien, es donde se entiende la posibilidad para la manifestación del mal como realidad y no como principio, pues sólo ante la luz es revelada la existencia de la oscuridad: “Sólo con la decidida aparición del bien aparece el mal de modo absolutamente decisivo y *como tal* (no como si surgiera sólo ahora, sino porque sólo ahora se da la única oposición en la que puede surgir en su totalidad y como tal)”<sup>315</sup>. Por esto, la historia de la creación y el porqué de la humanidad están cargados de pasos constantes de la luz a las tinieblas y de las tinieblas a la luz, hasta el punto de que la luz ha servido como mediadora entre Dios y sus criaturas: “la luz aparece para enfrentarse al mal personal y espiritual tomando también ella figura personal y humana en calidad de mediadora; y Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios”<sup>316</sup>. Pero este constante centrarse y descentrarse a partir del bien y del mal, de la luz y de la oscuridad, no termina allí en *la salvación*, sino que se genera una especie de pugna entre el bien y el mal que llega hasta la actualidad “en la que Dios se revela precisamente como espíritu, esto es, efectivamente como *acto*”<sup>317</sup>.

A partir de esto Schelling afirma la existencia de una especie de mal universal incapaz de realizarse, pero que lo desea constantemente: “Por lo tanto, existe un mal *universal*, aunque no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, mal que nunca llega a la realización, pero que aspira a ella permanentemente”<sup>318</sup>. Así, este mal universal está en potencia y ello no quiere decir que el mundo mismo sea malo o que Schelling caiga en un cierto pandemonismo. Este mal universal inicialmente ayuda a comprender cómo se da la dinámica del bien y el mal en el hombre, pero también explica la natural tendencia del hombre a hacer el mal, debido a que le es comunicado desde su nacimiento

<sup>314</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 215; 379.

<sup>315</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 217; 380.

<sup>316</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 217; 380.

<sup>317</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 219; 380.

<sup>318</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 219; 381.

el desarreglo de fuerzas que se genera con el despertar de la propia voluntad. Pero como el fundamento continúa actuando en cada sujeto, surge en él la voluntad del amor como opuesto al mal. En este sentido, se produce otro enfrentamiento de voluntades: “La voluntad de Dios es universalizarlo todo, elevarlo todo a la unidad con la luz o mantenerlo dentro de ella; la voluntad del fundamento, sin embargo, es particularizarlo todo o hacerlo propio de una criatura”<sup>319</sup>. Esto genera necesariamente una lucha por la libertad. La voluntad universal nunca puede unificarse con la particular. La angustia de la vida no permite al hombre permanecer centrado y si quiere hacerlo debe abandonarse a sí mismo, debe quemar toda particularidad, pero sólo en la periferia le encuentra reposo a su mismidad, sólo allí es libre en la elección del mal.

Contenido

## 2.4 La elección libre del mal

El concepto más habitual de libertad consiste en esa especie de “oportunidad” para elegir entre dos cosas, dos situaciones, dos acciones, por lo regular mutuamente excluyentes; es decir, la libertad vista como facultad indeterminada para querer uno u otro extremo o entre dos términos contradictorios sin motivos definitivos. Aunque en tal entendido de libertad, se tiene en cuenta la indecisión originaria en el ser humano, en su aplicación singular puede llevar a equívocos importantísimos; en el sentido más estricto, el ser humano podría nunca salir del dilema decisorio muy al estilo del animal de Buridán. Los defensores de esta definición de libertad tienden a dar explicaciones que les permita sostener su posición pero que generan condiciones extrañas para la reflexión. Por un lado, la existencia de libre arbitrio en el hombre ha sido explicada a partir de la no existencia de aquel en los animales, pero esto genera una explicación basada en la ignorancia de la causa por la cual el hombre toma una decisión o hace algo como estirar el brazo, pero lo único que puede explicar su decisión es que podría hacer lo contrario pero no lo hace, configurando el sistema de equilibrio del arbitrio. Por otro lado, se encuentran los defensores del determinismo que consideran la necesidad empírica de las acciones por cuanto se encuentran determinadas por causas anteriores o por representaciones de las mismas.

En contraposición, el idealismo ha elevado la libertad fuera de los determinismos al considerar que la esencia inteligible del hombre y de todas las cosas se encuentra fuera de todo tipo de relación causal, pero además fuera de todo tiempo. La esencia inteligible es la que precede conceptual pero no temporalmente a cualquier cosa que se presente o que pudiera aparecer en

<sup>319</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 219; 381.

ella. De aquí que Schelling concluya que: “se puede deducir correctamente lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada”<sup>320</sup>. Para Schelling, tal determinación se encuentra en la esencia misma del ser, él se determina a sí mismo, pero esto no implica que haya una especie de tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado, sino más bien implica que este ser ya ha estado determinado desde antes en sí, pero no desde lo externo o lo medioambiental, ni desde lo interno o de la necesidad biológica o psicológica, “sino que es él mismo, en tanto que su propia esencia, esto es, su propia naturaleza, quien debiera ser su determinación”<sup>321</sup>. A partir de esto, se entiende que no se trata pues de una universalidad indeterminada y que además la sentencia *determinatio est negatio* no es aplicable desde el punto de vista de la libertad que sostiene Schelling: “Por ello, el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él”<sup>322</sup>.

A partir de lo anterior se supera el absurdo de introducir el determinismo en la acción particular, pero además se entiende que el ser necesitado que actúa de manera singular lo hace en su libertad y que su acción surge de una necesidad no empírica o libertad que se relaciona con el acto del ser, con lo cual se logra entender la tan anhelada unicidad de libertad y necesidad: “Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente *su propio acto*: necesidad y libertad están compenetradas formando *una única* y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad”<sup>323</sup>.

Ahora bien, como quiera que el hombre fue creado al principio de la creación, incluso como centro de ella, es un ser atempore, un ser nacido para la eternidad y por ello tanto su vida como su acto pertenecen precisamente a la eternidad. Por su acto, el hombre queda por fuera de la creación, es libre y es principio eterno; el hombre no está entonces condenado a llegar a ser con el paso del tiempo, sino que, más bien, él ha sido lo que es desde toda la eternidad y, por ello, no se

---

<sup>320</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 227; 384

<sup>321</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 227; 384.

<sup>322</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 227; 384.

<sup>323</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 229; 385.

siente obligado a la bondad, pero tampoco se ve obligado a la maldad: “Por tanto, prescindiendo de la innegable necesidad de todos los actos, y aunque todo aquel que se muestre atento consigo mismo tiene que confesarse que en modo alguno él es de una manera contingente o arbitraria bueno o malo, no por ello el malo está lejos de sentirse en absoluto obligado (porque la obligación sólo puede ser sentida en el devenir, no en el ser), sino que realiza sus acciones voluntariamente y no contra su voluntad”<sup>324</sup>. La verdadera razón por la cual un hombre es bueno o es malo no se encuentra pues en una especie de obligación. El caso más extremo de obligación de actuar malo previamente concebido es la traición de Judas; sin embargo, éste antes que verse compelido a actuar de cierta manera inicialmente profetizada, actuó de la manera en que lo hizo por razón de su propia libertad. De igual manera, el bueno no actúa de manera casual o arbitraria, ni mucho menos orientado por el temor a algún castigo eterno.

Ahora bien, el actuar bueno o malo es de manera inconsciente, pero sucede por una elección: “Desde luego, este acto libre que se convierte en necesidad, no puede producirse en la conciencia, en la medida en que esta es mera autoaprehensión y ello sólo de modo ideal, puesto que es él el que la precede, al igual que el acto a la esencia, y el que la *constituye*”<sup>325</sup>. Sin embargo, esto no anula el hecho de que al actuar, de manera buena o mala, el hombre gana cierto recuerdo de su actuar lo cual lo lleva bien a excusarse o bien a justificar su acto con base en las circunstancias que lo rodean o apelando a lo que él mismo considera ser. En el caso del “hombre bueno” que hace algo bueno o que de pronto hace algo malo, pero también en el caso del “hombre malo” que comete un acto malo o que quizá aparenta hacer algo bueno, nadie duda de su responsabilidad ante cualquiera de los actos buenos que decida acometer y la sociedad está de acuerdo en la culpa de la persona por los actos malos que realizó, sin importar consideraciones extrañas como haber sido impelido a la conducta por algo sobre lo cual no tiene control (destino, por ejemplo). Así que, “este juicio universal, acerca de una inclinación al mal completamente inconsciente e incluso isoslayable en su origen, entendida como un acto de la libertad, nos remite a un acto, esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo”<sup>326</sup>. Esta situación sólo puede ser comprendida apelando al carácter trascendental de la libertad y a la noción kantiana del acto inteligible. En su escrito de 1793, Kant caracteriza al acto inteligible como un acto que antecede a cada acto

<sup>324</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 231; 386.

<sup>325</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 233; 386.

<sup>326</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 233; 387.

empírico y por medio del cual es aceptada, originariamente en el albedrío, una acción como absolutamente libre, es decir, aceptada o rechazada una máxima suprema como adecuada a la ley moral. Se puede decir que en el acto inteligible se compenetran la universalidad del concepto de la especie y la individualidad de la libertad subjetiva<sup>327</sup>.

De esto nace la idea de la predestinación por razón de la cual el hombre ha adoptado una figura determinada que lo lleva a un nacimiento preconfigurado tal cual como es él desde la eternidad; en este acto, el hombre adquiere su corporeidad y su esencia desde la eternidad. Schelling explica la aceptación de la predestinación, “puesto que no se pudo abandonar ni la presciencia divina ni la providencia propiamente dicha”<sup>328</sup>. Pero no se puede caer en el error de considerar la predeterminación como una decisión de Dios de condenar definitivamente a unos y salvar finalmente a otros, de tal forma que los primeros sólo tienen la posibilidad de actuar mal, mientras éstos últimos hombres únicamente pueden hacerlo bien, con lo cual se les negaría su libertad. La predestinación tiene un carácter trascendental y sólo puede ser explicada apelando a una elección libre, pero no indeterminada. Por esto, aclara Schelling: “Nosotros también afirmamos una predestinación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación. Su actuar no deviene, como tampoco él deviene en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza”<sup>329</sup>.

Ahora bien, como ya se dijo las pasiones no son la fuente del mal, “ni tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu”<sup>330</sup>; esto hace que “el mal radical” sea precisamente resultado de un acto propio, pero que ha sido adquirido desde el nacimiento. Tal mal radical es posible porque el hombre aprehendió toda eternidad en su particularidad y egoísmo durante la creación, desde el momento en que el mal fue provocado universalmente por la reacción del fundamento de la revelación. Desde allí, todo hombre nace con el principio oscuro de la maldad, aunque lo malo sólo se hace consciente cuando aparece su opuesto, el acto bueno.

---

<sup>327</sup> Cfr. CARDONA SUAREZ, Luís Fernando. “Acto inteligible y realidad individual del <<malum morale>>”, en: Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, *Revista Portuguesa de Filosofia, Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria*, 57 (2001), 504.

<sup>328</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 235; 387.

<sup>329</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 235; 388.

<sup>330</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 237; 388.

Así, se constituye la posibilidad de la libertad en el hombre cuando se permite la actuación del principio bueno o del principio malo, sin olvidar que éste último tiene su base en el primero y que será el surgimiento de aquel el que permite la conciencia de éste: “En el más estricto sentido es cierto que, tal y como está constituido el hombre en general, no actúa él mismo, sino que son el espíritu bueno o el malo los que actúan en él, y sin embargo, esto no menoscaba la libertad, pues precisamente el hecho de dejar actuar en sí al principio bueno o malo, es la consecuencia del acto inteligible que determina su esencia y su vida”<sup>331</sup>.

De otro lado, cuando el hombre decide utilizar todo lo que es espiritual en él como medio para elevar su mismidad a principio dominante y a voluntad universal, sin permitir que ésta sea simple base o instrumento, nace la posibilidad general del mal. Y el comienzo del pecado se da en el mismo instante en que “el hombre pasa del auténtico ser al no ser, de la verdad a la mentira, de la luz a las tinieblas, a fin de convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas gracias al poder del centro que tiene dentro de sí”<sup>332</sup>. Pero esto sólo se da porque el hombre ha sido parte del centro con y en Dios y aunque se aleje lo máximo posible del centro, siempre tenderá a él pero ya no para dejar gobernar, ni para cogobernar con Dios sino para ser él mismo gobernante y fundamento creador. Esto da origen a todo egoísmo que Schelling denomina “hambre del egoísmo”, porque actúa como una especie de langosta que pretende arrasarse con toda la plantación mientras se va debilitando a sí misma, mientras le da rienda suelta a su voracidad: “De aquí surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se deshace del todo y de la unidad, se torna cada vez más pobre y miserable, pero precisamente por ello, más concupiscente, más hambriento y venenoso”<sup>333</sup>. Tal característica del mal, de ser una especie de fuego voraz, genera una contradicción pues, mientras pretende mostrarse como criatura va eliminando todo vínculo con su fundamento como criatura y a medida que logra vislumbrar su ser, se aproxima al no ser. Por esto, el pecado manifiesto produce horror, espanto, consternación y nunca arrepentimiento, porque su aspiración es destruir la palabra, esto es, violar el fundamento de la creación, profanar o blasfemar el misterio.

Pero, precisamente, este manifestarse del mal como hambre egoísta, como fuego arrasador, es la clave de toda revelación, pues desde el punto de vista del concepto schellingiano de Libertad, es a partir de aquí desde donde se revelará así mismo la dependencia de las cosas y la esencia de Dios

<sup>331</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 239; 389.

<sup>332</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 243; 390.

<sup>333</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 243; 390.



como ser anterior a toda existencia. Y esta mutua revelación del pecado por el bien y del bien por el pecado, al parecer hace parte de una especie de Plan Divino, “pues Dios mismo vela este principio en la criatura y lo recubre con amor, convirtiéndolo en fundamento y soporte de los seres”<sup>334</sup>.

Como el bien arbitrario es tan imposible como el mal arbitrario, la única forma como el hombre puede despertar de la seducción del mal y puede escapar a su fascinación, es mediante un acto divino, es decir, por la presencia inmediata de la consciencia y el conocimiento; esto sucede de manera inmediata, porque el hombre ha perdido su libertad inicial al zambullirse en la mentira y la falsedad: “La verdadera libertad está en consonancia con una sagrada necesidad, tal y como podemos sentirla en el conocimiento esencial, cuando espíritu y corazón, atados a su propia ley, afirman libremente lo que es necesario. Si el mal consiste en una discordia de ambos principios, el bien sólo puede consistir en el perfecto acuerdo de los mismos, y el vínculo que une a ambos tiene que ser divino, puesto que no son uno de un modo condicionado, sino de modo perfecto e incondicionado”<sup>335</sup>. Esta unidad es realmente la afirmación de la identidad absoluta de la libertad con la esencia divina de toda la creación. De aquí que no se pueda hablar de moralidad de ninguna clase, sino que la sujeción de la mismidad o principio oscuro al principio de luminosidad consiste de manera originaria en una religiosidad, esto es, un actuar de acuerdo con lo que uno sabe sin caer en contradicción con el conocimiento que es la luz a nuestros pasos y el hombre al que le resulta prácticamente imposible contradecir esta luz, o que no necesita medir sus pasos con base en la prohibición, con base en el mandamiento o teniendo en cuenta el deber, se le conoce como hombre con conciencia escrupulosa o religioso: “la religiosidad no deja lugar a la elección entre opuestos, a ningún *aequilibrium arbitri* (la peste de toda moral), sino sólo a la más suprema decisión para lo justo, sin ninguna alternativa”<sup>336</sup>.

Una religiosidad así comprendida se asemeja a una especie de conciencia escrupulosa que no se puede esperar que surja como dominio de la concupiscencia o como superación de uno mismo, sino que incluso puede surgir bajo un aspecto netamente formal de tal manera que el acto está matizado por una intencionalidad hacia lo bueno. Así, “esta rigurosidad de la intención constituye, como el rigor de la vida en la naturaleza, el único germen del que puede surgir la flor

---

<sup>334</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 243; 391.

<sup>335</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 245; 392.

<sup>336</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 247; 392.

de la gracia y divinidad verdaderas”<sup>337</sup>. Pero no se trata de elegir ser “un alma hermosa”, tampoco se trata de una competencia por la perfección, olvidando ser razonables y dejando de lado la justicia por la búsqueda de la nobleza, ya que de lo contrario se caerá en una especie de estética, donde el vicio es cuestión de un gusto pervertido.

Se trata más bien de mantener una intención seria, ya que “cuando en la intención más seria, el principio divino de la misma se hace patente como tal, entonces la virtud aparece como un entusiasmo, como un heroísmo (en su lucha contra el mal), como el libre y hermoso valor del hombre para actuar como Dios le advierte y para no abandonar en su actuar aquello que ha reconocido en el saber; y también como creencia, no en el sentido de una credulidad considerada como meritoria en cuanto tal, a la cual le faltaría algo para convertirse en certeza –significado dado a esta palabra sólo gracias a su empleo en el terreno de las cosas comunes–, sino en su significado originario de confianza y abandono en lo divino, excluyendo toda elección”<sup>338</sup>. Se trata pues de un abandonarse en los brazos del Creador, pero no como pérdida de la libertad, sino como ejercicio legítimo de ella, enfocando el actuar en una única dirección con base en el conocimiento que se tiene. Esta orientación implica la necesaria afirmación de la más plena libertad, esto es, de la libertad en si identidad simple.

Contenido

## 2.5 La libertad como identidad absoluta

Ya quedó claro que la libertad de Dios es una manifestación de sí mismo, su autorrevelación. Para Schelling, Dios no es el ser impersonal del puro idealismo, ni tampoco el del puro realismo. Más bien, este Dios schellingiano tiene personalidad, pues es conciente de que todo emana de él; es una unidad viva de fuerzas, cuya personalidad está fundamentada en su vínculo con la naturaleza. Así, “Dios es –mediante la reunión del principio ideal que hay en Él con el fundamento independiente (al menos en relación con éste último), y puesto que la base y lo existente en Él tienen que unirse necesariamente hasta formar *una* única existencia absoluta– la suprema personalidad, o aún más, si la unidad viva de ambos es espíritu, Dios es también espíritu en un sentido eminente y absoluto, en tanto que absoluto vínculo de ambos”<sup>339</sup>.

Por esto, la libertad de Dios debe ser considerada con respecto a su autorrevelación en sus dos principios: el ideal y el fundamental. En el primero se evidencia el ansia del Uno por engendrarse

<sup>337</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 249; 393.

<sup>338</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 251; 394.

<sup>339</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 253; 395.

a sí mismo, mientras que el segundo es la voluntad del amor que hace de Dios una persona y que le permite expresarse en la naturaleza a través de la palabra. Debido a que el ansia de fundamento no es ninguna voluntad reflexiva, si bien no es totalmente inconsciente, ciega y mecánica, no se puede esperar que su libertad sea total, como sí lo es la voluntad libre y consciente que caracteriza a la voluntad del amor: “Pero la voluntad del amor es una voluntad libre y consciente por antonomasia, precisamente por ser tal; la revelación que surge de ella es acción y acto”<sup>340</sup>. La naturaleza es la demostración real de la personalidad de un autor que es puro espíritu; por tanto, no tiene nada de geométrica y no existen leyes de la naturaleza tan eternas y universales como para que se cumplan en el 100% de los casos. Por esto, Schelling puede concluir que: “La creación no es un suceso, sino un acto”<sup>341</sup>. De tal modo que es Dios la única ley universal, todo lo que ocurre pasa por la voluntad de Dios, gracias a su personalidad, a su espíritu. Esto cumple a su vez con la más alta aspiración de la explicación dinámica: que las leyes de la naturaleza sean reducidas al alma, al espíritu y a la voluntad.

Ahora bien, ¿hasta que punto pudo prever Dios las consecuencias de su autorrevelación? No se puede dudar de la libertad en la creación, pero sin responder a esta pregunta no se puede conocer el ser moral de Dios. Aquí Schelling necesita afirmar que: “la propia voluntad de revelación no estaría viva si no se opusiera a ella otra voluntad que se dirige hacia el interior del ser; pero en este mantenerse-en-sí surge una imagen reflexiva de todo aquello que se encuentra contenido de modo implícito en el ser, en la que Dios se realiza efectivamente de modo ideal, o lo que es lo mismo, se reconoce previamente en su realización efectiva”<sup>342</sup>. Por consiguiente, al existir en Dios un anhelo abiertamente contrario a la voluntad de revelación, tiene que predominar el *communicativum sui*, el amor y la bondad para que se de la revelación y “es esta decisión la única que consuma realmente el concepto de la revelación, como acto consciente y moralmente libre”<sup>343</sup>.

Ahora bien, todo lo moral que se pueda presentar en Dios o todo lo moral que Él pueda ser se da de manera metafísica: “Pero, si Dios es esencialmente amor y bondad, también aquello que es moralmente necesario en Él ocurre con una verdadera necesidad metafísica”<sup>344</sup>. De esto se puede concluir que es absolutamente esperable que Dios elija la “mejor creación” entre muchas

<sup>340</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 255; 395.

<sup>341</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 255; 396.

<sup>342</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 257; 396.

<sup>343</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 257; 397.

<sup>344</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 259; 397.

posibles, porque de lo contrario Él dejaría de ser Dios. En Dios, pues, no hace falta la elección propiamente dicha para que se pueda reputar la perfecta libertad en Él; la libertad en Dios no es pues la facultad natural de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por la que se es responsable de los actos. En otras palabras, la libertad de Dios consiste en que pudiendo actuar de manera menos perfecta, pudiendo organizar una creación menos perfecta, aún más pudiendo decidir no generar creación alguna, en su libertad pronuncia la palabra y la mejor creación posible comienza a existir. Schelling concluye al respecto: “Pero en el propio entendimiento divino –en tanto que sabiduría originaria primordial, en la que Dios se realiza efectivamente a título ideal o de arquetipo-, no hay más que un mundo posible, del mismo modo en que sólo hay un Dios”<sup>345</sup>.

Ahora bien, aunque en el entendimiento divino se encuentra un sistema, no se puede por ello considerar que Dios mismo sea sistema, más bien lo que pasa es que Dios es una vida y es vida personal, condición o existencia efectiva, y esto debido a la posibilidad del mal en relación con Él: “[Dios] no puede eliminar esta condición, pues entonces tendría que suprimirse a sí mismo; sólo puede subyugarla y subordinarla a sí mediante el amor, para su glorificación”<sup>346</sup>. Por ser Dios una personalidad absoluta el fundamento de oscuridad no es en Él, ya que la ha ganado para sí; esto no es posible en el hombre quien siempre aspira al acto perfecto, pero sin lograrlo; la criatura, el ser finito tiene que “contentarse” con esa fuente de tristeza que es su condición independiente. A esto agrega Schelling: “De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida. La alegría ha de contener el dolor, el dolor ha de transfigurarse en alegría. Por consiguiente, lo que procede de la mera condición o del fundamento, no procede de Dios, aunque esto sea necesario para su existencia”<sup>347</sup>.

Pero tampoco se puede considerar que el mal provenga del fundamento o de la voluntad del fundamento, pues el mal sólo aparece en la voluntad más íntima del corazón del individuo y únicamente con un acto propio. El fundamento actúa provocando ese ansia que es la clave para la vida, pues el fundamento no busca el mal en sí, sino despertar la vida por medio de la activación de la mismidad, más aun, “sólo la mismidad superada, esto es, reconducida desde la actividad a la

---

<sup>345</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 263; 399.

<sup>346</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 263; 399; la aclaración entre paréntesis es mía.

<sup>347</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 263; 399.

potencialidad, constituye el bien, y según su potencia y en tanto que dominada por él, permanece siempre en el bien”<sup>348</sup>. Esto se puede decir también de manera dialéctica: el bien y el mal son lo mismo vistos desde extremos diferentes; el mal en su raíz de identidad es el bien y éste en su no-identidad es el mal. Incluso, “es también completamente correcto decir que aquel que no tiene dentro de sí ni la materia ni las fuerzas del mal es también incapaz del bien”<sup>349</sup>.

Volviendo a la idea de que Dios es toda una vida y no simplemente un ser, se puede entender que Dios, como vida que es, tiene un destino y de manera voluntaria está sometido al devenir y por ello al sufrimiento, sólo porque decidió volverse personal; él mismo descansa en el devenir como eternidad. Mientras la meta de la creación consiste en lograr que algo sea para sí al ser elevado desde las tinieblas, “como desde un fundamento independiente de Dios, al existir”, la meta de la revelación consiste en la expulsión del mal fuera del bien, esto es, declarar la completa irrealdad del mal. Pero no se requiere de la completa transformación del mal en bien para realizar la idea de una total perfección finita, ya que el estado del mal es un simple no-ser. Pero esto también es histórico: “Mientras duraba la dualidad inicial, la palabra creadora reinaba en el fundamento y este periodo de la creación pasa a través de los demás hasta el final. Pero cuando la dualidad es aniquilada por la escisión, tanto la palabra o el principio ideal, como el principio real que ha llegado a ser uno con él, se subordinan conjuntamente al espíritu, el cual, en su calidad de conciencia divina, vive de igual modo en ambos principios”<sup>350</sup>.

Sin embargo, como debe existir un ser anterior a todo dualismo, es decir, anterior a todo fundamento y a todo existente, éste debe recibir el nombre de fundamento originario (in-fundamento), ya que es anterior a todas las oposiciones, y por dicha anterioridad es realmente libertad como unidad absoluta. Tal fundamento originario no es identidad sino pura indiferencia de los principios, ya que estos no pueden ser distinguidos en él, sino que más bien se confunden entre sí dentro de él. Sobre esto advierte Schelling: “La indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de estos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo”<sup>351</sup>. De tal

<sup>348</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 265; 400.

<sup>349</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 267; 400.

<sup>350</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 279; 405.

<sup>351</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*...., 281; 406.

indiferencia del infundamento se desprende la dualidad a partir de una disyuntiva en la que cada principio es predicado para sí, esto es, son considerados como no-oposición al infundamento; la total indiferencia respecto a ambos principios es la indiferencia indistintamente de uno o del otro; “Si fuera la absoluta identidad de ambos, sólo podría ser de los dos *al tiempo*, esto es, ambos tendrían que predicarse de él como *oposiciones*, y con ello volverían a ser uno de nuevo. Por lo tanto, la dualidad brota inmediatamente de ese «ni el uno ni el otro» o de la indiferencia..., y sin *indiferencia*, esto es, sin un infundamento, no habría duplicidad alguna de principios”<sup>352</sup>.

El infundamento entonces viene a ser lo absoluto por excelencia y precede a todo fundamento y a la existencia por cuanto consiste en su esencia. La calidad de absoluto del infundamento, como ya se expuso, está en su división en dos comienzos igualmente eternos, no al mismo tiempo, sino estando presente en cada uno *de la misma manera*. Tal división tiene como cometido la vida, el amor y la existencia personal, ya que aquellos principios que no podían ser uno solo se unifican ahora por acción del amor. Schelling, retoma esta idea del amor de sus *Aforismos sobre la filosofía natural* de 1797: “El secreto del amor es que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro. Y por eso, del mismo modo en que la dualidad surge en el infundamento, también así surge el amor, que une a lo existente (lo ideal) con el fundamento de la existencia. Pero el fundamento permanece libre e independiente de la palabra hasta la total escisión final”<sup>353</sup>.

Mientras los principios se encuentran sometidos a la personalidad de Dios, Él como espíritu es la absoluta identidad de ambos. “Sólo hay dualidad en donde dos seres se oponen efectivamente. Pero el mal no es ningún ser, sino un no ser, que no es real más que en su oposición, pero no en sí. Precisamente por eso, la absoluta identidad, el espíritu del amor, es anterior al mal, ya que éste no puede aparecer más que en su oposición con el primero”<sup>354</sup>.

Así, los seres de la naturaleza no son más que seres periféricos con respecto a Dios. Sólo el hombre es *en-Dios* y por ello capaz de libertad; y esta libertad radica precisamente en su ser en Dios. El hombre es un ser central que permanece en el centro; incluso, es el libertador de la naturaleza.

De otro lado, el único concepto posible del absoluto es el de la indiferencia. En esta indiferencia o infundamento, ciertamente no hay ninguna personalidad. Sin embargo, “sólo en la personalidad

<sup>352</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 283; 407.

<sup>353</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 285; 408.

<sup>354</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 287; 409.

hay vida y toda personalidad reposa sobre un fundamento oscuro, que por lo tanto tiene que ser también del conocimiento. Pero es sólo el entendimiento el que extrae lo escondido y contenido meramente en potencia en el fundamento y lo eleva a acto. Esto sólo puede ocurrir gracias a la escisión, esto es, mediante la ciencia y la dialéctica”<sup>355</sup>. Más aún, el vínculo de la personalidad del hombre es su propio espíritu y sólo en la unión de los dos principios la personalidad se vuelve creadora, cuando el entusiasmo aparece como principio efectivo de todo arte y toda ciencia con carácter inventor y constructivo. Y la razón en el hombre es principio creador, pues es sabiduría originaria y no es actividad como el espíritu, ni es identidad de principios, sino pura indiferencia, esto es medida y lugar universal de la verdad.

[Contenido](#)

---

<sup>355</sup> SCHELLING. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, 297; 414.

## BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes Primarias*

HEIDEGGER, Martin. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Édité par Hildegard Feick, Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, France, Éditions Gallimard, 1977.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas, Taurus, México, 2006.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de LEYTE, Arturo, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

- “Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza”, en SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 69-111.

- “Introducción al proyecto de un Sistema de Filosofía de la Naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia”, en SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 119-170.

- “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” (1800), en SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 175-248.

- “Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea” (1801), en SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 257-277.

- “Panorama general de la literatura más reciente (Tratados para la explicación de la doctrina de la ciencia) [1796 y años siguientes]”, en: SCHELLING, F. W. J., *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Traducción de J. L. Villacañas, Tecnos, Madrid, 1990.

- *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Introducción y traducción Francesc Pereña, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.



- “Filosofía y religión”, en SCHELLING, F. W. J., *Schelling, Antología*. VILLACANAÑAS BERLANGA, José Luís (ED), Ediciones Península, Barcelona, 1987, 245-286.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edición bilingüe, ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. de Arturo Leyte y Volver Rühle, Antropos, Barcelona, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1989.

## 2. Literatura Secundaria

CARDONA SUAREZ, Luís Fernando, “Mal y Libertad en Schelling”, en: Luís Fernando Cardona Suárez, *La metafísica del mal en Schelling*, Universidad Complutense, Madrid, 2000, 1-20.

- *Inversión de los principios, La relación entre libertad y mal en Schelling*, Editorial Comares, Granada (España), 2002.

- “Acto inteligible y realidad individual del «malum morale»”, en: Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, *Revista Portuguesa de Filosofia, Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria*, 57 (2001), 503-526.

COLOMER, Eusebi, SJ, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. 2. El idealismo Fichte, Schelling y Hegel, Herder, Barcelona, 1989.

DUQUE PAJUELO, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna, La era crítica*, AKAL, Madrid, 1998.

- “La fuerza de la autoconciencia es la voluntad. Schelling sobre lo mismo”, Universidad Autónoma de Madrid, en: Do Carmo Ferreira, Manuel José (Coordenação), *A Génesis do idealismo alemão*, Actas, Centro de filosofía da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, 191-217.

GONÇALVES, Márcia C. F. “Schelling: filósofo da natureza ou cientista da imanência?”, en: Rey Puente Fernando y Alves Viera Leonardo (editores), *As filosofias de Schelling*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2005, 69-90.

GUTIÉRREZ BUSTOS, Raúl, *Schelling, Apuntes Biográficos*, Grupo de investigación sobre el Idealismo Alemán, Universidad de Málaga, Ediciones EDINFORD, Málaga, 1990.

HARTMAN, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo I, Biblioteca de filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

HARTMANN, Eduard, *Filosofía de lo bello*, Traducido por Manuel Pérez Cornejo, Universidad de Valencia, España, 2001.

KRELL, David Farrell, *Contagion. Sexuality, disease and death in German idealism and romanticism*, Indiana University Press, Bloomington é Indianapolis, Indiana (EUA), 1998.

LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Ediciones Akal, Madrid, 1998.

- *Estudio preliminar a Schelling, F. W. J., Escritos sobre filosofía de la naturaleza; introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

- *Introducción a Schelling, F. W. J., Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edición bilingüe, ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. de Arturo Leyte y Volver Rühle, Antropos, Barcelona, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1989.

MARKET, Oswaldo Y RIVERA DE ROSALES, Jacinto (Coordinadores), *El inicio del idealismo alemán*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Editorial Complutense, Madrid, 1996.

PEREÑA, Francesc, *Introducción a Schelling, F. W. J., Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Introducción y traducción Francesc Pereña, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

PÉREZ-BORBUJO ALVAREZ, Fernando, *Schelling, El sistema de la libertad*, Herder, España, 2004.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto. “Schelling: La Naturaleza como espíritu visible”, en: Do Carmo Ferreira, Manuel José (Coordenação), *A Génesis do idealismo alemão*, Actas, Centro de filosofía da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, 219-243.

TILLIETTE, Xavier, SJ, *Schelling, une philosophie en devenir*, puf, París, 1970.