

Schelling o el reencantamiento del mundo

Ricardo Tejada
(Colegio Internacional de Filosofía, París)

El propósito de este sucinto y modesto artículo es el de aportar algunas pistas que permitan –ése es, al menos, mi deseo– mostrar el sentido global de la obra schellinguiana, sobre todo la comprendida en sus tres primeras etapas de juventud, y no tanto el de ofrecerles el detalle de su recorrido intelectual, pretensión del todo inviable dada la limitación espacial y temporal que toda comunicación solicita, y en algunas ocasiones estéril si no se acompaña de un tamiz interpretativo eficaz que nos aleje de los árboles, no demasiado pero sí lo suficiente para permitirnos ver el bosque denso e intrincado que es la filosofía de Schelling.¹

El sentido de la tarea de este filósofo alemán se resume, a mi modo de entender, en un concepto dinámico, el de *reencantamiento*, que se desdobra según dos lentes temporales que la enmarcan: la de la situación particular del saber, de la ciencia, y en general, de la cultura, a finales del siglo XVIII, y la del entronque de Schelling en una línea de pensamiento *naturalista* que serpentea a lo largo de la historia, por lo menos, desde el Renacimiento italiano.² Pero antes de referirme directamente a estas dos cuestiones quisiera incidir en una serie de aspectos conceptuales de su obra de juventud que nos permitirán comprender mejor el alcance de esta doble pinza problemática. Nos detendremos especialmente en el paso de la noción de Yo absoluto a la de Naturaleza y en el papel central que juega la noción de intuición intelectual, en el contexto de un reencantamiento naturalista de signo monista.

En las últimas décadas –como es sabido– distintos exégetas de la obra de Schelling han pretendido incidir en la continuidad de un armazón intelectual que subtiende las diferentes transformaciones, añadidos y correcciones conceptuales a los que era tan dado el autor del *Sistema del idealismo*

¹El libro de Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973, describe y recorre, en toda su complejidad, el recorrido sinuoso del pensamiento de Schelling. En la introducción, apunta ya Marquet un elemento valioso: «Ce qui frappe, dès l'abord, dans la pensée de Schelling, c'est qu'elle n'est compréhensible que dans son devenir; chaque oeuvre n'y vaut qu'à sa place, comme moment d'un processus ou d'une métamorphose dont le dernier mot est sans cesse reculé».

²Esta corriente naturalista ha sido el objeto de un seminario que he impartido en el Colegio Internacional de Filosofía, radicado en París, durante el año 1996-1997, bajo el título de *La nature comme productivité expressive*. Varios rasgos caracterizarían a esta línea de pensamiento: el impulso hacia la unidad con la Naturaleza, la continuidad entre ésta y la cultura bajo el modo de una única productividad expresiva, la co-presencia de lo animado y de lo inanimado, la tendencia hacia un immanentismo pluralista, la puesta en cuestión de la substantividad del sujeto, la concepción de lo milagroso como creatividad inmanente a la naturaleza, y en fin, la adopción de la intuición (intelectual o semejante a ella) como modo privilegiado de acceder a dicha Unidad hombre-Naturaleza. Los peldaños, no del todo inconexos, de esta línea serían: Ficino, Bruno, neoplatónicos de Cambridge, Schelling, Bergson, Whitehead y el último maestro del naturalismo contemporáneo: Gilles Deleuze.

transcendental. Algunos comentaristas, como Vetö, han señalado la idea de fundamento como verdadero hilo conductor de su obra.³ Otros, ya desde Schröter, han coincidido en ver el hábito metafísico hacia la unidad como verdadero *leitmotiv* de su itinerario filosófico.⁴ Por su parte, Tilliette ha sostenido, en esta dirección, que la no-externalidad del absoluto es un rasgo persistente de su pensamiento.⁵

Creo que es aquí desde donde podemos tener un punto de arranque para nuestra búsqueda, pero deteniéndonos, en la medida de lo posible, en las delicadas relaciones que entabla este hábito hacia la unidad con el dualismo y el pluralismo. La primera pregunta que nos podemos hacer es si ese hábito concluye en algo, si está provisto de un término definitivo, o si más bien es una carrera sin fin. Nos inclinamos por la segunda respuesta. El impulso hacia la Unidad es un impulso repartido absolutamente en cada momento o lugar del Ser plural, que se enriquece y se diversifica de forma constante, y que está habitado de una tensión permanente que le pone en peligro de un múltiple desgajamiento o de una reificación dual. Las dos tentativas no mueren nunca, a pesar de todo, bajo el cobijo –podríamos así decirlo– de ese impulso hacia lo unitario. Este movimiento metafísico, impregnado de una actitud ética, es pura procesualidad, constructivismo progresivo, en una palabra, devenir expresivo.⁶

Todo esto –lo reconozco– suena todavía a algo vago e impreciso. Asomémonos, pues, al primer concepto de calibre que saca a relucir Schelling: el del Yo absoluto. En él apreciamos buena parte de los rasgos matriciales de los que participarán conceptos suyos posteriores. En primer lugar, es algo incondicionado, una instancia que no puede ser condicionada o determinada por nada que no provenga de sí misma. El Yo absoluto se posiciona por sí solo de tal manera que nunca puede volverse una cosa. Lo incondicionado no debe ser buscado ni en la esfera de los objetos ni tampoco en el sujeto que es igualmente determinable como objeto. Uno se debe remontar a aquello último que da razón y consistencia de las cosas, y que precede a todo pensar y representar. El Yo absoluto no es, por lo tanto, algo que sea tal o cual cosa. *Es* en el sentido pleno de la palabra puesto que otorga ser sin estar nunca plenamente actualizado.⁷

Schelling caracteriza al Yo absoluto por su potencia igualmente absoluta, derivada de la necesidad intrínseca de su esencia, la cual es ante todo libertad, producción de sí mismo sin ser voluntad ni virtud ni sabiduría.⁸ Vemos aquí, claramente, en su pensamiento juvenil, una filiación espinozista, de signo antivoluntarista y anticartesiano. De la misma forma que Spinoza va de lo infinitamente perfecto a lo absolutamente infinito como su razón última, Schelling va de la posicionalidad constantemente productiva del Yo a su identidad absoluta. Lo que cumple el papel de la existencia necesaria de la sustancia es la incapacidad ontológica de retrotraernos a un no-Yo absoluto, o lo que es lo mismo, la necesaria convivencia con esta especie de «líquido amniótico» que nos rodea y que es la autoposición yoica. De forma paralela, la infinitud de los atributos de la sustancia tiene un lugar funcional de tipo similar en Schelling bajo la forma de un eterno devenir e infinito producir.⁹ El Yo –dirá él– es «puro y simplemente infinito»¹⁰ no porque sintetice en cada momento la multi-

³ Consultar Miklos Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977.

⁴ Ver M. Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung*, Diss. Jena, 1908.

⁵ Ver Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I, Vrin, Paris, 1970.

⁶ En un artículo conciso y esclarecedor, («Science et intuition dans la *Naturphilosophie* de Schelling», M. E. Fleischmann, recogido en *Actualité de Schelling*, sous la dir. de G. Planty-Bonjour, Vrin, 1979) se insiste en el carácter de autoconstrucción creativa de la naturaleza y del hombre que la recrea. «La *Naturphilosophie* de Schelling est toute dynamique, toute processuelle mise dès le début en parallélisme avec les différentes activités humaines. Toute la Nature est pour lui un immense processus de production qui crée sans cesse ses produits qui ne sont que des images de sa créativité infinie». Por otra parte, R. Ayrault ha señalado oportunamente cómo el término «proceso» fue adoptado por Schelling una vez que se introdujo en el estudio de las ciencias naturales y en especial de la química, estando ausente de sus maestros, reconocidos o no, de Herder y de Fichte, por ejemplo. En *El alma del mundo*, Schelling utiliza tanto «operación química» como «proceso químico». Los dos se solapan en cuanto al sentido general pero es necesario comprender que el «proceso» capta en la diversidad de su devenir la realidad que la operación capta en su unidad immanente. Ver R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, V, 1797-1804, (II), Aubier, 1976, en especial la quinta parte: «En vue d'une philosophie de la nature».

⁷ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), en *Werke*, I, 2, 1980 (pp. 69-175). Ver en especial § 3 y § 15.

⁸ Op.cit. § 6 y 8.

⁹ Una exposición brillante de estos aspectos ontológicos de la filosofía espinozista la encontramos en G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968. Ver en especial el capítulo IV, titulado «L'absolu».

¹⁰ En op.cit. §11.

plicidad sensorial sino porque, más allá de ello, reúne de forma inmanente la multiplicidad de sus actos infinitamente pequeños y la pura y absoluta identidad de su presencia ubicua.

Tengo la impresión de que está todavía por pensar hasta sus últimas consecuencias lo que implica esta fascinante idea del Yo absoluto. A mí, en particular, me vienen a la mente dos enunciados naturalistas que no por ser posteriores presentan extrañas concomitancias. El primero de ellos es el principio ontológico del que hablaba Whitehead: «todo se sitúa positivamente en acto en alguna parte y en potencia en todas partes»,¹¹ principio del que extraía el filósofo y matemático inglés la descripción del universo como tejido solidario de entidades actuales. O también –por qué no reconocerlo– hace pensar en esas últimas palabras enigmáticas de Deleuze: «no se debe contener una vida en el simple momento en que la vida individual afronta la universal muerte. Una vida está en todas partes, en todos los momentos por los que atraviesa tal o cual sujeto vivo y que se cifran en tales momentos vividos: vida inmanente que lleva consigo los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos».¹² Sí, yo diría –con las debidas precauciones y matizaciones que hay que emplear en toda extrapolación– que el Yo absoluto schellinguiano es una vida inmanente que habita y envuelve en una unidad, tanto la naturaleza como el «individuo», en una especie de anillo de Moebius en el que el lado exterior y el lado interior son estrictamente co-presentes. El Yo –dice Schelling– contiene toda realidad. No hay nada fuera de él. El *Hen kai pan* del Yo no consiste sólo en que no haya nada exterior a él, sino también en que no haya nada interior a él.

Me atrevería a decir que esta banda de Moebius tiene un lado interior que es el Yo y un lado exterior –insisto, estrictamente copresentes e inmanentes el uno del otro– que es la Naturaleza. Esta instancia, aún no tematizada, va a perfilarse ya en 1797, en los *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (publicado bajo este título en 1809). El Yo es aquí caracterizado por la identidad absoluta del sujeto y del objeto. Lo ideal y lo real cohabitan en una especie de encadenamiento que liga el espíritu a los objetos. Esto implica que el no-Yo sea inmanente al Yo, el cual lo posiciona. Bausola ha señalado, en este sentido, el alejamiento de Schelling respecto a Fichte, alejamiento que se confirma aún más cuando el primero de ellos vaya a sostener una autonomía productiva de la Naturaleza, autonomía que –no lo olvidemos– nos sostiene a nosotros mismos puesto que estamos transidos de ella en último término.¹³ Schelling afirmará a propósito de esta cuestión lo siguiente: «la fuerza productiva en las cosas fuera de nosotros (...) no es más que la fuerza de un espíritu. Esas cosas no pueden ser, por lo tanto, cosas en sí - no pueden ser reales por ellas mismas. No pueden ser más que creaciones, productos de un espíritu».

Lo que se va introduciendo en este tipo de afirmaciones es la idea de que la Naturaleza alberga, como el Yo absoluto, algo de no-objetivo. Hay, así pues, un reducto de su ser íntimo que es inobjektivable, que no puede ser encerrado y agotado por muchas determinaciones y condicionamientos que efectuemos. Es el brotar de la heterogeneidad de la naturaleza, del primer germen de vida, así como el devenir productivo subsecuente, los que sobrepasan las explicaciones basadas en la finalidad externa. Schelling sostendrá la idea de un espíritu invisible en la Naturaleza, de una *natura naturans* como acto absoluto productivo, o también, algo más tarde, de una Naturaleza prototípica, no sometida a la ley del tiempo y del mecanismo.

Pero, ¿no habíamos dicho que no nos podemos retrotraer a un no-Yo absoluto? ¿En qué nos podemos fundar para postular una actividad productiva sin conciencia (la del mundo)? Es este el momento apropiado para introducir el problema de la intuición, y, más en concreto, el de la intuición intelectual. Ya en el texto primerizo, (*Vom Ich*, de 1795), se señala, en estricta fidelidad a Kant, que

¹¹ En Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1978. En Segunda Parte, cap.1, sec.I, p. 40.

¹² En G. Deleuze, «L'immanence: une vie...», p. 5, recogido en el número especial de la revista francesa *Philosophie* dedicado a la obra de Deleuze, n°47, sept.95. Se trata del último texto de Deleuze publicado en vida.

¹³ Como afirma Tilliette, apoyándose en Bausola, hay un fondo dualista en el Fichte del periodo 1794-1795, heredado de Kant, en el sentido de que el no-Yo no es originariamente interno al mismo Yo, mientras que Schelling «au contraire cherche à déterminer la structure du Moi infiniment productif. Pour la première fois le Non-Moi est affirmé décidément comme posé par le Moi, totalement et structurellement immanent à lui par nécessité du Moi lui-même. Le Moi est bipolarité originnaire, l'Absolu est dualité dans l'unité, et pas seulement unité». En X. Tilliette, op.cit., p. 124. Y también A. Bausola, *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Milan, 1960.

donde hay objeto hay una intuición sensible, y a la inversa. Ahora bien, dice Schelling: «Por lo tanto, donde no hay *ningún objeto*, a saber en el Yo absoluto, no hay lugar para ninguna intuición sensible, por lo que, o bien no hay ninguna, o bien ha de tratarse de una intuición *intelectual*.»¹⁴ La intuición intelectual es una intuición que no se dirige a ningún objeto, y que, por lo tanto, está ligada a la esfera del Yo absoluto. Años más tarde, en el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling caracteriza la intuición intelectual como aquella intuición que «es libremente productora y en la cual lo productivo es uno y lo mismo que lo producido». Este tipo de intuición produce su objeto e intuye al mismo tiempo aquello que está produciendo, siendo así muy diferente de la intuición sensible dado que aquí «el intuir mismo es diferente de lo intuido».¹⁵

Ahora bien, ¿no habíamos quedado, anteriormente, que en la intuición intelectual no hay ningún objeto? ¿Por qué ahora se apela a su producción? Tenemos que reconocer que todo intento de conciliar estas dos afirmaciones pone de algún modo en entredicho el sentido exacto de lo que se quiere mentar. Si el Yo absoluto se autointuye, ¿cómo puede originarse un objeto? Lo que parece entorsearse, por la otra cara del problema, es que la intuición debería estar en perpetuo devenir de manera que el objeto producido por la intuición nunca llegase a estar acabado, nunca llegase a ser tal objeto. Entonces, ¿por qué hablar en el *Sistema* de la producción de un objeto?

Me parece que lo que ha originado este deslizamiento de sentido es la idea de Naturaleza. La intuición intelectual es una intuición en la que el espíritu se intuye a sí mismo como naturaleza, realiza un zigzagueo por el cual hace cuerpo con la «intuición» de la naturaleza, es decir, con su generación productiva.¹⁶ ¿Se podría decir –dirigiéndole el mismo reproche que dirige a Spinoza en 1795– que la filosofía de la Naturaleza de Schelling vuelve a caer en el dogmatismo, consistente en poner el absoluto en el no-Yo? En parte sí y en parte no. La ambigüedad es, en cualquier caso, manifiesta. En una carta de Schelling a Fichte, fechada el 19 de noviembre de 1800, defiende el primero que la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza no son ciencia opuestas sino partes opuestas de un solo y mismo todo. ¿Por qué? Pues porque, dice Schelling,

«el Yo en tanto que ideal = real es *simplemente* objetivo y precisamente por ello es, al mismo tiempo, Yo productor (produciendes Ich). Dicho Yo no es él mismo en esa producción suya (in diesem seinem Produciren) otra cosa que *naturaleza*; una naturaleza de la cual el Yo de la intuición intelectual, o incluso todavía el de la conciencia de sí, no es más que la potencia superior (die höhere Potenz)».¹⁷

Se puede adivinar en esta afirmación algunos de los desarrollos posteriores de la filosofía de la identidad: desde la negación de que haya sujeto, habiendo sólo el Todo o Dios (enunciada en los *Aforismos para introducir a la filosofía de la naturaleza*), hasta la defensa de que el universo se esfuerza continuamente por llegar a ser cada vez más parecido a sí mismo, y a formar un cuerpo y un alma consigo mismo.¹⁸ La Unidad absoluta, en palabras del *Bruno* de Schelling sería el «sagrado abismo del cual todo procede y al cual todo retorna». Dogmatismo crítico o criticismo dogmático; lo cierto es que Schelling, a través de sus tres etapas primeras, vive especulativamente (¿vivencialmente también?) la tensión que representa el anhelo de la Unidad.

Este anhelo es, en cualquier caso, el *pharmakon* que Schelling pretende medicar a los dualismos periclitados de origen mecanicista. A la dualidad entre extensión y pensamiento o entre materia y espí-

¹⁴ *Vom Ich als Princip der Philosophie* (ed. de M. Schröter), SW I, 181 (§ 8). No se olvide consultar la extraordinaria octava carta de las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, en SW I, 318.

¹⁵ Me permito citar la edición española, en *Anthropos*, a cargo de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, 1988, p. 177. (SW III, 369).

¹⁶ Sobre la intuición intelectual: el libro reciente de X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris, 1995. Tilliette insiste en el capítulo III, dedicado a Schelling, en destacar la influencia en dicha noción de Spinoza, el tercer género de conocimiento, y por detrás de él, la de Platón. Sobre las relaciones del neoplatonismo y Schelling se puede consultar: W. Beierwaltes, «Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno», (en *Philosophisches Jahrbuch*, 1973, 80. Jahrgang, pp. 242-266), en donde se dice lo siguiente: «(...) daß die intellektuelle Anschauung eine innerhalb des Systems analoge Funktion habe wie die plotinische Ekstasis», p. 243.

¹⁷ En *Fichte-Schelling Briefwechsel*, ed. W. Schulz, Frankfurt, ed. Suhrkamp, 1968.

¹⁸ Alexander Gode-Von Aesch, en su obra clásica, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, nos advierte de una paradoja en la conciencia romántica: «El ansia romántica de volver hacia el reino de lo no individual puede -pero no es necesario que lo haga- implicar la disolución de la conciencia individual. Es dable mirarlo como un proceso altamente consciente, lo que coincide, por así decirlo, con una disolución de la infinitud inconsciente de la naturaleza en la conciencia finita de la existencia humana». En ed. Espasa-Calpe, p. 199.

ritu, el pensador alemán responde con la idea de «alma del mundo» (*Weltseele*), iniciada germinalmente en el *Timeo* platónico y en algunos estoicos, retomada por Ficino y Giordano Bruno, y enriquecida más tarde, como crítica ya a Descartes, por los neoplatónicos de Cambridge gracias a la noción de principio plástico.¹⁹ El alma del mundo es la matriz espiritual que inunda y penetra por todos los poros de la materia con el fin de formarla. Pero esta matriz espiritual está aunada desde los comienzos con la materia en una unidad inextricable. Ella es la que hace del mundo un organismo, un sistema. Idea que, como los ojos del Guadiana, nos ha llegado hoy en día bajo la concepción de la tierra como ser vivo, propuesta atrevida de la *Deep Ecology* (Arne Naess, entre otros) y que la propia ciencia ecológica (pensemos en la obra de Lovelock) se ha encargado, en cierta manera, de confirmar.

Pero no todos los dualismos tienen una procedencia cartesiana. Newton y Kant ocupan aquí una posición sumamente ambigua. Sin el ánimo de simplificar demasiado, se puede decir que hay un Newton y un Kant mecanicistas, pero también un Newton místico (el carácter divino del espacio, de extracción neoplatónica, de la escuela de Cambridge) y un Kant –podríamos decir– más organicista de lo que se piensa. Schelling critica, en líneas generales, a estos dos grandes pensadores cuando se presentan bajo la primera faz (la mecanicista), y al mismo tiempo asume buena parte de los postulados del Newton y del Kant segundos.²⁰ El newtonismo de Schelling procede de Oetinger, autor que intentó conciliar al científico inglés con Boehme.²¹ El kantismo de Schelling es sobre todo –como se sabe– el de la *Crítica del juicio*, eso sí, con sus debidas rectificaciones.

Aquí no podemos entrar en el análisis pormenorizado de estas influencias. Sólo podemos aludir al hecho de que nociones como la de fuerza o la de gravitación universal adquieren una resonancia metafísica que las hace retrotraerse a las intuiciones más reconditas del Renacimiento neoplatónico. Schelling no sólo añade la fuerza de gravitación (y/o el principio de la luz) a las dos fuerzas que para Kant determinan relacionalmente la materia (la de atracción y la de repulsión) sino que atribuye además a la primera el papel propiamente productivo y creador.²² Al retroceso de la Naturaleza como «Misterio», Schelling responde reinyectando sentido y simbolismo a las categorías mecanicistas. A la separación de Dios y de la Naturaleza, y a la desaparición concomitante de la concepción mágica de las cosas, el pensador alemán «contraataca» con la defensa firme de un lazo unitario y solidario entre los seres.²³

No deja de ser significativo que cuando Schelling marque sus distancias con respecto a Spinoza, en el escrito sobre *La esencia de la libertad humana*, de 1809, no le reprochará ya su dogmatismo sino su todavía dependencia del esquema mecanicista.²⁴ El fallo del espinosismo no reside, en modo alguno, en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas. A su sistema le

¹⁹ ¿Cómo no pensar en el «principio plástico» de Cudworth (neoplatónico de Cambridge) cuando Schelling, en la *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, defiende la idea de una causa de todas las causas, aquella que prendió la primera lumbre de la heterogeneidad e instaló el primer germen de vida en la materia, aquella que dotó de alma (*beseelt*) a toda la naturaleza? ¿Cómo no ver en su negativa a considerar la materia eminentemente pasiva e inanimada como la reactivación de la noción de «materia infinita», creativa y autoprodutora, en Giordano Bruno? Un buen estudio sobre la influencia de Platón en Schelling, y en general en todo el idealismo alemán, comprendido Hegel, es el de J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beuachesne, Paris, 1979.

²⁰ Sobre la ambigüedad de Newton y sobre las influencias en su obra de los neoplatónicos de Cambridge me remito a la obra clásica de Alexander Koyré, *From the closed World to the infinite Universe*, John Hopkins Press, 1957, en especial los últimos capítulos.

²¹ Como nos dice M. Frank, Oetinger estableció puentes entre la mística de la naturaleza (de tradición böhmiana) y la teoría de la gravitación de Newton. Se oponía al dualismo cartesiano. El cuñado de Schelling fue un adepto de Oetinger. Ver de dicho autor su *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, en especial la introducción biográfica, ed. Suhrkamp, 1985.

²² Nos estamos refiriendo a la obra de Kant *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, publicada en Riga en 1786 y leída con atención por todos los post-kantianos alemanes. Su fidelidad al mecanicismo se ve en la primera definición del primer capítulo: «la materia es lo que es móvil en el espacio». Schelling sustituye este concepto lógico de materia por uno dinámico, y por otro lado inclina la noción de sustancia empleada por Kant (todavía algo aristotélica) hacia la de Spinoza. Las dos estrategias son mutuamente complementarias.

²³ Leemos en su *Filosofía del arte* lo siguiente: «Überhaupt gab das Zurücktreten der Natur als Mysterium der neueren Welt eine allgemeine Richtung auf Geheimnisse der Natur», p. 240 de la edición Reclam de bolsillo, *Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart, 1982; SW V, 450.

²⁴ Cito a Schelling: «Der Fehler seines Systems (del de Spinoza) liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind (...) Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. (...) Daher die Leblosgkeit seines Systems, die Gemütlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen?». Me permito referirme aquí a la cuidada edición bilingüe, a cargo de H. Cortés y de A. Leyte, con introducción del mismo Leyte y de V. Rühle, de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 142-143 (SW VII, 349).

falta vida. Los aspectos del espinozismo referidos a la visión mecanicista de la naturaleza deben ser alterados y corregidos en función de la representación dinámica de la Naturaleza.²⁵

Debemos insistir, por otra parte, en el hecho de que Schelling no introduce elementos arcaicos en el corpus mecanicista como si jugase a ser un *bricoleur* nostálgico, sino que se inspira en los descubrimientos más recientes de la ciencia para confirmar la debilidad y reduccionismo de la mirada mecanicista, la cual, desde Descartes y Hobbes, sólo comprende en la naturaleza aquello reductible a figuras y a movimiento. Las obras de Kielmeyer (en la caracterización de las tres facultades de la vida), de Haller (en la irritabilidad muscular como principio vital irreductible a lo mecánico), de Lavoisier (en los procesos de oxidación y en la importancia del concepto de afinidad entre los elementos químicos), así como las de Baader y Oetinger, son todas ellas, en este sentido, cruciales para definir el itinerario intelectual de Schelling.²⁶ Conceptos científicos que no supondrán una confirmación tardía de unas primeras intuiciones filosóficas, sino que jugarán el papel de verdaderos acicates en el enriquecimiento y modulación de éstas.

Éstas son algunas de las razones, abreviadas por falta de espacio, que nos invitan a pensar que Schelling (como otros miembros de esta línea quebrada naturalista) pretende reencantar el mundo desencantado por el mecanicismo, paradójicamente con las armas que la ciencia le proporciona, por lo menos desde comienzos del siglo XVIII.

Desencantamiento. Utilizamos aquí esta noción no en el sentido estricto utilizado por Max Weber: una «eliminación de la magia en tanto que técnica de salvación», sino en el sentido más global utilizado por Marcel Gauchet, a saber, agotamiento del reino de lo invisible, separación progresiva del más allá de lo terreno, de lo inanimado de lo animado, de lo sagrado y de lo profano, separación operada en el interior de la historia del cristianismo, (sus primeros brotes ya en la Edad Media), y agudizada más tarde con la revolución científica del siglo XVII.²⁷ O, dicho en otros términos, desencantamiento como proceso derivado de la ruptura efectuada por la ciencia moderna de la alianza animista, en sentido amplio, entre la naturaleza y el hombre, alianza que incluso el propio aristotelismo reinante en la antigüedad favoreció de un modo u de otro.²⁸

Si la filosofía juvenil de Schelling está marcada por el anhelo de la Unidad, por la disolución de los dualismos, es en la medida en que se resiste a aceptar el agotamiento antes señalado, es en la medida en que, con el arma de las nuevas ciencias de la vida y de la materia, pretende reestablecer de un modo crítico la alianza perdida con la naturaleza; es en la medida, en una palabra, en que lucha contra la Modernidad, no para instaurar un 18 Brumario en la filosofía revolucionaria (como dijeron algunos), o para inscribir la reacción en el corazón de la Ilustración, sino para curar a la Modernidad de sus excesos peligrosos que la llevan –entre otras cosas– por la senda del nihilismo (Jacobi y Nietzsche darán pasos suplementarios en este sentido). Schelling o el reencantamiento moderno de la Modernidad desencantanda. ¿Lo consiguió? ¿Pasó el testigo a otros? ¿Sigue su tarea inacabada? Respuestas que rebasan –qué duda cabe– esta modesta y corta comunicación.

²⁵ Una visión global sobre la influencia de Spinoza en Alemania la tenemos en David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. Institute of Germanic Studies, University of London, 1984. También la extraordinaria obra de Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1893. El capítulo VII de este libro, reimpresso años más tarde por A. Matheron, está dedicado a Schelling.

²⁶ Sobre estas cuestiones, se pueden consultar las obras siguientes: Sandkühler, H.J. (editor), *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt, 1984. También: J.E. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, PUF, Paris, 1966, en especial la segunda parte, «Philosophie de la nature». En este sentido habría que matizar la tesis de Cassirer cuando afirma que la empiria no fue más que una confirmación tardía de una dirección ideal y espiritual previa a ella. Hay evidentemente algo de esto pero ello no quita que haya un movimiento intelectual al unísono en el que el aprendizaje científico y la callada reflexión filosófica van de la mano. Ver *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (vol. Los sistemas neokantianos, III), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Hay trad. esp. en FCE.

²⁷ «La désintrinsication du visible et de l'invisible la rend (a la naturaleza) "inhumaine" en pensée, en l'inanimant, si l'on ose dire, en la réduisant à la matérialité brute, et simultanément, elle la fait apparaître comme intégralement humanisable, comme de part en part praticable, elle la livre à une appropriation sans limite». En M. Gauchet, *Le désenchantement du monde (Une histoire politique de la religion)*, Gallimard, 1985, p. 128.

²⁸ Consúltese en este sentido la esclarecedora obra de Ilya Prigogine y Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance (Métamorphose de la science)*, Gallimard, 1979, 1986 (ed. ampliada).