

EL ALMA DEL MUNDO EN SCHELLING

THE WORLD-SOUL IN SCHELLING

HUGO RENATO OCHOA*

Resumen: Este artículo consta de dos partes, en la primera se proponen cuatro principios, entre sí concetenados, que estarían a la base de toda la filosofía de Schelling, más allá de las transformaciones o evoluciones que ésta pudo tener. A continuación, a partir de los principios antes expuestos, se explica el sentido y el lugar que ocupa el “alma del mundo” en el sistema de Schelling, en espacial referencia a la “filosofía de la naturaleza”.

Palabras clave: alma; mundo; naturaleza; Diós.

Abstract: In the first part of this paper, four interrelated principles are proposed as being at the foundation of Schelling's philosophy but as being, nevertheless, beyond its eventual transformations or evolutions. In the second part, these four principles are used to explain the meaning and place of the "world-soul" in Schelling's system, especially in its relation to his Philosophy of Nature.

Key-words: Soul; World; Nature; God.

Schelling siempre se precipitó en dar a conocer su pensamiento antes que esté fuera acabado, esto significa que, por una parte, un gran número de sus obras son introducciones inacabadas, en las que expone lo que son sólo proyectos y, por otra parte, a medida que va madurando su propio pensamiento, éste evoluciona y se ve obligado a rectificar lo que eran sólo aproximaciones. Eso es lo que, por ejemplo, intenta exponer Tilliette con el título de su obra principal sobre este autor “*Schelling, une philosophie en devenir*”.¹

Esta búsqueda, estos giros y rectificaciones de Schelling a veces impiden ver lo que constituye el núcleo central y permanente de “sus filosofías”, ya que a lo largo de su extensa producción filosófica existen ciertos principios que son constantes y a los que vuelve una y otra vez.

* Hugo Renato Ochoa é professor na Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
E-mail: rochoa@ucv8.ucv.cl

¹ TILLIETTE, X., *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris: Vrin, 1970.

PRINCIPIOS GENERALES

Primer principio

El principio fundamental se encuentra ya en una de sus primeras obras, *Acerca del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*: “el comienzo y el fin de toda filosofía es ¡libertad!”,² y en *Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia*: “la filosofía [...] es completamente obra de la libertad”.³ Así, pues, para Schelling el primer principio originario, “lo que antiguamente y ahora y siempre buscado”,⁴ es la libertad. Esto significa la afirmación de un primer principio no sustancial cuya identidad radica en la absoluta espontaneidad, incondicionada por su misma naturaleza, de un acto que se funda radicalmente a sí mismo. La búsqueda del primer principio, cuyo carácter fundamental es el de ser incondicionado y, por lo tanto, absoluto, sólo puede conducir a aquello que se pone a sí mismo como radical principio de la acción, y tal puede ser sólo la libertad.

El carácter no sustancial de este principio significa que no puede ser objeto y nunca puede ser objetualizado, en tanto incondicionado (*unbedingt*), no puede ser cosa (*Ding*), es, pues necesariamente sujeto.⁵ Sin embargo, este sujeto no debe ser entendido al modo cartesiano, como *cogito*, sino como acción de sí mismo; “en el principio era la acción”;⁶ es sujeto, pero debe ser entendido como el enclave del acto que se realiza por su mismo acto y es, por lo tanto, sujeto-objeto. No puede haber nada anterior a él y, como es principio actuante, todo lo posterior tiene en él su origen. Ser es acción, y su identidad no puede consistir en una esfera clausurada sobre sí misma o en algo que meramente se contemple a sí mismo.

La libertad entraña, a la vez, autoposición y autoposesión de sí, nunca puede dejar de autoafirmarse y, por lo tanto, es imposible que deje de ser o

² SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*, Historisch-Kritische Ausgabe, I, 2, E., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, p. 101.

³ SCHELLING, F.W.J., *Ideen su einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, (1ª edición 1797, 2ª 1803), en *Schelling Ausgewählte Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 335.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1028 b 2.

⁵ Cf. SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich...*, op. cit., pp. 87 ss.

⁶ GOETHE, *Fausto*, “Das Wesen des Menschen ist handeln.” Cf. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur...*, en *Schelling Ausgewählte Werke*, Schriften von 1794-1798, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 337.

se pierda de sí misma, es, pues, lo absolutamente necesario. Además, carece de suyo de todo límite, es un punto absoluto que juega desde sí un juego que ella misma crea cada vez, porque la libertad es esencialmente creadora, es una fuerza, una potencia de todo, y por ello está en el origen de todo. Este principio puede ser llamado Yo y, si es sujeto-objeto, es ya de antemano es Yo en sí; es Yo antes de todo contenido y configuración, antes que principio estructurador, al modo del sujeto trascendental kantiano, es una simple realidad que se realiza a sí misma.

“El último punto, del que todo nuestro saber, y toda la serie de lo condicionado, no debe ser condicionado absolutamente por medio de nada más. La totalidad de nuestro saber no tiene ninguna detención, si no es contenido por algo que se soporta por fuerza propia, y esto no es sino lo determinado mediante libertad”.⁷

Segundo principio

El segundo elemento central para comprender la filosofía de Schelling se sigue necesariamente del primero. Para Schelling, dado que el primer principio es libertad, una filosofía que cabalmente se asiente sobre ese principio no puede consistir sino en el mismo devenir de éste, lo cual significa que tal filosofía es genética. Habitualmente la filosofía había sido entendida como un discurso racional especulativo, pero un tal discurso queda siempre en la frontera de este ser absoluto que es libertad, intenta apresararlo en la necesidad lógica de un sistema y, con ello, oculta su identidad más profunda. El carácter genético de la filosofía significa que ésta entraña un devenir por el que la libertad se vuelve sobre sus propias obras para, al asuirlas como propias, dar lugar a una forma de saber reconstructivo.

Así, pues, el que la filosofía sea genética responde al mismo carácter genético de lo real, en la medida que éste tiene su principio en la libertad; la necesidad, entendida como “condición” necesaria, por el contrario, como señala Kant, es puesta por el sujeto al conocer lo real transformándolo en fenómeno y, por lo tanto, no puede ser jamás originaria. De modo que si “quien quiere saber algo, quiere a la vez que su saber tenga realidad”,⁸ para alcanzar tal saber se debe seguir el mismo itinerario de lo real. Para Schelling, la filosofía debe dar cuenta de la génesis de lo real, por ello el sistema que lo comprenda debe ser dinámico y no estático. “Una vez despertado el espíritu dinámico, todo filosofar que no tome su fuerza de él, sólo debe ser

⁷ SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich...*, op. cit., p. 101.

⁸ *Ibid*, p. 85.

considerado como un mero abuso del don generoso de hablar y pensar”.⁹ Pero este carácter dinámico implica que ha de haber una evolución interna al principio mismo, un desarrollo progresivo que debe necesariamente orientarse a un fin que no puede trascender el principio, en la medida que éste no pierde nunca la libertad que lo constituye. Toda comprensión lógica, en la medida que es puramente discursiva, es un mal remedo del mismo devenir del principio hacia sí mismo; se trata de la historia del ser, y sólo en su curso genético el ser puede ser cabalmente entendido, pero esta intelección consiste en rehacer el recorrido desde el fin hacia el principio, para luego rehacer el camino.

Génesis significa desarrollo, evolución, en el que la totalidad de lo real-fáctico, lo condicionado, debe ser comprendido como momento del despliegue de la libertad, lo condicionado reclama, precisamente, un fundamento incondicionado. La evolución y desarrollo del principio se realiza en tanto éste, por decirlo así, se llena de contenido, producto éste del mismo despliegue de la libertad. Sin embargo, ningún contenido lo agota, porque nada puede limitar absolutamente un principio que consiste en libertad pura, por ello fracasa irremediabilmente todo intento de comprensión de lo real en un sistema puramente lógico-discursivo.

El punto de término de esta evolución es el momento en el que el principio se vuelve radicalmente sobre sí mismo en la autoconciencia. Por cuanto, “al preguntar ¿cómo es que represento?, me elevo a mí mismo por sobre las representaciones y me convierto por esta pregunta en un ser que se siente originariamente libre respecto de todo representar [...]. Mediante esta pregunta misma me convierto en un ser que posee un *ser en sí mismo* independiente de todas las cosas externas”.¹⁰ De modo que en virtud del término evolutivo que consiste en la autoconciencia aparecen “las cosas externas”. Por ello, esta misma libertad permite recuperar lo real, sólo que ahora temáticamente como objeto de un saber que sabe de sí mismo. Así, pues, la reconstrucción de lo real, en la que consiste la filosofía, se realiza desde la autoconciencia y, en este sentido, la autoconciencia es efectivamente primer principio del filosofar, pero éste debe ser entendido como una reconstrucción temática de algo dinámico, es decir, implica un retorno.

Se trata de “*anodos*” y “*cátodos*”, camino de ascenso y camino de descenso, que se confunden, no obstante que tienen direcciones diversas. La

⁹ SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, Santiago: Editorial Cerro Alegre, 1993, p. 33.

¹⁰ SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur...*, en *Schelling Ausgewählte Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 340.

filosofía, pues, rehace el camino que previamente ha transitado el principio a partir del encuentro del principio consigo mismo, que es lo que ocurre en la autoconciencia, que no es sino una suerte de “involución” del principio. En virtud de la autoconciencia se constituye el sujeto como tal, es decir, en respectividad con un objeto, de modo que el Yo es el momento en el que el principio originariamente ciego, libertad pura que, como tal, ni se reconoce ni conoce, sino que sólo actúa y obra en un juego creador, alcanza una nueva plenitud, la de decir de sí mismo: “soy”.

Tercer principio

El tercer elemento que está presente a lo largo de toda la filosofía de Schelling se deriva, también, del anterior. Dado el carácter dinámico real del principio, la filosofía es contemplación, pero contemplación de la historia del principio, de su desarrollo, y consiste en rehacer el camino desde la autoconciencia. Pero este camino no puede ser dialéctico hasta el final. “Toda ciencia debe, pues, estar transida de dialéctica. Pero otra cuestión es, si caso nunca llega al punto donde se vuelve libre y viviente, como en el historiador, quien, para representar el cuadro de las épocas, ya no piensa en sus investigaciones. Acaso nunca pueda el recuerdo del comienzo originario de las cosas volverse tan viviente que la ciencia, que en razón del objeto y del significado mismo de la palabra es historia, pudiera también serlo según su forma exterior, y el filósofo sea capaz de volver a la sencillez de la historia a la manera como el divino Platón, cuya obra está transida de dialéctica, pero que en la cumbre y último punto de su transfiguración, toda su obra se vuelve historia”,¹¹ y, como toda historia, se trata de la reconstrucción de una vida bajo la forma de un recuerdo; saber es, pues, *anamnesis*.

Ahora bien, si se entiende el espíritu como el acto de autoposición de la libertad, la contemplación contempla la historia trascendental del absoluto. Esta contemplación es una visión de lo reconstruido por el pensar y, por ser una reconstrucción del pensar, es auténtico y legítimo saber racional. Este punto es capital: se trata de un saber que, no obstante su facticidad, en la medida que lo que allí se contempla es la misma reconstrucción de lo absoluto, el acto de asentimiento alcanza a lo absoluto no objetivamente, sino como sujeto-objeto porque contempla y, por lo tanto, objetivamente algo que se revela en un acto de manifestación de sí mismo, es decir, como sujeto. Pero el que sea sujeto-objeto no significa que supere absolutamente

¹¹ SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, op. cit., p. 42.

estas determinaciones, y esto porque se trata inevitablemente de un saber propiamente humano. Se trata de retornar a una metafísica del ser y no del *nous*. Schelling intenta, pues, alcanzar el ser como existencia, porque la libertad no es sino existencia pura.

Ahora bien, la existencia como libertad es precisamente lo que nunca puede ser pensado porque trasciende absolutamente el ámbito de la conciencia que sólo puede aprehender algo bajo la forma de concepto. Pero tampoco puede ser llamado No-Yo; la existencia es, de hecho, realmente, anterior al Yo y al No-Yo, es, como afirmaba Schelling en *Acerca del Yo*,¹² lo que nunca puede ser objeto, pero, paradójicamente, tampoco puede ser sujeto en respectividad.¹³ Ahora bien, la existencia es, precisamente, lo escondido, lo oculto, lo reprimido; la libertad es constreñida en el acto de dar lugar a algo, lo que aparece son, pues, las formas de su represión. Es esa represión la que engendra la multiplicidad. En este sentido, la conciencia de sí, en definitiva, el *cogito*, termina por ser la forma más peculiar de represión, (se trata de un “encadenamiento”), porque intenta alcanzar la libertad someténdola. Por ello es necesario abandonar la dialéctica para dar lugar a un saber que asume la historia desde su forma propia, pero una historia que es paulatino y sistemático revelación del absoluto.

Cuarto principio

Finalmente, el cuarto elemento recurrente en toda la filosofía de Schelling es el carácter peculiar del saber propio de la autoconciencia. Como hemos visto, la filosofía, si ha de dar cuenta de lo real existente, debe consistir en un saber histórico. Pues bien, se trata de una reconstrucción desde la autoconciencia, pero en este devenir el absoluto sale y retorna a sí mismo, en un círculo. La naturaleza es entendida como la prehistoria de la conciencia, como un despliegue en el que, en su cúspide, la naturaleza alcanza, por medio de una evolución y un desarrollo, la subjetividad propia del Yo y la plena autoconciencia. Ciertamente, como ya había sido planteado en el mundo clásico, el *ordo cognoscendi* es inverso al *ordo essendi*, sin embargo, ahora la conciencia vuelta sobre sí misma constituye una suerte de recuperación del principio para sí mismo, en la medida que, en virtud

¹² SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich...*, op. cit., p. 89.

¹³ Cf. LOER, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Berlin-New York: Ed. Walter de Gruyter, 1974, p. 31: “Diese Überschwendlichkeit, diese daß weder Subjekt noch Objekt Ist, ist also die Voraussetzung aller Philosophie (...)”. El texto es de Schelling.

de la autoconciencia, la libertad se constituye en Yo,¹⁴ pero un Yo que contiene en sí la totalidad de la naturaleza porque es el punto de término del desarrollo de ésta; el punto en el cual, por decirlo así, involuiona.

La autoconciencia no es, pues, mero *cogito* que se aprehende en una suerte de radical clausura sobre sí mismo, por el contrario, es abertura total hacia lo real, en la medida que en el instante puntual de la autoconciencia comparece la historia del devenir de lo real, de modo que la historia, el tiempo, queda contenida entera en un punto. Así se cierra el círculo, en la conciencia de sí comparece todo el mundo, y la filosofía consiste, entonces, en la contemplación reconstructiva de una historia por la que el Yo se aprehende a sí mismo en el acto de reconocerse como originariamente libre. El círculo, pues, se cierra en la medida que el Yo se identifica con el principio, pero esta identificación no es plena y absoluta, sino que se realiza bajo la forma de un retorno que no consiste sino en la explicitación de lo implícito. “No hay devenir consciente sin que sea puesto un pasado”¹⁵ porque la conciencia, si bien es un acto que se alcanza en una plenitud instantánea, no obstante, recoge todo el itinerario por el que se llega a ser consciente, “el ser consciente consiste sólo en el acto de devenir consciente (*Bewußtwerden*)”,¹⁶ se trata de un eterno venir-hacia-sí-mismo.

El pasado está absolutamente contenido en la conciencia, en la medida que ésta es un devenir-consciente; por ello la primera frase de *Las edades del mundo* es “lo pasado es sabido”¹⁷ y no lo pasado es recordado. Si el saber propiamente tal consiste en aprehender la historia de un devenir desde principios, ese saber sólo puede versar sobre el pasado, porque éste consiste en una reconstrucción desde el término del devenir a sí de lo absoluto, en el cual se aprehende en la auto-conciencia como libertad. No es casual, pues, que pese al proyecto original de Schelling, éste haya podido escribir sólo la primera parte de *Las edades del mundo*: el pasado. La conciencia es necesariamente conciencia de lo que ella ha sido antes de ser conciencia, por ello la conciencia misma es devenir-conciencia, porque su devenir no sólo es el que ha permitido que surja la conciencia y, por lo tanto, la explique, sino que es conciencia de su devenir mismo, es decir, la conciencia es conciencia de algo que ella es, en la medida que ya lo ha sido y queda, entonces, como su contenido; una conciencia de algo que ella no fuera en absoluto es

¹⁴ Cf. SCHELLING, F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur...*, op. cit., pp. 338 ss.

¹⁵ SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, op. cit., p. 125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

imposible por contradictorio, pues significaría para la conciencia un salir de sí sin sí misma y, por lo tanto, no podría ser consciente. Si el objeto no estuviera de ningún modo ya en la conciencia, “¿cómo podría remontarse hasta el comienzo de los tiempos, si no tuviera en sí mismo un principio del comienzo de los tiempos? Creado a partir de la fuente de las cosas y semejante a ésta, el alma humana es co-ciencia (*Mitwissenschaft*) de la creación. En el alma humana reside la más alta claridad de todas las cosas, y no es tanto sapiente como ella la ciencia misma”.¹⁸ Para que la conciencia sea conciencia de algo que ella no es en absoluto, o bien lo real no debería ser para ella sino concepto, o bien la conciencia tendría que ser intermediada por un cierto espíritu absoluto en el cual lo real, también, sería mero concepto. En cambio, lo que encuentra la conciencia en sí misma es su propio devenir histórico y, por lo tanto, lo propiamente real. La conciencia se contiene, pues, absolutamente a sí misma y por ello es, siempre, autoconciencia.

Estos cuatro principios o elementos pueden ser encontrados a lo largo de toda la producción de Schelling. Así, la libertad es de suyo potencia de contrarios, lo cual permite comprender la dialéctica schellingiana; la vinculación entre estos contrarios sólo puede ser genética y la filosofía consiste en una suerte de reconstrucción de ese conflicto a partir del punto en que ese conflicto se vuelve sobre sí mismo: la autoconciencia. Asimismo, estos principios son también fundamentales para comprender los otros dos derroteros del pensamiento de Schelling: el arte y la mitología. En el presente trabajo no se tratará de éstos, no obstante las claves para su comprensión se pueden encontrar en *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* que, si bien se conserva el escrito de la mano de Hegel, sin duda a Schelling le cupo una participación importante.

ALMA DEL MUNDO

Pues bien, en el marco de estos supuestos a continuación intentaremos explicar el sentido que en Schelling tiene la expresión “alma del mundo”.

Kant atribuye la inteligibilidad de la naturaleza a la capacidad del entendimiento; éste es de suyo “inteligente” pero, como tal, sólo está abierto a los datos de los sentidos previamente configurados por el espacio y el tiempo; se trata de una espontaneidad que configura, ordena y organiza, en vir-

¹⁸ SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, op. cit., p. 35.

tud de estructuras *a priori*, el originario caos de sensaciones. Desde esta perspectiva, por decirlo así, el mérito es del entendimiento, éste es el que comunica inteligibilidad a lo que, en principio, de suyo no la tiene. Por el contrario desde la perspectiva de Schelling, la naturaleza es un devenir que culmina en la conciencia, de modo que, por decirlo así, la naturaleza misma es inteligente, en la medida que, vuelta sobre sí misma como autoconciencia, es capaz de entender su propia historia, es decir, su génesis, desde los niveles inferiores, a partir de ciertos “monumentos”¹⁹ o vestigios que la conciencia humana encuentra en sí misma. Toda la filosofía es “propriadamente, historia progresiva de la autoconciencia”,²⁰ pero lo fundamental aquí no es la autoconciencia, sino la historia, por cuanto no se trata de un *cogito* que se autopone a sí mismo, sino del punto culminante de un devenir.

No tiene sentido sostener que lo conocido es puesto por el sujeto cognoscente, si acaso eso puesto carece de toda realidad o bien tiene su fundamento en el entendimiento, porque entonces formalmente ya no se puede hablar de conocimiento. Como ya veíamos, Schelling sostiene que “quien quiere saber algo, quiere a la vez que su saber tenga realidad”,²¹ y un saber que versa sólo y meramente sobre la estructura trascendental del sujeto, carece propiadamente de realidad. Ciertamente, el espíritu sólo puede conocer en sí mismo, sin embargo eso no significa que lo que conoce en sí mismo carezca de realidad, por cuanto la conciencia es ella misma una *construcción* de la naturaleza. Es necesario tener presente, a este respecto, que el desarrollo o evolución de la naturaleza tiene como meta originaria la autoconciencia, de modo que tiene una teleología interna y constitutiva. “Desde el líquen, donde el trazo de la organización es apenas visible, hasta la figura ennoblecida que parece haber roto las cadenas de la materia, reina una única y misma tendencia que se esfuerza en trabajar según un único modelo, la forma de nuestro espíritu”,²² en tanto éste constituye el punto en el que la naturaleza se recupera radicalmente para sí. Eso sólo puede significar que un espíritu oscuro la conduce: “este arquetipo de todas las cosas duerme en el alma como algo oscurecido y olvidado”,²³ de modo que la

¹⁹ *Denkmal*, Cf. *Ibid.*, p. 38.

²⁰ SCHELLING, F.W.J., *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, *Schellings Werke* (En adelante SW) III, M. Schröter, München: Ed. Beck, 1958, p. 331.

²¹ *Ibid.*, p. 85.

²² SCHELLING, F.W.J., *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW, I, p. 311.

²³ SCHELLING, F.W.J., *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme*, SW, I, p. 36

naturaleza sólo se conoce en la medida que su mismo espíritu se despierta a la autoconciencia.

Así, el espíritu humano es inteligente sólo en la medida en que participa del alma del mundo, que es este principio interno a la naturaleza, que está dormido hasta que despierta a la autoconciencia. Tal principio es, a la vez, principio ontológico y epistemológico. En este sentido, no es de extrañar que a “la filosofía de la naturaleza le corresponda derivar un sistema concreto de nuestro saber (esto es, el sistema de la experiencia total) a partir de principios”,²⁴ por cuanto en ella está contenida no sólo la posibilidad del conocimiento de lo real, sino también su propia posibilidad misma. Pero, para ello, se debe superar la dualidad real-ideal.

Esta dualidad, si es establecida de modo absoluto, no tiene solución, es decir, cada uno de los términos en oposición permanece absolutamente clausurado sobre sí; el conocimiento, entonces, no podría alcanzar lo real, y lo real no podría ser inteligible. La única solución es que ambos sean polos dialécticos de un tránsito por el que lo real se idealiza y lo ideal se realiza, pero para que esto sea posible, es necesario que en lo real mismo, al modo de semilla que se despliega, esté contenido por completo su cabal desarrollo, y esto sólo puede significar que el núcleo de identidad de lo real es espíritu. “Es sólo porque el espíritu en lo real se siente prisionero que él reclama lo ideal. Lo real es tan necesario y eterno como lo ideal; el espíritu está por su propia voluntad encadenado a los objetos”.²⁵ Que esté encadenado a los objetos significa también que los encadena a todos entre sí mediante lazos de interdependencia y organización, pero no se reduce a una mera estructura de orden, no hay que olvidar que es genética, reclama una forma de autopresencia por el que el orden se hace transparente a sí mismo.

Lo ideal es, entonces, no sólo el orden que trasciende a los objetos, sino también el orden *en* los objetos; y lo real es constitutivamente, como vimos, vocación de ideal, de conciencia. Lo ideal es voluntad de ser real y de trascender lo real, de modo que la voluntad misma es real-ideal, es espíritu que realiza lo real y, por lo mismo, también idealiza lo real.

En Schelling hay, pues, una identificación entre “realidad” y “naturaleza”; la realidad, en el sentido de *Wirklichkeit*, significa una existencia originaria y, como tal, incondicionada, de modo que en su posición abarca la totalidad como totalidad. Lo real y lo ideal se articulan entre sí en el espíri-

²⁴ SCHELLING, F.W.J., Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia, en *Experiencia e historia*, Madrid: Ed. Tecnos, 1990, p. 163.

²⁵ SCHELLING, F.W.J., *Abhandlungen...* SW, I, p. 320.

tu que reclama desde sí mismo un ámbito de libertad que sólo lo puede encontrar al final, pero que desde un principio lo contiene como aspiración, como añoranza (*Sehnsucht*). El orden necesario de los objetos naturales sólo puede ser comprendido por una conciencia que, en la medida que pregunta por ese orden y esa necesidad, se hace libre respecto de toda condición,²⁶ de modo que, paradójicamente, la necesidad encuentra su plenificación en la libertad; necesidad y libertad, como polos dialécticos originarios, se concilian en un tránsito circular que va desde la necesidad hacia la libertad, autoconciencia, y luego retorna a la necesidad, naturaleza, pero desde una nueva posición. “Todo filosofar consiste en un recuerdo del estado en el que éramos una misma cosa con la naturaleza”.²⁷ Sólo a partir de esta identidad originaria es posible tener un conocimiento de la naturaleza que sea verdadero conocimiento, por ello la filosofía debe dar cuenta de la génesis del espíritu, y su esfuerzo constante es llegar a constituir un sistema dinámico y no estático.

El devenir del espíritu hacia sí mismo no es sino la historia del ser, todo lo que es encuentra su más radical explicación en el curso genético del ser, cuya realización es la naturaleza. Pero esta comprensión consiste en rehacer desde el final el recorrido hacia el principio; “la naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu, la naturaleza invisible”.²⁸ En la naturaleza, por decirlo así, el espíritu se vuelve hacia afuera, en el espíritu, la naturaleza se vuelve hacia adentro, en esta involución-evolución del espíritu está contenida la totalidad de lo que es, como momentos de encuentro y abandono, de sístole y diástole,²⁹ por los que el espíritu o alma del mundo revela su carácter viviente.

El alma del mundo es a la vez “primera fuerza de la naturaleza” y “causa positiva de la vida”.³⁰ Es, en primer lugar, una fuerza, una potencia originaria de ser y de realidad, es, propiamente un supra-ser, *hyperon*.³¹ Y es, también, causa positiva de la vida, no sólo porque anima, sino sobre todo porque entraba todo lo real entre sí, plantas, animales, lluvia, sol, etc., de

²⁶ Cf. SCHELLING, Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia, op. cit., pp. 169 ss.

²⁷ SCHELLING, F.W.J., *Erste Entwurf...*, SW III, p. 245.

²⁸ SCHELLING, F.W.J., Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia, op. cit., p. 198. SW, I, p. 706.

²⁹ Cf. SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, op. cit., p. 75.

³⁰ SCHELLING, F.W.J., *Die Weltseele*, en *Schelling Ausgewählte Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 435.

³¹ Cf. SCHELLING, F.W.J., *Las edades del mundo*, op. cit., p. 85.

modo que la vida no constituye una suerte de azar fortuito que meramente sobreviene a un ser, sino que la totalidad acoge al ser viviente como algo necesario y esperado. Así como a partir de un resto animal puede ser reconstruido el animal completo, asimismo, a partir de un solo ser viviente, más aún, de un ser cualquiera, puede ser reconstruida la totalidad de la naturaleza, un ser reclama a otro y a otro y así la naturaleza es un todo orgánico.

Pero no se trata sólo de un orden de hecho, por decirlo así, en el que las partes están integradas orgánicamente entre sí constituyendo un todo; el carácter “animado” de este todo significa algo más, significa, por una parte, como hemos visto, que tiene historia, es decir, su identidad se gesta en un curso temporal, pero que a lo largo de todo él conserva un núcleo originario que trasciende toda modificación, y, por otra parte, se autorregula a sí mismo, de modo que toda génesis, todo cambio, toda transformación, responde a un sentido. Pues bien, este doble carácter no sólo revela la condición de “animada” de la naturaleza, sino que también supone un punto en el cual se vuelve sobre sí reflexivamente y se aprehende como un todo, se clausura, se refleja a sí misma en el espejo de la autoconciencia. Lo anterior significa que el alma del mundo, a lo largo de toda la historia natural, no va sino al encuentro de sí misma, sin embargo, ese encuentro que alcanza en la autoconciencia no es pleno, porque se realiza en un ser que, si bien se tiene a sí mismo y es, por lo tanto, libre, esa misma libertad supone un abandono de las posiciones originarias y, de este modo, si bien no pierde el carácter orgánico, que no lo puede perder porque constituye su identidad, se oscurece la relación con lo anterior en la misma medida que se libera.

Sin embargo, naturaleza y espíritu no son dos “sustancias” enfrentadas, sino que una no es sino el devenir la otra, y el principio que impera este devenir, como es necesariamente acción pura, no puede ser sustancia ninguna, sino que es, precisamente, principio de acción total, es decir, un principio radical cuya realidad consiste en ser el principio animador de la realidad, pero, en cuanto animador, es también el principio realizador de la realidad; no algo que se sobreañada a algo ya constituido, dos realidades no pueden jamás constituir una sola. De modo que no se debe entender que el principio es algo que está meramente al comienzo, el principio impera todo el desarrollo, y no lo hace “desde fuera”, sino que constituye en cada momento del despliegue la identidad que configura cada cosa y le da sentido, por ello, pese a su trascendencia, puede ser descubierto o, más bien, “inducido” desde cada dimensión de lo natural, no obstante, sólo en la autoconciencia se refleja como lo que es absolutamente: acto incondicio-

nado; lo que se hace presente en la autoconciencia, por lo tanto, no es un objeto, –un saber objetivo supone necesariamente una distinción–, lo intuido es, pues, el acto mismo, y el espíritu es acto. El devenir del espíritu no es sino el devenir de la naturaleza.³²

Ahora bien, el espíritu de la naturaleza, que no es sino el principio activo y actuante en ese devenir, *natura naturata* y, a la vez, *natura naturans*,³³ no es una suerte de “razón absoluta” que conduce la historia, es la misma naturaleza que se despliega desde sí misma, en tanto está animada por un principio interno que recorre de punta a cabo la totalidad del devenir. Porque se trata de un principio que está presente en todo, no está en ningún lugar específico, el todo, no puede ser algo determinado y singular;³⁴ si lo fuera, sería o bien sujeto, o bien objeto, mas es tal que en él se confunden acto y producto, porque es acción en devenir. Sin embargo, la filosofía es incapaz de presentar la totalidad del sistema de la naturaleza en su devenir mismo e, inevitablemente, debe recurrir a una exposición que sigue un hilo reconstructivo temporal en el que sólo pueden traslucirse los productos y su relación. No obstante, esta perspectiva cambia completamente cuando se considera a estos productos y a sus relaciones, no como imperados por fuerzas mecánicas muertas, sino por un espíritu vivificante, sólo entonces se comprende la verdadera índole de la naturaleza, porque lo orgánico no puede depender de una causa exterior, “todo producto orgánico existe *por sí mismo*, su existencia no depende de ninguna otra existencia”.³⁵

Esta autonomía radical, no obstante, sólo la puede alcanzar en su plenitud el todo mismo, que contiene tanto el principio de su desarrollo como los productos de éste. “Hablamos de un ser que une en sí mismo concepto y objeto, forma y materia, que no se encuentran reunidos meramente en nuestra representación, sino en la realidad misma. La finalidad misma inherente al organismo no está proyectada desde una conciencia, ni supuesta como forma de entender su comportamiento, sino que responde a la misma existencia interna. Su finalidad no es regulativa, sino constitutiva: una organización no puede organizarse sino está ya organizada”.³⁶

³² Cf. SCHELLING, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Ed. Alianza, 1996; Introducción de Leyte, Arturo, p. 33.

³³ Cf. SCHELLING, F.W.J., *Erste Entwurf...*, SW III, p. 284.

³⁴ SCHELLING, F.W.J., *Weltseele*, op. cit., p. 401.

³⁵ SCHELLING, F.W.J., *Akademische Ausgabe*, I, 5, p. 93 (SW II, p. 40)

³⁶ Cf. SCHELLING, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Ed. Alianza, 1996; Introducción de Leyte, Arturo, pp. 38-39.

Tal organización no puede proceder de un principio material, porque sólo daría origen a una secuencia mecánica de causas y efectos, lo cual no logra explicar jamás una estructura que se regula a sí misma, que se ordena, por decirlo así, desde dentro, que reclama cada parte para configurar un todo de elementos que, puestos uno al lado del otro, constituirían un mera suma de partes que podrían interactuar entre sí, pero que jamás podrían dar lugar a la conciencia. Por otra parte, “la vida se deja representar tan poco fuera de la vida como la conciencia fuera de la conciencia”,³⁷ lo cual significa que sólo es posible conocer el carácter viviente y animado de la naturaleza desde el interior mismo, en la medida que la conciencia es un momento propio del mismo principio que anima la totalidad. No puede haber conciencia de sí, por lo tanto, sin que ésta se revele como un momento de tránsito hacia una conciencia superior: la conciencia del uno-todo; en la conciencia de sí se transparenta una radical pertenencia,³⁸ al punto que la existencia queda definida como un modo de pertenencia al todo.

Esta pertenencia, por una parte, se reconoce en el imperativo práctico, por cuanto “mi existencia moral sólo adquiere un propósito y una determinación gracias a la existencia de otros seres morales externos a mí”.³⁹ Pero, por otra parte, “sólo creemos en una naturaleza externa a nosotros cuando percibimos infinitud del efecto y finitud del medio”.⁴⁰ Sin embargo, no se trata de preguntar cómo ha surgido una naturaleza fuera de nosotros, sino cómo ha podido llegar hasta nosotros la idea de semejante naturaleza. Por lo tanto sólo en la absoluta identidad del espíritu en nosotros con la naturaleza fuera de nosotros, se puede comprender el perfecto ajuste entre lo ideal y lo real. La apelación a una armonía preestablecida o una divinidad providente sólo traslada el problema. Ahora bien, una identidad sólo puede tener lugar entre lo que es absolutamente semejante.

“Lo infinito no puede llegar a lo finito, pues entonces tendría que dirigirse por sí mismo a lo finito, es decir, tendría que no ser infinito. Pero, del mismo modo, es imposible que lo finito llegue hasta lo infinito (...). Ambos tienen que ser reunidos en virtud de una determinada y absoluta nece-

³⁷ SCHELLING, F.W.J., Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Ed. Alianza, 1996, p. 107

³⁸ Schelling intenta afirmar una filosofía que no quede clausurada en una conciencia puramente reflexiva.

³⁹ SCHELLING, F.W.J., Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza, op. cit., p. 108

⁴⁰ *Ibid.* p. 110

sidad, si en general parecen estar unidos. A ésta la llamamos “necesidad”, mientras no encontremos otra expresión, “vínculo” (*Bund*) absoluto o cópula”.⁴¹

La muerte consiste, precisamente, en la disolución de las partes, la pérdida del vínculo originario, el alma es, pues, este vínculo que organiza, no mecánica sino teleológicamente las partes entre sí, y por ello cada ser participa de la vida única del todo. Análogamente, todos los seres, orgánicos e inorgánicos, están organizados por un vínculo que no deja nada fuera. Sin embargo, este vínculo que realiza la naturaleza y que así queda encadenada, busca un vértice en el que realidad e idealidad converjan, tal es la libertad, tal es la conciencia como el fundamento de ésta. Pero la conciencia en razón de su misma libertad se vuelve sobre la naturaleza porque es conciencia de inteligibilidad, no es conciencia, ni puede serlo, de caos o anarquía. De este modo, la misma conciencia reclama desde sí un principio superior que la explique, un espíritu que permita un encuentro radical entre conciencia y naturaleza, un alma del mundo.

[recibido em junho de 2005]

⁴¹ SCHELLING, F.W.J., *Weltseele*, op. cit., p. 414.