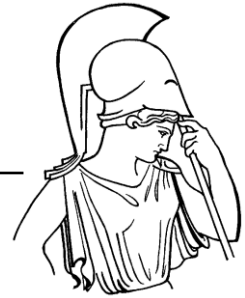




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

NATURALEZA, HISTORIA Y ARTE.

REFLEXIONES A PARTIR DE LA PRIMERA FILOSOFÍA DE F. SCHELLING

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

KARLA SÁNCHEZ FÉLIX

TUTOR

DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO



MÉXICO, D.F. 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La redacción de este trabajo fue posible por la beca que recibí del CONACYT, la cual me permitió asistir a diversos seminarios del Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM, entre ellos, a los del Dr. Crescenciano Grave, a quien agradezco su apoyo académico y su confianza en la realización de este proyecto. La mayor parte de las siguientes reflexiones fueron formándose a partir de los seminarios que impartió en el Posgrado. Las observaciones del Dr. Efraín Lazos y del Dr. Pedro Enrique García también fueron de gran ayuda para la redacción final de este trabajo. Por otra parte, la beca del CONACYT me permitió realizar una estancia de investigación en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo de Brisgovia, Alemania, durante el semestre de verano 2011. Aquí asistí a los cursos de la Prof. Dr. Lore Hühn sobre idealismo posterior y sobre la filosofía de la libertad de la edad moderna. Finalmente agradezco el apoyo de la familia Sánchez Félix, a Liz, Armando, Carol y Omar.

*A mis padres y a Pedro,
con mucho amor.*

Índice

Introducción. Hacia una organicidad socio-histórica de la filosofía _____	5
I. El problema de la libertad y la necesidad en la naturaleza _____	11
La dirección moderna _____	12
El sentido naturalista de Schelling _____	22
Una orientación orgánica o política _____	34
II. El problema de la libertad y la necesidad en la historia _____	42
El sujeto en la historia _____	43
La naturalización de la historia _____	50
El sentido trágico _____	61
III. El problema de la libertad y la necesidad en el arte _____	68
La autonomía del arte _____	69
La nueva sensibilidad estética _____	77
Estética moderna, ¿receptáculo de lo clásico? _____	87
Conclusiones. El andar errante de la filosofía _____	94
Bibliografía _____	100

... la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por lo tanto, impulsándola o entorpeciéndola.

G. Lukács

El historiador no puede juzgar una acción solamente por los fines que se proponían sus actores, sino por la función que cumple objetivamente en el contexto social en que se realiza. Si hace lo primero puede ser víctima de un engaño ideológico: tomar por realidad, no lo que un grupo o un hombre es efectivamente, sino lo que pretende ser.

A. Sánchez Vázquez

... la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables.

K. Marx

Hacia una organicidad socio-histórica de la filosofía

La manera en que el hombre ha ido resolviendo determinadas inquietudes filosóficas a lo largo de la historia y el hecho de haberse inclinado a ellas responde a una estructura social y política, configurada a su vez por determinados modos y relaciones de producción. El periodo de la historia que mejor ejemplifica esta colisión entre producción, estructura social y pensamiento es quizá la revolución industrial,¹ pues durante el siglo XVIII se incorporaron nuevos instrumentos de trabajo en el Reino Unido con la finalidad de perfeccionar la técnica y aumentar la producción, como el telar hidráulico y la lanzadera volante. En el rubro de la minería se sustituyó la extracción del carbón por la del hierro, construyéndose maquinarias más complejas, como el ferrocarril y la máquina de vapor. En menos de medio siglo el Reino Unido logró sustituir el sistema manufacturero artesanal por el industrial y la producción se incrementó. Diversos grupos emigraron a las ciudades, creándose instituciones más grandes que ayudaran a la regularización de la economía. En este nuevo modo de vida se formaron dos clases distintas por sus intereses y por sus derechos: la clase burguesa industrial y la asalariada. La primera, adquirió rápidamente el derecho de participar en las decisiones políticas mientras que la asalariada, no. Esta falta de homogeneización de clases, junto con los dichos cambios aludidos, constituyó una nueva sociedad o economía en Europa y un cierto modo de concebir el mundo natural y el hombre, una nueva forma de pensar y hacer filosofía.

Lukács, como heredero de una tradición marxista, señala esta estrecha relación entre acontecimiento histórico-social y pensamiento: “las condiciones sociales dominan a los pensadores en sus más propias y profundas convicciones, en su modo de pensar, en su modo de plantear los problemas [...]”.² A partir de esta tesis se han hecho algunas reflexiones interesantes, pero también alarmantes sobre el rol de la filosofía, en cuanto ella ha quedado supeditada al hecho social o político. La aceptación de dicha subordinación implica abandonarnos al designio del acontecimiento, convirtiendo la filosofía en narrativa, reduciendo su actividad en exposición y en almacenamiento de datos, hasta sugerir cierta mecanización del pensamiento; incluso, de ser aceptado tal determinismo no tendría importancia el papel creativo, al pensador le sería imposible salir de su contexto social y criticarlo. Además, si el hombre tiene la libertad de salir de esta serie, rechazar la urdimbre social sin adaptarse del todo a ella, entonces esta tesis debería proponernos ahondar en la

¹ Cfr. Benito Gutiérrez, *La revolución industrial*. En este texto no sólo se expone el suceso de la revolución industrial, sino que permite el diálogo con la historia a partir de las reflexiones del autor.

² György Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, p. 80.

complejidad del problema entre pensamiento y estructura social, en la cual, la filosofía al constituir una de las esferas desde donde la sociedad responde a las necesidades de cada momento histórico, ésta asume su entorno social problematizándolo, hasta dar una respuesta que nuevamente vuelva a configurar la realidad. Las siguientes reflexiones irán encaminadas en esta dirección, dejando para otro momento aquéllas que competen a la relación entre filosofía e ideología, tras asentar que el quehacer analítico y expositivo del pensar sólo puede funcionar como medio y nunca como fin, pues de tener como meta el análisis riguroso del pensamiento se correría el riesgo de instrumentalizar a la filosofía misma.

La correlación entre pensamiento y esfera social está presente también en las reflexiones del filósofo Sánchez Vázquez, cuando a manera introductoria, se pregunta: “¿qué modalidad tiene la realidad, la cual exige determinada producción filosófica?, ¿qué modalidad tiene la producción filosófica exigida por esa realidad?, ¿qué modalidad tiene el nexo que asegura el tránsito de una realidad a otra?”³ Estas interrogantes serán el punto de partida de la presente investigación, desde ellas se intentará realizar una serie de reflexiones en torno al pensamiento filosófico de Friedrich Schelling, tomando en cuenta la situación política-filosófica y social de la Alemania del siglo XIX para comprender, ¿por qué en ese entonces el conflicto del hombre con la naturaleza reviste una nueva forma en la tradición filosófica problematizándolo en términos de sujeto y objeto; libertad y necesidad dentro de la esfera de la metafísica del idealismo alemán; y en términos de finito e infinito en el primer romanticismo?, y cómo tal solución al conflicto va configurando el carácter del mundo moderno.

El mundo moderno inicia con la filosofía de Descartes en tanto asienta como principio al sujeto, esfera desde donde se explica el mundo. Este sujetocentrismo occidental va adquiriendo ciertos matices interesantes en el transcurso de la historia, incluso, puede decirse que el idealismo alemán y el primer romanticismo lo cuestionan en tanto asumen un mundo escindido: por un lado están los fenómenos naturales sucediéndose y en ese despliegue el sujeto se encuentra actuando de acuerdo a las circunstancias; pero por otro lado está la parte ideal, en la cual el hombre dirige sus actos con libertad. Esta mutilación imposibilita volver a concebir un sujeto completo y perfecto, por ello, la primera filosofía de Friedrich Schelling, desarrollada a partir una tradición ilustrada, embestida posteriormente por la Revolución Francesa y por el primer romanticismo, apuesta a una visión distinta con respecto al pensamiento kantiano y fichteano. No se trata de un sujeto frente al objeto sino de la

³ Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, p. 9.

participación del hombre y de la naturaleza en un organismo, el cual constantemente va desarrollándose (*entwickeln*). A partir de esta idea, el filósofo alemán concibe los acontecimientos históricos en términos de una lucha irreparable entre la libertad del individuo y la necesidad del contexto. Este debate es representado por una lucha de dos fuerzas, mientras una quiere e impulsa el movimiento, la otra se contrae y la limita. Un choque que no alcanza la satisfacción de la quietud, y es en ese devenir que dicho conflicto va manifestándose, mejor aún, potenciándose en la esfera de la naturaleza, de la historia y del arte. En el primer caso, la lucha se representa en términos de fuerza expansiva y fuerza contractiva; en la historia, como el conflicto entre libertad y necesidad; en el arte, como oposición de lo inconsciente y consciente.

Las reflexiones del filósofo, hasta aquí expuestas brevemente, sugieren llevar por dos direcciones el siguiente trabajo, uno particular y otro general. En el primer caso me interesa atisbar tres objetivos: 1) Exponer la manera en que el conflicto entre libertad y necesidad atraviesa los tres tópicos de la primera filosofía de Schelling, sea en la naturaleza, en la historia y en el arte;⁴ lo interesante es ver cómo en cada una de estas concepciones está presente la asimilación de su contexto: el desarrollo de las fuerzas productivas, y reflexionar sobre dicha asimilación. 2) Rescatar la crítica de Schelling al mundo moderno, sobre todo en lo referente a la concepción subjetiva, misma que lo alía a los escritores del primer romanticismo. 3) Criticar el hecho de que otra parte de su filosofía haya contribuido al asentamiento del mundo moderno. En esta línea, uno de los pensadores que inicia la sospecha a la filosofía de Schelling es Lukács en su texto *El asalto a la razón*, en el cual establece que: A) el irracionalismo moderno nace de la gran crisis económico-social, política e ideológica que marca el paso del siglo XVIII al XIX; B) los irracionalistas son pensadores que no logran enfrentar el problema de una época determinada, mistificándolo, haciendo de él una solución “superracional”; por ello Lukács ve a, C) Schelling como un pensador irracionalista, en tanto reacciona a la historia, pues sus reflexiones y soluciones a los problemas están sujetos al desarrollo económico; aún más Lukács, D) presupone cierto influjo del idealismo en la ideología nazi. Sin embargo, aceptar de manera precipitada cada una de estas tesis, se estaría dando por sentado que el pensamiento de Schelling es consecuencia del tiempo en que le tocó vivir, como si existiera cierto determinismo en las ideas del pensador; y sin embargo, me

⁴ Si bien, recurrí a tales esferas porque F. Schelling señala que éstas no pueden aislarse y considerarse en sí mismas, pues lo absoluto puede presentarse en formas distintas, sea en la filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia y filosofía del arte: “[...] lo que conocemos en la historia o en el arte es esencialmente lo mismo que lo que existe también en la naturaleza; en efecto, a cada uno le es inherente toda la absolutidad, pero esta absolutidad se encuentra en la naturaleza, la historia y el arte en distintas potencias.” Cfr. Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 14.

parece que en el idealista hay una parte que problematiza y cuestiona su tiempo, así como otra que lo reproduce. De modo que sea imposible aceptar toda la lectura de Lukács a Schelling como también dejarla de lado. Mi postura tomará en cuenta estas dos direcciones, teniendo presente una pregunta: ¿hasta qué punto Schelling no logró enfrentar el problema de su época sobre la relación entre hombre y mundo? y ¿en qué sentido el pensamiento del filósofo alemán puede entenderse como crítica al mundo moderno?

El supuesto parte de representarnos el pensamiento de Schelling por dos rostros que miran a lados contrarios. El primero, con las secuelas del estrabismo, atiende y forma parte de su presente, participando de una determinada época e ideología. El otro rostro, quizá con una mirada más cautiva, atisba el futuro enfrentándose a su tradición histórico-social y toma una postura política dentro de su propia filosofía, dando inicio a la crítica del mundo moderno, aun siendo parte del mismo. Desentrañar el misterio de estas dos directrices sugiere exponer en el primer capítulo la problemática social y filosófica que da pauta a la configuración del mundo moderno, la manera en que Schelling da solución al conflicto de libertad y necesidad dentro de la filosofía natural, deslindándose de una concepción mecánica de la naturaleza, hasta modificar la concepción de Kant en torno al fin natural y la teleología. Schelling plantea a partir del filósofo de Königsberg una filosofía orgánica, sostenida por un principio en devenir, una identidad en oposición entre libertad y necesidad. Este punto de partida le permite por un lado despuntar sus críticas al subjetivismo, pero por el otro lo hace tomar partido de su tradición filosófica, hasta formar parte del mundo moderno, en tanto explica la dualidad dentro del terreno de la metafísica. En este apartado se seguirá de cerca la lectura de los primeros escritos del filósofo, tomando como eje las obras: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (1797-1801),⁵ y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

En el segundo capítulo se expone la manera en que el filósofo alemán relaciona el despliegue de la naturaleza con el desarrollo de los acontecimientos históricos, representando ambos procesos como una sucesión entre producción y producto. Schelling retoma un producto de la naturaleza: el hombre, y a partir de la configuración de la autoconciencia expone la génesis del desarrollo humano en la historia, siendo que en cada momento está presente la lucha irreparable de necesidad y libertad, en la cual ninguna de las dos vence por completo. Este sentido trágico le permite al filósofo hacer a un lado la existencia de una ley

⁵ Se trata de una recopilación de los escritos sobre naturaleza que Schelling escribió entre los años de 1797 a 1801, tales como: *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *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), *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* (1800), *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea* (1801). Cfr. Arturo Leyte, *Escritos sobre naturaleza*.

universal que dirija los acontecimientos con una finalidad, y también, dejar de lado el subjetivismo, para asentar que no sólo el individuo da dirección a los acontecimientos históricos. El sentido trágico deja entrar la posibilidad de que el hombre, en lugar de perecer, pueda tener frente a sí la esperanza. La finalidad de este apartado es reflexionar sobre la noción de progreso en la historia y la secuencia de los acontecimientos históricos, recuperando su concepción de sentido trágico, mismo que deberá entenderse como crítica a su propia filosofía de la historia. Para ello, se sigue de cerca los textos de juventud, como *Experiencia e historia* (1797),⁶ y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

En el tercer capítulo se desarrolla la polémica entre libertad y necesidad dentro de la filosofía del arte, aquí se expone el sentido de la estética en tanto forma de apropiación de la realidad y cómo de acuerdo al tipo de relación que el hombre establece con la naturaleza se clasifica al arte en antiguo y en moderno. Se trata de rescatar esta concepción de estética, expuesta en los primeros escritos de Schelling y la crítica que a partir de ello hace el filósofo alemán a los pensadores de su tiempo, quienes dejando de lado esta manera de acercarse al mundo, actúan en él mecánicamente. El filósofo alemán propone ante este modo de vivir, una nueva sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y una nueva mitología. A su vez, en este apartado se pretenden criticar aquellas reflexiones posteriores de Schelling en defensa de un arte tradicional, cercano al clasicismo, en tanto lo refiere a un estado de contemplación, promueve el valor de la autenticidad y vuelca la tarea del arte al terreno epistemológico. A partir de las respuestas y reflexiones se abrirá una nueva interrogante: ¿en qué medida la estética de Schelling se vuelve receptáculo de una tradición clásica? Para el desglose de este apartado se han seguido los textos: *El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán* (1797), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Bruno o sobre el principio divino de las cosas* (1802), *Filosofía del arte* (1803)⁷ y *Sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza* (1803).

La otra dirección de este trabajo, de carácter más general, consiste en la apertura de un diálogo con el lector que permita reflexionar en torno a: 1) La importancia de la filosofía de Schelling en el pensamiento alemán, 2) preguntar con y a partir de Schelling, ¿qué tanto el idealismo nos brinda una respuesta satisfactoria ante el modo en que el hombre se relaciona

⁶ En este texto se realiza una recopilación de los ensayos de Schelling en torno al tópico de historia, aquellos que escribió en el periodo de 1792-1798, tales como: *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (1793), *Sobre la cuestión de la academia de Berlín* (1797), *Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia* (1797), *Sobre la pregunta si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la historia* (1798), *Sobre la revelación e instrucción del pueblo* (1798). Cfr. Berlanga Villacañas, *Experiencia e historia. Escritos de juventud*.

⁷ Este texto fue editado hasta 1884 por J. Minor y se trata de las conferencias que Schelling impartió en la Universidad de Jena entre 1802 y 1803, posteriormente en la Universidad de Würzburg en 1804 y 1805.

con el mundo?, ¿si el error del idealismo ha sido reducir este problema a una dualidad entre sujeto y objeto; libertad y necesidad?, ¿qué hay en el fondo de estas reflexiones? ¿El idealismo de Schelling es una respuesta a los intereses de una determinada ideología, como la de una sociedad burguesa? 3) Con esto, abrir la pregunta: ¿por qué la filosofía, simbolizada por la reflexión o la autoconciencia, puede seguir una serie causal de pensamientos sin ser crítica de sí misma?, es que ¿le es imposible atravesar la frontera de la ideología?

A partir de lo expuesto, me interesa puntualizar que el quehacer filosófico no puede ser archivístico, como si lo asentado debiera dar solución a nuestros problemas presentes, siendo que en tanto van modificándose los medios y modos de producción, la sociedad, las instituciones, el pensamiento, la filosofía misma requiere constantemente seguir haciéndose. La filosofía bien puede entenderse como un organismo, un terreno donde confluye la esfera social e histórica, y con ellas, las tradiciones, diversos pensamientos, instancias organizativas, instituciones, todo aquello que va estructurando el bloque social y forma cierta dimensión estética y cultural, una ideología.

El problema de la libertad y la necesidad en la naturaleza

El nuevo orden social establecido a partir de la Revolución Francesa, la industrialización y la difusión del pietismo en los diferentes principados alemanes del siglo XIX promovieron una cosmovisión: la independencia del hombre respecto a lo natural y la posibilidad de acceder al mundo a través de la acción cognoscitiva del sujeto. El ser de las cosas sólo era conocido por la razón o atrapado a través de la experiencia subjetiva, es decir, la explicación de la realidad era reducida a un concepto o a la percepción del sujeto. Este reparar en la epistemología y tomar la subjetividad como principio fundamental formaron el carácter principal de la filosofía moderna, la cual llegó a su cima más alta con las reflexiones de Fichte quien se enfrentó ante la imposibilidad de reunir la ciencia teórica con la ciencia práctica y postuló como primer principio la actividad de la autoconciencia: la intuición intelectual. Sin embargo, dentro del desarrollo del idealismo alemán, el primero que puso en duda el principio subjetivo e intentó reunir los campos en un sistema trascendental fue F. Schelling.

En este capítulo se expondrán las principales reflexiones del filósofo alemán en torno a su filosofía natural,⁸ las cuales fungieron como semillas que germinaron en una crítica a la filosofía moderna. Para ello, se parte de la correlación entre dimensión social de la Alemania del siglo XIX y las discusiones académicas de la época, teniendo presente los siguientes objetivos: 1) la aclaración del modo en que Schelling plantea la relación entre hombre y mundo, entendiéndola como el conflicto de libertad y necesidad dentro de su filosofía natural, asentándose el debate en la esfera de la metafísica; 2) la manera en que Schelling resuelve este problema en su filosofía natural a partir de la tercera antinomia kantiana de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant muestra la compatibilidad entre necesidad y libertad; y frente al asunto de la teleología y el fin natural de la *Crítica del discernimiento*, en la que el filósofo de Königsberg piensa la naturaleza como si tuviera un fin; 3) el rescate de la crítica de Schelling al mundo moderno en tanto pone como punto de partida de su filosofía natural a una naturaleza orgánica que está en constante producción, a pesar de ser producto de sí. En este punto se hará énfasis en la idea de principio, naturaleza orgánica y la identidad en la diferencia del conflicto entre libertad y necesidad. Sin embargo, también se vislumbra 4) la crítica a la otra cara del pensamiento de Schelling que lo hace partícipe de la filosofía

⁸ Los textos que se tomarán en cuenta son: *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *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), *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* (1800), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea* (1801).

moderna. En esta dirección se pretende saber: ¿en qué medida las reflexiones del filósofo en torno a la naturaleza responden con claridad hasta dónde nos está permitido traspasar los límites de la ley natural?, ¿difunde la idea de respetar la naturaleza, evitando la explotación, y con ello, que la economía se centre en la producción?, o ¿sus ideas, heredadas de la ilustración, favorecen la constitución de un método científico, asentado en un principio, en la verdad y la necesidad de un sistema, ideas que germinaron en la constitución del evolucionismo y del positivismo? Finalmente, ¿cuáles son las repercusiones del sentido de su naturaleza orgánica en la esfera de la política y la institución del Estado?

La dirección moderna

El modo en que el hombre se concibe a sí mismo y atiende a su relación con la naturaleza muestra, al menos de manera figurada, una vida propia de los tiempos antiguos y modernos. En ambos se da por sentado la separación entre hombre y naturaleza, sólo que la causa de semejante escisión y la manera de reconciliarla será distinta. Mientras que en las sociedades primitivas el hombre respetó la autonomía de la naturaleza, enfrentándose a ella con su trabajo comunitario, buscó la unión con ella en el canto del mito, lenguaje de comunión entre lo sensible y lo suprasensible, lengua viva, reflejo de la providencia en tanto reveladora del origen del mundo. El hombre del tiempo moderno olvidó esta separación creyendo superarla con el desarrollo económico-científico. Pensó que mediante el trabajo subsumiría lo natural, afirmándose así como punto de partida y de llegada del conocimiento, siendo que en realidad el trabajador había dejado de ser propietario de su fuerza de trabajo en cuanto el producto se le había vuelto cosa útil, un poder para sí. No se trataba de una equivalencia entre valor de cambio y valor de uso, sino del asentamiento de la propiedad privada. A partir de este modo de producción moderna, la escisión resulta intolerable porque ésta no se percibe a primera vista. Dicho abismo entre hombre y mundo adquiere en el idealismo alemán una nueva forma: la oposición entre sujeto y objeto,⁹ libertad y necesidad, mismo que promueve un cierto modo de vivir y una ideología.

⁹ Esta idea tiene su antecedente en la tesis que establece Rivadeo en su libro sobre Kant: “El capitalismo no es posible sino a condición de la escisión entre el trabajo y sus condiciones objetivas [...] Sin embargo, el desarrollo del capitalismo consistirá en la profundización y la universalización de la escisión. Esta determinación es decisiva para entender por qué la filosofía moderna parte de la separación sujeto-objeto como premisa evidente”. Cfr. Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, pp. 59, 60. Es interesante apuntar que a partir de esta tesis la autora sostiene que ciertas determinaciones filosóficas están vinculadas al desarrollo del modo de producción capitalista, como: la inmanencia, a la tendencia en definir lo real por la dinámica de las fuerzas productivas; la escisión sujeto-objeto, a la expansión de la escisión real entre el trabajador y las condiciones objetivas de su trabajo; y la totalidad, a la universalidad del valor de cambio y la totalización estatal.

La transformación de la cosmovisión del hombre es paralela al debate de dos corrientes filosóficas: racionalismo y empirismo. La primera supone la posibilidad de conocimiento de lo natural, la razón es el puente que media y establece la identidad entre los objetos naturales y la capacidad cognoscitiva del sujeto. De ahí la tesis: “el pensamiento que conoce es idéntico al ser conocido”. Sólo a través de la razón, el hombre apresa la realidad en concepto, y hace consciente su ser en el mundo. El racionalismo, al moverse dentro del pensar, excluye a lo otro como principio, puesto que el comienzo es racional y conceptual. El empirismo, en cambio, apela al principio de la experiencia, sea al sentimiento o a la intuición, pues el saber sólo puede comprobarse a partir de ella. Su principio supremo no es algo abstracto ni un concepto, sino una personalidad empírica. A pesar de esta doble dirección por explicar la manera en que el sujeto concibe su mundo, ambas corrientes coinciden en la búsqueda de un único saber que sea real y efectivo *para* el sujeto. El empirismo parte de la experiencia para llegar al concepto verdadero, el racionalismo hace lo mismo pero en dirección opuesta. En esta búsqueda ambos sostienen la subjetividad como principio, dejan de lado la relación entre hombre y mundo y se enfrentan a una sola problemática: dar respuesta al conflicto entre libertad y necesidad, pues se puede pensar que: 1) existe una ley mecánica que permite la sucesión de la causalidad de los fenómenos, de modo que la conducta del hombre va determinándose mediante su contexto sin que puedan intervenir sus decisiones; 2) existe una unión originaria de estos dos polos, una interacción, pero han llegado a escindirse, de modo que no pueda explicarse la relación entre ellos; 3) estos dos mundos siguen su curso y nunca llegan a cruzarse porque en uno predomina las leyes de la necesidad, en el otro, la libertad del individuo.

La primera veta tiene como principal exponente al mecanicismo, pues éste explica el movimiento de la materia como una sucesión encadenada de causas y efectos externos al hombre, quien aparece como un nuevo objeto en el mundo, reducido a aquello que las cosas o las circunstancias van haciendo de él. A pesar de que Hume haya sospechado de las intenciones inmiscuidas en la teoría del mecanicismo,¹⁰ esta corriente se propagó durante el siglo XIX, principalmente a través de las ideas de Newton, quien creía que la naturaleza estaba normalizada por leyes causales, de modo que sólo bastaba descubrirlas o desarrollarlas en la ciencia para que en conformidad con ellas pudiera regularse la industria y la agricultura. En el texto *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), Kant continuó el camino trazado por Newton, en tanto concebía la naturaleza mecánica como legal: “el mundo

¹⁰ David Hume apunta: “me atrevo a afirmar que la doctrina de la necesidad, según mi explicación, es no sólo inocente, sino aun ventajosa para la religión y la moralidad”. Cfr. *Tratado sobre la naturaleza*, p. 262.

reconoce como origen de su formación un desarrollo mecánico derivado de las leyes generales de la naturaleza”.¹¹ Sin embargo, este mecanicismo se enfrentaba a una nueva cuestión: si la materia se sucede causalmente, y el hombre forma parte de dicha sucesión ¿cómo entender que él pueda salirse de esa serie causal, en tanto pregunta por su existencia y libertad? El rechazo al mecanicismo no sólo debió partir de este debate académico, sino también del cambio de relación entre hombre y mundo natural, fuerza productiva y trabajo. Los filósofos posteriores tuvieron que deslindarse de esta corriente para preguntar con libertad por las consecuencias de producir más medios de subsistencia a costa de subsumir la naturaleza con su trabajo y el papel que debía tener la ciencia al sostener una ideología del progreso.

La segunda reflexión que alude al tema de la escisión entre hombre y mundo tiene una larga tradición en occidente; sólo que dicha separación puede entenderse, si bien, a partir de la trasgresión hecha por el hombre al orden divino, o bien, por el despliegue natural de lo absoluto, mismo que ha ocasionado la lejanía del sujeto. Homero expone en varios pasajes el alejamiento del hombre de su centro, voluntariamente el hombre cruza el límite y comete una *hybris*, un querer más que la parte asignada. En el cristianismo, la separación es causada a partir de la caída. El castigo es mera consecuencia de la falsa decisión del hombre. En la ilustración se toma a la razón como la única facultad que puede hacer patente no sólo la diferencia entre hombre y mundo inconsciente, sino que a partir de ella y de sus creaciones, el hombre se aleja de la realidad y forma parte de una esfera más alta: la cultura. Es curioso que a pesar de estar presente el asunto de la escisión en el pensamiento occidental desde hace mucho tiempo, sea hasta el desarrollo de los modos de producción capitalista y el inicio de la filosofía moderna, que esta ruptura se enfatiza aún más y queda ejemplificado con claridad en la siguiente dirección.

El tercer camino supone también una escisión, sin embargo el mundo es explicado a partir de las representaciones que el sujeto se hace de él, coincide incluso con el desarrollo del capitalismo, y queda ejemplificado en el idealismo trascendental de Kant. La *Crítica de la razón pura* manifiesta la existencia independiente del mundo fenoménico y de la cosa en sí. El primero se explica a partir de la experiencia: conocemos los objetos en la medida en que los percibimos mediante las formas *a priori* de la sensibilidad, como el espacio y el tiempo. La naturaleza responde al conjunto de todo lo existente, sólo que para poder conocerla es necesario atribuirle formas puras del entendimiento, es decir, categorías, las cuales coinciden con las facultades lógicas del juicio y contienen la posibilidad de la experiencia en general. La

¹¹ Immanuel Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, p. 167.

cosa en sí engloba las ideas trascendentales que se constituyen mediante formas puras *a priori* del sujeto, como la libertad. La razón la señala en una serie de condiciones para que el sujeto pueda pensarla. En el primer caso está la física, en el segundo, la metafísica. La física se vale de fines que pueden ser empleados por la experiencia; en cambio la metafísica se vale de los fijados por la razón pura. La intención de esta separación es para Kant alcanzar un conocimiento pleno, explicar la sucesión necesaria de los fenómenos naturales al mismo tiempo que la libertad del hombre. La oposición entre sujeto y objeto revestirá una nueva forma a partir del conflicto entre libertad y necesidad.

El debate entre libertad y ley natural aparece con mayor claridad en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*,¹² la cual expone la ambigüedad de la naturaleza de la razón en cuanto pregunta por el desarrollo de los fenómenos, pues bien puede mostrarse la tesis de que los fenómenos del mundo suceden con absoluta libertad, desplegándose desde siempre en la naturaleza, al mismo tiempo que se muestra la antítesis de que los fenómenos se desarrollan debido a las leyes de la naturaleza, siendo que en ella se encuentra el orden de los sucesos en una causalidad condicionada. Para Kant, ambas tesis deben aceptarse a pesar de ser opuestas, pues la razón necesita recurrir a un principio originado mediante libertad, la cual en tanto acto, trasgrede la continuación de los efectos naturales; pero también se debe atender a la serie de las causas naturales para no llegar a la destrucción o al abuso de lo natural. La primera ley atiende a la libertad, a la ausencia de legalidad (*Gesetzlosigkeit*), mientras que la segunda deriva de la necesidad de la naturaleza y refiere a la legalidad (*Gesetzmäßigkeit*). Kant acepta con esto la sucesión libre de los acontecimientos en el mundo pero dicho sucederse debe concebirse necesariamente, es decir, debe tener una explicación nómica (*Gesetz*).

Kant había heredado cierto escepticismo de Hume, quien asumía que no podíamos liberarnos de la idea de necesidad, pues podíamos imaginar que éramos libres, pero si alguien veía nuestra vida, éste podía inferir nuestras acciones de acuerdo a nuestro carácter y nuestras circunstancias. Por ello, Kant buscó la manera de resarcir la ruptura de estos dos mundos mediante la autoconciencia, garantizando la libertad del sujeto. Naturaleza y libertad debían ser compatibles, sin embargo, en la *Crítica de la razón pura*, el filósofo no logró fundirlas ni probar cuál era la raíz común entre ambas, pues la naturaleza se asentaba en determinadas

¹² Las antinomias se formulan mediante la razón y son pares de proposiciones que se contradicen entre sí. La contradicción no puede resolverse en la experiencia porque las afirmaciones son especulativas y necesarias para explicarse entre sí. De modo que al preguntar por la causa del desenvolvimiento de los fenómenos, bien pueda sostenerse la causalidad condicionada o natural por un lado y la causalidad incondicionada o libertad por el otro. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, LII, Cap. II.

leyes necesarias, mientras que el sujeto suponía una libertad trascendental. La solución inmediata que dio el filósofo de Königsberg fue aceptar la necesidad de valerse de principios *a priori*, allí donde la teoría no podía ingresar, “[...] como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine, a la acción en conformidad con la ley del enlace causal”.¹³

El significado de la tercera antinomia consistió en intentar reunir la libertad con la necesidad, es decir, establecer un puente entre la reflexión práctico-moral con la reflexión teórico-especulativa, cuestionar el rol de la razón como suprema autoridad y sustentar la causalidad por libertad como motor de los fenómenos del mundo. Sin embargo, aquello que parecía una ventaja se volvió el punto débil de la argumentación de Kant: pensar la coexistencia entre necesidad y libertad, entre la facultad de la razón (*Vernunft*) y del entendimiento (*Verstand*) sin contradecirse. Fue hasta la *Crítica del discernimiento* cuando se apuntó que el puente podía encontrarse en la producción artística del genio, o bien en esa analogía entre belleza y bien moral. La belleza y lo sublime hacían al hombre consciente del fundamento suprasensible que está en la base de la experiencia estética y de la relación del hombre con el mundo, pues “[...] tiene que haber un fundamento para la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de la libertad entraña prácticamente, aun cuando ni teórica ni prácticamente se consiga un conocimiento de tal concepto y, por tanto, no posea un dominio propio, pero que ha pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro”.¹⁴ Schelling y los primeros románticos leerán a Kant como el filósofo que reunió la facultad de la razón y del entendimiento en la producción artística. Incluso Schelling pensará que esta oposición entre necesidad y libertad coexiste de una manera no contradictoria, llevando esta explicación a la realidad. Concebirá así una naturaleza orgánica. Pero, ¿cómo fue que desde Kant se empezó a construir la idea de una naturaleza orgánica?

En la *Crítica del discernimiento*, Kant se alejó del mecanicismo, sostenido en su obra de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* y del modelo *natura naturata* de la *Crítica de la razón pura*. La naturaleza no es producto de la actividad ordenadora y objetivadora del entendimiento ni fruto de la razón, sino que ella misma es actividad o producción. El hombre posee una voluntad, al igual que la naturaleza; y a pesar de ello, él no

¹³ *Ibidem*, p. 464.

¹⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 121.

puede conocer la naturaleza, sólo puede pensar sus productos *como si* una inteligencia los hubiera producido conforme a fines. Con ello, Kant manifestó la importancia de admitir una naturaleza orgánica, seguida de una teleología. Su pretensión era romper los linderos del mecanicismo y explicar el papel del hombre frente al mundo. Sin embargo, el filósofo seguía pensando en cierta independencia de la naturaleza con respecto al sujeto, pues ésta, al ser actividad y estar en constante movimiento, produciendo sus productos, no podía erigirse en un ser para sí; la naturaleza sólo podía explicarse con relación a un sujeto que la pudiera representar. La teleología funcionaba como una técnica de descubrimiento e indagación, intentaba ser una explicación de los hechos naturales en su devenir: saber ¿para qué han sido creados?, ¿hacia dónde tienden? y ¿por qué? Se trataba de establecer un vínculo entre los propósitos del sujeto –que aludía a la *Gesetzlosigkeit*–, y la ley necesaria natural –la cual remitía a la *Gesetzmäßigkeit*–, dejando establecida la relación entre sujeto y naturaleza.

Kant atendió la idea de finalidad, según la cual, los fenómenos se suceden de acuerdo a un sentido, no a una causalidad ni a un azar. Se trataba de buscar una nueva explicación que garantizara la orientación del ser en el mundo. La finalidad (*Zweckmäßigkeit*)¹⁵ es para el filósofo de Königsberg un principio trascendental que pone en orden el devenir o la sucesión de los objetos, cómo éstos se han ido dando según ciertas causas. Este concepto, visto desde su aspecto formal, corresponde al campo de la estética, atiende al tema de la belleza en las obras de arte; mientras que, desde su aspecto real, centra sus reflexiones en el desarrollo de los productos naturales orgánicos. La finalidad formal está presente en la representación del sujeto, en la figura que pueda trazarse de acuerdo al concepto, no requiere de ningún sentido exterior al sujeto ni que esté inserto en el objeto. El sujeto es quien introduce la finalidad sin verse inmiscuido por lo dado. La finalidad no es una cualidad de las cosas fuera del sujeto, sino un modo de representación en él: “en mi propio modo de representación de lo que me es dado exteriormente soy yo quien introduzco la finalidad sin verme instruido empíricamente por lo dado sobre dicha finalidad; por consiguiente, para tal finalidad no requiero ningún fin particular exterior a mí inserto en el objeto”.¹⁶ La finalidad formal es la posibilidad de las cosas, la intuición que corresponde a su objeto.

¹⁵ Félix Duque aclara que este término “[...] alude a la conformidad de una representación con el concepto que de ella nos hacemos; una conformidad postulada en la naturaleza externa y hallada en la naturaleza humana (como forma final), gracias a la cual es posible juzgar la posibilidad de una efectiva realización de la libertad (actividad que se propone fines) en el mundo (orden de fenómenos que, sin dejar por ello de seguir su curso mecánico, son considerados como receptáculos conformes a nuestra actividad, ya sea técnica, pragmática o moral).” Cfr. Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna*, p. 128.

¹⁶ KU &62 276.

La finalidad de la naturaleza se divide para Kant, de acuerdo a sus leyes particulares, en objetiva y subjetiva. La finalidad objetiva de la naturaleza es el principio de posibilidad de las cosas de la naturaleza, de una intuición correspondiente a su concepto “expresa la adecuación de la figura para engendrar muchas formas propuestas como fines y es reconocida por la razón”.¹⁷ Todas las figuras geométricas muestran una finalidad objetiva en sí e intelectual, es decir, la naturaleza en sí misma posee las leyes que le son necesarias. Esta finalidad objetiva es sólo *a priori*, sólo se deja concebir en términos universales como una finalidad, sin que resulte necesario poner en la base un objetivo; en ella ya están resueltos diversos problemas. Sin embargo, Kant niega la finalidad objetiva de la naturaleza,¹⁸ pues ésta no puede determinar sus leyes porque no es un ser con inteligencia, capaz de reflexionar y crear fines. En lugar de ello, el filósofo de Königsberg propone la noción de fin natural. El fin (*Zweck*) es el objeto de un concepto en tanto contiene el fundamento de la realidad de ese objeto, es pensar al objeto como efecto de algo, es forma y realización de su existencia. El fin no es una categoría del entendimiento, pues sobrepasa la naturaleza. Si la naturaleza no puede tener fines por sí misma, porque eso le supondría cierta inteligencia, entonces la finalidad sería propia de la libertad, sólo se daría en la acción del ser racional. De modo que la finalidad no consciente no sea objeto de la experiencia del sujeto ni objeto de conocimiento. La finalidad tiene que ser reconocible en el sujeto, sólo en cuanto puede ser consciente de ella.

No obstante, ¿cómo explicar la conciliación entre representación y objeto real? La finalidad subjetiva de la naturaleza es la representación de una condición universal *a priori*, bajo la cual, las cosas pueden ser objeto de conocimiento en general, en ella, el sujeto se hace de tales fines en su representación; incluso, ciertos productos de la naturaleza están ahí como fines para el hombre, sea para ser contemplados o aprovechados según su capricho. Este principio se pone como fundamento para examinar la naturaleza y tiene la función de explicar los hechos naturales, representarlos como si estuvieran arreglados para el juicio. Es necesario que el hombre se ponga fines, en tanto es análogo a la naturaleza. El filósofo alemán modifica

¹⁷ KU &62 B272.

¹⁸ Sin embargo, Kant da pauta para pensar en la finalidad material, que corresponde a los hechos de la naturaleza, y se divide en interna y externa. La primera refiere a la totalidad del ser natural; la segunda es exterior, y relativa. Si bien, la finalidad interna se referirá a los seres orgánicos, cómo cada elemento es comprensible en relación al todo, es una representación necesaria. La finalidad externa (*äußere Zweckmäßigkeit*) se divide en útil y provechosa. Se denomina utilidad (*Nutzbarkeit*) cuando es para el hombre, o provecho (*Zuträglichkeit*) para cualquier otra criatura. La finalidad externa o el aprovechamiento de una cosa es relativa y alude a aquello que hace énfasis en la utilidad, sólo puede considerarse como un fin externo a la naturaleza bajo la condición de que la existencia, para lo cual resulta provechoso de una manera próxima o remota, pueda ser vista por sí misma como un fin de la naturaleza. La finalidad relativa, aun cuando proporcione un indicio hipotético sobre fines naturales, no acredita ningún juicio teleológico absoluto, pues toma a la naturaleza como fin o medio para el hombre, es utilitario.

sus reflexiones y abre la posibilidad de pensar la naturaleza como un organismo. En tanto concibe a la cosa como fin natural, a ésta se le exige que sus partes sean posibles mediante su relación con el todo, pues en cada una de ellas está contenido el germen de todo. De modo que, un producto sólo pueda ser llamado fin natural, en cuanto es organizado y se organiza a sí mismo. “Un ser organizado no es una mera máquina, pues ésta tiene tan sólo una fuerza motriz, sino que posee una fuerza configuradora, una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen (organizándolas), una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad motriz (el mecanismo)”.¹⁹ Una cosa es fin natural (*Naturzweck*) cuando es por sí misma causa y efecto,²⁰ pues aquí se da una causalidad que no puede asociarse al mero concepto de naturaleza sin colocar bajo ésta un fin, si bien, dicha causalidad puede pensarse sin contradicción, mas no conocerla.

La naturaleza se organiza a sí misma, y según Kant en la *Crítica del discernimiento*, cada producto organizado sigue el mismo modelo. Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio. De modo que las partes van conformando al todo, y éste puede explicarse debido a sus partes, ya que las contiene, las crea y se crea a sí mismo. Sin embargo, no se puede pensar a la parte con las mismas características del todo, como si la parte determinara al todo, de hacerlo, se caería en el animismo o se abogaría por una sustancia o una unidad. Tampoco se puede pensar que la parte dependa del todo o que la parte sea para el todo, sino que cada parte existe sólo por medio de todas las demás, gracias a que cada una funciona como instrumento se puede pensar en un organismo. El cuerpo es el fin natural por sí mismo, sus partes se producen recíprocamente a sí mismas, en su forma, en su conformación. Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio. Nada es gratuito, nada es debido a un ciego mecanismo de la naturaleza (*blinde Natur*).²¹

¹⁹ KU &65 B293.

²⁰ Que una cosa sea causa y efecto a la vez puede explicarse según: generación de la especie, el crecimiento, y la conservación de la misma. De esta manera, puede decirse que el fin natural está compuesto de tres elementos: el fin como causa, como causa instrumental y como efecto. El concepto de fin es causa porque constituye el plan de acción de una voluntad, porque es la conciencia de lo que ella quiere de lo deseado, de su bien. Dicha voluntad ha de ser pensada como una actividad real e ideal a la vez. Real en cuanto ha de gobernar las causas instrumentales en pro de su propósito, e ideal en cuanto es conciencia o concepto autoconsciente, es decir, en cuanto proyectante.

²¹ Si la finalidad no consciente o ciega no es objeto de nuestra experiencia, el valor necesario de la teleología quedará entonces limitado a nuestra consideración subjetiva, la cual sólo puede ser guía. Schelling, como veremos más adelante, rompe los límites establecidos por Kant para demostrar la existencia de una finalidad ciega de la naturaleza o la posibilidad de una inteligencia no consciente en el hombre. La acción inconsciente precede a la consciente en una serie de producciones necesarias. Así, Schelling mantiene que la finalidad interna de los productos naturales orgánicos es una representación necesaria, y que donde hay finalidad es necesario también que haya concepto, inteligencia, espíritu; por eso, la organización autónoma de la materia exige inteligencia en la materia por un lado, espíritu en la naturaleza por el otro.

Kant sobrepasa la visión mecánica de la naturaleza, en tanto la concibe en su actividad productiva, la piensa “como si fuera una técnica por facultad propia”,²² es decir, una naturaleza orgánica que se sostiene a sí misma con sus propios productos, de modo que el hombre deba pensarla como si ella se sucediera conforme a fines. La finalidad no es un concepto primariamente constitutivo de la naturaleza porque en ella no se presupone una inteligencia. Dado que a su base se encuentra un concepto, el cual sirve de plan y guía para la acción teleológica como representación de lo que se pretende conseguir, en la finalidad se admite exclusivamente un entendimiento como causa. El hombre, en tanto reúne la facultad del entendimiento y razón, es capaz de actuar intencionalmente. La finalidad presupone capacidad reflexiva, capacidad de retornar idealmente desde el efecto deseado a la causa material, en cambio, la causalidad que configura la naturaleza es unidireccional y no reflexiva: en su cadena causal, el efecto no influye en la causa, al menos no en aquello en lo que es efecto. La finalidad debe tener entonces un fundamento regulativo. De modo que este principio sea una máxima para enjuiciar la finalidad interna de los seres organizados y apuntar así al principio reflexivo de la finalidad para juzgar seres naturales.

La finalidad de la naturaleza no es un concepto *a priori* constitutivo del entendimiento o de la razón, pues a los productos naturales no se les puede atribuir una relación específica, sustentada en fines o condiciones, antes bien, la finalidad debe ser empleada para continuar con la investigación de la naturaleza, examinar los fenómenos y el enlace entre ellos según las leyes empíricas. La finalidad es un concepto regulativo, se trata de un concepto que guía la investigación sobre los objetos de esta índole e infunde una reflexión que tiene su origen en el juicio reflexionante, éste, al no dar nada por supuesto, permite ampliar los conocimientos sobre la naturaleza. La finalidad no es utilizable para el estudio de la naturaleza, al menos no como explicación de su constitución o principio constitutivo de la misma. Los seres naturales deben ser juzgados por un principio regulativo, que sea hilo conductor, para que amplíe “el conocimiento de la naturaleza conforme a un principio diferente, cual es el de las causas finales, sin detrimento del principio mecánico que rige su causalidad”.²³

[...] el enjuiciamiento teleológico [*teleologische Beurteilung*] se aplica al estudio de la naturaleza, al menos de modo problemático, pero sólo para ponerla en analogía con la causalidad conforme a fines [*Zwecke*] bajo principios de observación e indagación, sin pretender explicarla con ello. Así pues, el enjuiciamiento teleológico es propio del discernimiento reflexionante y no del determinante.²⁴

²² KU &61 A267 B271.

²³ KU &67 B301.

²⁴ KU &61 B269.

El juicio teleológico²⁵ se aplica al estudio de la naturaleza de un modo problemático para ponerla en analogía con la causalidad conforme a fines, bajo principios de observación e indagación, sin pretender con ello, conocerla. De modo que al estudiar la naturaleza orgánica, se deban considerar las formas de la naturaleza, como si estuvieran plenamente trazadas ex profeso para nuestro juicio. En la teleología se habla de la naturaleza como si la finalidad en ella fuera intencional, pero al mismo tiempo ese propósito se atribuye a la naturaleza, a la materia. El juicio, que con respecto a las cosas bajo leyes empíricas posibles es simplemente reflexionante, ha de pensar la naturaleza con respecto a estas últimas leyes, según un principio de finalidad predispuesto en nuestras capacidades cognoscitivas, principio que queda expresado en las máximas del discernimiento. Este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto o a la naturaleza, sino que sólo representa el único modo relativo de cómo se ha de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza, a propósito de una experiencia coherente, y por consiguiente, representa un principio subjetivo del discernimiento.

El hombre sabe de manera *a priori* que debe existir en la naturaleza una conexión de causas y efectos. El uso del principio teleológico está condicionado empíricamente. Quizá la idea de fin quede más clara si se piensa que cada criatura ha sido creada por algo, hay un sentido en ella, tiene una causa. Su existencia no se explica a partir de una causa eficiente o dios, no se remite a un fundamento externo trascendente del que dependa, sino a su existencia inmanente. En la nueva concepción de la teleología de Kant, el mundo ya no es explicado como un aparato cuya causa final haya de ser buscada en lo divino, pues para poder seguir hablando de la sujeción de la naturaleza a un fin hay que remitirse no a un fundamento exterior trascendente, del que la naturaleza dependa, sino a su propia estructura inmanente, la cual, se acomoda a un fin.

El mecanicismo y la teleología fueron dos corrientes en la filosofía moderna que intentaron dar una explicación a los sucesos naturales, y cómo el hombre iba formando parte de su secuencia. El primero suponía una fuerza motriz que ordenaba los fenómenos de manera

²⁵ Se denominan teleológicos “porque nosotros sólo podemos explicar y concebir su posibilidad en la medida que aceptamos como fundamento suyo, una causalidad según fines, esto es, una voluntad que la hubiera ordenado de este modo según la representación de una cierta regla. Así pues, la finalidad puede ser sin fin en tanto que no ponemos las causas de esta forma en una voluntad, mas, sin embargo, sólo podemos concebir la explicación de su posibilidad si la derivamos de una voluntad”. KU &10 B33 B34. De modo que si nos preguntamos: ¿por qué el juicio teleológico tiene principios trascendentales? La respuesta sería que como nuestra capacidad cognoscitiva no puede explicarse por meras causas mecánicas los objetos orgánicos de la naturaleza, tendemos a buscar un criterio que nos ayude a reflexionar teleológicamente sobre la naturaleza. Es necesario pensar *como si* algo estuviera ordenado de una manera por alguien para (un fin).

necesaria sin reconocer en cada uno el carácter productivo, imperaba entonces la necesidad de la sucesión, haciendo a un lado la posibilidad de que los productos pudieran tomar otro rumbo. En cambio, la teleología suponía una fuerza configuradora en la que cada producto va organizándose a sí mismo de acuerdo a su finalidad. En el sujeto surge la idea de esta finalidad, y la naturaleza se convierte en un sistema cerrado para sí mismo. Ciertamente es que el nexo causal no desaparece en ninguno de los dos casos, no obstante, Kant trató de plantear una finalidad dentro de la naturaleza. La teleología implicaba buscar una orientación en la ciencia y exigir un mundo orgánico, entendido a partir de principios que respondieran a una finalidad objetiva, real e interna. En la finalidad se habla 1) de una simultaneidad de causas y efectos, pero no de una serie regresiva como la que existe en el mecanicismo, 2) de una idea necesaria que vincula al sujeto con lo natural, y 3) de pensar la naturaleza como si ésta hubiera sido creada para cumplir determinadas funciones para él. Con esta idea de finalidad, Kant intentó resquebrajar la subjetividad.

Sin embargo, el problema de Kant fue que detrás de esta aparente conciliación entre libertad y necesidad mediante la teleología, el sujeto quedaba como fundamento de lo real en tanto él debía representarse la naturaleza como si ella hubiera sido dada de acuerdo a fines, el sujeto era el único que podía representar semejante finalidad o pensarla mediante la razón. El reino de la libertad y de la necesidad aparecían como dos mundos distintos, paralelos, sustentados por el sujeto: por un lado, la necesidad formaba parte del mundo fenoménico; por el otro, la libertad sólo era posible explicarla a partir de la voluntad del hombre moral o el mundo ideal. Esta aparente conciliación solamente confirmó aquello que la filosofía moderna en sus inicios había esbozado, la escisión entre hombre y mundo reducidos al conflicto entre sujeto y objeto. Se abrían las puertas para que el idealismo siguiente y el primer romanticismo buscaran la manera de superar semejante distanciamiento.

El sentido naturalista de Schelling

La noción de finalidad de Kant suponía la constitución del sujeto como principio y fundamento de lo real, en tanto sólo él podía representar fines y acercarse al orden natural mediante la razón (*Vernunft*). Dicha tesis suscitaba dos problemas importantes: 1) Si el sujeto sólo puede pensar la naturaleza, entonces hay una imposibilidad de conocerla, y en tanto es así, existe una distancia inevitable entre el hombre y su mundo; y así como Descartes señalaba que lo real no es idéntico al saber, sino sólo en tanto aquello se vuelve algo para el sujeto, el principio de Kant queda asentado en una base subjetiva. De haber aceptado este principio

kantiano, el sujeto sólo podía tener la esperanza de acercarse a lo natural, pensar lo infinito o trazar una idea de lo suprasensible mediante la analogía. Lo natural se convertiría en mero objeto para ser subsumido o pensado por el sujeto. 2) Se asentaba la imposibilidad de afirmar la libertad individual al mismo tiempo que la necesidad de las circunstancias. Sin embargo, aceptarlo implicaría abandonarnos a favor de la ley de la causalidad, del anarquismo, o simplemente al paralelismo de dos mundos, donde el sujeto debía configurarse como guía de los actos. Existía la posibilidad de otra cosmovisión: pensar la naturaleza como parte de la existencia del sujeto. Schelling asume el reto de pensar un fundamento que vincule al hombre con la naturaleza, un principio en devenir que no sea como el pensado por Fichte, una intuición intelectual, pues ésta al producirse sólo en el sujeto, terminaría por consumirse el principio dentro del yo. Schelling pone en entredicho la subjetividad como principio de la filosofía e inicia así sus reflexiones en torno a la naturaleza desde su filosofía de la identidad.

El carácter peculiar de la naturaleza es, según Schelling, su sentido doble. Se trata de una productividad y producto a la par. Idea que adquiere una mejor explicación a partir de dos conceptos, heredados de la tradición spinozista: *natura naturans* y *natura naturata*. La naturaleza es eterna porque no se agota en sí misma, en ella todo es por sí mismo causa y efecto a la vez. Como actividad, ella va desplegándose, definiendo su ser en los productos que va produciendo. Se trata del espíritu oculto en lo objetivo, del cual, la *natura naturata* es sólo su manifestación, un fenómeno natural (*Naturerscheinung*). Los productos reproducen parte de la infinitud de la actividad eterna. Cada una de las partes van constantemente regenerándose, replegándose, reproduciendo internamente una y otra vez los productos. La naturaleza vive como un todo animado por un alma universal, la cual mantiene la continuidad entre el mundo inorgánico y el orgánico. Toda la naturaleza está conectada en un sistema unitario y forma un organismo universal. Esta idea sugiere pensar al hombre como parte del universo, siendo que en ambos existe una propiedad que los hace iguales y permite la conexión entre sí. La parte no se queda como algo aislado, sino que es esencial en tanto que gracias a ella se da la existencia y el desarrollo del todo. El organismo es un objeto que subsiste por sí mismo, es un todo indivisible, su unidad reside en él, es uno y múltiple a la vez. Pero, ¿qué origina el movimiento en el organismo? o ¿cómo pensar que en él se dé un despliegue, una eterna producción?

La explicación se da a partir de un enfoque naturalista. Detrás de cada fenómeno se esconde un principio positivo, la fuerza de la naturaleza (*Naturkraft*), pero a ésta le precede una fuerza negativa que se encarga de limitar la expansión de la primera; aquello que produce el conflicto entre ellas es una fuerza invisible (*Gewalt*) que dirige a todos los fenómenos del

mundo a una circulación eterna. La fuerza positiva sugiere una actividad en continuidad; en cambio, la fuerza negativa se encuentra inhibiendo a la primera. De modo que la naturaleza nunca está en reposo, constantemente las dos fuerzas contrapuestas están actuando en la productividad originaria de la naturaleza. La fuerza positiva también se le conoce como la fuerza de repulsión (*Abstoßung*), a la fuerza negativa como fuerza de atracción (*Anziehung*). Las dos tendencias están mezcladas, nunca actúan como dos seres extraños o independientes, sino que van alternándose en una constante lucha: mientras una vence, la otra se rinde, pero siempre van desplegándose en una unidad hasta generar nuevas fuerzas opuestas, las cuales, nunca llegarán a coincidir, pues si así fuera, o bien terminarían por aniquilarse completamente o se tendería al reposo. Tampoco el producto natural queda aislado, él vuelve a relacionarse con otro, mezclarse y producirse nuevamente de acuerdo al resultado de las fuerzas. Los contrapuestos tienden a unirse y complementarse. Esta interacción va formando poco a poco el mundo en un sistema.

Schelling entiende la naturaleza como una identidad de fuerzas que están siempre en oposición; lo cual se explica pensando que en la producción tienen cabida dos fuerzas distintas, que en realidad tienen un carácter semejante: la actividad. La dirección de una va al exterior, la otra al interior en el producto, pero ambas surgen para construir todas las manifestaciones de vida. En el despliegue de la lucha constante de fuerzas, éstas se encuentran en un primer momento reunidas en la intuición del sujeto, pues, como la intuición no alcanza a concebirlas por separado, las tiene por idénticas. Pero basta que interceda la inteligencia para reconocer las particularidades de cada una, separarlas en un segundo momento y concebirlas como dinámicamente opuestas: “[...] en la propia naturaleza está unido e inseparable lo que después separamos por mor de la especulación y que en la construcción de la propia materia, al lado de la tercera dimensión del producto, se hallan también las otras dos”.²⁶ Schelling se pregunta: ¿cómo pensar en esa unidad, si la razón, en tanto especula, se escinde de aquello reflexionado y no deja de intervenir en la serie de lo natural? Para el filósofo alemán, la separación inicia en el momento de la duda, cuando el sujeto se pregunta ¿hasta qué punto aquello que se tiene en frente es la realidad y se puede volver objeto de estudio, a la par que el sujeto se vuelve objeto de sus representaciones? En este momento, el sujeto se escinde de la realidad para contemplarla. No obstante, tal separación no es permanente, funciona sólo como medio, ambas fuerzas deben volver a ser planteadas como idénticas en su separación. La oposición de estas fuerzas persiste debido a su

²⁶ Schelling, “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 198.

constante movimiento y producciones, en las cuales se reúnen, constituyéndose en nuevos elementos, que a la vez, cada una de ellas mostrará el conflicto entre fuerzas, interpretadas como el choque entre libertad y necesidad. El primer postulado de la ciencia de la naturaleza es una oposición en la pura identidad o productividad 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 la *alternancia*. [...] Lo *activo* de la alternancia es la productividad escindida en sí misma. [La alternancia] debe fijarse mediante un tercer elemento. Ahora bien, ese tercer elemento tiene que poder *entrometerse* en aquella oposición originaria; pero puesto que *fuera* de esa oposición no *hay* nada, dicho elemento debe ya estar originariamente comprendido en ella como algo que está mediado por la oposición y que a su vez es mediador de la oposición.²⁷

Este conflicto entre fuerza expansiva, la cual tiende al exterior mientras va actuando o produciendo otros productos; y la fuerza atractiva o ralentizadora que regresa al interior, generando una nueva escisión dentro de la identidad inicial, va modificándose en tanto una vaya venciendo o rindiendo a la otra. Ambas fuerzas, al pertenecer a un único y mismo sujeto idéntico: la naturaleza, se encuentran en una relación mutua de absoluta oposición: “[...] la naturaleza es un elemento originariamente idéntico que se halla escindido consigo mismo prácticamente contra su propia voluntad. Por lo tanto, 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”.²⁸ Por eso, así como es necesario que la naturaleza asuma el choque de estas dos fuerzas opuestas en ella, también debe asumir la existencia de una actividad que exprese la eterna aspiración de la naturaleza a retornar a esa identidad absoluta de la que fue arrancada por la escisión inicial.

El choque de fuerzas de contracción y expansión queda simbolizado en la naturaleza orgánica como espíritu, el cual, es un querer originario e infinito que se determina a sí mismo según su propia naturaleza conflictiva²⁹: el espíritu quiere, pero el querer (*Wollen*) sólo tiene lugar en contraposición a lo real, aquello que lo limita y no deja que obtenga aquello que desea, sólo porque se encuentra constreñido en lo real, ansía lo ideal. Lo real es tan necesario

²⁷ Schelling, “Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 153, 154.

²⁸ Schelling, “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, pp. 178, 179.

²⁹ Quizá sea este punto que le permita a Marx desarrollar su noción de intercambio orgánico (*Stoffwechsel*), el cual establece que el hombre actúa sobre la naturaleza y la transforma, modificando incluso su propia naturaleza. Existe un intercambio o correspondencia entre ellos. Alfred Schmidt en su libro dedicado a desentrañar el concepto de naturaleza en la obra de Marx, asevera que para entender incluso el concepto de intercambio orgánico es necesario retomar parte de la filosofía naturalista de Schelling. Cfr. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, pp. 84-137.

y eterno como lo ideal, y el espíritu está encadenado a los objetos mediante su propio querer. La naturaleza orgánica se basa en la contradicción de que esta naturaleza, a pesar de ser actividad y producto de fuerzas, genera un sujeto con conciencia, quien añora retornar al inicio, a la identidad. Cuando el sujeto busca la causa del proceso de vida, lo hace atendiendo a la parte externa de éste. El hombre se escinde pero teniendo en mente algún día poder regresar a su origen. No existe una lucha como tal, sino un equilibrio, en el cual, el mundo influye sobre el sujeto y éste sobre aquél mediante la actividad. Por eso el filósofo alemán piensa que las dos fuerzas que una vez se escindieron tienden a un relativo equilibrio. La naturaleza tendrá que volverse originariamente a sí misma objeto, pues en ella hay un deseo o una nostalgia (*Sehnsucht*) de retornar a ese cero, a pesar de que nunca se consiga alcanzarlo.³⁰ Schelling piensa que la naturaleza es una actividad que aspira a la identidad, por lo tanto, es una actividad que a fin de perdurar presupone permanentemente la oposición.

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. El producto deducido es una actividad que *tiende* hacia *el exterior*, una actividad que no se deja distinguir como tal sin otra actividad *que tiende del exterior al interior* (hacia sí misma) en el producto mismo, y esa actividad no es pensable si no viene *rebotada* (reflejada) del exterior. *En las direcciones opuestas que surgen por medio de esa oposición reside el principio para la construcción de todas las manifestaciones de la vida [...]*.³¹

Las fuerzas contrapuestas de atracción y repulsión van marcando la actividad de la naturaleza, y con ella, el desenvolvimiento de los productos en distintos niveles.³² Si cada una de las fuerzas tiene la aspiración a retornar al equilibrio originario, entonces la primera atracción entre ambos desembocará en un rechazo de otra fuerza. La naturaleza recorre todas las manifestaciones para volver en sus productos a ser idéntica a sí misma. Todo producto de la naturaleza tiene necesariamente que pasar a su opuesto de modo inmediato, es decir, la primera potencia sucede a la segunda, ésta a la tercera, pero este sucederse significa que en cada una está representado el primer choque, la primera posibilidad de existencia o potencia

³⁰ Estas reflexiones de Schelling permiten pensar su filosofía bajo la lupa de lo trágico, lo cual consiste en que la naturaleza no puede penetrar en ella misma conscientemente, sino sólo mediante un producto suyo como el sujeto para que la retenga y potencie su actividad productiva. “La naturaleza es en sí pero éste no puede ser conocido sino por y para la conciencia.” Cfr. Crescenciano Grave, *Schelling. Metafísica y tragedia*, p. 48. Aquí, el autor de este libro sostiene que el pensamiento de Schelling es trágico en tanto: 1) la conciencia filosófica, en tanto crítica, sabe que el ser de lo que es para ella no ha sido puesto por ella misma, 2) la filosofía pretende pensar lo incondicionado en sí mismo a pesar de que nunca puede ser objeto de representación, 3) la naturaleza no puede ser para sí misma sino a través de su producto: el sujeto, 4) el yo es producto de la naturaleza, explicar su actividad implica alejarse de su identidad.

³¹ Schelling, “Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 149, 150.

³² Schelling reconoció su deuda con Leibniz, y quizá sea este punto de la gradación que recuerde al filósofo de las mónadas. Cfr. Leibniz, *Monadología*.

superior. Los elementos de la naturaleza van potenciándose (*Potenzierung*) conforme tiene lugar el choque de fuerzas. En este proceso, se da el mismo movimiento en cada elemento, sea de separación, oposición e identidad. La naturaleza va produciendo sus propios productos, cada uno va conteniendo parte del todo. Su existencia no depende de ninguna otra cosa porque ella misma es un todo indivisible.

Schelling busca una expresión que comprenda todos los procesos en los que en general se construye un producto, y presente de modo separado los tres momentos: unión, separación y reunión; a cada uno le corresponde un momento del proceso dinámico en la construcción de la materia. Estos tres momentos no existen en la verdadera naturaleza. La unión está representada por el magnetismo; la separación por la electricidad; la reunión diferenciada a través del químico. En el primer caso, las fuerzas están contenidas en un solo elemento, como podría ejemplificarlo un imán, en el que los dos polos opuestos permanecen en un individuo. En el segundo caso, las dos fuerzas se rehúyen hasta el infinito. En el tercero, se tiende al equilibrio, a pesar de que ambas sean opuestas. En el producto deben distinguirse estos tres grados de productividad.

Sin embargo, si para el filósofo alemán, los fenómenos naturales se van sucediendo de acuerdo a una potenciación, de modo que pueda hablarse de la serie de lo inconsciente a lo consciente, entonces ¿se podría pensar su filosofía como antecedente del evolucionismo?, ¿su filosofía no correría el riesgo de mecerse en un cientificismo, a tal grado de equiparar la naturaleza con las leyes mecánicas de la ciencia o la eugenesia? En primera instancia, la noción de potenciación no sugiere en el filósofo la idea de evolución. Se trata del desarrollo (*Entwicklung*) de los organismos, de la posibilidad de ellos para transformarse en otros sin perder su carácter peculiar. La potenciación refiere al despliegue de los seres que van ascendiendo. El evolucionismo, en cambio, implica la transformación de una especie a otra. Por otro lado, la noción orgánica de Schelling sugiere una nueva manera por la cual el hombre se relacione con la ciencia y las demás disciplinas. Se intenta la correlación de todas, la negación de la fragmentación y dejar a un lado los pensamientos abstractos hasta descender a lo natural. Se trata antes bien de una dirección contraria, se inicia con la existencia inconsciente de lo eterno hasta llegar a lo consciente. En Schelling se trata de una búsqueda en la ciencia, acorde con el curso de la naturaleza. Sin embargo, habría de poner en duda su concepción de naturaleza en tanto la piensa desde la configuración del arte, idea que quizá no permitió ver el mundo desde su aspecto social e histórico.

La identidad de la naturaleza debe entenderse como indiferencia³³ u oposición, así, esta tesis de la oposición anula la noción de identidad o monismo. De modo que el sujeto y la naturaleza no deban entenderse como dos entidades independientes, en el primero, coinciden lo subjetivo y objetivo, lo objetivo no es sinónimo de real porque no es algo que sea estático, sino una constante producción y producto, que Schelling representa bajo los conceptos de ideal-real, sujeto-objeto. Tanto lo subjetivo como lo objetivo coinciden en el sujeto porque están unidos desde el principio, lo cual significa que la naturaleza y el yo, como ideal y real, como objetivo y productivo son dos momentos que están a la par desde el inicio. Schelling está uniendo la ciencia de la naturaleza con el idealismo, en la medida en que habla de lo real como ideal:

[...] lo objetivo mismo es *al mismo tiempo algo ideal y real*; ambos nunca se separan, sino que por el contrario conviven ya originariamente (y también en la naturaleza); eso ideal-real sólo se convierte en objetivo por medio de la conciencia que empieza a surgir y en la que lo subjetivo se eleva a la potencia suprema (teórica). Con la filosofía de la naturaleza nunca salgo de esa identidad de lo ideal-real y mantengo a ambos permanentemente en dicha vinculación originaria [...].³⁴

Schelling asume la naturaleza como sujeto-objeto porque está en constante actividad, es producción y producto, sólo que en la conciencia esto se representa como lo objetivo que no ha llegado al ámbito de la reflexión, y el sujeto como lo subjetivo. Sin embargo, lo objetivo no es lo real sino precisamente esta colisión de ideal-real, aquello que se ha vuelto representante para la conciencia. Esta idea lleva a pensar que el sujeto no crea lo natural, no otorga finalidad o concepto a los fenómenos, pues éstos se encuentran de manera inmanente en la naturaleza, por ende, de manera inconsciente, tanto en ella como en el sujeto. Si se pregunta, ¿cómo los productos han llegado a adquirir necesidad en la representación del sujeto, con la cual se ve absolutamente obligado a pensarlos? En el saber del sujeto existe algo objetivo que es la naturaleza, lo representable o lo no consciente. Pero, en tanto intercede la inteligencia, el saber se hace consciente. La objetividad de la naturaleza está en nuestro saber, para alcanzarlo debemos recordarlo (*Er-Innerung*) e interiorizarlo.

³³ Esta idea muestra la diferencia del pensamiento de Schelling con respecto al de Spinoza y se comprende de mejor manera el asunto del panteísmo, pues mientras el primero piensa el comienzo como la unidad diferenciada o choque de fuerzas opuestas, la cual se va desplegando, siendo que en ese despliegue se forman productos que reflejan también la colisión de fuerzas, de modo que la primera no resultará lo mismo que la segunda, contendrá una parte pero no el todo. En cambio, en Spinoza se edifica el mundo a partir de una sustancia superior e inteligente, de la cual se van desplegando sus productos, mismos que contienen parte de la primera. El panteísmo en Schelling significa que Dios para existir requiere incluso de un fundamento: la naturaleza. Dios alcanza a dominar su propio fundamento, a excepción del hombre, en tanto existe, está fuera, distanciado, más aún, marca la distancia en tanto reflexiona y se contempla sobre sí mismo. La penetración del fundamento nunca será alcanzado, hay un punto oscuro, siniestro, una *hybris*. La actividad humana es prolongación de la actividad de la naturaleza, el fundamento de la naturaleza y del hombre está en la naturaleza.

³⁴ Schelling, “Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza” en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, pp. 262 y 263.

Intuir y actuar son para Schelling lo uno en sí mismo diferente, a pesar de que sea difícil para el yo darse cuenta de esta identidad diferenciada, porque en tanto reflexiona, escinde el objeto del sujeto, sin considerar que lo natural refiere a la vez a los dos momentos. La intuición es objetiva al sujeto sólo en tanto es actividad. Todo actuar, como todo lo objetivo, ha de ser originariamente un saber, un intuir. En este sentido, podría decirse que el saber de la naturaleza es *a priori*, pero entendiendo que en estas ideas se da la unidad diferenciada del mundo natural. El mundo no es una cosa en sí que no pueda ser alcanzado por el entendimiento o la intuición, se le puede conocer debido a que el hombre es naturaleza. No hay pues tránsito de lo objetivo a lo subjetivo porque ambos son originariamente lo mismo, y lo diferente a la vez. La naturaleza y el yo, como ideal y real, como objetivo y productivo, son dos momentos que están a la par,³⁵ hay una armonía preestablecida, una identidad de la actividad no consciente que ha producido la naturaleza, y una actividad consciente que se manifiesta en el querer. La armonía hace que se coordine la inteligencia en cuanto libremente activa y en cuanto intuye inconscientemente. Esta armonía es necesaria para explicar la coincidencia de transformaciones orgánicas con representaciones voluntarias. Para Schelling la actividad libre de la inteligencia y el movimiento de su organismo no son opuestas, pues ambos son un único organismo.

La idea de organismo sugiere que todo está en constante intercambio, en relación opuesta, se trata de una gradación de seres, pues los fenómenos se siguen unos a otros, en cada uno domina el mismo impulso o fuerza productiva. El principio fundamental de Schelling refiere a la oposición en la identidad (*Widerspruch in der Identität*), el cual, despuntará la crítica a la filosofía moderna,³⁶ una crítica que quedará justificada en su filosofía natural, sobre todo en las nociones de organismo y finalidad interna. Los productos orgánicos tienen una finalidad en sí mismos a pesar de que ésta sólo sea cognoscible por un entendimiento que juzga. La finalidad habita en los productos naturales, es objetiva y real, pertenece a las representaciones necesarias, y no arbitrarias. Si la naturaleza se organiza a sí

³⁵ Este punto muestra de manera clara la diferencia del pensamiento de Schelling con respecto al de Spinoza, pues para éste, pensamiento y ser, lo ideal y real están unidos, son uno y lo mismo. No hay transición de lo infinito a lo finito sino una serie de modificaciones de una única y misma sustancia. En cambio, Schelling concibe la naturaleza como la unidad diferenciada, lo ideal y real a la par, integrados en un momento, pero que no son idénticos. El filósofo alemán no identifica realidad (*Wirklichkeit*) con razón, hacerlo sugeriría afirmar que el fundamento de la realidad es el sujeto, y ya decíamos que Schelling critica esta postura de la filosofía moderna: identificar razón y realidad, partir del pensamiento, desplegarlo, no traspasarlo y volver a él, con ello, el mundo adquiere validez sólo en tanto es para un sujeto que lo piense.

³⁶ El planteamiento sobre el tópico del principio dentro de la filosofía moderna, y la manera en que Schelling revierte este asunto para criticarla, en tanto el principio no es subjetivo sino un sujeto objeto puede rastrearse en el texto de Crescenciano Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*.

misma, no le vendrá nada de fuera a modo de una sucesión mecánica. Todo estará formándose en su interior.

Lleva en sí mismo el *origen* y el *fin* de su existencia. Precisamente es ése el carácter originario del espíritu. Se determina a sí mismo hacia la finitud, se construye a sí mismo, se produce continuamente a sí mismo hacia el infinito, y es de este modo principio y fin de su propia existencia. En la finalidad se *compenetran* materia y forma, concepto e intuición. Pero ése es precisamente el carácter del espíritu, en el que se reúnen absolutamente lo ideal y lo real. De ahí que en toda organización haya algo simbólico, y cada planta es, por así decir, un rasgo entrelazado del alma.³⁷

La finalidad interna es *a priori* a los productos naturales, ésta les ha sido comunicada de manera originaria y por sí misma. El sujeto como producto adquiere la representación de los productos finales de manera *a priori*, piensa esa finalidad como algo efectivamente real y necesario. Sin embargo, Schelling se pregunta ¿cómo se puede explicar que el sujeto adquiera una finalidad efectivamente real y necesaria mediante sus representaciones, a pesar de que tal finalidad sólo pertenezca a las cosas en relación con el entendimiento? La finalidad está en el sujeto en tanto él forma parte de la naturaleza, en él está el concepto, la inteligencia. La explicación sobre la relación entre finalidad interna de los fenómenos y la representación que el sujeto se hace de ellos se da a partir de la identidad que el sujeto establece con la naturaleza. No hay un puente de transición entre uno y otro porque concepto y ser, idea y realidad son lo mismo.³⁸ La finalidad interna forma parte, para Schelling, del juicio constitutivo, una idea que difiere y se opone a Kant, para quien la finalidad no podía estar impresa en el objeto y sólo podía pensarse y tomar forma a través del juicio reflexionante.

El fin de la naturaleza surge de los elementos opuestos, de la unidad de la necesidad y del actuar en cada organización. Sólo en la medida en que la organización es producto de la naturaleza puede surgir la idea de finalidad. Schelling equipara lo real e ideal, el hecho al concepto. La identidad del concepto de fin con el objeto sólo puede explicarse a partir de una producción en la cual se unan la actividad consciente y la no consciente. Semejante producción sólo es posible en el sujeto, en tanto se forma inconscientemente la primera imagen del mundo (*Anschauung*), aparece una naturaleza autónoma que se produce y es producto; y en la inteligencia del sujeto, en tanto hace consciente la idea o concepto de lo real.

³⁷ Schelling, *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, p. 97.

³⁸ En *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) Schelling esboza su concepción de unidad entre naturaleza y sujeto, dicha noción la irá matizando en sus escritos posteriores, como *Las edades del mundo*, en el cual establece la existencia de dos principios que permiten la conexión, el *Geist* que está en el hombre y el *Gemüt* en el universo. También resulta pertinente señalar que en *Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799) aparece por primera vez la idea de ‘oposición en la identidad’, noción que será aclarada en las siguientes páginas, y que lo hace crítico del idealismo.

La finalidad de la naturaleza, tanto en su totalidad como en los productos singulares, sólo se puede comprender a partir de una intuición en la cual estén unidos originariamente y sin distinción el concepto del concepto y el objeto mismo, pues entonces el producto deberá aparecer como teleológico, porque la producción misma estaba determinada por el principio que se divide en lo libre y no libre con motivo de la conciencia, y, sin embargo, el concepto de fin no puede ser pensado a su vez como precediendo a la producción, porque en esa intuición ambos no se podían aún distinguir.³⁹

La naturaleza no actúa conscientemente, no produce (*hervorbringen*) con miras a un fin porque no tiene una inteligencia; sólo el producto de la naturaleza es teleológico, tiene una dirección, en tanto se desprenden consecuencias de su movimiento, es decir, la naturaleza es producida por un mecanismo ciego o inconsciente, a pesar de que aparezca como si hubiera sido producida con un fin. En cambio, el hombre es un producto teleológico, un ser con conciencia, que no ha sido producido teleológicamente o conscientemente. En cuanto la autoconciencia se despliega en un movimiento circular que vuelve sobre sí, reproduciendo la misma actividad de la naturaleza, se da en él un conflicto, pone frente a sí al mundo real, y con ello, el hombre compuesto de una parte de espíritu (ser para sí mismo, querer), alma (actividad que produce lo finito a través de lo infinito) y cuerpo; en él se reúne una parte de lo espiritual y otra de lo material. Digamos que en él se reúne la posibilidad de comunicación entre lo inconsciente y lo consciente. A través de esa parte espiritual puede conocer el todo, puede ser consciente de su acción en cuanto se libera del objeto mediante su voluntad. Schelling demuestra la existencia de una finalidad ciega en la naturaleza o la posibilidad de asentamiento de una inteligencia no consciente (*bewußtlos*) en el hombre, la cual precede a la acción consciente y lo mantiene ligado al orden orgánico de la naturaleza. La naturaleza debe ser en su legitimidad ciega, libre; y en su libertad, plena, legítima. En esta unión yace el concepto de organización: existe así una coincidencia entre la actividad consciente y la no consciente.

La realización de los fines del sujeto es posible en el mundo externo por una actividad consciente y libre como la inteligencia; sin embargo, aún antes de que el mundo llegue a ser objeto de un actuar consciente está puesto en la actividad inconsciente. El sujeto actúa subjetivamente y objetivamente, es decir, actúa con conciencia o de manera inconsciente: “[...] esa identidad originaria entre la actividad ocupada en producir el mundo y la que se manifiesta en el querer se presentará en los productos de la primera y estos productos habrán de aparecer como productos de una actividad simultáneamente *consciente* y *no consciente*. La naturaleza, como totalidad y en sus productos particulares, tendrá que aparecer como una obra producida con conciencia, pero al mismo tiempo como producto del más ciego mecanismo;

³⁹ Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, pp. 407 y 408.

ella es teleológica (Zweckmässig) sin ser explicable teleológicamente. Por tanto, la filosofía de los *finés de la naturaleza* o teleología es ese punto de unión de la filosofía teórica y la filosofía práctica”.⁴⁰ Esta identidad se muestra en el intuir. Sin embargo, el mundo objetivo surge por el mecanismo de la inteligencia ciega de la naturaleza, pero ese mecanismo está determinado de antemano en la actividad libre y consciente.

¿Cómo exponer el vínculo entre lo causal y la libertad? La explicación parte de la actividad como principio fundamental, la cual está presente en la finalidad interna, en ella converge, según Schelling, la libertad y la necesidad: se habla por un lado de necesidad porque la misma existencia tiene un sentido; por el otro, de libertad, porque esta finalidad en el fondo sólo es real para un ser con intuición y reflexión. El espíritu humano tiende a buscar el fundamento en un principio externo a la naturaleza. La concepción que tiene Schelling sobre la unión entre libertad y necesidad se refiere a la libertad que puede tener el individuo o la especie para actuar, y sin embargo, ese actuar se encuentra bajo determinadas leyes naturales que están en el derecho. La materia y el concepto de fin se compenetrán en los productos, pero a su vez, ese producto, como el sujeto, ejerce su voluntad, es un actuar meramente consciente; siendo que el resultado final de las acciones depende de una necesidad que está por encima de él. Todo actuar es libre pero estando bajo leyes naturales.

La solución que Schelling establece a los dos problemas suscitados a partir de la finalidad en Kant, consiste en pensar la libertad y la necesidad en una unidad; una vez que se expone la naturaleza orgánica, en la que naturaleza y sujeto forman parte de un solo mundo, donde cada uno reproduce el conflicto constante de necesidad y libertad, sujeto y objeto. El principio de formación tendencial (*Bildungstrieb*) expresa la reunión de libertad y legalidad en las formaciones de la naturaleza. Pero, el impulso formador no puede ser el fundamento absoluto de asimilación de crecimiento y reproducción, existe un concepto sintético que implica dos factores: uno positivo (principio natural) y otro negativo. A causa de estos dos factores, el impulso formador se va constituyendo. En el organismo, la naturaleza muestra su forma de actuar coordinando la legalidad (*Gesetz*) y la libertad o falta de legalidad (*Gesetzlosigkeit*). Esta coordinación es la que se encuentra precisamente en la estructura interna del impulso (*Trieb*). Schelling piensa en la conciliación entre libertad y necesidad en la naturaleza porque en la naturaleza confluye un choque de fuerzas, en la que a veces una gana y la otra pierde. El filósofo alemán reconoce cierta determinación de las circunstancias a la par que afirma la libertad de la voluntad, esto se debe a la unidad de libertad y legitimidad,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 158.

la cual implica una causa más alta de organización. Todo este proceso orgánico se sucede entre producción y producto, el hombre tiene acceso a la naturaleza a través de la finalidad interna inconsciente, y en tanto la hace consciente, reflexiona en torno a sus acciones, el hombre se erige como un ser libre. Con ello, el filósofo muestra la posibilidad de que el sujeto, al ser parte de lo natural, pueda tener acceso a él a través del conocimiento racional y empírico.

En el escrito de *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Schelling concibe la libertad como actividad del sujeto, quien se levanta escindiéndose en tanto pregunta por las cosas externas o cómo se relaciona con ellas. El sujeto se constituye para sí mismo, pues en tanto piensa en sí y vuelve objeto de conocimiento lo natural, se separa de él, renuncia a explicar sus representaciones como efectos de cosas externas. El sujeto es un ser que no puede formar parte de un mero mecanismo en el que su vida se suceda de acuerdo a la necesidad, es un ser libre, pero en tanto es parte de lo natural, no puede concebirse como autosuficiente. El sujeto no contiene todo lo natural. La filosofía de la naturaleza de Schelling se asienta sobre un principio activo, representado por dos fuerzas en constante conflicto, y en su devenir van desplegándose en potencias, configurando a cada uno de los seres naturales, y haciendo que en cada uno se reproduzca tal choque interminable de libertad y necesidad, inconsciente y consciente. Esta idea abre la pauta para que Schelling piense en un mundo orgánico, en el que todo está conectado y en el que cada parte reproduce nuevamente el conflicto originario, quedando manifestada en él una parte del todo y a la inversa. Esta idea de organismo alude incluso a la autoproducción y autoconfiguración que se explica por el fin interno, distinto a un mecanicismo que resulta de fuerzas exteriores. La vida y la organización se unen en la finalidad interna, en la inteligencia no consciente y en la unidad de materia y espíritu. La naturaleza en su finalidad ciega representa una identidad originaria de la actividad consciente y la no consciente, pero su fundamento no reside en el yo. Para Schelling estas dos nociones no deben tenerse por separadas, pues el sujeto en tanto es tomado como parte de la naturaleza, reproduce la actividad de ella, ejerce su libertad frente a las leyes naturales, como la de la causalidad, pero en tanto el sujeto es visto como producto de la naturaleza, en él reposa el carácter necesario.

Schelling proclama la unidad de lo inorgánico y de lo orgánico, y cómo dentro de cada una de ellas se establece otra unidad; es decir, el filósofo postula por un lado la unidad de las fuerzas físicas, sea entre electricidad, magnetismo, y los procesos químicos; por el otro lado, disuelve la contraposición entre el reino animal y el vegetal, así como entre las distintas especies de animales y las distintas especies de plantas, postulando un desarrollo general

desde una forma originaria. Con ello, la filosofía de Schelling apela a la noción de organismo, pero, ¿qué implicaciones tendría esto en la filosofía? ¿Qué relación establece su pensamiento con el factor social y político? Esta pregunta será el eje de las siguientes reflexiones en torno a la relación de organismo y política.

Una orientación orgánica o política

El pensamiento de Schelling inaugura la crítica a la filosofía moderna al asentar un principio fuera del sujeto y en devenir: la naturaleza orgánica, la cual no es mero objeto como lo había establecido Fichte, sino producción y producto a la vez. Este doble carácter de la naturaleza queda representado con el choque de dos fuerzas: una expansiva y otra contractiva, las cuales, constantemente están colisionando y creando nuevos productos, de modo que lo producido siempre contenga algo del producto inicial, así, cada producto no sólo ha sido formado por las dos fuerzas sino que las contiene, a tal punto de tener la posibilidad de enfrentarse a otro producto, y junto con él producir algo más, hasta formar una urdimbre, un sólo organismo. Esta idea supone cierta cooperación y organización entre las partes, una relación de armonía y continuidad entre ellas, una comunicación en tanto cada parte reproduce aquello que está en el todo, es finalmente muestra de que se trata de un ser vivo, en devenir, que contiene una multiplicidad de formas. Nada es aislado, a pesar de la autonomía de cada parte. Se trata de un proceso que nunca llega a consumarse por estar en constante interacción: “[...] el carácter fundamental de la organización es el estar en acción recíproca consigo misma, el ser productora y producto a la vez, concepto que es principio de toda la doctrina orgánica de la naturaleza, a partir del cual pueden derivarse *a priori* todas las ulteriores determinaciones de la organización”.⁴¹ En tanto la naturaleza es productividad absoluta se habla de ella como aquello que está en constante devenir o graduación, y en tanto tal, es indeterminada.

En este sentido, el hombre adquiere una representación *a priori* de la naturaleza porque en él ya está contenido todo desde el inicio. El hombre es naturaleza pero con una forma distinta a ella, pues la idea de organismo sugiere cierta multiplicidad de formas que van potenciándose continuamente. Schelling habla de una gradación que va de lo inconsciente a lo consciente, de lo finito a lo infinito. Es de la *Monadología* de Leibniz de donde retoma la idea de gradación de fuerzas: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Sin embargo, para Schelling, la gradación sólo indica diversos momentos de la evolución del universo. La inteligencia es una tendencia infinita a organizarse: “[...] cuanto más avanza la sucesión,

⁴¹ *Ibidem*, p. 296.

tanto más se desarrolla también el universo. Por consiguiente, en la proporción en que la sucesión avance, también la organización ganará una mayor extensión y presentará en sí una parte mayor del universo. Y así habrá una gradación que va paralela al desarrollo del universo. La ley de esta gradación es que la organización amplía su círculo continuamente, del mismo modo que la inteligencia lo amplía continuamente”.⁴² Dicha gradación manifiesta para Schelling la esperanza en el desarrollo de los seres en el mundo, al menos en este punto se muestra heredero del optimismo de una tradición ilustrada, piensa que habrá un momento en que la humanidad llegará a la cima más alta de la perfección. Sin embargo, la historia, con las guerras y los múltiples homicidios masivos ha mostrado que la humanidad no se despliega progresivamente, su desarrollo no está ligado a la complejidad del pensamiento ni garantiza el despojo de la barbarie.

La idea de organismo sugiere pensar también en la simultaneidad, para Schelling no hay un antes ni un después, no existe causalidad mecánica que pueda explicar los acontecimientos. “El carácter fundamental de la vida consistirá sobre todo en que es una sucesión que retorna a sí misma, fijada y mantenida por un principio interno, y así como la vida intelectual, de la cual ella es imagen, o la identidad de la conciencia, sólo se mantiene por la continuidad de las representaciones, así la vida sólo se mantiene por la continuidad de los movimientos internos, y del mismo modo que la inteligencia en la sucesión de sus representaciones lucha constantemente por la conciencia, la vida ha de ser pensada en lucha continua contra el curso de la naturaleza, o en la tendencia a afirmar contra él su identidad”.⁴³ Esta idea supone una inteligencia del hombre, análoga al carácter de la naturaleza, ambas reproducen el despliegue activo y contractivo del organismo: producción y producto, lo consciente e inconsciente. Esto se explica porque la inteligencia es ciega o inconsciente y libre o con conciencia. En el primer caso, ella intuye el mundo real de manera inmediata; en el segundo caso, sólo se encarga de producir representaciones del mundo en la esfera ideal. De modo que a primera instancia, el hombre se hace de una imagen interna, una intuición (*Anschauung*) del mundo, es decir, tiene una visión de éste internamente, se apropia de él inconscientemente. Posteriormente, con base en esta impresión, crea idealmente o conceptualmente la imagen del mundo. La primera intuición no es mera invención, está basado en aquello que es y se puede captar interiormente debido a la conexión que en principio había entre el todo y la parte. Por eso, la actividad inconsciente o la actividad real es

⁴² *Ibidem*, p. 292.

⁴³ *Ibidem*, p. 297.

idéntica a la actividad consciente o ideal. El hombre puede conocer el todo a partir de sí mismo porque en él está contenido algo de ese todo.

La concepción de Schelling sobre la naturaleza se asienta en la esfera metafísica, en tanto piensa en ella como el choque de fuerzas que van configurando la existencia. Sin embargo esta concepción del filósofo alemán se enfrenta al problema de la inmediatez, pues la relación que el hombre establece con la naturaleza no es inmediata, entre ellos existe una serie de modificaciones, creaciones, estratos sociales e instituciones que van modificando al hombre y la manera de entenderse a sí mismo. No puede hablarse de una relación directa o aislada, tampoco de una reconciliación sin considerar los contenidos de la cultura y la esfera de la producción material. El mundo sensible no es una cosa inmediatamente dada, siempre igual, sino el producto de la industria y de la condición de la sociedad. No hay ninguna materia originaria, ninguna substancia independiente de sus determinaciones concretas. Los hombres no se enfrentan con la materia como tal en sus procesos productivos sino con sus modos de existencia concretos. Pero, si los hombres se ven forzados a intervenir en la naturaleza, a apropiársela, se habrá de salvar la idea de Schelling de una esperanza, en la que los hombres pueden dejarle a las cosas exteriores algo de su autonomía.

En este sentido, se puede sentenciar que Schelling es el menos idealista, en tanto desenfocó el centralismo del sujeto. Con su noción de organismo revivió la actividad y autonomía de la naturaleza; replanteó la relación entre el hombre y la esfera natural; crítico la superioridad del sujeto, el individualismo, la mecanización de la conducta de los hombres, y con ello también, las labores de las instituciones, como el Estado. Sin embargo, estos asuntos habrá que leerlos a partir de la dimensión social de la época. La revolución industrial todavía no había alcanzado su desarrollo en Alemania, la cual seguía siendo un país desmembrado, atrasado económicamente y políticamente. En 1857 la mayor parte de la población seguía continuando con el arado. Se trataba de una estructura gremial, de cierto latifundismo y una infinidad de Estados alemanes independientes con un régimen absolutista. Sólo de la región del Schweben, cercana a Francia y a la filosofía de Rousseau pudieron filtrarse las ideas de la Revolución Francesa,⁴⁴ como el derecho de cada ciudadano a la libertad, a la felicidad y a la propiedad privada. En ese tiempo, teniendo como antecedente la ilustración, el hombre se proclamó ser supremo y soberano de la naturaleza, creyó en el progreso social del género humano, el cual culminaría con el bienestar universal en el reino de la razón.

⁴⁴ En ese tiempo Schelling visita el seminario de Tübingen con Hegel, se dice que fue él quien realizó la traducción de la Marsellesa, un himno que alude a la libertad de los franceses. Cfr. Xavier Tilliette, *Schelling. Biographie*.

Schelling construyó su pensamiento filosófico asumiendo una postura política⁴⁵ a su época y teniendo presente las inquietudes políticas de ese entonces, como: el deseo de los territorios alemanes por aumentar la producción, tal cual lo había hecho el Reino Unido; el interés de los ciudadanos por consolidarse como nación, a pesar de que ésta nunca logró concretizarse; el intento de la burguesía por homogeneizarse y consolidarse como fuerza central que dirigiera una educación progresiva. De haber aceptado el mecanismo hubiera implicado suponer una concatenación necesaria en los intereses o el desarrollo de cada pueblo, en la cual se aceptaría indirectamente cierta ley natural, y con ello, la política de expansión napoleónica. La burguesía francesa veía consolidados sus intereses políticos en la noción teleológica de Kant, pues ésta abría la posibilidad de configurar un nuevo Estado, donde el hombre no fuera medio sino fin. A partir de la idea de organismo se construían las bases para pensar en los individuos como ciudadanos con derechos de propiedad y de participar en el gran órgano: el Estado, el cual debía ser pensado como si hubiera sido creado según ciertos fines.

Pero, ¿cómo fue que estas ideas en torno a la naturaleza orgánica desembocaron en la noción de Estado dentro de la filosofía de Schelling? y ¿cuál fue la relación que se tendió con la política? Las reflexiones del filósofo alemán en torno al Estado fueron expuestas a lo largo de su vida con diferentes matices: primero en *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*⁴⁶ durante el seminario de Tübingen, después las expuestas en su obra *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795) y en las del *Sistema del idealismo trascendental* (1800), lo cual hace pensar la posibilidad de hablar de Schelling como pensador político,⁴⁷ en tanto se lleva su concepción de naturaleza orgánica a la rama social se pensaría en un Estado orgánico. Además, el filósofo alemán no fue ingenuo ante la situación social que enfrentaban los territorios alemanes y tomó una postura política al respecto.

⁴⁵ Las reflexiones de Schelling en torno a la política -sea en sus cartas, manuscritos, papelera, lecciones- se encuentran recopiladas en el legado de Schelling de la Academia Alemana de las Ciencias en Berlín. El volumen de 1851 reúne notas de Schelling sobre la política de Aristóteles, Montesquieu, Kant, Fichte, Hegel y Stahl.

⁴⁶ El texto ha sido adjudicado a la pluma de Hölderlin, Hegel y Schelling. Sin embargo, Manfred Frank concede el ensayo a F. Schelling, debido al estilo abrupto de la redacción y de la letra, además, las dos tesis principales que se mencionan, sea la relación entre filosofía y poesía y la idea de una nueva mitología fueron temas de los cuales Schelling reflexionó a lo largo de su vida. El filósofo inició sus reflexiones en torno al mito y terminó pensando en la publicación de otro libro, relacionado a este tópico. Cfr. Manfred Frank, *Einführung in Schellings Philosophie*.

⁴⁷ Esta tesis es opuesta a la de Habermas, quien asienta la imposibilidad de hablar de Schelling como pensador político debido al desinterés que mostró durante toda su vida ante los temas sociales y políticos, siendo incompatibles sus reflexiones sobre el Estado. Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*.

En el primer escrito mencionado, Schelling realiza una crítica al Estado, mostrándolo como deficiente para el desarrollo de las facultades del hombre, pues imposibilita la reflexión de las situaciones de los hombres, limita el sentido estético del hombre, manipula y somete a los ciudadanos, los vuelve engranajes, maneja al hombre de acuerdo a un plan o finalidad. El Estado era para el joven Schelling una máquina que movía arbitrariamente a los individuos, sin interesarle si ellos estaban de acuerdo en las decisiones tomadas; contrario a esta postura, el filósofo alemán promulgaba el aniquilamiento de esta estructura, así como la del gobierno, la constitución y la legislación: “debemos ir más allá del Estado. Pues todo Estado se ve obligado a tratar a los hombres libres como un artilugio mecánico, cosa que sin embargo no debe hacer. Por consiguiente debe desaparecer”.⁴⁸ Esta idea abría la duda en saber si su postura política estaba en conformidad con la restauración o verdaderamente criticaba el modelo de producción capitalista.

Lukács y Leyte ven en Schelling una postura contraria al Estado moderno. Sin embargo, el primero considera que la oposición del filósofo se debe a sus ideas reaccionarias o contrarrevolucionarias, propias de la restauración. Su conservadurismo combatía la idea moderna de Estado, negaba la revolución alemana de 1848 que tuvo lugar en la Confederación Germánica y cuya finalidad había sido acabar con el régimen de la nobleza establecer un parlamento que diera pauta a la libertad de prensa; en su lugar, defendía la monarquía como régimen político. En cambio, Leyte es de la idea que la crítica de Schelling al Estado moderno debía interpretarse como crítica al modelo científico de la naturaleza, la cual se había entendido como mecánica. “La visión del idealismo temprano apunta al defecto inicial de la modernidad: vincular la conciencia liberadora con la técnica artesanal e industrial”.⁴⁹ Dicho autor sostiene que Schelling prefirió ingresar al misterio de la naturaleza, antes que reducirla a la técnica conceptual. El Estado moderno era la pieza equivalente al mecanicismo conceptual de la razón, si se aceptaba, no habría una transformación de la realidad histórica humana. Al contrario, supondría la destrucción de la naturaleza, reducida a objeto incondicionado de consumo.

Schelling proclamó la libertad absoluta, acompañada de igualdad, concibió la unión entre lo natural y la libertad, una naturaleza orgánica, lo cual implicaba una crítica al modelo económico de su tiempo, cuya estructura estaba determinando la manera de concebir la naturaleza, la historia y el arte. Para el filósofo, el Estado, junto con la constitución, el gobierno o la legislación habían manejado al individuo de acuerdo a sus conveniencias, a un

⁴⁸ Friedrich Schelling, *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*

⁴⁹ Arturo Leyte, *Las épocas de Schelling*, p. 8.

plan, que no siempre coincidía con el desarrollo de las capacidades del hombre, lo habían limitado con la finalidad de adquirir fuerza sobre él, manipularlo y someterlo: “quiero dejar al descubierto el conjunto miserable de actuación humana que se llama Estado, constitución, gobierno, legislación”.⁵⁰ En Schelling hay una necesidad por afirmar la libertad del individuo, la cual está emparentada con la autoconsciencia. Pareciera que el hombre adquiere independencia en tanto hace a un lado las instituciones o convenciones que norman su conducta, como Dios, Estado, Academia. La libertad como la capacidad propia del hombre, en tanto permite el desarrollo de las facultades del hombre.

El filósofo alemán creía que la tarea del Estado debía ser semejante a la de un organismo, en el cual, los individuos debían participar con el propósito de que se ejerciera el bien de la organización social, se trataba de establecer una armonía entre las partes que conforman el organismo del Estado, los individuos y la comunidad. El hombre como miembro del mundo debe actuar necesariamente en cooperación y relación armónica, lo cual, lo logra debido a una institución que regula las relaciones de los seres humanos: el Estado. Las organizaciones, las instituciones sociales y la sociedad son vistas como una urdimbre de relaciones yuxtapuestas que buscan la armonía de las unidades que integran la estructura general, cada uno cuenta con una función determinada y se integra adecuadamente al todo. No obstante, si en la idea de organismo no sólo está implícita la integración o la constitución de un ser en la parte y el todo, sino que la parte contiene el propósito general, entonces pensar en un organismo social sugiere concebir una sociedad en la que cada individuo es una parte esencial para el buen funcionamiento de los demás, al mismo tiempo que puede constituirse como ser libre. Bowie señala al respecto: “La culminación del concepto de organismo, incluso para Kant, es la idea de que si pensamos en la naturaleza como un organismo, entonces tiene que existir en ella un propósito que pueda vincularse a los propósitos y actividades humanas. Acceder a dicho propósito nos permitiría legitimar una forma de organización social que podría situarnos en armonía con lo que somos como parte de la naturaleza”.⁵¹ Pareciera que para Schelling, el Estado debería ser la institución que legisla, organiza a los ciudadanos de acuerdo a normas, las cuales garantizan mejores relaciones entre los hombres, regula las relaciones sociales, hasta la creación de leyes. El hombre debe obedecer, aceptar las normas a cambio de una armonía. El hombre apuesta así a someterse con la finalidad de obtener un bien mayor: una libertad.

⁵⁰ Friedrich Schelling, *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*.

⁵¹ Andrew Bowie, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, p. 58.

Sin embargo, ¿hasta qué punto podía hablarse verdaderamente de una postura crítica de Schelling ante su situación política? Pareciera que Schelling no logró resquebrajar la estructura institucional del Estado, aún si pensaba que éste debía cumplir la misma función armónica del organismo para realizar una crítica al Estado autoritario, no basta pensarlo en términos de organismo, pues incluso esto podría ser una respuesta contraproducente, bien se podría suponer que el individuo, en tanto forma parte del todo, en tanto lo contiene, puede mejorar el funcionamiento del orden social en tanto él mismo lo hace individualmente. Llevar esto a la práctica lo único que se conseguiría sería una tendencia al solipsismo. Además, pareciera que el hombre tiene un deber frente al Estado en cuanto él reconoce sus derechos de ciudadano se ve obligado a obedecerlo. Bowie comenta: “la noción reaccionaria del organicismo subordina los urgentes conflictos políticos y sociales que aparecen directamente en obras estéticas a la exigencia de que contemplemos la unidad que el espíritu humano puede conseguir en la producción artística”.⁵²

¿Cómo puede conciliarse la existencia necesaria del Estado como coerción jurídica institucionalizada con la libertad del individuo?, ¿la libertad del hombre debe ser normada? En el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling intenta conciliar esta necesidad y libertad en la constitución jurídica, entendida ésta como segunda naturaleza, la cual debe limitar la libertad de unos cuantos a favor de un bien común, a la constitución “hay que considerarla como una máquina que está previamente regulada para ciertos casos y opera por sí misma, de modo completamente ciego [...] debe funcionar conforme a sus propias leyes e independientemente, como si existiera por sí misma”.⁵³ El filósofo alemán propone la construcción de un derecho natural, fundamentado en el orden de cada Estado en particular y en la federación de todos los Estados para que llegue a realizarse la libertad de los individuos. Con esto, Schelling deja ver la importancia de la existencia de una ley que garantice una convivencia armónica, sin importar su contenido.

En el intento de vincular necesidad y libertad, el filósofo alemán construyó la idea de una identidad en la diferencia y una naturaleza orgánica en la que todo quedaba relacionado de acuerdo a las partes. Con ello, creyó conseguir una modificación ontológica y una crítica al modo en que el Estado aniquilaba la libertad del hombre. Pero, ¿en realidad consiguió transformarlo? Me parece que Schelling inicia una crítica al modelo de producción capitalista en *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, la cual continúa en los *Escritos sobre naturaleza*, pero que nunca logró consumir. Sin embargo, la importancia de

⁵² *Ibidem*, p. 113.

⁵³ F. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 382

estas reflexiones radica en la resonancia de la Revolución Francesa, pero no en el sentido que lo piensa Lukács,⁵⁴ más bien, la influencia debe buscarse en la manera en que su pensamiento fue trenzando la esperanza de llevar a cabo las ideas ilustradas de libertad y progreso, de sanar la ruptura entre realidad y estado ideal, de ir más allá del Estado mecánico. Anteriormente la ilustración había exaltado el empleo de la razón y la fragmentación de las ideas. En este manifiesto se promovía la reunión de las disciplinas y acentuaba la confianza al poder transformador de la voluntad humana. Estas ideas estuvieron muy cerca del pensamiento de los primeros románticos, en especial de Novalis, quien abogó por una unidad entre hombre y naturaleza en su idealismo mágico, ligó la historia al acontecer de la naturaleza, no por nada intentó escribir la novela de la naturaleza en la que agrupó diversas ciencias. Novalis creía que la subversión del sujeto se podía realizar a partir del lenguaje poético, mediante el cual el hombre entablaba la comunicación con el mundo. En esta misma línea, Schiller creía que con la equiparación entre naturaleza y hombre se podía sustituir y criticar la filosofía racionalista ilustrada.

No obstante, en el conjunto de objetos singulares de la naturaleza no se percibe el producto originario sino su desarrollo y evolución, quizá sea entonces, momento en el que deba ingresar una reflexión en torno al despliegue de los sucesos, y con ello, al de la filosofía de la historia. Si en la filosofía de la naturaleza, Schelling había estudiado la potenciación de las fuerzas en el campo de la naturaleza, habría que indagar ahora la manera en que se establece un puente entre naturaleza e historia, más aún, ¿cómo este desarrollo de la naturaleza o esta potenciación se vuelve análoga al proceso de la conciencia y al despliegue de la historia? Si el movimiento histórico es una relación de los hombres con ellos mismos y con la naturaleza, ¿cómo se constituye la noción de historia en Schelling a partir de la colisión entre libertad y necesidad?, y ¿qué nuevas reflexiones asimos a partir de esto?

⁵⁴ Cfr. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Una de las críticas que hace Lukács a la filosofía de Schelling consiste precisamente en que ella es expresión de las ideas de la revolución francesa.

El problema de la libertad y la necesidad en la historia

Las ideas de la revolución francesa y la reforma promovieron la emancipación del individuo, en tanto él mismo configuraba su mundo mediante la razón y se constituía en dueño autosuficiente de su propia vida. Sin embargo no fue fácil sostener una libertad individual frente a los acontecimientos históricos de la humanidad, pues ¿cómo explicar la poca coincidencia entre las decisiones de la libertad individual y la elección de un pueblo a un determinado régimen?, aún más, ¿había algo en el desarrollo de las sociedades, en el cual no podían filtrarse las decisiones del individuo y hacer algo al respecto? En este sentido, Schelling intentó por un lado sostener la libertad individual de la voluntad y la necesidad de las circunstancias a la par. Se trataba de un choque de fuerzas en el que la libertad permitía el curso de los sucesos, pero a veces, ésta era rendida por la necesidad, y sin embargo, el transcurso de los acontecimientos continuaba desarrollándose permanente. Esta postura permite cuestionar el protagonismo del hombre en el despliegue de los acontecimientos históricos, ¿hasta qué punto el hombre ha intervenido conscientemente en el mundo modificando el rumbo de su sociedad, haciéndose responsable de los hechos, y hasta dónde le está permitido traspasar los linderos de la naturaleza?

En el siguiente capítulo se tendrán en mente los siguientes objetivos: 1) explicar cómo la relación política y social del siglo XIX en Alemania abre la pauta para pensar el conflicto de hombre y naturaleza en términos de libertad y necesidad en la historia, el tipo de solución que establece Herder y Kant en sus respectivas filosofías de la historia y cómo ellas dan un vuelco a la tradición clásica, en tanto piensan la historia a partir de la autoconciencia. En la tradición clásica, el sujeto se encontraba inmerso en la historia, pero en la modernidad, con Kant, la historia se hace desde el sujeto; Schelling, partiendo de su principio activo, del sujeto objeto, del choque de fuerzas de su filosofía de la identidad concibe una filosofía de la historia, en la cual ésta no se hace desde el sujeto sino con el sujeto en un constante devenir, en el cual cada organismo va desplegándose. 2) Rescatar la concepción crítica de Schelling a la historia clásica y moderna, a la par que promueve un sentido trágico, desde el cual, el hombre no hace la historia teleológicamente, sino que constantemente se está enfrentando a la necesidad, a veces en términos de su propio carácter, a veces como circunstancias, o como providencia, pero siempre tiene que luchar para no ser vencido, retomando como los griegos, la confianza en uno mismo, en la manera de asumir el destino y la desgracia, y a pesar de ello, jamás dejar vencerse.

El sujeto en la historia

En cuanto el hombre atiende a su conducta y al modo en que determinadas circunstancias la han modificado, o cuando intenta dilucidar aquello que vendrá en el futuro, regresa directa o indirectamente a los sucesos pasados con la finalidad de encontrar el primer principio que lo llevó a tomar esa decisión y le permita el conocimiento de sí mismo. Sin embargo, cuando el hombre recurre a la memoria y expone los hechos pasados puede suponer que éstos han ido hilvanándose de manera causal para ser realizados por él con absoluta necesidad, o bien, que en cada momento, él mismo ha ido enramando libremente sus actos, sea con consciencia o sin ella. El hombre realiza este proceso del recuerdo y de prevención en su vida individual y colectiva, pero en tanto forma parte de una comunidad, intenta explicar su presente y prevenir a su sociedad del futuro, de acuerdo a los sucesos narrados por sus antepasados. Quizá sea esta acción dual la que permita observar con mayor claridad el tema principal que enfrenta la filosofía de la historia: el determinismo y la libertad, pues el sujeto quiere saber hasta qué punto puede intervenir en los grandes acontecimientos e indagar su responsabilidad ante ellos: si sus actos obedecen a un plan, si éste lo ha ido construyendo consciente o inconscientemente, o simplemente ha sido abatido por los sucesos cruciales, con esto, pretende entender el tipo de desarrollo que ha tenido su sociedad o el género humano, si ha mejorado o retrocedido; en suma, quiere conocerse a sí mismo y la manera en que ha intervenido en la historia.

No obstante, el problema se vuelve aún más complejo en tanto se deja de lado al sujeto como actor de la historia y se retoma a quienes suelen narrarla o interpretarla, pues las ideas de estos intérpretes están determinadas por la época en la que viven y relacionadas con el mundo social, económico y político. Su prosa corresponde a una ideología, anclada en un determinado tiempo, la cual modifica el criterio de concebir el papel de la historia; como disciplina, se puede suponer que su meta es exponer los sucesos pasados, creyendo que éstos no tienen injerencia en el presente y entonces se busca la objetividad y las fuentes originales en una actividad archivística; o a la inversa, se puede creer en el presente como continuación de los hechos anteriores, y en este sentido, se atiende a lo ocurrido para prevenir el futuro. En cualquiera de los dos casos, la historia funge su labor pedagógica, forma a los hombres con base en los hechos acumulados o preservados. Sin embargo, esta manera de concebir la historia vuelve a modificarse en el transcurrir de las sociedades. Resulta interesante que en la sociedad griega de los tiempos de Pericles, la historia formara parte de la conducta humana y perteneciera a la tradición y a la costumbre. El sentido de lo narrado no iba más allá de

aquello que había sucedido porque en éste no se mezclaba un criterio para juzgar los acontecimientos, tampoco un objetivo, su finalidad consistía en narrar los hechos pasados de su pueblo, conservar en la memoria a los héroes y a los villanos. Su meta era la narrativa, la cual no indagaba el papel del sujeto ni el de la historia.

El cambio de la estructura social en el renacimiento dio pauta a una nueva ideología: el mundo se erigía a partir del sujeto. La historia era en aquel entonces una construcción del hombre, y como tal, la labor del historiador no quedaba reducida al aspecto archivístico, no tenía tanta importancia preguntar por lo sucedido sino saber por qué los hombres habían actuado de esa manera en cierta época. Vico diferenció así la historia universal, regida por la divinidad; y otra particular, propia del hombre. La primera correspondía al mundo de la naturaleza, aquella que Dios había creado, seguía un curso, y en tanto tal, permanecía inaccesible para el hombre. La otra no sólo era accesible al hombre, sino también permitía la proximidad a la verdad y la certeza respecto a lo que el hombre había hecho en la historia. La pregunta en el fondo era: qué tanto las acciones del hombre estaban determinadas por las circunstancias o en qué medida no era la necesidad sino la libertad la que lo llevaba a tomar una decisión. Los pensadores estaban obligados a tomar una postura ante esta situación: o bien, los acontecimientos sucedían con absoluta necesidad, de modo que las decisiones de los hombres respondían a un ciego mecanismo, a una serie causal; o bien, imperaba la voluntad de decisión en el hombre, de modo que lo hecho por el hombre respondía a un plan antes programado.

Herder⁵⁵ no pudo dejar de pensar en la necesidad al momento de explicar la sucesión de los acontecimientos y construyó una visión monista del mundo, en tanto identificaba al hombre con lo natural. El pensador alemán creía firmemente que la providencia daba pauta a los acontecimientos y formaba el carácter de los pueblos para que avanzaran paulatinamente. La equiparación que hizo entre el desarrollo del individuo y el de la especie humana respondía al recorrido necesario que va de la infancia a la madurez. Para él, todo ser en el mundo debía pasar por este camino para alcanzar la perfección. La historia servía de puente entre la transición de lo natural y lo humano, de la barbarie a la más alta civilización. Como heredero de una tradición ilustrada y pietista en Alemania, consideraba que el hombre alcanzaba la más alta civilización mediante la historia, incluso veía que la humanidad progresaría conforme avanzara el tiempo, de acuerdo a una necesidad natural.

⁵⁵ Cfr. Herder, *Filosofía de la historia*.

La situación en Gran Bretaña fue distinta a la de los principados alemanes, el desarrollo político y auge económico del primero llevaron a David Hume,⁵⁶ a pensar en la libertad del hombre y a marcar la brecha y oposición entre el ámbito natural con el ámbito humano. La consolidación de esta idea y la tendencia a enfatizar la libertad del hombre encontró su punto de apoyo en el proceso del capitalismo individual y las ideas difundidas por la Revolución francesa en Alemania⁵⁷; incluso, este esfuerzo por establecer una forma racional de sociedad llegó hasta la filosofía, en el sentido de que ella pretendía definirse como ciencia, y establecer la razón como orden de una vida libre. Fue a partir de este momento que el hombre tomó la batuta e intentó dirigir sus actos a partir de su autonomía. Entonces, hubo un cambio en la concepción del mundo y del individuo, éste ya no dejaría abatirse por la necesidad del destino, su ser era explicado a partir de la idea de ciudadano con derechos, libertad e igualdad. El hombre no es un ser que deba seguir fielmente las decisiones tomadas por el Estado, como si fuera una máquina a quien se le imponen normas y deba obedecerlas ciegamente, sin reflexionarlas.

A partir de la postura de Hume, la cual escindía más al hombre de lo natural, Kant intentaba reunir los dos mundos aparentemente opuestos. La naturaleza tenía un plan o finalidad en el hombre: había dispuesto que el hombre sobrepasara el orden mecánico de su existencia animal, para que mediante su razón participara de la felicidad y la libertad. En el hombre estaba la posibilidad de salirse de la esfera necesaria para modificar a su vez lo natural o biológico. Sin embargo, el hombre jamás lograba salirse de las determinaciones de la naturaleza, pues estando en ellas debía desarrollar su especie. Kant dio una explicación teleológica de la historia y de la naturaleza, la cual dio pie para que se pensara a la naturaleza en un ciclo continuo, llena de procesos ciegos; y al hombre, como ser de razón y de querer. La conducta del hombre no respondía mecánicamente a los sentimientos o sensaciones, todo en él debía actuar conforme a un plan asignado por él mismo; la causa de los actos de la historia se explicaba a partir de las intenciones del hombre, aquello que el sujeto se proponía hacer y

⁵⁶ En Hume, la sucesión de fenómenos empíricos sólo tiene lugar en las representaciones del hombre, de modo que no hay una sucesión natural entre ellas, es la costumbre la que nos hace pensar en una causa y un efecto. Mediante la costumbre la mente supone que el futuro debe tener una relación a lo pasado; lo cual implica que el hombre es libre frente a lo natural, no hay una sucesión necesaria de las cosas, no hay una ley necesaria. La necesidad es una asociación de ideas contingente que forma un hábito. Este hábito tiene relación con lo visto en la naturaleza, en el derecho y el *ethos*.

⁵⁷ Marcuse entiende el idealismo alemán como teoría de la revolución francesa, lo cual significa que los idealistas escribieron su filosofía en respuesta al reto de reorganizar el Estado y la sociedad alemana sobre una base racional, como en Francia. Para el autor, los idealistas concibieron la emancipación del individuo, lo convirtieron en dueño autosuficiente de su vida, a tal grado que la posición del hombre en el mundo debía depender de su actividad libre y racional. Marcuse, *Razón y revolución*, p. 10.

lo llevaba a cabo.⁵⁸ El hombre erigía un plan conscientemente y modificaba su mundo. Sin embargo, cuando Kant recurría a su explicación teleológica, ¿hacia a un lado la determinación necesaria? La concepción teleológica tenía como consecuencia el irresoluble dualismo del hombre y del mundo natural.

Schelling dio cuenta de la falsa conciliación entre libertad y necesidad propuesta por Kant, pues éste asentaba la determinación de la conducta humana dentro del mundo empírico por un lado, y aludía a la libertad de la voluntad en el terreno de las ideas por el otro. Sólo en el mundo trascendental el hombre podía hacer uso de su conciencia y evaluar su comportamiento. Con esto, Kant anclaba su filosofía en una concepción del mundo escindida entre la necesidad del mundo circundante y la voluntad del individuo. Como Lutero, Kant encadenó los fenómenos a la necesidad, otorgando la libertad sólo al mundo interno o espiritual. “El pensamiento revolucionario de Kant se limitaba únicamente a la vida privada del hombre y se refería por lo menos a su libertad interna. En este caso el luteranismo y el pietismo tuvieron una influencia preponderante sobre él. El filósofo hacía una distinción entre vida espiritual y realidad político-social, entre persona y funciones públicas”.⁵⁹ Pero, el hombre no podía entenderse idealmente o teóricamente como libre y empíricamente determinado por la necesidad de sus circunstancias, pues de ser así, tendría nuevamente cabida la interpretación de un mundo escindido entre la necesidad y la libertad, un mundo moderno.

En oposición a Kant, Schelling se ocupa de dar una respuesta en la cual se concilien estas dos perspectivas. ¿Cómo fue que Schelling se inclinó por atender la dicotomía entre necesidad y libertad?, ¿fue un problema heredero de su tradición filosófica? Si asintiéramos, estaríamos presuponiendo una historia mecánica, en la cual, no sólo los acontecimientos que afectan la conducta humana, sino también, los problemas que atienden determinados pensadores se suceden con causalidad, y en este sentido, creo firmemente que la preocupación de Schelling por replantear la libertad del hombre no respondió a una tradición filosófica o a un problema heredado por la academia, sino que asumió su vida en relación con la estructura social imperante en Alemania y desarrolló una noción de historia a partir de su filosofía natural.

Schelling concibió la naturaleza como una organización continua, en la que todo es al mismo tiempo una lucha interminable de fuerzas que constantemente van reuniéndose y oponiéndose; mientras una vence y la otra se rinde, el conflicto va extendiéndose hasta

⁵⁸ El desarrollo de la filosofía de la historia se puede consultar en la obra de Kant, *Filosofía de la historia*.

⁵⁹ Eva Alexandra Uchmany, *La proyección de la revolución francesa en Alemania*, pág. 40.

configurar diversas épocas. El suceder no tiene una finalidad sostenida por la razón,⁶⁰ como lo pensaba Hegel, para Schelling la razón sólo representa los hechos, los expone, no tiene injerencia en el curso de la historia ni tampoco es un elemento importante. La naturaleza, en la cual va inmiscuido el sujeto, continúa su despliegue. El hombre sigue su conducta sin hacerla consciente, pero en tanto el sujeto sale de esa continuidad y se representa el acontecer y lo sucedido de manera consciente, piensa que todo ha sucedido de acuerdo a un fin, y en tanto es así, él se siente configurándolo, se siente libre. ¿Son entonces libres los actos de los hombres que van constituyendo una determinada época?, ¿en qué consiste la libertad?

La libertad no consiste en el dominio de los apetitos o de lo sensible mediante la inteligencia ni en la responsabilidad o el mérito, como lo estableció Kant, tampoco es la mera condición de posibilidad, mencionada por Fichte; sino la capacidad de hacer consciente los actos, y en este sentido, se es libre en tanto se conozca el pasado, lo haga consciente, y posteriormente, actúe para ejercerla. Villacañas sostiene que Schelling da otro sentido al término de libertad que el empleado por Kant. Se trata más bien de un sentido político-ideológico, es decir, Schelling siguiendo un camino distinto al de Fichte, menos revolucionario y más conservador, permitió continuar sus enseñanzas en la nobleza a partir de su rechazo a una libertad absoluta, la cual se encontraba limitada por una necesidad. “Si el concepto de libertad moral es un concepto absoluto y cada uno aspira a gozar de tanta libertad como le sea posible, ¿cómo pueden existir los seres libres dentro del ámbito político, en el que una pluralidad de los seres humanos ha de ver limitada su libertad para hacer posible la de los otros? ¿Cómo la libertad moral [...] deviene libertad finita en el ámbito político? [...] ¿En virtud de qué razonamiento puede limitar esa voluntad de propiedad para reconocer a los otros sujetos libres su derecho a poseer objetos? parecía que la moralidad y la política eran contradictorias”.⁶¹ En la libertad absoluta no hay poder de elección o decisión.

¿Cómo concilió Schelling estos dos modos dentro de la historia? Para el filósofo, esta doble concepción deriva del modo en que el sujeto percibe el mundo, quien por un lado puede sentirse determinado por las circunstancias, y por otro lado, sentirse libre. Si esto es así, se

⁶⁰ Cabe hacer mención sobre la distinción que Schelling realiza entre razón y entendimiento. La razón conoce lo inmediato, lo que no puede no ser, la certeza inmediata, por eso es el fundamento, lo inmóvil, todo debe hacerse inteligible para ella, ella se aferra a lo necesario y negativo. El entendimiento es lo que hace mediatamente comprensible todo cuanto trasciende su contenido inmediato y en esa medida supera lo negativo. La razón da coherencia, es contemplativa, lo que limita es el saber. La razón es el principio cognoscitivo, pero no por ello, un ente en sí mismo, sino un producto del ser objetivo. A su vez, resulta interesante diferenciar este término del pensado por Hegel, para quien la razón gobierna el mundo histórico. La razón de la historia reside en que es un progreso continuo en la conciencia de la libertad, por el cual la libertad se produce a sí misma para hacer de sí un mundo. Ella prescinde del saber y la voluntad de los hombres. Lleva a cabo los propósitos de los individuos. Es el poder de la providencia.

⁶¹ Berlanga Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*, vol.1, pág. 177.

debe a que en tanto el sujeto atiende a los acontecimientos pasados de su presente, puede hablar de necesidad porque puede ver que ciertas situaciones determinan los actos o el curso de la historia, pero en tanto el sujeto actúa, le da la impresión de estar ejerciendo su libertad. En el momento de choque entre un pasado y presente se da la colisión de necesidad y libertad. ¿De qué manera entiende Schelling la idea de sucesión? ¿De qué manera aceptar ambas ideas sin contradicción? Esto sucede porque Schelling no piensa que la sucesión sea un seguimiento de causas y los efectos, los sucesos son simultáneos. Un hecho concreto por la sociedad ha sido realizado con base en fines, a un proyecto o un programa; sin embargo, cómo se efectúe esa realización depende de las circunstancias. Ante esto, quizá sea mejor preguntar: ¿puede pensarse la sucesión de los acontecimientos históricos prescindiendo de una ley general o determinante?, o más bien, ¿es el determinismo siempre necesario? Para Schelling, el hombre no puede prescindir de lo causal o de cierta sucesión, y sin embargo, él tampoco puede abandonarse a la causalidad o necesidad histórica.

Si una de las principales hipótesis del capítulo anterior fue suponer que un determinado tiempo constituye cierto tipo de filosofía, y que a la vez, el pensamiento configurado da una respuesta a la problemática hasta conformar la realidad, se pretende entonces atender por un lado su contexto, en tanto hereda de su época la preocupación de pensar al absoluto como ser inalterable, es decir, la historia está en constante devenir, está sometida al tiempo, pero este estar sometida significa que ella obedece a un cambio necesario; las diferentes épocas históricas van sucediéndose, hay revoluciones, caos, y siempre obedecen a una fuerza. Pero por otro lado, se pretende enfocar el análisis en la manera en que Schelling resolvió el conflicto de libertad y necesidad en la historia sin recurrir a la esfera ideológica. Estando inmersos en estas preguntas me permito también preguntar si los hombres realizan la historia, si son todos o algunos, o si es el despliegue de los acontecimientos que configura a los hombres. ¿Cuál es el papel de la historia en el pensamiento de Schelling?, ¿la historia sigue siendo una posibilidad de conocimiento como lo fue para los griegos, es abstracta o tiene un papel de crítica y transformadora?, y ¿cómo le hace el filósofo para conciliar su filosofía de la historia no sólo con su filosofía natural, sino también con el conflicto ineludible de la libertad y la necesidad? La principal tarea será atender al modo en que el conflicto entre libertad y necesidad atraviesa el tópico de la historia, y construye así, una historia del mundo moderno.

La conciliación entre libertad y necesidad la estableció Schelling en la naturaleza como el conflicto siempre eterno de estas dos luchas, mismo que se va manifestando en todos los seres del mundo. Hay historia en la medida en que libertad y necesidad no son idénticas.

La historia no es progresión o acercamiento al ideal. A partir de la concepción dada por Schelling en torno a la historia se tiene que mirar lo que está en la base de sus reflexiones. Si Kant y la filosofía moderna suponían un mundo escindido entre la razón y lo natural, la idea y el fenómeno; si Schelling afirma por un lado la escisión y por el otro la supera, ¿cómo realiza entonces semejante empresa?, y ¿por qué a pesar de concebir un mundo en la identidad diferenciada Schelling sigue siendo un pensador moderno, al lado de Kant o de Fichte, quienes continúan una tradición de Descartes, en tanto la base de la realidad sigue siendo el sujeto? Para Leyte, Schelling “[...] rompe una figura muy grave de la filosofía moderna, la de un sujeto entendido como sustancia permanente y extraño a la historia. La disolución de esta figura del sujeto como sustancia y su alternativa aparición como historia, que condiciona toda una transformación de la razón moderna después de Kant, expresa lo mismo que la comprensión teológica apuntada como teología de la historia de Dios o de la historia de la razón: la génesis y el desarrollo de lo absoluto”.⁶² La idea de historia de Schelling irrumpe con la ley universal que ata al hombre al determinismo. “La historia de Schelling del desarrollo de la conciencia contiene las semillas de una crítica de la modernidad científica que será fundamental para la teoría estética posterior”.⁶³

A partir de este punto puede incluso verse que el filósofo es crítico del idealismo dentro del idealismo. Pero estando dentro, no pudo salirse de él. En primera instancia, pertenece al idealismo en tanto su pensar se inserta en la premisa moderna: el sujeto como fundador de la historia. Schelling alude en sus escritos al poder de decisión del sujeto ante los sucesos de la historia, pues el hombre actúa siempre teniendo presente sus fines. Sin embargo, dentro de este mundo moderno intenta salirse y conciliar la libertad del individuo con la del carácter necesario de la providencia. El nuevo camino que se abre para el historiador es concebir la serie de sucesos no como mera recopilación de hechos en tanto éstos van sucediéndose causalmente ni la manipulación de ellos de acuerdo a una ideología, sino como una serie de acontecimientos que se van yuxtaponiendo de acuerdo a la perspectiva con que se miren, pues “cada individuo singular expresa plenamente el concepto del género, porque cada singular realiza el ideal de su género, y porque a raíz de eso no es concebible en esa sucesión ninguna realización a lo largo de una infinita sucesión de generaciones”.⁶⁴

⁶² Leyte Arturo, *Las épocas de Schelling*, p. 15.

⁶³ Andrew Bowie, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, p. 104.

⁶⁴ Peter Szondi, *Poética y filosofía de la historia II*, p. 181.

La naturalización de la historia

La historia había sido para el pensamiento ilustrado una disciplina propiamente humana, en el sentido de que ella sólo podía ser construida por una conciencia que pudiera narrar el pasado, reflexionarlo y asentarlo en una serie causal. Esta idea implicaba que la naturaleza, al sucederse sin consciencia, no podía trazar una historia, y como tal, permanecía opuesta a la actividad del hombre. Mientras una quedaba en la esfera irracional, la otra desplegaba sus acciones con un sentido progresivo. La naturaleza se sucedía mecánicamente y el hombre debía apropiarse de ella para asegurar su bienestar. Si bien, esta idea no sólo concordó con los avances de la técnica y la revolución industrial, sino también con la dirección que debía tener la ciencia: cierta objetividad, búsqueda de un fundamento y un primer principio. Esta idea de historia racional, si puede llamarse así, implicaba que el hombre debía no sólo leer objetivamente los acontecimientos pasados, sino tener un plan futuro, meditado, uno que asegurara la felicidad del género humano. La historia debía servir para aprender de los malos errores, y en palabras de Lessing, irse formando o evolucionando. Pero, si la historia requería de un plan específico, entonces, se debía saber quiénes eran los actores que la protagonizarían y la encabezarían, y bajo qué criterios habían sido ellos los elegidos para darle una dirección.

No fue casual entonces, que en Alemania, durante el siglo XIX, la mayor parte de los pensadores coincidieran en que estos protagonistas eran: el Estado, la Iglesia (para el protestantismo y Prusia) o Napoleón (para los países del sur). En ese entonces se creía que el Estado estaba representado por las mejores personas que llevarían a la nación a su más alto desarrollo. Sin embargo, de haber sido aceptada tal ideología, en la cual, la historia es planeada con total decisión por parte del hombre y son unos sujetos quienes la están realizando ¿por qué confiarse de esos héroes, tras pensar que sus decisiones han sido tomadas racionalmente? Schelling propone naturalizar la historia, lo cual significa pensar la historia desde las características propias de la naturaleza. Así como la naturaleza es una actividad ciega que en tanto actúa no se piensa a sí misma, pero en tanto es producto de sí misma se vuelve consciente a través de uno de sus productos, la naturaleza continúa su serie debido a sus producciones hasta llegar al sujeto, quien la recrea, así, la historia deberá entenderse como carácter orgánico, una producción-productiva, que en tanto el hombre actúa en su presente, no se objetiva su conducta, sucede como si estuviera dándose sin consciencia, pero en el momento de hacerlo consciente, de volverlo pasado o proyectarlo a un futuro, puede entonces hablarse de historia. El hombre debe, a partir de objetivar los hechos pasados, dar una dirección conscientemente, para no ser presa de una manipulación o de ciertos intereses.

Schelling parte de la concepción de organismo en la naturaleza. Si lo natural actúa constantemente de manera consciente y no consciente, produce y sus productos vuelven a ser producciones que se van correspondiendo. La historia es un producto de lo natural que a su vez, al narrar la manera en que la conducta humana sucedió, ella misma va produciéndose. Los acontecimientos en la historia son simultáneos porque se traen en el recuerdo, se narran y se interpretan; lo cual, implica que la historia reproduce el mismo movimiento que la naturaleza. Historia y naturaleza no son opuestas y se encuentran constantemente haciéndose,⁶⁵ la memoria las asienta en un momento determinado, pero posteriormente estarán siendo producidas por una conciencia que las recuerda, historia y naturaleza cumplen así con las mismas condiciones. Si en el capítulo anterior se habló del proceso dinámico de la materia, en el cual está presente el choque interminable de la fuerza de atracción y repulsión, generando el movimiento de oposición, separación, reunión; en el sujeto sucederá lo mismo, una potenciación que va de la sensibilidad al conocimiento hasta formar los distintos niveles; de modo que la naturaleza sirva de espejo, y a la inversa. Así como la naturaleza va potenciándose, recorriendo distintos grados: de la electricidad a la química; el sujeto en la historia también seguirá esta sucesión, inicia su desarrollo o relación con la naturaleza con la sensación, después con la intuición, hasta desembocar en la autoconciencia o en la memoria trascendental del sujeto, momento en que éste puede recorrer el pasado y traer los acontecimientos al presente.⁶⁶

El hombre como producto presencia la sucesión de niveles de vida en el que quedan reunidos la propia naturaleza y la libertad del espíritu. Existe una sucesión necesaria de grados que retornan hacia sí mismos, pero que a la vez, este retorno es germen para dar paso a otro grado, y así, cumplir el desarrollo hasta el nivel más evolutivo. La historia corresponde al movimiento de la producción de la naturaleza y de su función. En cada una de sus épocas o potencias de la misma, pueden reconocerse tres: 1) la naturaleza como identidad en la diferencia, y como tal, se trata de pura actividad; 2) pero esa naturaleza, en tanto un espíritu se le opone a la identidad, tal oposición se entiende como diferencia; 3) la identidad que surge de

⁶⁵ La coincidencia entre naturaleza y espíritu y sus leyes, base de la ciencia moderna, testimonian que es una misma inteligencia, ideal-real, la que se manifiesta a diversos niveles. La inteligencia no sólo produce la naturaleza sino que es análoga a ésta. En la autoconciencia (lo subsistente por sí mismo: *Selbständig*) se da la identidad entre lo representado y lo representante, pues el pensar no sólo es acto sino también objeto del pensar mismo. Aquí, el sujeto se sostiene y apoya a sí mismo, aparece como eterno devenir.

⁶⁶ “Prozess des Zu-sich-selbst-Kommens eines vorher Ausser-sich-Gewesenen, er meint somit ‘die Geschichte des Selbstbewusstseins’.” Después de Schelling, la filosofía trascendental está dirigida de la naturaleza al devenir y la vida. “Diese geschichtsphilosophische Bestimmung des absoluten Ich durch Schelling erfordert von der Philosophie eine Gesamtschau aller dieser Tätigkeits- und Handlungsstufen und zum ersten die Analyse derjenigen Strukturen, in denen das Ich (d.h. die Tätigkeit) noch ganz ohne eigenes Bewußtsein, noch ganz als Äußeres erscheint – als Natur.“ Cfr. Steffen Dietzsch, *Schelling* p. 44.

la diferencia y que se alcanza desde ésta es la indiferencia. Ahora, ¿esta historia pensada por el filósofo es cronológica? Pareciera que no, esta historia de la autoconciencia pareciera querer responder: cómo la inteligencia puede salir de sí producir e intuirse a sí misma como productiva. La filosofía es la historia de la autoconciencia.⁶⁷ Esto se explica a partir del método de Schelling utilizado en el *Sistema del idealismo trascendental*, un método que Leyte describe como sistemático, genético y sintético. Lo sistemático quiere decir ir del fundamento a lo fundado para explicar la génesis. El método genético no debe dejar pasar nada sin probar ni derivar, no presuponer como dado ningún fenómeno sino explicar cada uno desde sus fundamentos como si fuera completamente desconocido. Estos fundamentos hay que encontrarlos en la naturaleza del yo.

Para Schelling existe un paralelismo entre el despliegue de la autoconciencia y los momentos históricos, o el desenvolvimiento de la historia. El despliegue de la autoconciencia⁶⁸ tiene que ver con la manera en que el yo llega a intuirse limitado durante el transcurso de las tres épocas: 1) De la sensación originaria a la intuición productiva, que comienza con la sensación original hasta que el yo se eleva a la inteligencia. La naturaleza va ascendiendo desde la materia muerta hasta la sensibilidad en la ciencia de la naturaleza. En este punto, la inteligencia se intuye como limitada por un no-yo, pero no puede hacer objeto su propia acción. El objeto le aparece como la cosa en sí. El modo de conocimiento de la conciencia ingenua es irreflexiva, es la pura intuición del mundo sin intuición del yo. 2) De la intuición productiva a la reflexión, que parte de la anterior hasta la reflexión, cuando predomina el sentimiento del yo. Aquí comienza la conciencia de la actividad propia. 3) De la reflexión a la voluntad, que va desde la reflexión hasta el acto de voluntad con el que comienza el yo práctico.

Cada una de estas épocas sucede simultáneamente, la diferencia de éstas consiste en que en la primera reina la idea de necesidad, el sujeto se inmiscuye en los actos, su conducta sólo es explicable a través de la necesidad. No hay consciencia de pasado o futuro. No hay historia porque en la primera, el yo está perdido en lo sentido (*Empfinden*), en lo que encuentra o en lo fijado. Aquí el yo no se diferencia entre intuyente e intuido, encuentra en sí algo extraño a él. Lo encontrado o sentido es su yo. En la sensación hay un equilibrio de actividades opuestas, por eso el yo no puede intuirse en su actividad dual, sino sólo como un sujeto que padece con limitación, vive en la pura necesidad. Sólo encuentra o siente lo contrario como negativo. Esto sentido no es algo puesto por el yo mismo. Aquí, el yo no

⁶⁷ Este tema lo problematizará Schelling en el capítulo III de su *Sistema del idealismo trascendental*.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 205-331.

puede intuirse objetivamente e intuirse a la vez como intuyente. El sujeto siente, reacciona sobre el objeto actuante pero no puede regresar sobre sí mismo. El sujeto aún no se ha elevado a la inteligencia, continúa una serie de sucesos, está en la producción encadenado, y con ello, es parte de la necesidad. Sólo tiene cabida la intuición interna (el objeto del yo es el yo y queda dentro del yo). El yo se encuentra comprendido en su presente.

En la segunda época prevalece la idea de libertad formal, el sujeto se hace consciente de sí mismo y de su entorno. La inteligencia da paso a la reflexión, la manera en que el yo se reconoce a sí mismo como productivo, es decir, cómo el yo se desprende de su producción y la sobrepasa. El interés del yo no es intuir el producto sino intuirse a sí mismo en el producto. El yo se intuye como productor y determinado. Se trata de una intuición externa (el objeto del yo es el yo y la cosa a la vez, el sujeto intenta salir de sí mismo). El objeto no puede oponerse sin sentirse limitado, este sentimiento es el sentimiento de sí mismo (*Selbstgefühl*), con él comienza toda conciencia, y mediante él, el yo se opone al objeto, se transforma para sí en objeto. Aquí, el sentido interno o la sensación unida a la conciencia, se objetiva. El yo en cuanto sentido interno se transforma para sí en objeto porque le surge el tiempo, éste como mero límite. Sin embargo, no puede regresar para realizar una nueva reflexión. Puede objetivar el mundo, sin embargo su límite vuelve a ser la autoconciencia, parece que no puede salirse de ella ni atravesar su presente, su historia ni su mundo. Parece que el sujeto no puede tener la decisión de actuar y modificar la historia.

En la tercera, la inteligencia intuye mientras es una con lo intuido, lo intuido aparece como un actuar. Aquí, todo existe en el sujeto. Cuando la inteligencia se separa de los productos (abstracción), llega a intuirse a sí misma y a lo otro como producido. Tal acción de separación se designa expresivamente con la palabra juicio (se separa lo que estaba inseparablemente unido: concepto e intuición). De esta manera, debido a la abstracción, el yo logra intuirse a sí mismo como activo en el producir. El concepto y el objeto son uno, pero llegan a separarse en la conciencia. El juicio, se separa del origen para hacer surgir un nuevo juicio. En la actividad del sujeto se da la indiferencia del sujeto y del objeto. En él se dan estas dos fuerzas que se atraen queriendo ser sí mismo. La voluntad al querer algo se limita, pero esta limitación no la agota sino que potencia nuevamente su subjetividad reiniciando el ciclo continuo. Esta última etapa marca el tránsito de la filosofía teórica a la práctica, la cual explica cómo el hombre actúa a través de su voluntad (*Wollen*) y se siente limitado.

Con el despliegue de la autoconciencia, Schelling expone el desarrollo del hombre en el mundo, es decir, cómo el sujeto se ha ido haciendo consciente de sí mismo y de su mundo, a tal grado de llegar a concebirse como autónomo, productivo, independiente del mundo y sin

limitación.⁶⁹ Detrás de estas ideas, Schelling está pensando en la relación del hombre y naturaleza e intenta dar respuesta a la manera en que el yo se concibe independiente del mundo, hasta querer sobrepasarlo. En este sentido se puede preguntar ¿hasta qué punto Schelling habla de la libertad, o más bien, en qué momento expone la relación entre libertad y necesidad, dejando a un lado el asunto de la teleología? “Afirmar la libertad del yo y, al mismo tiempo, reconocer su precedencia necesaria en el desarrollo de la naturaleza, implica en Schelling, retrotraerse desde el yo actualmente consciente de sí mismo a una región situada allende esta misma existencia consciente, esto es, a una actividad primordial carente en tanto tal de conciencia pero que, por sí misma y a través de uno de sus productos, accede a la conciencia”.⁷⁰ Aquí, sería necesario reflexionar en qué sentido la libertad del hombre se explica a partir de la historia, es decir, el hombre es libre en tanto es consciente de sus actos, en tanto realiza la recopilación de los hechos, los asimila y puede decidir ante ellos. Pero, si esto es así, se tendería a pensar que las civilizaciones recientes son más racionales y libres que las primeras, ¿es esto así? Podría ser también que Schelling no concibe al hombre de su tiempo como meta de racionalidad y civilización. Quizá la idea sea exponer cómo el sujeto ha llegado a concebirse a sí mismo: autónomo, productivo, libre e independiente del mundo, estando en él.

Naturalizar la historia implica que la historia no es una ciencia objetiva sino que sigue la misma actividad de la naturaleza, actuar en cierta medida con consciencia y en otra medida, sin consciencia; es decir, los acontecimientos obedecen a un plan hecho por el hombre, pero en cierta medida, no, y éstos continúan con necesidad. La historia no es del todo racional, hay ciertos actos que el hombre no decide pero no por ello deja de ser responsable, con esto Schelling se opone al enaltecimiento de la razón e inicia una crítica.⁷¹ ¿Cuál es el sentido de naturalizar la historia?, ¿qué sentido tenía esto en la época de Schelling? El filósofo quería con ello realizar una crítica y ruptura con la razón ilustrada, a partir del mito, el cual, tiende a responder ante la insatisfacción con el presente, exponer su deseo de felicidad, de libertad ilimitada, la esperanza y el deseo del conocimiento. Con la inserción del mito Schelling intenta mostrar un nuevo camino que no sea encausado por el razonamiento. El mito⁷² está

⁶⁹ “[...] o que Schelling introduce en la filosofía un desarrollo histórico: una historia del ser o principio que a través de sucesivas objetivaciones y superaciones de sí mismo logra abrirse en un ente peculiar.” Cfr. Crescenciano Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, p. 48.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43 y 44.

⁷¹ La diferencia de la crítica de Schelling a la razón y al pensamiento ilustrado difiere a la crítica instrumental hecha por Horkheimer.

⁷² El carácter de la mitología para el filósofo es la universalidad y la infinitud, representa el universo arquetípico (en el mundo arquetípico el presente, pasado y futuro se identifican), existen todas las cosas y todas las relaciones posibles.

dirigido por la imaginación, intenta expresar una concepción del mundo, basada en la intuición y en los sentimientos, contiene un lenguaje que integra todas las dimensiones espaciales. El mito es un intento de explicar el mundo, los fenómenos de la naturaleza con cierta amplitud, al mismo tiempo que se respeta la naturaleza, no se intenta dominarla o sujetarla, sino vivir en ella armónicamente. El hombre que los narra y cree en ellos, todo le parece viviente. Por eso Schelling, siguiendo la mitología, concibe la unidad entre hombre y naturaleza, critica la filosofía abstracta racional, construye una filosofía de la historia basada en las fuerzas naturales, haciendo una historia natural en un lenguaje poético y fragmentado. Con ello, pretende ser un filósofo del espíritu, es decir, crear una filosofía sensible a partir de un nuevo lenguaje.

En el texto “Sobre revelación e instrucción del pueblo” de 1798, la historia total del género humano no es otra cosa que el progresivo desarrollo del plan moral del mundo que el sujeto debe aceptar como el predestinado por la razón. Para Schelling, la razón tiene una doble función, puede ser absoluta o empírica. En el primer caso, los fenómenos del mundo se desarrollan sucesivamente, el producto de esta razón es el mundo efectivo. El producto de la segunda razón es el mundo ideal. Parece que esta razón absoluta es el despliegue de la providencia que en cada momento va evolucionando, de modo que sea el sujeto quien ciegamente reproduce algo, pero conscientemente debe reproducir este despliegue evolutivo de la razón absoluta. Para hacerlo consciente, debe encontrar en la historia del hombre la huella de esa razón absoluta que en cada época se manifiesta como providencia ordenando.

Pero, por otro lado se habla de un plan, una historia teleológica. La historia para Schelling no está predestinada, los hombres deben hacerla de acuerdo a un plan, el cual, no se origina desde un punto de vista teórico, sino, de acuerdo a las tradiciones, hábitos, circunstancias, libertad, ante los diferentes actos. Schelling concibe que sólo los acontecimientos que cuentan con un determinado plan y fin son objeto de la historia, puesto que aquellos otros sucesos naturales que no afectan al hombre, que no han acontecido de acuerdo a una regla, o que llegan a repetirse periódicamente y pueden calcularse o determinarse, no son objeto de la historia. Nada de lo que sucede mecánicamente o que siga a una teoría es historia. Teoría e historia son opuestas. El hombre tiene historia porque lo que hará no lo puede calcular de antemano por la teoría. Tampoco es historia lo desprovisto de ley, una serie de acontecimientos sin finalidad ni intención, “[...] sólo hay historia de seres que tienen ante sí un ideal que nunca podrá ser llevado a cabo por el individuo sino sólo por la especie. Pero para esto es necesario que cada individuo intervenga justo allí donde cesó el anterior, por tanto, que sea posible una continuidad entre individuos que se suceden y, si lo

que debe realizarse en el progreso de la historia es sólo posible mediante razón y libertad, una tradición o transmisión”.⁷³

En principio, parecería que el individuo no actúa en la serie de acontecimientos que tienen lugar en la historia, que el individuo no ejerce del todo su libertad, que hay un determinismo, un tanto parecido también aquel que mienta que las circunstancias van modificando el pensamiento. Pero, si “el Yo al construir la materia se construye propiamente a sí mismo”,⁷⁴ debe existir una especie de libertad que rompa con la ley necesaria. En este sentido, no es que la historia esté determinada en el hombre o tenga un fin, pensarla así sería creer que ella es *a priori*. Sin embargo, para Schelling la historia del hombre es *a posteriori*. El hombre no carga con la historia a sus espaldas, sino que la produce en tanto asume los sucesos naturales y los transforma. Schelling deja a un lado la idea de determinismo y mecanicismo, las cuales fueron líneas de investigación de la época. Sin embargo, también es cierto que con esta idea el filósofo no pretendió negar el mecanicismo, sino preguntarse si el hombre puede apreciar este mecanismo y ofrecer sus leyes,⁷⁵ lo cual también podría evaluarse bajo la pregunta: hasta qué punto al hombre le está permitido intervenir en la naturaleza y es capaz de determinar ciertas leyes, sean morales, religiosas, o civiles. Para Schelling es posible que el hombre cree un orden jurídico, el cual debe pensarse como una segunda naturaleza, que garantiza la libertad de los individuos, en tanto los concibe como fines. Pareciera que ante esta pregunta Schelling pone entre paréntesis su esperanza en el hombre como ser racional.

¿Cómo explicar la libertad individual frente a la sucesión de los acontecimientos necesarios? Para Schelling, todas las acciones se encaminan a un último fin, algo realizable por toda la especie. En este sentido, es falso que haya un protagonista o héroe histórico que vaya decidiendo el destino de la humanidad. Un individuo puede creerse impulsado a actuar moralmente en el mundo y postular determinadas leyes en él, pero eso, sólo puede existir en tanto las demás inteligencias lo pueden reconocer. La historia sólo tiene una explicación a través del género humano. Para Schelling, el individuo actúa libremente, sin embargo, existe cierta síntesis u objetividad en otros individuos que hace que haya algo común en estas inteligencias, por eso, las acciones de diferentes seres racionales concuerdan necesariamente. Sin embargo, Schelling se pregunta si eso común lleva las acciones de los hombres a una misma meta armónica, haciendo que ellos actúen en contra de su voluntad. El filósofo alemán

⁷³ Cfr. Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 387.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 254.

⁷⁵ Esta idea refuerza un poco mi intuición sobre el pensamiento de Schelling, a saber, que el filósofo en lugar de profundizar la manera que el hombre transforma los sucesos naturales y va creando su historia se detiene a pensar si es posible o no ‘conocer’ esta sucesión de leyes y en qué sentido interviene el hombre conscientemente.

concibe entonces esta síntesis en lo absoluto, de modo que en todo actuar libre está presente eterna y universalmente objetivo. Eso común a todas las inteligencias es la legalidad (*Gesetzmässigkeit*) de la historia, lo predeterminado, lo objetivo. De modo que tanto esto objetivo como lo subjetivo son independientes, pero se encuentran interactuando porque están dentro de una armonía preestablecida, la cual, recorre la historia invisiblemente. A través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto, es decir, su actuar es él mismo, en tanto es libre y no libre a la vez. Pero cuando la inteligencia sale del estado absoluto, de la identidad universal y se hace consciente de sí pasa al mundo objetivo, entonces se separa lo libre y necesario. “El actuar es libre sólo como fenómeno interno, y por eso somos y creemos ser siempre interiormente libres, si bien // el fenómeno de nuestra libertad o nuestra libertad en cuanto pasa al mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento”.⁷⁶ La reflexión puede partir del presente y explicarse a partir de aquí los sucesos pasados. Siendo así, se admitiría que todas las acciones pasadas fueron predeterminadas por una determinación ciega, expresada como destino. Si la reflexión se dirige a lo subjetivo, a lo que determina voluntariamente, entonces surge un sistema sin ley. Pero si la reflexión se eleva hasta lo absoluto que es el fundamento común de la armonía entre libertad y necesidad, surge el sistema de la providencia.

Schelling concluye que sólo hay historia en tanto existe un ideal y una infinita diversidad de desviaciones de lo mismo en lo particular, y por tanto, una completa congruencia de ellos en el todo. Desde esta proposición, se aclara ante todo que la historia en general sólo es posible en los seres que expresan el carácter de un género; de ahí podemos derivar la capacidad de representarnos al género humano como un todo en la historia. Schelling piensa que el producto de las acciones históricas colectivas es intencional e inintencional, idealmente tenían una intención, pero al momento de llevar a cabo el acto, el resultado ha sido otro. Ahora la actitud intencional de la especie choca con un determinado contexto social o una época que la traspasa. Pareciera que en los actos históricos no hay una intervención consciente de los hombres, pero si esto parece así se debe a los procesos largos, donde los actores no son tomados en cuenta. Sin embargo, también es cierto que una transformación histórica no puede darse sin la actuación de los hombres. Las acciones históricas tienen una esencial ambigüedad: la acción histórica aparece inintencional en referencia a un contexto determinado; pero desde otro contexto se puede mostrar que ha sido

⁷⁶ *Ibidem*, p. 400.

dirigida con intención, que aparezca o no la intención depende de la descripción que se dé. La acción puede aparecer intencional y libre, o a la inversa, y por tanto, necesaria.

La concepción naturalista de la historia de Schelling no significa que la naturaleza actúa exclusivamente sobre el hombre y las condiciones naturales, que ésta condiciona exclusivamente su desarrollo histórico, pues se debe reconocer también que el hombre reacciona sobre la naturaleza, la transforma y se crean nuevas condiciones de existencia. En mi caso como en el de Schelling se recurre a pensar que no existe solamente una determinación histórico-social en el pensamiento de los hombres, sino también una respuesta a dichas circunstancias.⁷⁷

La historia es *a posteriori*, significa que el sujeto debe atender al pasado para conocerse. El pasado no es algo muerto u olvidado, continuamente se vuelve a él con la finalidad de dar una explicación a las acciones. La historia sigue siendo pedagógica para Schelling, en tanto ella ayuda al hombre a encontrarse a sí mismo. El tiempo no es un continuo fluir, una acumulación de sucesos que se van dando causalmente. Los individuos participan de un proceso histórico, planean algunas de sus conductas y acaban deseando algunos fines. La conducta de los hombres está regida por una memoria sin consciencia. El mundo está lleno de puntos ciegos, entre ellos, el sentimiento, las costumbres adquiridas, los impulsos, los mecanismos oscuros o inconscientes. Para Schelling, la historia pasada describe la sucesión de los fenómenos, la individualidad de la conciencia. El objeto de la historia (*Historie*) es la explicación del estado presente del mundo; del presente actual se deduce el pasado con estricta necesidad. La ciencia de la historia (*Geschichte*) narra los acontecimientos significativos en el destino de la humanidad.

En el texto “Sobre la revelación e instrucción del pueblo” (1798), la historia es el intento de recopilar los acontecimientos naturales, dejando a un lado la imaginación, los prejuicios o hipótesis. Su finalidad es atender al contenido, a los objetos o signos encontrados para construir posteriormente un sentido a ellos, es decir, cómo se fueron desarrollando determinados sucesos; intenta tener una precisión estricta. Schelling conserva la idea de que al conocer el pasado se conoce a uno mismo, y a la inversa, yendo hacia dentro de nosotros mismos, nos acercamos al pasado de la humanidad. Aquí queda mostrado que el recuerdo (*Er-Innerung*) es un ir al interior. Que se recorra conscientemente el camino del yo al principio. Se va al pasado de la humanidad, donde se encuentra que ésta era uno con la naturaleza, que

⁷⁷ Esta idea será desarrollada por Marx. En *La sagrada familia*, Marx muestra en qué medida el materialismo fisicalista, en su afirmación sobre la realidad, está ligado a problemas históricamente delimitados de la emancipación social de la burguesía.

la humanidad estaba en tranquilidad, feliz en su ignorancia, alegre por su inocencia, sin preocupaciones, sin buscar una posición más elevada, ni un conocimiento más elevado ni una libertad ilimitada, hasta que el hombre desobedeció a los dioses e inició su ambición, su deseo de conocimiento: la ciencia, así se explica cómo en la interioridad del hombre reina la inquietud, angustia, la incertidumbre y la duda.

En el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling expone que una de los principales objetivos de la historia debe ser la recopilación de los sucesos pasados, vistos con cierta objetividad, para ser analizados por los contemporáneos y tomar consciencia de la situación en que vive determinada cultura, y con base en ello, construir una constitución universal o jurídica, la cual, garantice la libertad del individuo, pues “la libertad no debe ser un privilegio ni un bien que sólo pueda disfrutarse como una fruta prohibida. La libertad ha de estar garantizada por un orden que sea tan abierto y tan invariable como el de la naturaleza”.⁷⁸ Esta postura muestra los resabios de las ideas de la revolución francesa en Alemania. Pero, esta historia pasada ¿está puesta o construida conscientemente? A lo largo de nuestra vida, se han reconocido determinados acontecimientos porque han prolongado su influjo hasta nuestro tiempo, pero ¿bajo qué criterios han sido reconocidos esos determinados acontecimientos?, ¿cómo es que han influido tanto en el individuo? Sólo hay historia para el individuo que ha actuado y ha hecho consciente su individualidad como resultado de la historia, de esas circunstancias; lo que una vez ha sido en la historia también se relaciona o relacionará con la conciencia individual de cada uno.

Para Schelling sólo a partir del conocimiento de sí mismo mediante la historia puede hablarse de una evolución en la especie, de modo que el filósofo no se deslinda de una visión escatológica. Hay una cierta fe en la humanidad, un optimismo en la idea de civilización que lo acerca a la filosofía de la ilustración. La historia es progresiva porque va haciendo que la especie vaya sucediéndose y consolidándose la libertad y necesidad. Sin embargo, con la idea de progresivo (*Progressivität*) no se puede concluir que la especie humana alcance la perfección o que entre más tiempo pase, el género se vuelva más racional, pues también puede suceder un progreso antihistórico, es decir, dejar que lo irracional o el impulso natural mueva los sucesos. Todo progreso es un avance por desarrollo (*Entwicklung*). Se trata de ver un hecho concreto como germen que se va dotando progresivamente en todas las direcciones de su desarrollo. Lo progresivo no es el mecanismo, aunque aquí se hable de una secuencia de acciones, pues pareciera que las acciones se suceden de manera un tanto repetitiva: lo que es,

⁷⁸ *Ibidem*, p. 392.

siempre será, está ya establecido por las leyes inquebrantables, ejemplo de ello sería la historia de los animales.

[...] tampoco hay historia de la *animalidad* o de los géneros animales en general, porque el género en ellos no progresa, porque cualquier individuo expresa *perfectamente* el concepto del género, porque cualquier *particular* realiza en sí el ideal de su género, porque no es pensable un realizarse en una infinitud de generaciones sucesivas, porque en esta sucesión no es pensable ninguna transmisión de generación a generación, ningún construir sobre los cimientos previos, ningún aumento de lo conseguido anteriormente, ningún superar los límites inmóviles en los que están fijados.⁷⁹

La historia se da en la humanidad porque hay una libertad en la voluntad del hombre y cierta necesidad en lo natural, de modo que él no avanza uniformemente, siempre se le está oponiendo algún hecho o circunstancia. La historia se da a causa de la finitud del hombre, de esta oposición. Si no hubiera oposición no habría historia. La historia progresiva es la de los hombres, éstos deben y pueden hacerla constantemente, la transmitiéndola de generación en generación. La historia del hombre debe realizarse desde un punto de vista práctico de acuerdo con un plan. Naturalizar la historia significa que no hay determinados protagonistas que sean el completo sentido, como podía ser el Estado, el cual, en tiempo de Schelling pretendía historizar la naturaleza o mecanizar la historia. Desde el *Más antiguo Programa del sistema del idealismo*, Schelling asienta los principios para una historia de la humanidad, pero ¿qué entiende el filósofo por ello?, ¿realizar una crítica de la razón, proponer una mitología, afianzar la libertad? Para Schelling, la Historia debe generar una mitología y un Estado. Se trata de ajustar el movimiento del Estado y de la Historia al movimiento y la forma evolutiva de los mitos, que Schelling identifica con los organismos vivos, con la metamorfosis y diferenciación de las especies, con la historia real de la naturaleza.

Para Villacañas, Schelling trata de ajustar el movimiento del Estado y de la historia al movimiento y la forma evolutiva de los organismos vivos, con la metamorfosis y diferenciación de las especies, con la historia real de la naturaleza, como variación infinita y formadora de una única fuerza, de los mismos temas, de las mismas leyes, de las mismas tendencias, de las mismas instituciones. El Estado es para Schelling una máquina que intenta historizar la naturaleza o mecanizarla, y lo que debe hacer es asentar la libertad del individuo. La historia registra los acontecimientos naturales, lo cual quiere decir que registra la manera en que ciertos fenómenos naturales influyen en la conducta del hombre y estas ideas son mencionadas en el texto *¿Es posible una filosofía de la historia?* La historia es para Schelling genética y racional, lo cual no hace pensar como en Kant, que el sujeto sostiene al mundo y

⁷⁹ Friedrich Schelling, “¿Es posible una filosofía de la historia?”, en *Experiencia e Historia*, p. 152.

construye su historia. Schelling la entiende como devenir,⁸⁰ el hombre únicamente le da sentido, de acuerdo a sus vivencias.

¿Qué hay detrás de pensar la analogía entre naturaleza e historia? Parece que se intenta justificar el desarrollo de la naturaleza como una sucesión entre fenómenos, en la cual, se tiene una serie de transformaciones, una continuidad necesaria. De modo que si anteriormente el hombre vivía en armonía con la naturaleza, lo hacía de manera inconsciente, viviendo sólo en el mundo, en sí mismo. Posteriormente el sujeto tiene la posibilidad de objetivarse en ella, ser consciente los hechos, y en tanto pueda hacerlo, volverse un ser autónomo y libre. Sin embargo, hasta el momento no queda claro si con esta idea de potenciación, que implica cierta graduación, desarrollo de la cualidad de los elementos, se trate también de traspasar la transformación de cambios cualitativos a la transformación de cambios cuantitativos y sugiera un tiempo simultáneo. Idea que trastocaría la tradición occidental del tiempo lineal e inmutable, con una determinada dirección, y esbozaría una crítica a la estructura de la sociedad, en tanto su modo de vida dejaría de basarse o tomar como punto de referencia esta medida ideal. Para Schelling, el movimiento de la historia es conflictivo pero continuo, no obedece a un orden lineal sino a un despliegue en el que tienen cabida las diferentes fuerzas: una limita y la otra se afana en oponerse para vencer. Con esto, Schelling da pauta para pensar en una existencia con carácter trágico.

El sentido trágico

Schelling deja de lado la concepción moderna de la historia, como disciplina que narra los actos humanos pasados, como aquella que muestra al hombre como fundamento del mundo. Schelling propone una visión distinta que se sustenta a partir de la naturaleza orgánica, entiende por historia la actividad que reproduce sus productos en ella misma, tal cual lo realiza la autoconciencia. El hombre hace su historia y en tanto es consciente de lo que ha realizado en ella, ya no pregunta por qué realizó determinado acto, sino cuál es el sentido de la historia. El hombre está inserto en un mundo, actúa de acuerdo a ciertas necesidades, pero a la vez, puede hacer consciente su destino, salirse de esa continuidad y reflexionar en torno a

⁸⁰ “Die Aufgabe für die Philosophie besteht nach Schelling nicht mehr darin, etwa das Problem des Wissens und der Erkenntnis in einem starren Vernunft-System festzuschreiben, sondern hinter ein solches fertiges System zurückzufragen, die Vernunft-Entwicklung selber aufzudecken. Die Vernunft, das absolute Ich, ist bei Schelling nun keine fertige Substanz mehr, sondern sie wird zuerst und wesentlich als ständiges Werden, als der Prozeß begriffen, der die Wirklichkeit wesentlich ausmacht.“ De ahí que la filosofía para Schelling tenga una nueva tarea, el problema de la historia. Schelling intenta aclarar el contexto gescindido del yo con el mundo exterior representado mediante la conciencia real o empírica de este yo, una aclaración que dirija la historia trascendental del yo. Steffen Dietzsch, *Schelling*, p. 42, 43.

ello. La historia se realiza con base en un ideal que el género humano ha tenido en mente. Pero este plan o finalidad se encuentra presente en el interior de los hombres. El individuo no determina conscientemente la realidad, hay una naturaleza interior o un fin interno en la especie que hace que determinados sucesos vayan realizándose. Ese plan, Schelling lo homologa con la noción de providencia, la cual gobierna y se va manifestando en el transcurso de la historia.

La historia como totalidad es una revelación de lo absoluto, progresiva, que el hombre va descubriendo poco a poco. Para Schelling, conforme el hombre vaya deteniéndose en cada época, podrá realizar una prueba progresiva (*fortgehend*) de la existencia de Dios, quien en cada momento se le va revelando: “si el mundo objetivo es una presentación perfecta de Dios, o, lo que es lo mismo, de la total coincidencia de lo libre con lo no consciente, entonces no puede ser de *otra manera* que como es. Pero el mundo objetivo no lo es”.⁸¹ La historia es una revelación, nunca ocurrida del todo que se divide en lo consciente y lo no consciente, lo libre y lo intuyente. Dios es la eterna identidad y el fundamento eterno entre ambos. La idea de providencia sugiere, al menos en estos primeros escritos, cierta potenciación o desarrollo que se origina y no sale del organismo por su misma fuerza, sino que en él va construyendo la historia; y quizá aquí Schelling se oponga a la tradición teológica dogmática, en tanto Dios no es una causa externa o el ser esperado que deba manifestarse al final de los tiempos. El proceso de la historia se basa en la productividad, que es el intento del yo por captarse a sí mismo. En este despliegue de la providencia o revelación, el filósofo alemán hace consciente la existencia de tres periodos en la historia. El fundamento de esta división la proporcionan ambos opuestos, destino y providencia, entre los cuales se encuentra la naturaleza en medio, la cual realiza el tránsito de uno a otro.

El primer periodo es el trágico, pero éste no tiene que ver con lo que se ha denominado sentido trágico, pues el primero está relacionado con la necesidad, aquella ley oscura o destino que ha llevado a una determinada civilización a cierto momento. El segundo atiende al conflicto nunca conciliable entre la libertad de la voluntad y la necesidad de las circunstancias. A pesar de que los hechos se impongan, el hombre continuará tratando de afirmarse. El periodo trágico refiere a la época en la cual los hombres concebían su vida atada a un destino, esto queda simbolizado para el filósofo en el ocaso del mundo antiguo y de los grandes imperios. A partir de la república romana surge para Schelling el segundo periodo, en el cual predomina la necesidad, ésta corresponde a las leyes de la naturaleza. Hay una ley

⁸¹ Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 401.

natural que obliga a la libertad y al albedrío a servir a un plan de la naturaleza, y así, origina una legalidad mecánica en la historia. La República romana se valió de esta ley natural para realizar su acto de conquista y sometimiento, forzó a los demás pueblos a servir sin consciencia y contra su voluntad. En este sentido, para Schelling, la caída del imperio romano no tiene un aspecto trágico ni moral, sino necesario, según leyes naturales. En el tercer periodo, aquella necesidad o destino, se le llama providencia. Una providencia que fue revelándose de modo imperfecto. Parece que esta razón absoluta es el despliegue de la providencia que en cada momento va evolucionando, de modo que sea el sujeto quien ciegamente reproduce algo, pero conscientemente debe reproducir este despliegue evolutivo de la razón absoluta. Para hacerlo consciente, debe encontrar en la historia del hombre la huella de esa razón absoluta que en cada época se manifiesta como providencia ordenando. ¿Hasta qué punto la existencia de una Providencia hace imposible pensar en la existencia de la libertad del hombre?

¿Cómo entiende Schelling esta necesidad? El filósofo piensa que las acciones del sujeto pueden ser voluntarias, sucederse sin que éste sea consciente de sus actos y estar gobernado por la necesidad del mundo objetivo; pero puede también, actuar con voluntad en tanto quiere algo, hace consciente que puede elegir, que hay límites para conseguirlo, y entonces hará lo posible por reaccionar al mundo hasta conseguir lo deseado. Para Schelling, en la libertad misma hay necesidad: cuando actuamos, creemos hacerlo libremente, y sin embargo, ha habido algo que nos ha llevado a impulsarnos y que inmediatamente no somos consciente de ello, “[...] los hombres han de llegar a ser por su mismo actuar libre y, no obstante, contra su voluntad, causa de algo que ellos nunca han querido, o a la inversa, en virtud de la cual ha de fracasar y frustrarse algo que ellos habían querido con libertad y con todas sus fuerzas”.⁸² La idea de una necesidad oculta frente a la libertad del hombre, le permiten a Schelling pensar en el sentido trágico de la historia. No se puede pensar que la historia suceda con absoluta libertad o que el hombre tienda al progreso, de ser así, éste no se sacrificaría por conseguir ciertas satisfacciones ni buscaría actuar conforme al deber; si se pensara el absoluto mecanismo, la humanidad se sometería a cierta tranquilidad, en la cual, no se buscaría lo justo y se lucharía contra la injusticia. La contradicción se explica porque en el mismo actuar de la inteligencia está contenido su condición negativa. De modo que por un lado, el sujeto en tanto es consciente de su actuar puede pensar en tanto produce, pero también

⁸² *Ibidem*, p. 393.

es consciente que hay algo fuera de su inteligencia (alguna otra inteligencia). Ambos están en una relación armónica, en una armonía preestablecida.

¿Cómo puede darse la libertad desde el interior del yo, desde su impulso? En el actuar del yo, él se sigue en una serie causal, en un tiempo determinado. Se identifica a sí mismo con su actuar y sus actos, ambos se suceden causalmente. Cuanto más actúa y menos reflexiona, tanto más continuo es el sujeto. En el mundo externo no hay nada sino sólo el producir del sujeto. En el producir, en el objeto, el concepto no precede a la intuición, precede sólo para el yo ideal, para quien se intuye a sí mismo como intuyente, sólo con motivo del aparecer. De aquí viene la distinción entre fenómeno y lo en sí (objetivo). Lo objetivo es la actividad a la vez ideal y real, la cual se ha desligado por completo del yo ideal. En la actividad, lo ideal y lo real son simultáneos y lo mismo, pero en cuanto aparece y representa sólo la actividad real en oposición a la intuyente, el concepto la precede. Es una y la misma realidad la que el sujeto ve en el mundo objetivo y en su actuar sobre el mundo sensible. Se trata de una coexistencia, un condicionamiento recíproco del actuar objetivo y la realidad del mundo. El yo actúa en virtud de esa identidad del ser y del aparecer que está expresada en la autoconciencia. La sentencia “yo soy yo” significa que saber y ser se agotan recíprocamente, el sujeto de la conciencia y el de la actividad son uno. El saber sobre el actuar libre es idéntico al libre actuar: “no puedo intuirme operando directamente sobre el objeto, sino sólo operando por mediación de la materia, que, sin embargo, he de intuirlo mientras actúo como idéntica conmigo mismo”.⁸³

Sin embargo, en tanto el yo se detiene un momento en esa serie y reflexiona sobre lo hecho, sobre sí mismo, surge para Schelling el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), el mundo externo le parece contradictorio a su yo, se percata entonces de un impulso. El impulso surge de la contradicción entre el yo idealizante e intuyente y se encamina a restablecer la identidad suprimida del yo. Por la oposición entre el ideal y el objeto surge para el yo primeramente la oposición entre el objeto como lo exige la actividad idealizante y el objeto como es según el pensar necesario (*gezwungen*), y por esta oposición surge inmediatamente el impulso de transformar el objeto como es en el objeto como debería ser. El impulso surge libremente por un sentimiento e inmediatamente y sin reflexión. El sentimiento es el estado del yo que oscila entre el ideal y el objeto, es un estado del estar limitado para sí mismo. Este impulso tiene causalidad en el tiempo. En tanto el yo objetiva la infinitud de la libertad, la limita. El sujeto actúa libremente y el mundo llega a existir con independencia de él. Mundo e intuir se

⁸³ *Ibidem*, pp. 369, 370.

corresponden en el sentido de que el intuir se vuelve objetivo en tanto se objetiva para el yo el propio intuir. Para Schelling, la reflexión se dirige a tres direcciones: a lo objetivo (al intuir); a lo subjetivo (un intuir del intuir); a lo sujeto-objeto (al fenómeno de lo objetivo).

Hay una armonía preestablecida entre lo objetivo o lo conforme a la ley y lo determinante o lo libre. Eso superior es el fundamento de la identidad entre lo absolutamente subjetivo y objetivo, entre lo consciente y no consciente que se separan en el actuar libre. La libertad mantiene la continuidad de la autoconciencia. Sin embargo, cuando la inteligencia sale del estado absoluto, de la identidad universal en la que no puede distinguirse nada, se hace consciente de sí, esto sucede porque su actuar se le objetiva, entonces se separa lo necesario y lo libre. El actuar es libre sólo como fenómeno interno, y por eso, el sujeto es y cree ser siempre libre interiormente, pero su libertad en tanto cae en el mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento.

La concepción que tiene Schelling sobre la unión entre libertad y necesidad se refiere a la libertad que puede tener el individuo o la especie al momento de actuar, sin embargo este actuar está finalmente bajo leyes naturales. Subjetivamente actúa, pero objetivamente otro actúa a través de él, aquello objetivo que actúa a través del sujeto es lo inconsciente. “Lo inconsciente en mi actuar debe ser idéntico a lo consciente”.⁸⁴ Esta identidad se muestra en el intuir, lo cual debe ser mostrado para el yo. El mundo objetivo surge por un mecanismo de la inteligencia ciego, pero ese mecanismo está determinado de antemano por la actividad libre y consciente. La realización de los fines del yo es posible en el mundo externo por una actividad consciente y libre, pues en el mundo, aún antes de que llegue a ser objeto de un actuar consciente, está puesta la predisposición de semejante actuar, en virtud de esa identidad originaria de la actividad carente de conciencia con la consciente.

En el acto de la autodeterminación, el yo surge a sí mismo como sujeto y objeto. Este acto es libre, pero esta libertad implica que el yo debió haber querido antes de haber actuado libremente; y sin embargo, el concepto del querer surge con el del yo sólo por esa acción (querer). El yo es un querer originario. Por eso, Schelling piensa que el concepto del querer debe surgirle al yo por el actuar de otra inteligencia “sólo semejante actuar exterior a la inteligencia puede llegar a ser para ella fundamento de la autodeterminación [...]”.⁸⁵ La libertad se afirma debido a una afección (*Afficirtwerden*) determinada desde fuera, la actividad se pone fuera del sujeto como correlato necesario y para la propia intuición. “Por una actividad fuera de mí se pone en mí una pasividad, tal que aquella es lo originario, ésta lo

⁸⁴ *Ibidem*, p. 403.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 341.

derivado [...] No sólo pertenece a la individualidad la existencia en un tiempo determinado y cuantas limitaciones estén puestas por la existencia orgánica, sino que también por el actuar mismo y mientras se actúa, la individualidad se limita de nuevo de forma que se puede decir en cierto sentido que el individuo se va haciendo menos libre cuanto más actúa”.⁸⁶ Al actuar hay ya un límite, incluso, la actividad libre sólo puede dirigirse a un solo objeto determinado.

El pensamiento de Schelling está inserto en un sentido trágico, que él mismo descubre al reflexionar sobre el tema de la historia; y así como los escritores del primer romanticismo intentaron salir de su época, el filósofo alemán realizó una crítica a las leyes necesarias de la causalidad y de la historia, al papel de la razón, a su autonomía y romper con la tradición al proclamar la naturaleza viva como *natura naturans* y *natura naturata* a la vez, uniendo así libertad y necesidad en una identidad diferenciada. Schelling se separa con ello de la teleología de Kant, impulsando la noción de organicismo. Sin embargo, el otro lado de su filosofía muestra que no pudo deslindarse de su época y de la ideología de la revolución francesa. Con esto queda claro que los hombres se inmiscuyen en la problemática de su especie sin consciencia y al hacerse consciente hay mayor libertad, sin embargo, a veces resulta imposible salirse de su tiempo. Schelling critica y a la vez es deudor de las ideas de la revolución francesa, de la restauración: por un lado, el filósofo comprende el momento histórico que le tocó vivir, pero por otro lado, no logra deslindarse al punto de realizar una crítica en su plenitud. Los pensadores críticos son aquellos que logran trasgredir la sucesión de los acontecimientos históricos, es el momento en que un grupo de personas trasgrede el orden, acelera la técnica, y ese es el modo de crítica, de transformación, sólo así puede explicarse una verdadera revolución, momento en que hay una modificación de las ideas.

Schelling dio inicio a una nueva forma de pensar, al poner como primer principio la materia, lo finito a partir de una filosofía real, hasta alcanzar lo infinito; instaura un sentido trágico en la historia, tras concebirla orgánicamente. En la historia, el destino o la determinación no está impuesto sino que cada uno, dentro de sus propios límites, elige su propio destino. Así, Schelling supera la escisión del mundo moderno con su idea de organismo, la unidad en la diferencia de la necesidad y la libertad. De modo que la libertad está puesta en el actuar del hombre, y la necesidad en las consecuencias de esta acción. “La libertad del hombre es la causa de la acción pero los efectos de ésta no están determinados por el agente del caso sino que se enredan en una trama superior llamada, por Schelling, providencia, en el sentido de disposición de los acontecimientos que tejen un mundo en el

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 348, 349.

cual y frente al cual nos decidimos o intervenimos trocando nuestra libertad en necesidad; en destino”.⁸⁷

¿Cuáles serían las consecuencias de pensar la historia desde un sentido trágico?, ¿cómo el concepto de historia, relacionado con la naturaleza, apunta a una nueva reflexión en la esfera del arte? En el despliegue de la conciencia y en el desarrollo de la historia, la intuición intelectual da pauta a la autoconciencia, momento en que el sujeto es consciente de sí mismo en su actuar, pero esta actividad que inició sin conciencia y llegó a la conciencia en la intuición artística porque el yo es para sí mismo en una y la misma intuición. La intuición artística inicia en el mundo inconsciente y llega a la conciencia. En el siguiente capítulo se expondrá el despliegue de la autoconciencia en el arte. Habrá que realizar una revisión del conflicto entre libertad y necesidad en este campo.

⁸⁷ Crescenciano Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, p. 73.

El problema de la libertad y la necesidad en el arte

El surgimiento de la estética moderna está ligado a la emancipación del sujeto y a la nueva forma de distribución de la sociedad y de la economía en Occidente. El arte consigue su autonomía, pero esta independencia sólo se explica en atención al modo de percepción. Se cree que ésta sólo es individual y no colectiva. Schelling no recurre al papel autónomo del arte que sostiene la ilustración sino que, continuando con sus reflexiones sobre la filosofía natural y filosofía de la historia, construye una estética que reúne la forma con el contenido, la producción y el producto, lo consciente e inconsciente, lo real e ideal. El filósofo alemán no sólo examina el lado de la recepción sino también el proceso creativo de la obra de arte: el papel del genio, quien se encarga de mostrar lo infinito en lo finito mediante un nuevo lenguaje. Se trata del despliegue de una lucha entre lo inconsciente y consciente; paralelo a la potenciación de las fuerzas en la naturaleza y al desarrollo de la autoconsciencia en la historia. Cada momento reproduce a su vez el conflicto incesante entre el proceso de producción y producto.

Las principales reflexiones de la filosofía del arte de Schelling presupone diversas tesis que serán discutidas en este apartado: 1) Supone que hay una diferencia entre producto natural y producto artístico, a pesar de que en cada uno tenga lugar el conflicto entre libertad y necesidad. Pero si esto es así, ¿se estaría afirmando nuevamente la oposición entre arte y naturaleza?, y con ello, ¿entre lo cognitivo (propio del sujeto) y lo estético (con referencia al objeto)?, lo cual estaría mostrando la autonomía del individuo dentro de una sociedad capitalista y la autonomía del arte frente a lo estético como modo de apropiación del mundo a través de los sentidos. 2) Supone que la obra de arte es creada con absoluta libertad por un artista o un genio. Pero ¿cómo se constituye éste?, ¿el genio surge siguiendo una ley natural o la libertad individual? Aceptar cierta necesidad histórica implicaría que el despliegue de la historia es independiente de las producciones artísticas, al aceptar la libertad se estaría fundamentando una estética subjetiva. 3) Supone que el carácter principal de la obra de arte es la belleza, y si ésta sólo es tal, en tanto afecta la sensibilidad del hombre, la belleza estaría ligada a la subjetividad.

En este apartado se pretende: 1) realizar una exposición sobre el modo en que el conflicto de libertad y necesidad reviste el campo del arte, 2) cómo al pensar en la estética como una forma de apropiación de la realidad, se puede hablar de un arte antiguo y el arte moderno, de acuerdo al tipo de relación que el hombre estableció con la naturaleza. 3)

Rescatar la crítica de Schelling a su tiempo, en tanto propone un nuevo modo de relacionarse con el mundo, acudiendo a una nueva sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y proponiendo una nueva mitología. 4) Señalar y distanciarnos de aquellas reflexiones del filósofo en defensa del arte, en tanto refiere a él como estado de contemplación y promueve el valor de la autenticidad, volcando la tarea del arte al terreno de lo epistemológico. Reflexiones que darán pauta a indagar ¿en qué medida la estética de Schelling es receptáculo de una tradición clásica?; sugiriendo así, cierta polémica que muestre la manera en que se va constituyendo la estética moderna, dejando entrever los problemas que acarrearía continuar aceptándola como norma de gusto en nuestro tiempo y espacio.

La autonomía del arte

La manera en que el hombre ha modificado su relación con la naturaleza y los demás objetos creados, no deja de llamar la atención, máxime cuando refiere a las obras de arte. Los griegos dedicaron sus reflexiones en determinar la esencia del arte, para ello, dieron mayor importancia a las características que ésta debía cubrir, que al proceso de creación o recepción. Es verdad que no dejaron de pensar en el artista y lo ligaron siempre a poderes supra mundanos, en conexión con las musas, también consideraron que la obra de arte tenía importancia si atendía o modificaba las emociones del público que la iba a contemplar. Sin embargo, el arte era evaluado de acuerdo al objeto, no al sujeto ni a la recepción. El arte para ser catalogado como tal debía cumplir un parámetro de perfección y belleza. Para Platón, el arte imita la apariencia de la naturaleza,⁸⁸ se trata de una imitación de la imitación, reproducción; y como tal, las obras de arte no sólo no son reales sino que se sostienen con independencia, son lejanas a la realidad social. Pero si estas obras de arte conducían a una esfera meta-real ¿qué importancia podía tener en la vida del hombre? Muchos fueron entonces los intentos de reivindicar el estatuto del arte a partir de las ideas expuestas en *La República*, pero lo único que se consiguió fue hacer de la obra de arte una entidad ajena a las demás producciones del hombre, otorgándole un estatuto privilegiado.

Con la inmersión del capitalismo y de la filosofía moderna, las reflexiones en torno al arte modificaron su enfoque, la importancia para determinar una obra de arte debía tomar en cuenta la producción creativa del artista. El arte adquiriría importancia en tanto atendía al

⁸⁸ Aquí se está retomando la noción de arte del Platón del LX de la *República*, en la cual se habla del artista como imitador, y en tanto tal, está alejado en tres grados de la verdad: “Hay, pues, tres especies de lechos: el que se halla en la naturaleza, y del cual podemos decir, me parece, que es Dios su autor [...] El segundo es el que hace el ebanista. Y el tercero, el que es obra del pintor [...] Así, el pintor, el ebanista y Dios son los tres artistas que dirigen cada uno de esos tres lechos.” Cfr. Platón, “República. Libro décimo” en *Diálogos*, p. 603.

proceso de creación o de acuerdo a la actitud del sujeto al momento de contemplar la obra. Se trataba de una transición de lo objetivo a lo subjetivo. La Estética surgió como la ciencia del saber sensible, que subsumida al saber lógico y conceptual, intentaba subrayar el papel del arte no como mero objeto bello, sino como objeto que produce una serie de emociones para el sujeto. Se promueve así una estética del efecto, en oposición a la estética objetiva. Y como ésta sólo es vista para el sujeto, la Ilustración vio en la labor del arte una meta formativa que debía cultivar la sensación y el sentimiento. El arte, como la educación, tenía la finalidad de imponer normas. El empirista inglés, Hume, realizó una serie de reflexiones al estudio del gusto, y Kant pensó en el placer en la medida en que afectaba al sujeto; asimismo, atendió al proceso de creación y realizó una serie de reflexiones en torno al genio, quien a partir de un impulso, una inspiración o un no sé qué (*je ne sais quois*), crea una obra. Esta idea del genio como creador de una obra maestra en la que se encuentra la síntesis de lo infinito en lo finito estuvo presente en el pensamiento de Schelling, quien al partir de un principio en que confluye la fuerza contractiva y reactiva, pensó al genio como el ser que logra reunir en su intimidad el conflicto natural entre libertad y necesidad, en él sucede la contradicción de un proceso inconsciente y consciente que logra manifestarse en su obra de arte.

Pero, ¿cómo está expuesto el conflicto entre libertad y necesidad en el arte? Para Schelling, este debate, que estaba presente en la naturaleza, adquiere forma no sólo en el objeto creado por el hombre sino también en la percepción del espectador y en el proceso creativo de la obra artística. En este último caso, el genio interioriza una fuerza necesaria: su imaginación (*Einbildungskraft*), frente a otra fuerza libre, la que anteriormente lo había llevado a concebir conscientemente un esbozo de la obra. El proceso de creación del arte puede explicarse a partir del conflicto que interioriza el genio entre lo inconsciente y lo consciente. Asimismo, la obra de arte como objeto, también representa el conflicto entre libertad y necesidad, pero esta vez sintetizado en la equidad de materia y forma. Esta característica es importante en la filosofía del arte en Schelling, ya que la síntesis del contenido y de la forma dará lugar a la belleza. Esta materia y forma será a veces sustituida por los términos de ideal y real. De acuerdo a cómo se muestre la relación entre lo ideal y lo real, le permitirán al filósofo distinguir los modos de expresión, o bien, los géneros literarios. En cada uno de ellos se encuentra presente el conflicto eterno de libertad y necesidad o ideal y real. De acuerdo a cómo se de y asimile el conflicto de libertad necesidad, se hablará de una serie de divisiones o géneros: en el arte discursivo se enfatiza la libertad del yo lírico, en el arte épico no está escindida la esfera humana de la libertad y la necesidad, en el arte dramático se presenta el choque de estos dos elementos.

Las diferentes formas del arte se van desplegando a lo largo de la historia, en analogía con el desarrollo de la autoconciencia. Schelling logra con esto homologar el proceso de la naturaleza con el desarrollo de la autoconciencia y de la historia, con el despliegue de las formas del arte. Lo histórico es el movimiento del intercambio constante de fuerzas, que van potenciándose simultáneamente sin tomar como referencia el tiempo. Así, en este desarrollo, Schelling concibe la contradicción entre antiguo-moderno con referencia a los géneros poéticos: “la poética de Schelling entiende los tres géneros, lírico, épico y dramático, a partir de las mismas potencias que la contradicción antiguo-moderno”.⁸⁹ El artista produce obras de arte, de acuerdo a la relación que establezca con la naturaleza y el tipo de sensibilidad que vaya desarrollando en ese determinado momento, la producción artística se verá modificada de acuerdo a las tradiciones y costumbres de cada época, la forma clásica o antigua remarcará la unidad que el carácter unitario con lo natural, lo divino se muestra de manera inmediata en la representación artística; en cambio, la forma moderna apunta a un carácter que supone la escisión del hombre con lo natural, se trata de una autoconciencia o subjetividad que está inserta en las obras de arte. El arte muestra el conflicto de necesidad y libertad de manera simbólica. En la poesía lírica existe el conflicto de libertad y necesidad, pero sólo como conflicto y superación de éste en el sujeto, de ahí que el carácter de este tipo de poesía sea la libertad en sí. En la poesía épica no se da tal conflicto y predomina la necesidad como identidad. Al no existir el conflicto, la necesidad no puede aparecer en cuanto destino sino en identidad con la libertad o como azar. La poesía épica busca más el éxito que el hecho.

Los géneros literarios⁹⁰ están relacionados con una determinada época que se constituye en una manera peculiar en que el hombre se relaciona con lo natural. De ahí que se hable de un arte antiguo y un arte moderno. En el año de 1795 fue publicado uno de los principales textos de Schiller que lleva por nombre *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, el ensayo se caracteriza por presentar la división entre carácter ingenuo y

⁸⁹ Cfr. Peter Szondi, “La poética de los géneros en Schelling” en *Poética y filosofía de la historia II*, p. 189.

⁹⁰ Cabe recordar que la división de los géneros literarios tiene como antecedente una división del arte que el filósofo alemán realiza en sus lecciones sobre *Filosofía del arte*, aquí, asienta la diferencia entre un arte figurativo y otro discursivo, de acuerdo a la unión e indiferencia entre lo ideal y lo real. El arte figurativo se caracteriza por acoger lo infinito por lo finito. Dentro de este tipo de arte se tiene a la música, la pintura y la plástica. La música muestra lo propio de la naturaleza, la necesidad, lo real. La pintura oscila entre la forma y la materia, es decir, entre los colores, el uso de los materiales y la temática; mientras que la plástica reúne aquello que podría estar separado: la forma al contenido. Por otro lado, está el arte discursivo, el cual configura lo infinito. Dentro de este tipo de arte está la poesía lírica, la épica y la dramática. La poesía lírica asume lo infinito, como podría ser algún sentimiento, lo general en la palabra, que es finita. Ella parte del sujeto, de la particularidad para expresar su estado o para plasmar los motivos de una representación objetiva de la subjetividad. Aquí, predomina la libertad. La épica narra lo cotidiano, las historias de los mortales, finitas en un todo. Aquí impera la continuidad. Existe una identificación de la libertad y la necesidad, no hay un conflicto. La dramática es la síntesis de la libertad y la necesidad, en la tragedia puede verse cómo el hombre es abatido por su destino y a pesar de ello continua con su libertad. Cfr. Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 179-457.

sentimental, de acuerdo al modo en que el hombre se dirige a la naturaleza, en el primer caso, lo hace de una manera natural, sencilla, la complacencia en la naturaleza es moral porque el hombre media entre ellos una idea. En cambio, la dirección sentimental es artificial y es producida a partir de la contemplación. Esta división la traspasa Schiller al campo de la historia, considerando que en la antigüedad, los poetas solían conmovirse con naturalidad, es cierto que también se podía hablar de una poesía sentimental en ese tiempo, sin embargo, el carácter que definía lo antiguo estaba más ligado a lo ingenuo. Para los griegos, la naturaleza era parte de ellos mismos, confluía en él la realidad y necesidad, su cultura no degeneró a tal punto de abandonar la naturaleza, la estructura de su vida social se basaba en la sensibilidad, su mitología era inspiración de un sentimiento ingenuo. El arte para los griegos era bello y armónico en sí mismo. Había una conexión con la verdad. Para Schiller, el hombre antiguo se experimentaba a sí mismo en contacto con la naturaleza, y dentro de ella, hasta afirmar su ser, no le era necesario separarse de su mundo mediante la reflexión. La historia y el arte eran manifestaciones de su conducta, y como tales, no intentaba superarlas, no había por eso una filosofía de la historia. El poeta ingenuo manifestaba la relación primigenia entre él y la naturaleza, sólo conocía la necesidad accediendo a la realidad.

En cambio el mundo moderno había sido atravesado no sólo por la coyuntura económica del capitalismo sino también por el cristianismo. El primero asentó las bases del individualismo, el segundo garantizó la revelación del mundo ideal a la par que retiraba la naturaleza al misterio, consiguiendo el desprendimiento entre hombre y mundo, así dominó la ley del cambio, lo finito se desvanecía, lo particular significaba lo general. El hombre moderno, que nace junto con el capitalismo, que es deudor del pensamiento ilustrado y del principio fichteano, se concibe a sí mismo escindido de su patria, es decir, de su origen: la naturaleza. Para Schiller, es en este momento que se desarrolla lo sentimental, porque el hombre representa la naturaleza idealmente. Lo sentimental refería a lo artificial, al hombre en busca de la naturaleza una vez que la había perdido y se había escindido de ella. Desterrado, el poeta sentimental busca la reunión con la naturaleza, la cual se le presenta como la única aspiración al infinito.⁹¹ El poeta sentimental medita en la impresión que le producen los objetos. Entre su representación y exaltación media la idea, en ella se funda la emoción en que el poeta se sume y en que involucra al espectador.

⁹¹ Esta idea fue sostenida principalmente por Fichte en el desarrollo de su Doctrina de la ciencia, en la cual expone que sólo mediante la autoconsciencia, el yo es y viene a ser para sí mismo. La autoconsciencia es inmediata y en ella, tanto lo subjetivo como lo objetivo no pueden separarse: son uno, lo mismo.

Esta clasificación entre mundo antiguo y mundo moderno tuvo resonancias en el pensamiento de Schelling,⁹² para quien el mundo antiguo ejemplificaba una relación armónica entre el hombre y lo natural, todo era eterno y todo permanecía, la naturaleza era aquello que se revelaba ante los sentidos, por eso, la antigüedad reproducía sus obras artísticas y pensaba de una manera plástica o estética. Los antiguos solían representar lo general en lo particular, la especie se desarrolla en el individuo, “no basta mirar plásticamente la forma y la representación, sino que es preciso, ante todo, pensar y sentir plásticamente, es decir, a la antigua”.⁹³ El objeto del mundo moderno consistía para el filósofo en que “todo lo que hay en él es percedero y lo absoluto se encuentra infinitamente lejano. Aquí todo está sometido a la ley de lo infinito”.⁹⁴ A partir de la constitución de este mundo ideal, que oculta sus designios, la Iglesia quedó sustituida por el Estado. Si la exigencia cumplida en la mitología griega era presentar lo infinito como tal en lo finito, un simbolismo de lo infinito, en el cristianismo subyace la exigencia contraria, elevar lo finito a lo infinito, esto es, hacerlo alegoría de lo infinito. En el primer caso, lo finito vale algo por sí, pues acoge en sí lo infinito; en el segundo, lo finito no es de nada suyo, sino únicamente en tanto significa lo infinito. Schelling concibe así la contradicción entre lo antiguo y lo moderno con lo finito-infinito.

Asimismo, esta distinción entre mundo antiguo y mundo moderno está relacionada con la clasificación que Hölderlin realizó en sus *Ensayos*, para quien, los griegos habían mostrado armonía y afinidad ante las leyes del arte y la naturaleza, pudiendo llevar una vida tranquila entre el ser y el devenir, ellos habían entendido la totalidad, el *Ἐν καὶ Πᾶν* como lo uno-todo, conjugaron así libertad con necesidad pero no como dos extremos que se enfrentan en un dualismo sino como: lo uno en sí mismo diferente. Mientras que el hombre del mundo moderno había pretendido tanto dominarla como manipularla, partiendo de lo orgánico, la sobriedad, finalmente de su ser limitado. La naturaleza se vuelve incomprensible para los hombres modernos que se han sumergido en el aislamiento de la cultura; de modo que a causa de ella hayan olvidado todo lo viviente, creyendo alcanzarlo todo. El hombre está desgarrado, pues ante la cultura, ya no puede entender a la naturaleza, la cual, se le presenta ajena, hostil y lejana. Hölderlin piensa que su época, es un tiempo dominado por el caos regenerador, espíritu de la escisión en el que toda armonía es prematura, porque el hombre, en su afán de

⁹² Peter Szondi comenta al respecto: “Schelling concibe mediante el concepto de diferencia cuantitativa la contradicción antiguo-moderno, al igual que la que toma de Schiller entre ingenuo y sentimental, y con ello las salda en algo distinto al igual que ocurre con la distinción entre los tres modos de composición. La homología, es decir, la similitud en estructura y función entre su sistema del arte y su filosofía de la historia, también puede desprenderse sin embargo de la historia de su pensamiento.” Cfr. Peter Szondi, “La poética de los géneros en Schelling” en *Poética y filosofía de la historia II*, p. 180.

⁹³ Friedrich Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, p. 67.

⁹⁴ Friedrich Schelling, *Filosofía del Arte*, p.112.

comprender la naturaleza y llegar a ser consciente de ella: la subyuga, es ahí cuando inicia el enfrentamiento, una lucha en la que el hombre tiene que fingir vencer. El hombre moderno valoraba más el distinguir, pensar y comparar, características propias de la ciencia, siendo que estaba dominado por la necesidad.

Debido a que cada época participa de un entusiasmo distinto, Schelling concibe que los diferentes tipos de arte están relacionados con el modo en que se concibe la naturaleza y cómo se le imita,⁹⁵ así una obra de arte en una época determinada, con sus respectivos valores estéticos, esconde la idea que en ese momento se tenga de la naturaleza y el modo en que el hombre se relaciona con ella; de ahí que pueda hablarse de diferentes tipos de arte en una época determinada. Aquí, el arte está relacionado con la concepción del mundo (*Weltanschauung*) y la historia. Cómo el hombre va desarrollándose en el mundo, así estará reflejado en la manera en que produce arte. Sin embargo, el arte es considerado solamente desde la parte receptiva, en tanto se discute sobre si se trata de una imitación de lo natural. La obra de arte no es imitación de la naturaleza porque el concepto de imitación y naturaleza cambian. Se trata de una re-producción del mundo natural, pues no hay que olvidar que para Schelling la naturaleza es caótica, está en devenir, es más sublime (aquello que está en contradicción). Así, se trata de unificar aquello que en inicio estaba en conflicto, la síntesis del conflicto entre libertad y necesidad o inconsciente y consciente será la belleza.

En este punto el arte no sólo establece su relación con la naturaleza sino también con la historia, en el sentido de que el arte es manifestación de una época, pero si es manifestación, “cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que sólo represente (*vorstellenden*) por así decirlo, un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia”.⁹⁶ Para Schelling, el arte es reflejo de la historia, arquetipo y expresión de un tiempo, “los momentos, invariables y constantes para todo saber, en la historia de la autoconciencia, que se muestran en la experiencia mediante una serie gradual continua que puede ser presentada y conducida desde la simple materia hasta la organización (por la cual la naturaleza no conscientemente productiva retorna a sí misma) y de ahí, mediante la razón y el albedrío, hasta la unión suprema de libertad y necesidad en el arte (por el cual la naturaleza conscientemente productiva se cierra en sí [misma] y se completa)”.⁹⁷

⁹⁵ Friedrich Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*.

⁹⁶ Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 426.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 431.

Peter Szondi establece la tesis de que para Schelling “las contradicciones de la historia le parecen igualmente contradicciones formales, contradicciones que aparecen en la construcción al igual que ocurre en el sistema del arte”.⁹⁸ Schelling expone en *La relación de las artes figurativas con la naturaleza* (1807) la diferencia entre el arte primitivo, el arte griego, el arte moderno. El primero veía la divinidad independientemente a la naturaleza, a ésta la concebía como un esqueleto: sin vida y muda. Esta imagen se trasladó a la piedra, al lienzo, mostrando una naturaleza y un arte vacío. En cambio, el arte griego, vio la naturaleza como una fuerza viva, trataba de entenderla a través de los mitos. En ese entonces, la naturaleza estaba relacionada con la divinidad y las pasiones humanas, existía una forma natural de expresión que estaba presente en las sagas históricas, leyendas y mitos. El tipo de lenguaje reproducía imágenes vivas, metáforas que habían sido creadas a partir de la ingenuidad de los pueblos. No había reglas, se trataba de la expresión salvaje de la fantasía, de una forma ingenua de expresar la vida. La intención era transmitir una enseñanza o tradición del pueblo mediante el lenguaje. No importaba el contenido sino la forma, el modo de transmitirlo. El arte se inmiscuía completamente con la naturaleza, a la par que atendía a lo bello y lo perfecto. El tercer tipo de arte, el arte moderno, atiende a la función creativa o artificial, lo natural adquiere una determinada configuración de acuerdo a ciertas reglas o métodos para su producción. El arte moderno atiende entonces a la forma.

Pero, ¿se puede hablar de un puente entre lo clásico y lo moderno?, ¿el arte está condenado a reproducir determinados estándares de belleza sin reaccionar a ellos, valiéndose de su estilo y manera? Los géneros poéticos están relacionados para Schelling con la división de las épocas de la literatura, la causa se remite a los cambios en la historia de los estados. El despliegue de la autoconciencia, que tenía lugar en la historia, se asemeja aquí con la potenciación del arte, quedando establecido un símil entre naturaleza, historia y arte. Todas reproducen el conflicto entre dos fuerzas, que en general pueden concebirse como necesidad y libertad. Así, en el despliegue del arte van manifestándose contradicciones formales en cada etapa distinta. Esta contradicción universal y formal que atraviesa todas las ramas del arte es la del arte antiguo y moderno; sin embargo, a pesar de esta diferencia de arte, Schelling no puede dejar de pensar que detrás de esto hay una unidad esencial e interior de todas las obras de arte. El arte antiguo y moderno son sólo dos figuras distintas de lo mismo. Si por un lado está la racionalidad del arte y la poesía griega o la mitología, por el otro lado, la poesía y el arte moderno.

⁹⁸ Peter Szondi, “La poética de los géneros en Schelling” en *Poética y filosofía de la historia II*, p. 180.

En la filosofía del arte, el arte antiguo es simbólico, en tanto la representación se manifiesta como particular y general a la vez, esto queda ejemplificado con claridad en la mitología, la cual expresa la naturaleza como elemento general en la particularidad de su lenguaje y de sus figuras. En el mito cada una de las figuras debe ser tomada por aquello que significa. Marte, como figura particular, es algo universal, la guerra. La realidad se identifica con lo ideal. En cambio, el arte moderno es alegórico, en tanto en su representación, lo particular significa lo general o en la que lo general es intuido mediante lo particular, pues la naturaleza es intuida como providencia o historia, muestra la originalidad, hay un progreso. El arte moderno representa lo ideal y accidental, cultiva lo accidental dándole una existencia independiente. Para el filósofo existe incluso una diferencia entre la poesía de los griegos y la poesía de los modernos: “La poesía de los antiguos ensalzaba sobre todo las virtudes masculinas, originadas y alimentadas por la guerra y la vida pública colectiva. De ahí que, entre todas las relaciones de la emoción, la que predominaba fuera la de la amistad entre los hombres y el amor a las mujeres estuviera totalmente subordinado. La lírica moderna estaba consagrada en su origen al amor con todos los sentimientos que en el concepto de los modernos se vinculan a él”.⁹⁹ En la lírica moderna sólo tienen cabida los sentimientos individuales y momentáneos. Asimismo, en la epopeya antigua se trata de narrar los acontecimientos de un héroe. Trata lo natural. En la epopeya moderna se trata de varios héroes. Aquí, el héroe no es el único que se destaca, y a menudo se encuentra muy alejado de la escena. Se muestra lo maravilloso. Su contenido es conmovedor, patético, audaz y el poeta se aleja como si nada hubiera ocurrido y un nuevo horizonte se abre en torno a él. Incluso, Schelling establece la diferencia entre la tragedia griega y la moderna, de acuerdo a la forma y el contenido.

A partir del conflicto que establece Schelling entre libertad y necesidad, muestra no sólo una historia del arte, y con ello, los géneros artísticos, sino también una manera distinta de relacionarse con el mundo y resquebraja la concepción de equilibrio o armonía que una obra de arte debía tener para la clasificación griega. Schelling apuesta no sólo por la reunión de la materia y la forma sino de pensar la estética como una nueva teoría de la sensibilidad, la cual, no deja de alejarse de su momento histórico, de la manera en que el sujeto se apropia del mundo. ¿Cómo el filósofo alemán irrumpe en la estética con su idea de una nueva sensibilidad (*Sinnlichkeit*)?

⁹⁹ Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 376.

La nueva teoría de la sensibilidad

La manera en que el hombre entra en contacto con el mundo exterior y se relaciona con él, puede darse desde una tendencia ética, religiosa, científica, estética. Se habla de una relación estética cuando el objeto, independientemente de la finalidad que tenga, independientemente si se trate de una cosa material, una obra de arte o una herramienta, despierta en el hombre, a través de sus sentidos, una serie de recuerdos, emociones, reflexiones, sentimientos. Este sentido estético no se agota en un objeto natural o en uno artístico. Esta manera de entender la estética, distinto a como la concebía Baumgarten, toma especial importancia en el pensamiento del primer Schelling y los escritores del primer romanticismo. Esta nueva sensibilidad refiere a despertar nuestra percepción que muchas veces, inmersos en la rutina, los vamos perdiendo. En el texto *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, el autor señala que “no se puede ser lúcido en ningún ámbito, ni siquiera se puede razonar lúcidamente sobre la historia, si falta el sentido estético”.¹⁰⁰ Esta tesis enfatiza la actitud estética del hombre, pues ésta refiere al modo en que el hombre percibe su mundo, la percepción no es meramente racional sino afectiva, sensorial. La abstracción es incapaz de mostrar la totalidad o complejidad del fenómeno. Percibir a través de los sentidos implicaría comprender la realidad en su forma fragmentaria, en sus diferentes enfoques. Se trata de despertar el camino de los sentidos, los cuales nos ofrecen un mundo polifacético, distinto a la veta uniforme de la razón instrumental que imposibilita la reflexión. Schelling critica el automatismo de los individuos, quienes no cuestionan al Estado y sumidos se dejan llevar sin atender a su conocimiento sensitivo. Se trata de una nueva postura, de una nueva conducta, referente a la realidad. No se trata de cierta unilateralidad sino de un perspectivismo. El mundo sensible no está allí para ser superado, como lo pensaba Kant, o para desconfiar de todo aquello que no sea racional, como lo sostenía Hegel. Lo sensorial debería tener el mismo estatus tanto para la ciencia como para el arte. “Estoy convencido de que el acto supremo de la razón, al contener ésta todas las ideas, es un acto estético, y de que verdad y bondad sólo se pueden hermanar en belleza”.¹⁰¹

El texto nos advierte incluso del peligro de la abstracción de la razón instrumental. La subjetividad es socavada por su incapacidad de constituir un fundamento, se requiere de otro tipo de lenguaje que permita el acceso a la realidad. Existe un rechazo en agotar las explicaciones del mundo al modelo racional: “derribo de toda superstición, persecución del

¹⁰⁰ Friedrich Schelling, *El más antiguo programa sistemático*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

sacerdocio, que de nuevo alaga a la razón mediante la razón misma”.¹⁰² Se debe pensar en un nuevo lenguaje dimensional, como la música o el mito, el cual se vale de la metáfora o el símbolo para representar no la cosa sino el sentido por la cual ésta nos interpela. En su juventud, Schelling se sentía atraído por esta nueva forma de concebir el mundo y de vivir: estéticamente, o como diría en su plan, realizar una mitología de la razón. La nueva mitología debía superar no sólo la fragmentación de percepción, sino también la separación propuesta por el mundo moderno entre lo cognitivo, ético, estético. Lo estético no se agota en lo artístico, bien un producto natural, una obra de arte o un artefacto pueden despertar nuestra sensibilidad. Sin embargo, Schelling entrevé una distinción entre objetos orgánicos, teleológicos y artefactos. El producto natural es producido sin conciencia por la naturaleza y presenta unido el conflicto antes de que se separe; el producto artístico es producido por el genio a partir del conflicto entre lo consciente y no consciente, presentando unido aquello que ya se había separado; mientras que el artefacto ha sido creado por el hombre de manera consciente.

La naturaleza se va potenciando constantemente y va produciendo sin conciencia los fenómenos naturales, lo cual significa que ella no se representa algún plan ni un boceto que le sirva de guía para darles continuidad. Por eso su proceder o creación (*Hervorbringung*) no es teleológica, no sucede de acuerdo a un fin; y sin embargo, los objetos o los productos sí cuentan con una finalidad o un concepto. El producto orgánico,¹⁰³ que es el resultado del despliegue y producción de la naturaleza, se manifiesta sin conciencia (*bewusstlos*), y curiosamente termina con conciencia. En cambio, el producto artístico es resultado de la producción del genio, en quien confluye la contradicción irresoluble de libertad y necesidad, sólo que a diferencia del conflicto que sucede en la naturaleza, el genio lo interioriza, lo hace suyo o consciente antes de manifestarlo. En el arte, el concepto precede al hecho o el proyecto a su ejecución.

El producto [artístico] tendrá en común con el producto de la libertad el ser algo producido con conciencia, con el producto natural, el ser algo producido sin conciencia [...] Si por el producto orgánico la actividad no consciente (ciega) es reflejada como consciente, // por el producto del que aquí se trata, por el contrario, será reflejada la actividad consciente como no consciente [...] Más brevemente: la naturaleza comienza sin conciencia y termina con conciencia, la producción no es teleológica, pero sí el producto.¹⁰⁴

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ “El producto artístico se distingue del producto orgánico natural principalmente {a) porque el ser orgánico presenta aún sin separar lo que la producción estética presenta unido después de la separación; b) porque la producción orgánica no procede de la // conciencia, por tanto tampoco de la contradicción infinita, que es condición de la producción estética”. Cfr. Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 419.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 410 y 411.

El producto artístico representa una totalidad, mientras que el producto natural representa un producto singular. “Ningún objeto tiene por sí un fin fuera de él, pues si también hay objetos teleológicos (*zweckmässig*), sólo pueden serlo respecto // a sí mismos, ellos son su propio fin. Sólo el artefacto (*Kunstprodukt*) en el más amplio sentido de la palabra, es lo que tiene un fin fuera de él. Por consiguiente, tan cierto como que las inteligencias han de limitarse recíprocamente en el actuar, y esto es tan necesario como la conciencia misma, también lo es que los artefactos han de aparecer en la esfera de nuestras intuiciones externas”.¹⁰⁵ Las obras de arte o las acciones morales tienen un fin en sí mismos. El artefacto tiene una utilidad, sea como en el caso de la silla, máquina, cualquier mercancía. Las obras de arte son hechas a partir de la acción libre del artista; los productos orgánicos en cambio, son productos realizados a partir de una contradicción que se halla fuera de lo propiamente productor y tiene un fin fuera de sí; el artefacto es el producto realizado por un hombre a partir de la conciencia, su producción es teleológica porque hay un plan en su realización, es resultado de una producción con conciencia.

Todo hombre inicia su actuar a partir de un impulso, una contradicción, pero la solución o la manera en que vaya resolviéndola será distinta en un ser sin talento que produce artefactos o en el genio que produce obras artísticas. En el primer caso, el hombre resuelve su contradicción conscientemente y queda externa en un artefacto, en cambio, el artista hace suyo el conflicto, lo interioriza y da una solución consciente y no conscientemente. “Toda producción estética es absolutamente libre en su principio, en cuanto que el artista es impulsado a ella ciertamente por una contradicción, pero sólo por una que se encuentre en lo más elevado de su propia naturaleza, en cambio toda otra producción es provocada por una contradicción que se halla fuera de lo propiamente productor y, por tanto, tiene también un fin fuera de sí”.¹⁰⁶ El impulso artístico procede del sentimiento de una contradicción interior que no puede hacer consciente y pone en movimiento al hombre con sus fuerzas, es una contradicción que lo afecta y que en tanto produce una obra de arte, el hombre satisface su aspiración infinita, resolviéndola, haciendo lo inconsciente, consciente. Así, de la contradicción irresoluble, el artista culmina con el sentimiento de una armonía infinita. La identidad del concepto de fin con el objeto sólo puede explicarse a partir de una producción

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 353.

¹⁰⁶ Cfr. Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 418. Sin embargo, esta idea le permite a Schelling abogar por la pureza del arte: “De esta independencia respecto a fines externos nace esa santidad y pureza del arte que va tan lejos que rechaza no sólo la afinidad con todo lo que es placer meramente sensible o con lo útil, sino que incluso rechaza la afinidad con todo lo que pertenece a la moralidad, y hasta deja muy atrás la ciencia, que por su desinterés es la que está más cerca del arte, simplemente porque siempre se encamina a un fin exterior de sí y en definitiva ella misma sólo ha de servir como medio para lo supremo del arte”. Contra la idea de culto o pureza del arte.

en la cual se unen la actividad consciente y la no consciente. En cambio, la inteligencia inicia conscientemente (subjetivo) y termina no conscientemente (objetivo). Pareciera ser que la actividad del sujeto que es libre, pasa inmediatamente a lo objetivo, a lo necesario. La producción es libre al comienzo, el producto por el contrario aparece como identidad absoluta de la actividad libre con la necesaria.

Para Schelling, el artista está impulsado involuntariamente a la producción de sus obras, sólo mediante su producción satisface un impulso irresistible de su naturaleza. El artista es consciente según la producción y no consciente respecto al producto. La intuición artística reúne lo que está separado en la libertad y en la intuición del producto natural. El artista parte de un desdoblamiento o discordia (*Entzweiung*) de actividades opuestas, y cada representación del arte la suprime por completo, es decir, la capacidad creadora del artista corresponde a una fuerza inconsciente que le viene de la necesidad natural, de esa comunión que hay entre él y la naturaleza, oponiéndose a esa otra fuerza: la consciente, en tanto la primera fuerza se va difuminando aparece el elemento consciente: la libertad del genio. El genio intenta satisfacer su impulso interno de su naturaleza, este impulso ciego que lleva al artista a producir o crear una obra es equiparable a la idea de necesidad o de destino: “[...] parece estar bajo la influencia de un poder que lo separa de todos los otros hombres y le fuerza a expresar o representar cosas que él mismo no comprende del todo y cuyo sentido es infinito. Pero dado que esa coincidencia absoluta de ambas actividades que se rehúyen [entre sí] ya no se puede explicar más sino que sólo es un *fenómeno* innegable, aunque incomprendible // entonces el arte es la única y eterna revelación que existe [...]”.¹⁰⁷ El genio es lo incomprendible que añade lo objetivo a lo consciente sin intervención de la libertad, en ella se escapa lo que está unido en esa producción. El genio no puede objetivarse, y sin embargo es causa de todo lo objetivo.

Esta idea de impulso o producción inconsciente, le permite a Schelling pensar que el arte muestra lo absoluto, lo inexpresable, lo cual puede articularse en el discurso artístico únicamente porque el artista ha entrado en comunión con él para realizar su obra. A través de la obra de arte se puede contemplar directamente lo eterno, la naturaleza: “cuánto más ha de interesarnos penetrar el organismo del arte, en el cual se desprende de la libertad absoluta la máxima unidad y regularidad, que nos permite conocer los prodigios de nuestro propio espíritu mucho más directamente que la naturaleza”.¹⁰⁸ ¿Cómo puede suceder que un

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 415.

¹⁰⁸ Friedrich Schelling, *Filosofía del Arte*, p. 4.

particular reproduzca lo primigenio o general en algo también individual, como una obra de arte? El arte logra suprimir una oposición infinita en un producto finito.

Sin embargo, ¿cuál sería la relación entre naturaleza y arte? Ésta puede concebirse de diferentes modos: se puede pensar que el arte imita la naturaleza, siendo así, podría imitar lo terrible u horrendo, dando paso a lo sublime; se puede concebir que el fin del arte es la idealización de las formas, de modo que puede imitarse la forma del arte clásico, sin comprender el espíritu que las anima; o bien, pensar que la finalidad del arte consiste en reproducir los caracteres exteriores de las cosas en su individualidad, esto último no aludiría a la imitación de la naturaleza, sino a la reproducción de la forma en su perfección, la cual muestra la unidad característica de la individualidad. El arte y la naturaleza son orgánicas, en el sentido de que están en constante actividad, ambas cumplen la función de producir y ser producto a la vez; sin embargo, hay una pequeña diferencia entre ellas: mientras en lo orgánico la causa y el efecto se suceden de manera no consciente; en el producto artístico no sucede así, pues aquí está presupuesto el esbozo de un plan por parte del artista. La sucesión que se dé en sus representaciones y la realización de éstas son arbitrarias.

El arte no copia lo real o la naturaleza, más bien es un reflejo de ella, y como tal, cambia de perspectiva la misma imagen, no la tergiversa como Platón pensaba que hacían los poetas, no es que el producto sea diferente a la realidad, se trata de la misma en una posición distinta, invertida. La relación entre la obra de arte y la naturaleza no es un vínculo de imitación o mimesis, como si la obra de arte reflejara o fuera una copia de la realidad. El producto artístico es una creación del hombre que muestra la belleza en su plenitud; mientras la naturaleza, al estar en comunión con el hombre, sólo le está permitido patentizar el conflicto. Sin embargo, si la naturaleza está en constante conflicto de la existencia, y éste no sólo se muestra en la misma naturaleza, sino en uno de sus productos, como es el hombre, en quien choca su voluntad y deseo con la necesidad de las circunstancias. Si también la naturaleza es historia, y en tanto ésta se despliega muestra el conflicto de su necesidad con la libertad de los hombres que actúan en ella y la interpretan, y si el arte es producto del hombre, entonces éste mostrará indirectamente el conflicto, no ya como es en la realidad, pero sí de una manera verosímil. Éste será el sentido que el arte tiene en la vida del hombre.

La naturaleza no establece sus reglas para configurar una obra de arte, sino que a partir de ésta, en su perfección, establece las normas para enjuiciar la belleza natural. En este sentido, tampoco se podría asentar que se trata de una analogía entre arte y naturaleza como lo

sostiene Peter Szondi.¹⁰⁹ El arte como artificio tiene una posibilidad diferente a la realidad. Ahora, su carácter distinto a la realidad no sugiere que le esté imposibilitado el ingreso al camino de lo real, que debe quedarse en una actitud pasiva para ver cómo los sucesos reales se siguen sin miramiento, sino que siendo ficticio, puede ser verosímil. De ahí que exista una relación estrecha entre las artes figurativas y la naturaleza, las primeras no muestran la naturaleza como es en la realidad sino que reproducen el modo de ser de lo natural a través del alma. El vínculo entre alma y naturaleza está presente en el arte, pues el alma es la fuerza originaria en medio de la tempestad de las pasiones. “Cuando el alma, alcanzada por el sufrimiento, se muestra santificada por la gracia que transfigura en belleza el dolor y la muerte misma, se logra la suprema divinización de la naturaleza. En este momento supremo el gran problema del arte está resuelto: intuimos lo absoluto en la identidad de los contrarios, la unidad del alma y la esencia de la naturaleza”.¹¹⁰

Cada producción artística parte de una separación en sí infinita de las dos actividades que están separadas en todo producir libre. Estas dos actividades deben presentarse unidas en el producto, a través de él se expresa de modo finito algo infinito. La síntesis de este debate es precisamente la belleza, la cual es característica principal o propia de la obra de arte. Lo infinito, expresado de modo finito es la belleza. Así pues, si la belleza es la solución de un conflicto infinito, el producto orgánico natural tampoco es necesariamente bello, y si es bello, la belleza aparecerá como accidental porque su condición no puede ser pensada como existente en la naturaleza. No es la naturaleza la que le da la regla al arte, sino el producto artístico en su perfección, el principio y la norma para enjuiciar la belleza natural.

En las lecciones en torno a la “Filosofía del arte”, Schelling establece que la finalidad del arte consiste en reproducir el arquetipo (*Urbild*) de las cosas reales en una materia determinada. El arte estaría mostrando el modelo, la imagen originaria de la que proceden las sucesivas representaciones. Sin embargo, al pensar en el arquetipo se asienta una problemática no sólo epistemológica sino ontológica, pues ¿el arquetipo se encontraría estático o en movimiento? Si la actividad del arquetipo fuera semejante a la naturaleza, entonces se encontraría también en constante conflicto, en un choque de fuerzas entre lo perfecto e imperfecto, lo ideal y real, y si el arquetipo está presente en las obras de arte, éstas

¹⁰⁹ “La analogía con la naturaleza, a la que debe su dignidad la consideración de la obra de arte singular, conduce al mismo tiempo más allá de ésta, siempre en peligro de ver mermada su individualidad y convertirse en mero ejemplo en virtud de esa comparación con la vegetación natural.” Cfr. Peter Szondi, *Poética y filosofía de la historia*, t. II, pp. 170 y 171.

¹¹⁰ Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, p. 23.

mostrarían no sólo la belleza sino también la fealdad, la perfección e imperfección.¹¹¹ Esta idea sugiere por un lado que el arte no es diferente al mundo natural, puesto que la obra de arte muestra la realidad tal cual se le presenta; por otro lado, sugiere una identidad, la cual justifica incluso la filosofía orgánica de Schelling, asentándose los principios de una estética romántica, en tanto lo natural forma parte del sujeto y éste al expresarse muestra parte de su ser. Sensibilidad y razón serían uno. Una de las aportaciones de la estética de Schelling sería precisamente considerar como estético no sólo la belleza sino también lo grotesco. Todo lo bello es estético pero no todo lo estético es bello; lo cual le permite al filósofo continuar la tradición de separar lo bello de lo sublime.

En la belleza se suprime la infinita contradicción en el objeto mismo, mientras que en lo sublime la contradicción no se concilia en el objeto sino que está aumentada hasta un grado tal que se suprime involuntariamente en la intuición, lo cual es tanto como si estuviera suprimida en el objeto. La belleza suprime la infinita contradicción en el objeto mismo, mientras que lo sublime¹¹² no concilia la contradicción, sino que está aumentada en el objeto hasta un grado tal que se suprime involuntariamente en la intuición, lo cual es tanto como si estuviera suprimida en el objeto. La sublimidad descansa en la misma contradicción sobre la que se basa la belleza, pues un objeto se llama sublime cuando la actividad no consciente adquiere una grandeza que no puede tener cabida en la consciente, el yo en tanto receptor, es trasladado a una lucha consigo mismo que sólo puede terminar con una intuición estética que ponga a ambas actividades en armonía. Lo sublime pone en movimiento todas las fuerzas del espíritu para resolver la contradicción que amenaza a la existencia intelectual.

El carácter de lo sublime está presente en el paganismo, aquí, lo finito tiene la misma validez que lo infinito, lo finito se rebela contra lo divino. Lo que predomina en los antiguos es lo sublime: “lo sublime en sus dos clases, aquella en que la naturaleza es absolutamente grande e infinita por su grandeza para la comprensión y aquella en que por su poder es absolutamente grande e infinita para nuestra fuerza física [...]”.¹¹³ En cambio, la obra de arte muestra la armonía de las formas a partir de la creación de un individuo. Schelling siguió pensando que la tarea principal del arte era imitar la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza no era tenida por igual a la concebida en el mundo antiguo, de ahí que él mismo señale: “el

¹¹¹ Esta será la interpretación que harán los pensadores del segundo romanticismo, y que dará la pauta a los expresionistas y simbolistas a desarrollar la plástica. Ejemplo de ello son también los poemas de Stefan George. Cfr. Rosenkranz, *Estética de lo feo*.

¹¹² Schelling retoma la diferencia de lo bello y lo sublime del pensamiento de Kant, para quien éstos eran sentimientos que producen agrado, sólo que el primero estaba acompañado de terror, mientras que el segundo de alegría. Cfr. Kant, *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Lo interesante del texto es incluso la relación que el filósofo establece entre estos sentimientos, el carácter moral y el temperamento de los hombres.

¹¹³ Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 145.

objeto de la imitación cambió, la imitación permaneció”.¹¹⁴ La naturaleza para el filósofo no es bella, pues al manifestar su fuerza, infinitud y grandiosidad, tiende más a despertar el sentimiento de lo sublime, del agrado, acompañado de terror. La naturaleza no es armónica sino caótica, una síntesis de lucha imparabla entre necesidad y libertad; ella comprende en sí todas las unidades, la del ser afirmado, la de lo que afirma y la indiferencia de ambos, “la naturaleza como tal no es una revelación perfecta de Dios, pues hasta el organismo es sólo una potencia aislada”.¹¹⁵ De modo que si el arte la imita, éste no sólo debe mostrar la belleza y armonía de sus formas, sino también parte de una naturaleza inhóspita (*unheimlich*)¹¹⁶, terrible. La naturaleza que se manifiesta es *natura naturata*, particular, se separa del universo, es reflejo del absoluto. El arte puede mostrar no sólo la belleza y armonía de sus formas, sino también lo horrible. El arquetipo de la cosa se vuelve bello en la imagen reflejada, el arte es la representación de los arquetipos. En esa obra añade que el arquetipo es lo bello, “lo perverso, lo feo, igual que el error y lo falso, consisten en una mera privación y sólo tienen que ver con la contemplación temporal de las cosas”.¹¹⁷ Schelling da un cambio en su concepción de arte, en tanto ésta no sólo debe reducirse a mostrar la belleza sino también la fealdad, esto lo logra porque lo estético es más general que la obra de arte, lo estético arremete en la sensibilidad del hombre, da qué pensar al respecto.

Existe un punto absoluto de identidad o un punto de inferencia que está presente en cada unidad particular y es indivisible, se trata de la potencia que retorna a todas las unidades. Así como en cada ser orgánico se concilia lo particular y lo general, y éstos van potenciándose hasta desembocar en la conciencia del hombre, así como de esto se desprenden distintos productos, hechos y acontecimientos históricos que van dando lugar a su mundo, así también en el arte tiene lugar el despliegue de las producciones del genio. En cada obra poética confluye la producción y el producto, cada una de sus diferentes figuras son un miembro que sirve al todo. El ser orgánico está configurado de acuerdo a ciertas estructuras y es complejo, se va desplegando él mismo. En los productos organizados superiores, como las obras de arte, sucede una serie de despliegues más complejos. Existe una continuidad entre ellos: de los productos orgánicos a las obras de arte, sólo que en tanto podemos hacer consciente esta última serie, se va complejizando hasta percatarnos de su existencia. Se podría

¹¹⁴ Friedrich Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, p. 35.

¹¹⁵ Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 32.

¹¹⁶ Esta noción germina en los textos posteriores de Schelling con su idea de inconsciente o fuerza ciega, la cual retomarán los románticos posteriores (*Spätromantik*) al exponer sus ideas sobre el doble. No es casual que el expresionismo y el simbolismo se desarrolle a partir de esta veta, Stefan George como uno de los principales deudores de este rubro.

¹¹⁷ *Ibidem*, 42.

seguir en esta continuidad sin ser consciente de que estamos creando u observando una obra de arte. Se puede estar frente a un edificio, una representación teatral o un poema sin hacer consciente las razones de su armonía o la perfección o los medios con los que se valió el artista para su realización.

Según Schelling, aquello que refleja el artista en una obra de arte debe ser bello para que sea arte, el arte o artificio responde a una manipulación inconsciente del genio que lo hace bello, que lo estetiza, lo aleja de la realidad, la cual es lucha constante de fuerzas. La verdad y la belleza son dos modos diferentes de concebir lo absoluto. El arquetipo es este choque de fuerzas, lo cual implica que no es perfecto en su plenitud ni es bello en sí mismo.¹¹⁸ Sin embargo, tiene la posibilidad de representarse como bello sólo en la imagen reflejada. Pero, ¿cómo puede ser posible que una obra de arte bella muestre lo bello universal? Para Schelling, el artista intuye lo bello originario en ideas como formas particulares, como son realmente y las muestra valiéndose de los materiales. La representación de lo absoluto en lo particular sólo es posible simbólicamente. “Representación de lo absoluto con absoluta indiferencia de lo general y particular en lo *general* = filosofía –idea-. Representación de lo absoluto con absoluta indiferencia de lo general y particular en lo *particular* = arte. La materia general de esta representación = mitología”.¹¹⁹ Lo absoluto se muestra simbólicamente, lo simbólico es una clase de representación, síntesis de dos representaciones contrapuestas: esquemática y alegórica. La primera es la representación en la que lo general significa lo particular o en la que lo particular es intuido mediante lo general. La alegórica, es la representación en la que lo particular significa lo general o en la que lo general es intuido mediante lo particular, por ejemplo, Afrodita representando la belleza, lo general está como posibilidad, el artista produce un objeto de acuerdo con un concepto, la imaginación esquematiza lo particular. Se produce el esbozo del conjunto hasta llegar a la imagen concreta, hasta que la imagen se va definiendo. Se experimenta por la intuición interior. En el primer caso, lo simbólico es la síntesis, ni lo general significa lo particular ni lo particular significa lo general, ambos son uno. La imagen simbólica presupone una idea previa que se hace el artista porque es intuida histórico-objetivamente de una manera independiente.

Schelling, al igual que los pensadores de la ilustración, rompe con esta tradición clásica de concebir el arte como mera idea, para él, el arte es síntesis de materia y forma, lo

¹¹⁸ “a) la visión del universo como *caos* que, dicho sea de paso, es la intuición básica de lo sublime, ciertamente, en la medida en que en él se encuentra todo como uno en absoluta identidad, b) la visión del universo como suprema belleza y forma, que es caos justamente por la absolutidad de la forma, o porque en cada particular y en cada forma están incorporadas todas las formas y, por eso también, la forma absoluta.” Cfr. *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 69.

cual significa que éste debe atender también al tema. El arte tiene que representar lo infinito en sí como particular. El arte es la representación real de las formas de las cosas como son en sí o en lo absoluto, esto es, de las formas de los arquetipos, bellas, verdaderas y buenas. El arte bello es en sí absoluto; por tanto, carece de fin externo, no es cosa de la necesidad, sino de la libertad el genio. El arte bello no puede estar subordinado a un fin, sea el de la utilidad. El arte al ser inconsciente y consciente, adquiere un carácter independiente y una vida propia de su realizador. Rechaza no sólo la afinidad con todo lo que es placer o con lo útil, sino que incluso rechaza la afinidad con todo lo que pertenece a la moralidad, y hasta deja atrás a la ciencia, que por su desinterés, está más cerca del arte, simplemente porque siempre se encamina a un fin exterior a sí, y en definitiva, ella misma sólo ha de servir como medio para lo supremo del arte.

El modelo de arte o aquel que muestra el ser de la existencia es la tragedia porque en ella se muestra de manera más clara el conflicto real entre libertad y necesidad. En la tragedia, un hombre que cuenta con mucha suerte y prestigio cae en desgracia no por vicio ni por crimen, sino por un error dispuesto por los dioses. El personaje trágico es “*necesariamente* culpable de un crimen (y cuanto más grande sea la culpa, como la de Edipo, tanto más trágico o complejo). Ésta es la desdicha más grande que puede pensarse, ser culpable sin verdadera culpa sino por fatalidad. Es necesario, pues, que la culpa misma sea necesidad y, como dice Aristóteles, contraída no tanto por un error sino por la voluntad del destino o una fatalidad inevitable o una venganza de los dioses”.¹²⁰

En la tragedia griega, la necesidad se manifiesta como providencia. El individuo internamente tiene el conflicto de realizar a libertad sus actos, pero su voluntad es coartada por su destino. El culpable se convierte en criminal por destino. Sin embargo, para manifestar su libertad, es preciso que combata contra la fatalidad, tiene que sucumbir a lo que está sometido a la necesidad, pero para no permitir que la necesidad venza sin vencerla a su vez, el héroe tiene que expiar voluntariamente esta culpa impuesta por el destino. En la tragedia moderna¹²¹ la necesidad forma parte del carácter, sin embargo, en ambos casos se muestra el

¹²⁰ *Ibidem*, p. 441.

¹²¹ Incluso, una de las principales tragedias modernas es el *Empédocles* de Hölderlin, en la cual se pretende exponer cómo el hombre se universaliza y la naturaleza adquiere el carácter de lo particular; por eso, cuando Empédocles experimenta la más alta intimidad en su ser limitado, tiene que resolver lo desconocido, tiene que rebelarse ante el sometimiento para abrazar la naturaleza, tiene que entenderla a fondo, hacerse consciente de ella y luchar con ella para alcanzar la unidad. El exceso de interioridad al que llega Empédocles al final, se trastoca en el esfuerzo por penetrar el corazón de lo objetivo. En este momento, Empédocles ya no puede distinguir lo suprasensible, niega su subjetividad, los opuestos se intercambian, su espíritu se diluye para tomar la forma aórgica. La naturaleza, por el contrario, irá al extremo de lo orgánico. El hombre se vuelve entonces más universal, más infinito, siente la vida salvaje de la naturaleza; mientras la naturaleza se particulariza, se civiliza, adquiere los caracteres de lo orgánico. Este esfuerzo del hombre por alcanzar lo desconocido, genera la

conflicto. El ser moderno “no capta lo eterno en la limitación sino en lo ilimitado, está demasiado expandido en la universalidad. Los antiguos tenían una universalidad concentrada, la totalidad no estaba en la pluralidad sino en la unidad”.¹²² Sin embargo, este tipo de arte, caracterizado por moderno, ¿no almacena características propias del arte clásico más que nuevas y transformadoras?

Estética moderna, ¿receptáculo de lo clásico?

El pensamiento estético clásico se caracteriza por ser objetivo, en el sentido de que intenta mostrar el carácter del arte a partir del producto artístico, siempre y cuando éste muestre valores permanentes y se consolide como una obra de arte duradera. Los productos artísticos tienen la finalidad de acumular mayor número de representaciones, en tanto lo hagan, garantizarán distintos efectos en el espectador, pues la labor del arte para ese entonces era la contemplación. A partir de la ilustración, los pensadores intentaron volcar la teoría del arte al sujeto, y sin embargo, lo único que lograron fue cambiar el enfoque, continuaban sosteniendo los valores estéticos de permanencia, y atendieron a catalogar una obra de arte de acuerdo a la potencia que contenía para afectar al individuo. Finalmente, la obra de arte sólo era tal en tanto afectaba el ánimo del sujeto. Schelling intentó reunir ambos modos y explicar que la experiencia estética está en la tensión que se suscita entre el sujeto y el producto artístico. Sin embargo, su crítica no llegó a consumarse, pues no basta que la contradicción se resuelva sino que el hombre despliegue sus facultades en la realidad, y sea el arte un medio para alcanzarlo. Además, el filósofo siguió pensando que el carácter principal del arte debía ser la belleza, la cual sólo podía entenderse como orden, armonía y equilibrio de fuerzas. La belleza como síntesis de forma y contenido.

En la obra de *Bruno o sobre el principio divino de las cosas*, Schelling concibe al arte como representación del arquetipo (*Urbild*), una idea semejante a las establecidas por los pensadores griegos, incluso por Winckelmann,¹²³ quien revivió toda la tradición antigua y vio

descentralización de sí mismo, el hombre abandona su yo limitado. Este momento será el punto dramático, creador de conflictos, pues en lugar de que el hombre regrese a la unidad en la que él era lo orgánico y la naturaleza aórgica, cuando ambos eran lo uno en sí mismo diferente, habrá un alejamiento más grande entre ellos. La brecha será aún más larga. De modo que este esfuerzo del hombre por comprender lo infinito, lo llevará al engaño de creerse infinito, y entonces, querer ser uno con la naturaleza.

¹²² Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, 475.

¹²³ Para Winckelmann, la finalidad del arte consiste en manifestar una naturaleza idealizada y obtenida por encima de la realidad, junto con la expresión de los conceptos espirituales. Sin embargo, en esta concepción de Winckelmann, la naturaleza es concebida como mero producto y aquello que engloba o representa no tiene vida. Para Schelling, Winckelmann no enseñó como pueden ser engendradas las formas por el concepto. No se podía acceder a lo absoluto de lo condicionado a lo incondicionado. Winckelmann fue el primero que concibió la idea

el arte como manifestación de originalidad, arquetipo, expresión del tiempo, reflejo de la historia. Pero, si una obra adquiere el estatuto de arte porque ha dado cuenta del arquetipo, entonces ésta se vuelve auténtica, y si esa obra ha sido creación de un genio, la obra de arte será valorada por su grado de autenticidad, se intentará ante todo, no reproducirla. En este sentido, Schelling continúa sosteniendo una idea tradicional referente a la obra de arte, no hay un cambio sustancial en cuanto a la parte creativa, el arte es valorado, de acuerdo a la fuerza configuradora del genio, una fuerza que afirma la libertad normada. Pero ¿quién establece las normas al genio? O ¿es el genio quien establece las normas y no necesariamente un grupo de personas que actúan de acuerdo a su contexto o a los intereses de su tiempo? Con la idea del genio se sustenta la tesis de que la obra vale de acuerdo al proceso de creación, no a la afición que pueda despertar. En este sentido, se tiende a independizar al arte del hecho social (con su tradición, costumbres, y la manera en que intercede en el arte). Asimismo, los valores estéticos que Schelling estima en una obra de arte son: autenticidad y originalidad. El filósofo toma incluso este modo de ser como un elemento peculiar para determinar la modernidad: “la ley básica de la poesía moderna es la *originalidad*”.¹²⁴

La importancia de la obra de arte, según Schelling, radica en que ésta debe mostrar la belleza y la verdad. La primera, refiere a la compenetración e identificación de lo ideal con lo real. “Hay belleza allí donde lo particular (real) es tan adecuado a su concepto, que éste, en cuanto infinito, ingresa en lo finito y es intuido *in concreto*. De esta manera lo *real* en que se manifiesta el concepto va asemejándose verdaderamente e igualándose al arquetipo, a la idea, donde lo general y lo particular se encuentran en absoluta identidad”,¹²⁵ es decir, la belleza es la indiferencia de la libertad y la necesidad intuida en algo real. Es bella una figura en cuyo esbozo la naturaleza parezca haber actuado con libertad y sensatez, aunque siempre dentro de las formas y los límites de la necesidad y regularidad. El arte es la síntesis absoluta o compenetración recíproca de la libertad y necesidad. La belleza es lo infinito, representado de modo finito, la belleza absoluta es la belleza originaria de la idea. El grado de perfección de una obra de arte está relacionado con el grado que pueda alcanzar de expresividad, compenetración, intención y necesidad. El artista intuye lo bello original en ideas y las representa en formas particulares mediante materiales. Sin embargo, ¿cómo es posible que esto particular muestre lo absoluto? La representación de lo absoluto en lo particular sólo es

de considerar las obras del arte según los modos y las leyes de las obras eternas de la naturaleza, mientras que, antes y después de él, la humanidad las tuvo por obras de una arbitrariedad sin ley. Para él, la perfección de la forma hace desaparecer la forma misma, esto es cierto para Schelling en el sentido de que la belleza no sigue una regla, no se determina de acuerdo a la longitud, anchura, profundidad porque contiene todas las dimensiones.

¹²⁴ Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, 121.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 37.

posible simbólicamente, mediante la imaginación (*Einbildungskraft*), cuya finalidad es crear imágenes con la fuerza de que incidan en nosotros, a diferencia de la fantasía, la cual, proyecta desde sí y representa la imagen.

En *Bruno o sobre el principio divino de las cosas*, el arte refleja la belleza de lo natural que el artista, mediante su sensibilidad logra captar. La belleza es la unidad en la que se concilian las oposiciones. Parecería que la belleza continúa siendo un valor estético absoluto, sin indagar si quiera las reglas del arte ni la permanencia de la belleza. El arte es un mundo ideal de formas, de artificios. Lo real es lo contingente, lo ideal es lo eterno, lo permanente. Para el filósofo alemán, el artista no toma las cosas como modelo para ser imitadas, sino que el espíritu de la naturaleza obra en el interior de las cosas. El problema no es que el individuo confunda lo real con lo ideal sino que eso ideal lo acepte, y sin saber de qué manera, lo reproduzca como real. Las obras de arte se nos presentarán con apariencia de verdad, pero entonces ¿la realidad cotidiana deberá ser tenida por un engaño?¹²⁶

En el texto, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Schelling establece que el artista al imitar la naturaleza, sólo debe hacerlo con los objetos bellos, y de éstos “sólo ha de reproducir lo que tienen de bello y perfecto”.¹²⁷ Pero esta belleza que está presente en el arte, sugiere pensar en una estética del efecto, en la cual, la obra de arte se reduce a las contingencias de su percepción, la tarea principal es despertar las emociones y sensaciones del espíritu del espectador; una idea distinta, casi opuesta, a la que el mismo Schelling había desarrollado en el *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, pues aquí se pretendía establecer una postura activa con la reunión de estética y política, el hombre debía mantener despierta su sensibilidad incluso al tomar decisiones de Estado. Se afirmaba que el acto más elevado de la razón era un acto estético, lo cual simbolizaba la realización de la libertad. Con este manifiesto, se pretendía reunir razón y sensibilidad, ciencia y experiencia, reproducir lo orgánico del mundo natural.

Schelling concibe al arte como reunión de verdad, bondad y belleza, una idea heredada de del *Fedro*¹²⁸ de Platón, pues trata de la unidad entre percepción espiritual de lo bello y orden verdadero del mundo, es decir, la experiencia de lo bello implica verdad. En la *Filosofía del arte* verdad y belleza son lo mismo, en tanto ambas sintetizan la identidad de lo

¹²⁶ Una de las tesis principales de Marcuse establece que: “Hay en el arte inevitablemente un elemento de *hybris*. El arte no puede trasladar su visión a la realidad. Permanece como un mundo «ficticio», aunque en calidad de tal descubra y anticipe la realidad. De esta manera corrige el arte su propia idealidad: la esperanza que representa no debe quedar en un mero ideal. Se trata del imperativo categórico oculto en el arte; su realización se sitúa fuera de él.” Cfr. Marcuse, *La dimensión estética*, p. 124.

¹²⁷ Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, p. 33.

¹²⁸ Platón, *Fedro*.

subjetivo y lo objetivo, sólo que la primera es intuita subjetivamente o como modelo, la segunda es intuita objetivamente o como imagen reflejada. La belleza absoluta en el arte es legítima y auténtica verdad. ¿Cuál es el sentido de unir verdad y belleza? Su contraparte sería darle al arte una labor epistemológica. ¿Por qué el arte es conocimiento, una capacidad cognoscitiva?

Kant vincula belleza y moralidad, la belleza es símbolo de moralidad. Schiller llega a considerar el arte como medio de educación estética del pueblo, al permitirnos acceder a la moralidad a través del placer, y no simplemente a través de la coacción. Para Schelling, existe también la unión entre bien y belleza. El bien absoluto se vuelve bello: un espíritu cuya moralidad se funde en la lucha de libertad y necesidad, como en *Edipo*. En este sentido, su modelo sigue siendo el arte griego a través de la teoría expuesta por Winckelmann: la expresión de las figuras griegas muestra un alma tranquila y reposada en todas las pasiones. Este autor creía que en la expresión de los dolores y de la rigidez corporal se veía triunfar el alma y salir de la figura como una luz divina de imperturbable serenidad. El dolor del cuerpo y la grandeza del alma estaban distribuidos, equilibrados con igual grandeza, su miseria conmovía el alma, hasta desear soportar la miseria, como ese gran hombre. Para Schelling, continuando con la herencia de la ilustración, el arte debe ser complemento de formación (*Bildung*)¹²⁹ del individuo, una enseñanza. Por ello, una de las formas que mejor reproduce el conflicto entre libertad y necesidad es la tragedia.

Pero, ¿cómo cuidar que el arte no caiga en los intereses de una ideología? El arte es para Schelling la presentación del absoluto, de la naturaleza y del espíritu, lo inconsciente y lo consciente, la pasividad y la espontaneidad, en suma lo real e ideal. El arte lleva a todo el hombre al conocimiento de lo supremo, lo cual significa que mediante la obra el hombre conoce su verdadero espíritu. En este sentido, el arte sólo cumple una función epistemológica no sensible, idea que no fomentaría la sensibilidad del individuo y su reflexión, sino que en él tendría cabida una enseñanza, pero ¿cómo puede suceder que una persona, por causa de quién o qué, tenga talento para reproducir el ser primigenio, lo absoluto, y que a partir de aquello creado, que es particular pueda mostrar lo universal y nos marque la dirección de nuestra vida o nos permita el acceso a nuestro interior?, y si se manipulara ese discurso, ¿no ingresaría la ideología en la estética?, ¿hasta qué punto esto no generaría una determinación de valores

¹²⁹ El *Wilhelm Meister*, una novela de formación (*Bildungsroman*) en la cual, Wilhelm termina sus años de aprendizaje con la idea de que hay que adaptarse al mundo en que uno se encuentra. La realidad exterior carece de sentido y de alma en mayor medida porque se ha vuelto más mecánica y más autárquica, y la sociedad, que era hasta ahora el medio natural del individuo y su único campo de actividad, ha perdido toda su significación y todo su valor desde el punto de vista de sus objetivos más elevados, pero, la necesidad de adaptarse a ella, de vivir en ella y para ella se ha hecho más fuerte.

estéticos promulgados por un determinado tipo de clase o de ideología con la finalidad de formar el sentido estético del hombre?, pero en este sentido formativo ¿no se estarían filtrando ciertas categorías estéticas, pronunciadas a favor de algunos intereses políticos?, ¿por qué tendría que regularse la percepción estética y bajo qué criterios (los de la ideología imperante, los de una clase dominante)?, y ¿por qué pensar entonces que éstos deben tener una permanencia al momento de ver una obra de arte?

La obra de arte –al ser concebida como creación de un genio, síntesis de libertad y necesidad: belleza, superación del conflicto de fuerzas naturales y armonía–, supone una experiencia estética que debe ser pasiva. El hombre se entrega a la contemplación, y en tanto se ocupa de la obra con respeto y compromiso para valorarla de acuerdo a su belleza, anteponiéndola a los aspectos intelectuales, sociales, el arte sigue teniendo una tarea contemplativa y gnoseológica, su función consiste en mostrarnos el ser primigenio de nuestra existencia o lo absoluto. Pero, ¿es el arte siempre contemplativo? ¿Cuál es el problema de pensar en una estética de la contemplación? Se debe poner en duda la permanencia del arte, su inmortalidad histórica a través de los años. Sigue abierta la cuestión acerca de si existen categorías artísticas que trascienden las condiciones sociales específicas y cómo se relacionan éstas con las condiciones sociales particulares. ¿Cuáles son las categorías artísticas que trascienden el contenido social específico y configuran la universalidad del arte? La pregunta que se abre es: por qué la tragedia griega y la épica medieval pueden considerarse auténticas obras literarias.

Las consecuencias de pensar en una autonomía del arte tuvieron un alcance mayor de lo que en ese entonces se podía sospechar, pues pensar en el genio como don de la naturaleza, y la producción de éste como manifestación de lo absoluto, sugiere por un lado pensar en el capricho de la naturaleza y de la historia, una actitud un tanto pasiva en el hombre, quien debía sentarse en su aposento para esperar la vocación que el mundo, a veces disfrazado de Estado, podía asignarle; por otro lado, esta idea sugiere la división de las obras de arte en tanto adquieren el estatuto de arte, al mostrar de manera perfecta lo absoluto, y aquellas que no. Pero con esto, se piensa entonces que el arte sólo debe afectar al individuo, quien debe mantener siempre una postura pasiva al momento de contemplarlo. El arte tiene en esta tradición occidental la tarea de culto. El espectador debe acercarse a la obra con cierta seriedad para desentrañar el misterio que ella no dice en primera instancia, para ello, debe dirigirse con un solo sentido para entender su misterio, debe abstraerse del mundo, así como lo hizo el artista para crearlo, porque el arte sigue siendo una idea de lo real.

[El arte] es un instrumento de los dioses, revelador de misterios divinos, manifestación de las ideas, de la belleza ingénita, cuyo rayo inmaculado sólo ilumina las almas puras y cuya figura permanece tan oculta e inaccesible a los ojos sensibles como la de la verdad misma. El filósofo no puede ocuparse de nada de lo que el sentido común llama arte: para él el arte es una manifestación necesaria que surge directamente de lo absoluto y que es real sólo en la medida en que puede exponerse y demostrarse como tal.¹³⁰

El arquetipo en el pensamiento maduro de Schelling es el ser originario, lo absoluto, lo incondicionado, simbolizado por el universo o Dios. El arte es la única revelación que existe, la absoluta realidad de aquello supremo, pues pareciera que al momento de producirlo, existe un poder que separa al genio de todos los demás hombres y le otorga la fuerza para expresar o representar cosas que él mismo aún no ha comprendido del todo. Pero si esto es así, ¿cómo se podría establecer el puente con la historia?

Sin embargo, el arte debe abrir un nuevo camino ante la realidad social mistificada. Existe una relación directa entre el arte y la clase social. La estética debe recordarnos otras formas de ver la naturaleza y la actividad humana. La pregunta álgida que acompaña a las reflexiones de este apartado es: ¿en qué medida puede decirse que la estética de Schelling apunta a los mismos patrones de lo clásico? “La estética idealista considera la obra de arte como presentación sensible del absoluto, como reconciliación de las contradicciones, y como el arte moderno ya no es eso, sino más bien ruptura, contradicción, protesta, no puede ser entendido adecuadamente con los conceptos de la estética idealista”.¹³¹

En el fondo, las ideas de Schelling, expuestas en su *Filosofía del arte*, se adecúan a una estética clásica, propia del arte neoclásico de su tiempo, y no lo dejan pasar la frontera de su tradición, como lo consiguió en su filosofía de la naturaleza y su filosofía de la historia, ¿a qué se debió este retroceso en la filosofía del arte de Schelling, en especial cuando refiere al aspecto de la recepción, acercándose más a las ideas de Winckelmann que a la de los pensadores del primer romanticismo? Se habla de retroceso porque en primera instancia el filósofo alemán había concebido la esfera estética como una manera de percibir el mundo y relacionarse con él, posteriormente, reduce lo estético a lo artístico, en especial, a las obras de arte, conocidas como “canónicas”, en tanto sólo ellas reproducen algo original, auténtico y muestran cierto orden que no puede repetirse en otras. La aceptación de estas dos últimas tesis lleva al hombre al reduccionismo, a la idea de pensar que los objetos que deben ser admirados son aquellos que llevan el estatuto de arte, que siguen el canon de un Cervantes, de un

¹³⁰ Cfr. *Filosofía del arte*, 497. Esta idea está ligada a la del sentido común del siglo XVIII o el yo no sé qué. Se pensaba al primero como aquel que proporciona las reglas y dirige al genio. Se habla de la inspiración, del don divino o natural que acompaña al genio. Cfr. El Prometeo de Goethe, el genio es la naturaleza creadora, quien tiene la facultad de crear o formar (-*hervorbringen, bilden*)

¹³¹ Peter Bürger, *Crítica de la estética idealista*, p. 79.

Shakespeare, que el artista continúe con esta tradición para reproducir lo dicho. Lo curioso de esto es, que nosotros, como espectadores sigamos sintiendo cierto gusto por ello, siendo que lo estético no se agota en la obra artística ni tampoco en los autores, incluso no debería tomarse como norma de gusto. De ser así, reduciríamos nuestra capacidad sensorial a un canon que continuaríamos reproduciendo, tras afirmar que éste nos sigue interpelando.

El andar errante de la filosofía

La creciente desunión de los principados alemanes y la confusa estratificación social en la que vivían durante el siglo XVIII a causa de las conquistas y diversas religiones que se asentaron a partir de la Reforma, contrastaba con la estabilidad política de Francia y con el desarrollo económico de la Gran Bretaña. Esta diferencia se intensificó posteriormente con la irrupción de la Revolución Francesa que dio paso al asentamiento de una visión democrática en tierras galas, y con las secuelas de la Revolución industrial, mismas que habían formado una sociedad aparentemente organizada en la Gran Bretaña. Los alemanes creyeron que mediante la literatura y la filosofía podían alcanzar la unificación que necesitaban, un asentamiento que no lograrían tan fácilmente en el terreno político ni en el económico. Pensaron en consolidarse como nación culturalmente, para ello retomaron el idioma, los mitos, las costumbres y tradiciones. Schiller y parte del pensamiento ilustrado alemán tenían, por ello, la finalidad de formar al hombre y concebir el arte como una nueva manera de educar al hombre.

Parecía incluso que la solidez y la identidad anhelada de los principados alemanes la podían alcanzar, constituyendo propiamente una filosofía alemana, otorgándole características semejantes a las de la ciencia, incluso, Fichte nombró a su quehacer: ciencia de las ciencias (*Wissenschaftslehre*). Su tarea principal consistía en la búsqueda de la esencia, de las últimas causas y del principio original. La filosofía era sinónimo de metafísica. En el año de 1795 la Academia de las Ciencias de Prusia había abierto el debate en torno a la pregunta: ¿cuáles eran los progresos que había realizado la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? En ese entonces se preguntaba también por el rol que ésta debía asumir. El pensador Schwab apelaba a los griegos y al espíritu alemán, siendo que en ambos pueblos había una disposición natural para la investigación especulativa o filosófica: “pertenece al carácter del genio nacional alemán el seguir inclinados a la especulación metafísica, incluso en un periodo en el que las otras naciones de Europa han renunciado completamente a ella”.¹³² La filosofía trataba así de dar cuenta de la serie de contradicciones entre los deseos e impulsos, debía descubrir la verdad oculta, las causas originales. Se apelaba a una filosofía contemplativa que describiera lo real.

Schelling reconoció que la filosofía de su tiempo estaba anclada en la Academia sin lograr pasar la frontera de la erudición o los tratados. En el texto de *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1798), escrito por encargo de Niethammer para que se

¹³² Friedrich Schelling, “Sobre la cuestión de la Academia de Berlín” en *Experiencia e Historia*, p. 138.

hablara sobre el papel de la filosofía, Schelling criticó esa manera quisquillosa de entender la filosofía y volcó ese sentido, exponiendo que ella debía ser tenida por ciencia, pero en términos de una física especulativa. Trató de llevarla por el camino de lo real o la materia, sin dejar de lado su labor especulativa, pues la filosofía debía indagar el impulso interno que produce el movimiento de todo, su sentido y causa, sin embargo, ¿el sentido de la filosofía debía reducirse a esta tarea un tanto especulativa?, o ¿debía pensarse como reacción de los problemas sociales que exigía su tiempo? De ser esto, ¿cómo salvar a la filosofía de ser mero receptáculo de lo social? ¿Hasta qué punto podemos salir de nuestra configuración histórica como seres libres? ¿Podemos transgredir el mecanismo temporal de nuestras representaciones en el entendimiento? Pensar que no se pueda salir, nos remitiríamos a la postura de Lukács, quien asentaba que la realidad exige una determinada filosofía, o la de Villacañas, quien parafraseando a Habermas, señaló que la solución que dió Schelling fue síntoma de la hermenéutica de una época. Sin embargo, no se trata de remitirnos a un destino natural, la exigencia de una determinada filosofía, de aceptarlo, nos quedaríamos pensando en ella como actividad receptiva y seríamos presas del historicismo, además de que con ello, sería imposible admitir la concepción de crítica, en tanto ésta transgrede la temporalidad, tampoco podría aceptarse la tesis de que Schelling critica al idealismo dentro del idealismo.

En este trabajo se intentó negar la existencia de un movimiento natural en la humanidad que vaya acomodando las circunstancias, instituciones, un fantasma o una mano invisible que determinara todo, haciendo que los filósofos discutan y piensen ciertos problemas, pues aceptarlo sería caer en el mecanicismo tradicional, en admitir cierto destino occidental. Se trata más bien del modo en que el hombre ha ido apropiándose de lo natural, lo cual, va configurando su propio mundo. Se trata entonces de mirar cómo llegamos a aceptarlo, sea con optimismo, sea que intentemos transgredirlo, sea que lo sobrellevemos, o simplemente lo negamos. En este sentido, me interesa con este estudio realizado en torno a Friedrich Schelling, pensar la filosofía en relación con la realidad histórico-social, tal cual lo estableció Sánchez Vázquez en las preguntas que se transcribieron en esta introducción. No se trata de un ir de lo material a lo ideal o viceversa, sino de una correlación.

Para ejemplificarla, se explicó la configuración de la realidad alemana del siglo XIX a partir de la estructura social, la respuesta que dio Schelling en su primera filosofía. De ahí que pueda retomarse la crítica de Schelling al mundo moderno (siendo parte de él) en estas tres esferas, en la naturaleza, en la historia, en el arte. En el primer capítulo se asentó la distancia de Schelling a la tradición que viene de Descartes a Kant, quienes inauguraron la filosofía moderna. El primero, había puesto el principio de la filosofía en algo real, en el yo. El cogito

era el fundamento de todo lo existente y la naturaleza era vista como un acontecer mecánico. El segundo, aseguraba que no podía conocerse aquello que estuviera fuera de las representaciones empíricas del sujeto, y para aquellas ideas trascendentales, sólo valía pensarlas como si hubieran sido creadas con un fin. La idea de finalidad escondía cierta determinación del sujeto a los objetos. Después, con Fichte, la naturaleza se volvió la negación del yo y estableció la división entre ciencia teórica y ciencia práctica. Schelling, a pesar del desarrollo del capitalismo y del protestantismo, rompe con este esquema al construir un principio que supone dos fuerzas en constante choque, una se desborda y la otra limita. Pensó el principio fundamental como un conflicto entre libertad y necesidad.

En el primer capítulo se expuso tal conflicto dentro de la filosofía natural siguiendo la concepción de naturaleza, teleología y fin natural de Kant. Schelling plantea a partir del filósofo de Königsberg una filosofía de la naturaleza en relación con su filosofía de la historia, y su filosofía del arte. Si el idealismo trascendental de Kant daba pauta a una finalidad natural, Schelling la cambia a una finalidad interna, idea que le permite pensar a la naturaleza y al sujeto como dos producciones que van siendo producción y producto, debido al choque imparable de lo necesario y de lo libre. Su filosofía propone una naturaleza orgánica en la que el sujeto se encuentra inmerso en ella. No se trata de partir del sujeto para llegar al conocimiento de lo natural, sino concebir a ambos a la par, que van potenciándose de acuerdo al conflicto suscitado. Por eso, se puede pensar la naturaleza, la historia y el arte como momentos en que van reproduciendo el mismo conflicto. Sólo que en la naturaleza predomina la necesidad para nuestra reflexión; cuando hablamos sobre la historia, creemos que domina la libertad del sujeto; en el caso del arte, ambas. Así, en tanto este principio reviste el carácter de la identidad en la oposición, de un sujeto objeto, choque de fuerzas entre libertad y necesidad, pone en cuestión los postulados de la filosofía moderna.

A partir de la filosofía de Schelling se puede pensar el fin de la modernidad, en tanto en ella se consuma el sujetocentrismo, iniciado con el “yo pienso” de Descartes. Schelling se distancia de Kant, como de los pensadores de la modernidad, al no apoyar la tesis del proceso de subjetivación de la razón, pues la progresiva formalización de la razón vacía de contenido las situaciones, las desustancializa y la reduce a instrumento al servicio de la lógica de dominio. Schelling critica esta idea que todo sea yo o que todo gire en torno a este ser, y concibe la naturaleza como un ser vivo y en movimiento. Reúne la necesidad y la libertad. Schelling sabe que la racionalidad moderna tiende a autodestruirse en tanto añora la razón dogmático-sustantiva (y sin embargo, en esto Schelling sigue siendo deudor de las ideas de la ilustración) y la verdad objetiva.

En este sentido, Schelling es el primer idealista que critica al idealismo, constituyendo una física especulativa, pues asienta como principio una actividad en la que constantemente interceden dos fuerzas, en términos de su filosofía natural, llamó a una repulsión, a la otra, atracción. Este conflicto no sólo estaba expuesto en la naturaleza fenoménica, como lo ejemplifica el magnetismo, sino también en el hombre de una manera peculiar, pues en él tienen cabida una serie de contradicciones que le imposibilitan o posibilitan realizar cualquier acto: la esperanza puede ser motor de las decisiones del hombre que le permita dirigirse a su meta, pero en esa dirección, puede experimentar también cierto pesimismo o fracaso, volverse apático, imposibilitándole la ejecución de sus fines; bien puede experimentar en su interior un impulso (*Trieb*) que lo haga inclinarse (*Streben*) a algo o alguien, y a la par, la razón lo hace contraponerse a ese deseo, consiguiendo que desista o se aferre. El interés de Schelling no consiste con esto en exponer solamente la lucha irreparable entre libertad (conciencia) y necesidad (sin conciencia) en la existencia, sino también mostrar cómo ésta va constituyendo al hombre, y en tanto tal, él mismo se encuentra construyendo y modificando la estructura del mundo. En primera instancia, cada ser va asimilando aisladamente este conflicto, pero en tanto éste pertenece a una comunidad, el conflicto se hace patente en todo el género humano, de manera que al potenciarse se pueda hablar de una serie de etapas, de una determinada historia. De modo que si lo vemos a distancia, podamos narrar los diferentes momentos por los que hemos atravesado, como individuos, en la historia, ésta no sólo es la conciencia de aquello que pasó sino también la que posibilite la continuidad en nuevas etapas a desarrollar.

En el capítulo dos se habló del conflicto entre libertad y necesidad dentro de la esfera de la historia, donde el sujeto no es quien dirige la historia sino quien está inmerso en ella. Schelling abre la conciencia histórica sobre el pasado. Remarca el espíritu escindido. Pensar y ser no son idénticos como en el pensamiento de Descartes o de Spinoza sino que se entienden a partir de la idea de la identidad en la diferencia. Sin embargo, la solución que da Schelling, unidad en la diferencia, no funciona como crítica o superación de lo moderno. El filósofo alemán relaciona el asunto de la teleología con el despliegue histórico del género humano e intenta responder: cómo sucede que el yo se conciba independiente del mundo y quiera sobrepasarlo.

Este mismo despliegue le permite al filósofo concebir una filosofía del arte en la que la lucha se da en el proceso de creación de la obra de arte y en el producto artístico en tanto en ella se sintetiza la materia con la forma. Incluso, en los tres sentidos se habla de la consumación de estas fuerzas en lo trágico, sea visto como modo de ser, como conflicto que se sitúa en las sociedades al momento de actuar y hacer la historia, o en el género dramático

como tal. En el tercer capítulo se desarrollaron las ideas de Schelling en torno a lo estético que lo hacen partícipe de un mundo moderno, pensar la contemplación como tarea fundamental del arte, al mismo tiempo que se sostienen los valores de la autenticidad, originalidad. Estas ideas no sólo fueron cuestionadas, sino también se rescataron aquellas tesis del filósofo alemán que parten son un continuo de su filosofía de la identidad y lo hacen crítico de la modernidad, en tanto piensa lo estético como otro modo de percibir el mundo y comprenderlo.

Schelling le da vuelta a la propia filosofía al otorgarle vida a la naturaleza, y con ello, al no centrar sus reflexiones en el yo y partir de un principio subjetivo, aun si no pudo pensar en la naturaleza como fenómeno histórico-social. La lectura del filósofo nos invita a poner en duda las tesis principales de la filosofía moderna en torno al tema de la naturaleza, de la historia y del arte. Sugiere pensar la naturaleza no como un instrumento que debe ser aprovechado o subsumido para los intereses económicos de unos cuantos, siendo que al exterminarla o dañarla, el hombre se estaría dañando a sí mismo. Se trata de ver la relación orgánica entre el hombre y lo natural, una idea que implica la negación del tiempo lineal, una estructura social en la que el Estado no sea una entidad independiente de la sociedad que busque la manipulación de los individuos, la interacción de las disciplinas, percibir el mundo desde su multiplicidad a través de un sentido estético. Asimismo, sugiere una historia que continúa y reproduce el ritmo potencial de lo orgánico, y en tanto tal, las épocas van generándose con el individuo desde dentro. La primera filosofía de Schelling pone en duda el proceso de la filosofía moderna, la cual parte de lo ideal para llegar a lo real. Y quizá aquí, como ya intuíamos en la introducción, no se trate de una dirección entre lo ideal a lo real o viceversa, sino de una correlación, misma que nos invite a desenmarañar el misterioso andar de la ideología.

Bien, pareciera que Schelling hace una crítica al racionalismo, sin salir de él, ¿hasta qué punto la limitación del filósofo alemán no se convertiría en justificación de una de sus grandes propuestas en su filosofía, a saber, en pensar la existencia como trágica, y entonces su filosofía no se haya visto envuelta en los abismos de lo trágico en tanto no pudo asentar su crítica? Sin embargo, sin justificar su postura, también habrá de cuestionar la manera en que resolvió tales problemáticas, ¿en qué sentido consiguió revertir la situación de la filosofía con su propia filosofía?, pues pareciera que Schelling intentó comprobar su estructura lógica sobre el conflicto entre libertad y necesidad en la esfera de la naturaleza, de la historia, del arte sin tomar en cuenta al hombre concreto, prueba de ello es cuando sus reflexiones sobre el Estado las entiende en función de la naturaleza orgánica. Como anteriormente se comentó, aceptar

cierto organismo implicaría ceder la libertad del hombre a una institución coercitiva. Por ello, en el trabajo expuesto tratamos de asentar que la crítica de Schelling no trasciende puesto que no ve cómo en la filosofía está inmersa una ideología; quizá la crítica de Schelling consiste en ser reconciliación de la razón con la naturaleza. A partir de su postura, tenemos la posibilidad de reflexionar nuevamente sobre el papel de la filosofía en nuestro tiempo, ¿qué deberíamos hacer al respecto?, ¿cómo podríamos liberarla? La principal actividad debería ser la crítica y tomar una postura frente a estos acontecimientos, pues ¿hasta qué punto podemos permitir que la filosofía siga siendo producto de una razón instrumental? Pareciera que la filosofía sólo favorece los intereses de pocos, como si ella, por sí misma, ya no pudiera decir nada. Pero si fuera así, ¿hacia dónde tenderíamos? ¿Cuál sería la siguiente dirección que podemos darle a partir de esta lectura en torno a Friedrich Schelling?

Bibliografía

Obras de Friedrich Schelling

- , *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Iliana Giner y Fernando Pérez-Borbujo, Madrid, Trotta: 2004.
- , „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“ en *Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe*, Werke 3, hrsg. Hartmut Buchner, Stuttgart, Frommann-Holzburg: 1982.
- , „Das sogenannte Älteste Systemprogramm“, en Manfred Frank *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- , *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, trad. Vicente Serrano Marín, Madrid, Abada Editores: 2006.
- , *Timaeus. Mit einem Beitrag von Hermann Krings: Genesis und Materie - Zur Bedeutung der "Timaeus"-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, Band 4, hrsg. Hartmut Buchner, Stuttgart, Frommann-Holzburg: 1994.
- , *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial: 1996.
- , *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts*, Stuttgart, Fromman-Holzburg.
- , *Experiencia e historia. Escritos de juventud*. trad. J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos: 1990.
- , *Sistema del idealismo trascendental*, trad. y pról. Jacinto Rivera y Virginia López, Barcelona, Anthropos: 1998.
- , *Filosofía del arte*, trad. Virginia López, Madrid, Tecnos, 1999.
- , *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, trad. Francesc Pereña, Barcelona, folio: 2002.
- , *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, trad. Alfonso Castañón, México, Aguilar: 1980.
- , *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Las edades del mundo*, trad. Pascal David, Madrid, Akal: 2002.

---, *Lecciones munitenses*, trad. Luis de Santiago Guervós, Málaga, Ediciones EDINFORD, 1993.

Estudios sobre Schelling

DIETZSCH, Steffen, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Leipzig, Urania Verlag: 1978.

---, *Natur, Kunst, Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*, Berlin, Akademie-Verlag: 1978.

DIOSDADO Gómez Concepción, *Más allá de la teoría: los primeros escritos de Schelling (1794-1799)*, Sevilla, Kronos: 1997.

FUHRMANN H., “Zur Einführung“ in Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Reclam: 1995.

GRAVE Crescenciano, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México, UNAM: 2011.

---, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, México, UNAM: 2011.

HEGEL, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. y notas Ma. del Carmen Paredes Martín, Madrid, Tecnos: 1990.

KRINGS, „Vorbemerkungen zu Schellings Naturphilosophie“, en *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzberg: 1981.

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

LUKÁCS György, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo: 1983.

MANFRED Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp: 1985.

SANDKÜHLER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Weimar, Metzler: 1998.

TILLIETE Xavier, *Schelling: Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta: 2004.

Estudios sobre idealismo alemán

ARENDETT Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Barcelona, Paidós Iberica: 2003.

DUQUE Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal: 1999.

HARTMANN Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 1, trad. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana: 1960.

MARCUSE Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona, Madrid, Alianza Editorial: 2003.

RIVADEO Ana, *Epistemología y política en Kant: inmanencia y totalidad en la filosofía moderna, México*, Escuela nacional de estudios profesionales Acatlán: 1987.

SARTRE, *Materialismo y revolución*, trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires, La Pleyade: 1971.

VILLACAÑAS J.L, *Historia del idealismo alemán*, Madrid, Akal: 2001.

Aspectos histórico-sociales del siglo XIX

ARGULLOL, Rafael, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona, Acantilado: 2006. (Bolsillo)

BIENZOBAS Castaño, *Las revoluciones burguesas: la revolución francesa*, Madrid, Akal: 1984.

CHRISTOPHE Charle, *Los intelectuales del siglo XIX. Precursores del pensamiento moderno*, trad. Carlos Martín, Madrid, Siglo XXI: 2000.

GUTIÉRREZ Benito, *La revolución industrial. 1750-1850*, Madrid, Akal: 1989.

HOBBSAWM E., *Las revoluciones burguesas*, trad. Ximenez de Sandoval, Madrid, Guadarrama: 1974.

RAMOS Oliveira, *Historia social y política de Alemania*, México, FCE: 1964. (Breviarios)

UCHMANY Eva, *La proyección de la Revolución francesa en Alemania*, México, UNAM: 1975.

WEBER Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz, México, Colofón: 2010.

Estudios sobre naturaleza

ARNALDO Xavier, *Estilo y Naturaleza: la obra de arte en el romanticismo alemán*, Madrid, Visor: 1990.

AESCH von Alexander, *El romanticismo y las ciencias naturales*, trad. Ilse Teresa, Buenos Aires, Espasa Calpe: 1947.

HANS Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier Ma. Fernandez, Barcelona, Herder: 1995.

HUME David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos: 1988.

KANT Immanuel, *Historia general de la teoría del cielo* trad. Jorge E. Lungt, Buenos Aires, Juárez editor: 1969.

---, „Kritik der Urteilskraft“ en *Die Kritiken*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins: 2008.

LEIBNIZ Gottfried, *Monadología*, trad. Manuel Fuentes, Buenos Aires, Aguilar: 1975.

MACFARLAND J. D., *Kant´s Concept of Teleology*, Toronto, Edinburgh University: 1970.

PLATÓN, *Timeo*, trad. Luc Brisson, Madrid, Abada Editores: 2010.

SCHMIDT Alfred, *Sobre el concepto de naturaleza en Marx*, trad. Julia M. T. Ferrari y Eduardo Prieto, Madrid, Siglo XXI: 1976.

VILLACAÑAS Berlanga, “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo” en Bozal Valeriano, *Estudios sobre la crítica del juicio*, Madrid, La balsa de la medusa: 1990.

Estudios sobre historia

BENJAMIN W., “Tesis sobre historia” en *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H.A. Murenay, La Plata, Terramar: 2007.

HERDER Gottfried, *Filosofía de la historia: para la educación de la humanidad*, trad. Elsa Tabernig, España, Espuela de Plata: 2007.

HORKHEIMER Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. Ma. Del Rosario Zurro, Madrid, Alianza: 1982.

---, *Crítica de la razón instrumental*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta: 2002.

KANT Immanuel, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imas, México, FCE: 1979.

---, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, trad. Nuria Sánchez, Madrid

LÖWITH Karl, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. Justo Fernández, Madrid, Aguilar: 1956.

MARX Karl, *La ideología alemana*, México, Colofón: 2008.

MÈLICH Joan-Carles, *La lección de Auschwitz*, pról. Lluís Duch, Barcelona, Herder: 2004.

PEREYRA Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza: 1983.

Estudios sobre arte

BENJAMIN W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Weikert, México, Ítaca: 2003.

---, *El autor como productor*, trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca: 2004.

BOWIE A., *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Visor: 1999.

BÜRGER Peter, *Crítica de la estética idealista*, Madrid, Visor: 1996.

DE MAN Paul, *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Cátedra: 1998.

EAGLETON Terry, *La estética como ideología*, trad. Germán Cano y Jorge Cano, Oxford, Trotta: 2006.

- GADAMER Hans, *La actualidad de lo bello: El arte como juego, símbolo y fiesta*, trad. Antonio Gómez, Barcelona, Paidós: 1991.
- HÖLDERLIN, *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión: 2008.
- , *Empédocles*, trad. Anacleto Ferrer, Madrid, Hiperión: 2008.
- , *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión: 2005.
- KANT Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. Antonio Raluy, México, Porrúa: 1975.
- LESSING Gotthold., *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, Stuttgart, Reclam: 2003.
- MARCHÁN Fiz Simón, *La estética en la cultura moderna. De la ilustración a la crisis del estructuralismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Plaza y Janés: 1986.
- MARCUSE Herbert, *La dimensión estética*, trad. J. F. Ivars, Barcelona, Materiales: 1978.
- MARTÍNEZ Marzoa, *Desconocida raíz común: Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Madrid, Visor, 1987.
- MICHELI Mario de, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, trad. Ángel Sánchez, Madrid, Alianza: 1979.
- ROSENKRANZ, Karl, *Estética de lo feo*, trad. Miguel Salmerón, Madrid, J. Ollero: 1992.
- SÁNCHEZ Vázquez, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo: 2005.
- SCHILLER, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam: 1989.
- , *Lo sublime*, trad. José Luis del Barco, Málaga, Agora: 1992.
- , *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos: 1990.
- SCHLEGEL, Friedrich, „Über das Studium der Griechischen Poesie“ en *Kritische Schriften und Fragmente*, Band 1, hrg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh: 1988.
- SZONDI Peter, “La poética de los géneros en Schelling” en *Poética y filosofía de la historia II*, Trad. José Luis A., Madrid, La balsa de la medusa: 2005.
- WINCKELMANN Johann, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en pintura y escultura*, trad. Salvador Mas, Madrid, FCE: 2007.