

SCHELLING: UNA BIOLOGÍA TEOLÓGICA

Arturo Leyte. Universidad de Vigo

Resumen: El presente trabajo va más allá de una exposición del papel de la biología en el conjunto de la filosofía de Schelling y propone una interpretación de su *Naturphilosophie* como *biología* a partir de la cual se reinterpreta lo absoluto o Dios como organismo. Desde esta biologización de Dios se autocomprende la filosofía como biografía: la materia y la naturaleza en su conjunto, lejos de ser el objeto de una ciencia, son el mismo sujeto real e histórico, un sujeto al que sólo cabe el nombre de «vida». Se reinterpreta históricamente la filosofía de la naturaleza de Schelling sobre el horizonte del desencuentro con la *Física* de Aristóteles y como anuncio del actual modelo de autoorganización en las ciencias de la naturaleza.

Abstract: This paper goes beyond an assessment of the role biology plays in Schelling's philosophy, advancing an interpretation of his *Naturphilosophie* as *biology*, thus allowing for an understanding of the Absolute, or God, as an organism. Upon this biologisation of God, philosophy understands itself as biography: matter and nature as a whole, far from being the object of a science, are the very actual and historical subject whose name can only be «life». Schelling's philosophy of nature is historically reinterpreted on its departure from Aristotle's *Physics* and as a prelude of the self-organisation model currently pervading sciences dealing with nature.

El punto final de una investigación que se proponga estudiar el papel de la biología en la filosofía «general» de Schelling, o más concretamente la relación entre la biología y dicha filosofía, debería poder alcanzar una conclusión: que en última instancia la biología sólo culmina su sentido como teología. Pero esta identificación concluyente tendría que reconocer un doble proceso: por una parte, el que se desarrolla como teologización de lo biológico y por otra, el que ocurre como biologización de lo divino. En última instancia, este doble proceso constituiría el reconocimiento de que la cuestión de la vida se juega en el horizonte de lo divino y que la realidad de Dios no sólo no es ajena a la naturaleza, sino que surge de ella. Esta conclusión también habría asumido que la cuestión de la biología no resulta marginal al núcleo de la filosofía de Schelling, pero ni siquiera en el sentido de que es un «tema importante» de dedicación de dicha filosofía, sino en mayor medida porque se genera propiamente como núcleo: sin la presuposición de la vida como determinación fundamental de la realidad tampoco hay filosofía de Schelling. Pero a la postre, esto también significa decir que sin dicha presuposición lo que no hay es idealismo, conclusión que nos conduce a una nueva consideración que pertenece al plano de la historia de la filosofía: la cuestión de la vida (y la biología correspondiente)¹ cumple en el idealismo el papel que el mecanismo cumplía en el racionalismo. Esta diferencia

¹ Se utiliza el nombre «biología» en un sentido muy amplio, y no como título característico de la disciplina que emerge con toda su fuerza a principios del siglo XIX. Y en este sentido cabe entender a Schelling como precursor.

se puede traducir en términos más correctos como la transformación del sentido de lo físico que ocurre en el proceso de la filosofía moderna, que pasa de ser entendido como *natura* a serlo como *Natur*. Lo que se esconde en ese cambio de denominación sólo puede ser advertido a la luz de la completa historia de la filosofía, es decir, de una comprensión de la φύσις perdida en su traducción latina como *natura* y tal vez recobrada, pero desde luego desfiguradamente, en la versión de *die Natur*. Y esa desfiguración ilumina igualmente acerca de una comprensión distinta de lo divino según Grecia y según el idealismo. De igual modo, que para el idealismo resulte esencial una renovación filosófica de la comprensión de la vida depende igualmente por qué le es inherente la comprensión de la sustancia como «historia».

Pero corremos el peligro en estas primeras líneas de hacer intervenir un conjunto excesivo de cuestiones cuando de lo que se trata es de referirse a la biología en la filosofía de Schelling. No obstante, la convocatoria de todos esos problemas tiene que ver directamente con la dilucidación buscada, pues partimos ya de una interpretación previa: la biología no es un tema puntual más de la larga y desarticulada filosofía de Schelling sino una clave fundamental para comprenderla en su conjunto, a saber, comprenderla esencialmente como unidad. Pero podemos cuestionar nuestra propia interpretación de partida en estos términos: si esto es así, ¿por qué sólo aparece tan localizadamente la referencia a la biología en la filosofía de Schelling y para eso, sólo en el contexto de una «parte» de dicha filosofía, a saber, en el marco de la filosofía de la naturaleza? Pero así formulada, la pregunta ya contiene su error, pues en primer lugar ni la filosofía de la naturaleza es «una parte» de la filosofía de Schelling ni el hecho de la aparición expresa e incidental de «lo biológico» en los escritos de filosofía de la naturaleza puede ocultar que la infrecuencia de la aparición del término revela precisamente su importancia desde el momento en que Schelling apunta ya bajo la palabra *Natur* una comprensión biológica de lo real (natural) como vida. Cuando además se entiende que a esta comprensión de lo natural va ligado el sentido mismo de lo histórico, resultará que tal vez cuando aparezca el término «historia» sólo se esté igualmente expresando, o por lo menos apuntando, una referencia a la vida. Finalmente, dado que incluso en Schelling, y como centro de su filosofía, se llegará a tratar de una «naturaleza» en Dios, tendremos también que la realidad de la vida es algo más que una dimensión que corresponda «exclusivamente» a una supuesta filosofía de la naturaleza frente a una filosofía del espíritu, y que por lo tanto sea exterior a la propia cuestión inicial de la filosofía de Schelling. Al contrario, una buena comprensión nos debería dirigir a enfocar lo biológico a la luz del inicio y el núcleo de la filosofía de Schelling, uno tal que sólo cabe definir como «filosofía de lo absoluto». Y decimos «inicio» porque nos encontramos ante un pensamiento que alcanza su formulación justo al comienzo de su articulación escrita, hacia 1794, en una expresión programática definitiva que ni siquiera aparece en un tratado de filosofía, sino en una carta: «La filosofía debe partir de lo absoluto».²

² Carta de 4 de febrero de 1795, en *Briefe von und an Hegel*, vol. I (1785-1812), 3ª ed., Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1969, p. 22. (Hay traducción en: Hegel, *Escritos de juventud*, ed. de Jose M. Ripalda, México, F.C.E. 1978, p. 59).

Nuestro punto de arranque, así pues, y tras todo lo dicho, puede quedar formulado en forma de pregunta en los siguientes términos: ¿existiría idealismo, es decir, filosofía de lo absoluto, sin una comprensión original de la cuestión de la vida?, ¿existiría la filosofía, por lo tanto, sin biología? Las preguntas están, con todo, ligadas a otros asuntos de la tradición que conviene retomar antes de interpretar el caso concreto de Schelling y el idealismo. En primer lugar, respecto a la segunda pregunta, que interroga acerca de la relación entre biología y filosofía, habría que aclarar lo siguiente: lo que desde luego no existiría es filosofía sin relación y apelación a la «naturaleza». Lo que ocurre es que la palabra «naturaleza» esconde un enorme enigma y seguramente la posibilidad de malentendidos varios, porque lo que propiamente no existiría es filosofía sin φύσις. Y desde este punto de vista, «naturaleza» viene a ser una derivación, seguramente errónea, de aquel sentido griego. Ciertamente, una errónea derivación con ricas y peligrosas consecuencias, entre las cuales se cifran, por ejemplo, una «Física», una «Biología», una «Química», una «Botánica», una «Zoología», una «Geología», etc....Estos términos esconden «perspectivas», pero no de la φύσις, sino de la *natura*, lo que ilustra acerca de una consideración secundaria del sentido de la vida. En toda esta diversidad de perspectivas acerca de la naturaleza lo que está presupuesto original y principalmente no es en sí mismo y a su vez «naturaleza» sino la posición desde la que se observa, piensa y evalúa lo natural, que pasa a ser comprendido de este modo como un tema más, o como diría la filosofía que así comprende, como un objeto. Que esta comprensión sea característica de la filosofía moderna y que esa posición no natural desde la que se «ve» la naturaleza sólo desde Descartes se denomine con el término «sujeto», no debe hacer olvidar que el verdadero origen de la comprensión es muy anterior a la declaración expresa del papel del sujeto como centro y verdad del conocimiento. En ese centro y verdad ya se ha olvidado con toda seguridad algo inicial: el conocimiento de la verdad. Un olvido que seguramente remite a Aristóteles como principio de la filosofía moderna, o mejor, a una desfiguración de la filosofía aristotélica, dentro de la cual la naturaleza, aún la tratable en la *Física*, no era otra cosa que la φύσις. Pero, ¿en qué consiste esa desfiguración? Si Aristóteles desarrolla su filosofía declaradamente como «ontología», es decir, como una investigación «específica» acerca del ser «en general», y la hace comenzar precisamente como ontología de la φύσις, no es menos cierto que ese «ser físico» comparte la misma constitución que el «ser en general», a saber, es ante todo ser, o lo que es lo mismo, οὐσία. Y ésta noción, que designa lo que Aristóteles reconoce como ser, no es ni física ni lógica ni ética, sino en todo caso «metafísica» y, como tal, guarda una vinculación ineludible con lo propiamente físico, porque en cierto modo parte de ello. Pero lo de «metafísico» significa en primer lugar que el ser entraña una escisión interna, inaguantable como tal y sólo resumible en la propia unidad de la οὐσία. En definitiva, que el ser consiste en una unidad que guarda extrañamente una dualidad, la de dos polos que a su vez son inseparables. Es indudable que Aristóteles se está enfrentando a la exigencia de explicar un ser físico cuya marca esencial se define como «llegar a ser» y que, así entendido, la metafísica no surge tanto para explicar lo que hay «más allá» del ser, cuanto lo que hay «antes del

ser». Porque antes del ser está el llegar a ser y todo llegar a ser implica y presupone un movimiento que sucede como vinculación entre un «desde dónde» se llega a ser y «lo que» llega a ser. Aristóteles designará ambos momentos como τὸ ὑποκείμενον y τὸ κατεγορούμενον en su consideración categorial y lógica, y como ὕλη y μορφή en términos de su *Física*. Pero ambos polos, y sus correspondientes términos, que para Aristóteles se constituyen como principios y que reproducen la operación y el acontecimiento del propio ser, resultan originados en esa unidad anterior, la unidad de la propia οὐσία, que como tal resulta indescifrable y atemática, pero no porque se encuentre en una suerte de mundo originario y transfísico sino simplemente porque se encuentra delante de nuestros ojos y a nuestro alrededor, «siendo». Que la filosofía quiera descifrar ese movimiento, para empezar adjudicándole ya la caracterización del «movimiento», caracterización que cobra sentido por lo tanto enfrentada a una opuesta, la «quietud», sólo significa que su puesta en marcha entraña un seguro modo de relegar lo que hay en aras de una explicación para eso que hay. Es muy posible que la filosofía se asegure una fórmula para ese inquietante «siendo» al que, si le cabe un nombre de entre los que tienen significado en el seno del lenguaje, sea el de «vida», una vida comprensible más que como una situación substantiva como un «vivir». Pero eso significa que la filosofía, cuando comienza su desarrollo como ontología, ya da la espalda a la vida. Si en Aristóteles sólo se percibe una sombra de esto, la sombra se hace oscuridad cuando la lengua griega resulta traducida a la lengua latina —y lo de menos es esa traducción nominal de las palabras, pues la verdadera traducción ya se ha producido antes en el sentido— y ὕλη resulta traducido por «materia», así como μορφή por «forma». Una traducción que anuncia la escisión radical que se producirá definitivamente cuando a su vez esa materia sea la definición exclusiva de la *natura* y a su vez la forma lo sea de la inmaterialidad del *spiritus*. Porque bajo esta comprensión ya se ha consumado la verdadera división de la οὐσία a en dos substancias. En efecto, en Grecia (y por Grecia queremos decir aquí «hasta Aristóteles»), desde el punto de vista del ser sólo hay *una* οὐσία, pues «primera» y «segunda» οὐσία hace referencia exclusivamente a los principios ontológicos, esto es, al modo de comprender la constitución misma del ser que aparece como uno. Por el contrario, «naturaleza» y «espíritu» ya designan dos seres, dos substancias desentendadas y separadas. La desviación respecto a Aristóteles se inicia con la determinación de *natura* como substancia y se consuma, aunque esto tampoco sea tan importante como esta traducción mentada, cuando además se invierten los papeles y el sujeto, lo subyacente, deja de serlo τὸ ὑποκείμενον, es decir, la ὕλη, la así traducida al latín como «materia» y pasa a serlo τὸ κατεγορούμενον, es decir, la μορφή. Este paso se consuma en la filosofía moderna y viene a privilegiar el elemento inmaterial y suprasensible como posición autónoma, decisiva y origen de la verdad desde el momento en que se concibe como un principio activo que, en cuanto tal, puede ser llamado «sujeto». *Natura* pasa a ser así, como la otra substancia, lo derivado y secundario, que además es inerte o, si se quiere, cuyo movimiento depende de lo que no es ella, de lo que ha pasado a ser auténticamente subyacente, nombrado en latín como *cogito*, es decir, movimiento del yo que piensa». Ahora el movimiento es

propio del pensar y lo inerte, de la naturaleza, comprendida por eso no sólo como materia sino como materia *extensa*. En todo caso, al sujeto le resulta necesario para ser tal una *inercia* de la naturaleza (materia) para no perder su estatuto y privilegio, pues si no fuera así su propia posición se encontraría a expensas de una accidentalidad no controlable, de un movimiento que, si no libre, resulta por lo menos desconocido. Que el movimiento de la naturaleza sólo sea deducible (y por lo demás, deducible matemáticamente) de la inercia de la materia es lo auténticamente esencial y necesario, pues el movimiento aparente de las cosas materiales y sensibles es en todo caso incidental, accidental y reducible desde y para el *cogito*. Que la inmovilidad sea el supremo argumento para explicar el movimiento ilustra acerca de la decisiva transformación que ha traducido la φύσις, el puro «llegar a ser», en «ser».

¿Y qué pasa con la vida? Si en Aristóteles incluso el alma es vida, en la Modernidad es como si la vida hubiera desaparecido del mapa del conocimiento, pues la naturaleza, comprendida como «materia extensa», es asunto de la Física y el espíritu, comprendido como algo «inmaterial» resulta ajeno a la naturaleza —por lo tanto a lo biológico— y es asunto de la Metafísica. Esta diferencia entre lo físico y lo metafísico, entre lo sensible y lo suprasensible, señala una dualidad que ampliará el dominio de lo extenso hasta límites exasperantes. Lo sensible, todo lo que se mueve, resultará concebible matemáticamente, como dijimos, a partir de la inmovilidad y tendrá que ser reducido —y esta es la meta del conocimiento filosófico— a cierta forma de inmovilidad. Esa «cierta forma» consistirá en reconocer lo sensible constituido según un mecanismo que será réplica del concepto, es decir, de la móvil inmovilidad del *conceptus* o del espíritu. En realidad, las dos substancias modernas, resultado de la concepción dividida de la οὐσία, se comprenden como dos tipos de movimiento inmóvil: en primer lugar, el del concepto que consiste en su propio autodesarrollo intelectual y, en segundo lugar, el de la materia, que consiste en un desarrollo mecánico y siempre determinable. Física y Metafísica se constituyen como las dos disciplinas complementarias y poderosas de las que depende la verdad tanto de una naturaleza opuesta al espíritu como de un espíritu opuesto a la naturaleza. Grecia se encuentra definitivamente perdida (no minusvalorada), lo que significa que no hay lugar para la comprensión del fenómeno de la vida que no pase por la Física. Será de esta suprema disciplina principal de la que dependerá una explicación del fenómeno específico, pero en todo caso no principal, de lo vivo, cuyo movimiento sólo se comprende mecánicamente, es decir, como movimiento determinable «exteriormente» en términos de acción y reacción entre cuerpos, entre substancias físicas. La vida, o será un fenómeno físico-mecánico o será un misterio. En el primer caso, su explicación no diferirá de la del movimiento de cualquier otro cuerpo; en el segundo, de una cuestión delimitable dentro de la Religión y resoluble en términos atribuibles en todo caso a la gracia divina. Algo en lo que no se mete la filosofía. La concepción de la φύσις como *natura* y de ésta como substancia extensa está consumada. Mientras tanto, la vida ha huido de la filosofía.

La constatación de esta pérdida constituirá el punto de arranque de una filosofía como la de Schelling y en general del idealismo, ciertamente si aceptamos que esta

«pérdida» es una de las formas de definir cierto defecto y limitación de la filosofía moderna que va de Descartes hasta Kant. Y ello salvando aportaciones dentro de ese recorrido, por ejemplo la del propio Kant o la del precursor Leibniz, que anuncian nuevas perspectivas de consideración de lo natural que obligarán a comparecer a la biología. Nuestro propósito al trazar esquemáticamente una visión propia de la historia de la filosofía como marco para entender la posición de Schelling encuentra su justificación en que no existe en Schelling, de forma autónoma, una Biología, y que su irrupción acontece en el marco de una nueva forma de entender la Física, a saber, como *Naturphilosophie*. Que Schelling reserve para esta última el título y la definición de «Física dinámica» o «Física especulativa» ilustra del cambio de intención y, sobre todo, del cambio de orientación.³

* * *

El punto de partida de nuestra comprensión puede quedar formulado en tres puntos, cuya secuencia es, por lo demás, determinante: por el primero, tenemos que la cuestión de una *Naturphilosophie* surge directamente de un replanteamiento de la filosofía como «filosofía de lo absoluto»; por el segundo, que esa *Naturphilosophie* exige, precisamente en aras del primer punto, una reconsideración de la Física como Biología; por el tercero, que es esa consideración biológica de lo natural (se sobreentiende: de toda la naturaleza) la que nos conduce a una Teología o, si se quiere, que la auténtica y completa versión de la Biología sólo puede serlo la Teología, lo que viene a consistir de algún modo en una respuesta al primer punto sobre la filosofía y lo absoluto. Para ser honestos con la formulación de nuestra exposición y correctos con la misma, no habría que dejar de decir que la Biología, como título que conviene mejor y de modo culminante a la filosofía de la naturaleza, de entrada sólo viene a describir lo absoluto por uno de sus lados, exactamente, por uno de sus *dos* lados. Porque el otro lado, del que trata una filosofía del espíritu, quedaría descrito y titulado por la Historia. Dejamos claro, así pues, que lo absoluto, que en definitiva vale como el nombre de *la unidad* míticamente perdida, es precisamente unidad de dos lados, a saber, los definidos por las dos supremas substancias de la modernidad —la naturaleza y el espíritu—, y comprendidos supremamente por la Biología y la

³ Como lectores de finales del siglo XX quizá tampoco debamos perder de vista que la posición filosófica de Schelling fue un fracaso, considerado al menos desde la exitosa «ciencia natural» que dejó al margen cualquier consideración especulativa de la naturaleza y que, en ese sentido, continuó la tradición físico-metafísica iniciada por Descartes. Pero también es cierto que es ese halo de fracaso el que renueva hoy el interés por un Schelling a partir de la insatisfacción cognoscitiva resultado, paradójicamente, del exceso de resultados y operaciones ganados tomando a la naturaleza prácticamente como si fuera una excusa, pero sin pretender conocerla. Resultaría en todo caso curioso que una reconsideración de la naturaleza pudiera provenir de la reactualización del idealismo, que para muchos vale sólo como paradigma original de los totalitarismos históricos. Y tal vez para combatir el totalitarismo científico-natural, o si se quiere, para conceder una última oportunidad a la naturaleza, antes de sucumbir, se haga preciso introducir ese elemento especulativo y a la postre imaginativo, que pase por entender la vida no sólo como un fenómeno original, sino también general, y en ese sentido, más próximo de lo divino que de lo humano.

Historia. Pero igualmente se desprende de nuestras palabras que si lo absoluto presupone una pérdida, también vale como un proyecto de recuperación, en definitiva, como un programa de unificación de aquellos dos lados. Se sugiere entre líneas que Biología e Historia obedecen a un mismo principio y siguen una misma constitución desde la perspectiva de que en realidad los dos lados de lo absoluto no deben ser comprendidos como lados complementarios y sumables, pues lo absoluto no es producto de suma alguna, sino dos formas enajenadas y por eso mismo desfiguradas de definir y describir «lo mismo», a saber, lo absoluto, que sólo se deja «ver» precisamente de modo unilateral (mejor bilateral, bien como naturaleza, bien como espíritu). Ciertamente, sin embargo, esas dos formas de consideración y esos dos lados de lo absoluto no valen, por así decirlo, simultáneamente, pues entonces sería muy difícil no aceptar que son simplemente partes de un todo. Y lo cierto es que sí son partes, pero no *de* un todo, porque más bien cada parte coincide con el todo, pero en un momento diferente. En realidad, definido como proyecto de unificación a partir de una pérdida, ya se da por sentado que lo absoluto será un resultado, a saber, de la filosofía o del reconocimiento de que la única realidad es el tiempo. Y así comprendido, naturaleza y espíritu, y las dos disciplinas que se encargan culminantemente de su investigación, la Biología y la Historia, son cada una por su lado «todo lo absoluto», pero en diferentes épocas. Además, ¿acaso «historia» y «biología» no valen como nombres «cualificados» de la misma realidad de la «sucesión»? ¿y es acaso el tiempo otra cosa que la sucesión?, ¿y lo es lo absoluto? Finalmente, ¿acaso no lo es el mismo Dios? Para Schelling, por lo menos para el que acepta que esas dos investigaciones agotan lo que se puede llegar a saber de lo absoluto, Biología e Historia no harían otra cosa que contar «teológicamente» a Dios mismo, es decir, no harían otra cosa que contar «la historia de Dios». Puede empezar a cobrar sentido nuestra formulación inicial acerca de Biología y Teología si tenemos en cuenta que ésta tiene como tema no tanto a Dios cuanto a la historia de Dios, una historia que puede ser naturalmente narrada como Biología, humanamente como Historia y absolutamente como Teología. No dejamos de reproducir las tres magnas perspectivas del ser, comprendidas como tres substancias en el principio de la modernidad y como tres ideas de la razón al llegar a Kant, pero con la diferencia de que ahora se pretende alcanzar la intimidad misma del ser con el fin de descubrir que lo que nombra esa tríada es precisamente sólo una realidad, un ser, cuyo nombre en consecuencia no significa tanto algo positivo como que fuera de él no queda ni hay nada: «absoluto» es el título que describe esa situación.

Pero la transformación que conlleva el idealismo en la filosofía y la ciencia moderna tiene un alcance superior, pues si el ser es lo absoluto y «esto» no es una tercera realidad que viniera a añadirse a las dos conocidas como naturaleza y espíritu sino más bien la expresión de que no hay ese tercer elemento y de que en consecuencia se trata sólo de la expresión de un «vínculo», lo cierto es que tal vínculo sólo podría darse entre dos realidades afines y de ningún modo entre dos substancias diferentes. En consecuencia, de ser exactos, jamás podría darse unión de dos substancias cuya validez residiera en su propia posición de permanencia. Lo absoluto, más

que revelarse como única substancia, lo que viene a revelar es que no hay substancia alguna y que naturaleza y espíritu, consecutivamente, configuran su realidad, una realidad que si no es la de la substancia es la del tiempo. Por otra parte, si consideramos lo dicho a propósito de Aristóteles, ¿acaso la comprensión de la realidad dividida en dos substancias no viene a desfigurar la idea aristotélica de la οὐσία? Una οὐσία que de entrada es «ser» y en definitiva «es», en la medida en que sus principios constitutivos, que son precisamente «eso» y no meramente «partes», resultan inseparables. Así, ὕλη y μορφή, cuya traducción al latín no es sólo terminológica (más bien es la traducción la que resulta de una transformación filosófica de primer rango), dejan de ser principios ontológicos (necesariamente inseparables) para convertirse en cosas (*res*), en substancias cuya separación resulta una exigencia. El camino a lo absoluto se inicia en esta transformación y traducción. El final del camino sobrevendrá en el idealismo como reunión de lo separado, pero de ningún modo como restablecimiento de aquella ontología aristotélica, pues ahora lo que hay que unir son dos cosas (*res extensa* y *res cogitans*) y no dos principios que, por otra parte, nunca se encontraron desunidos.

Pero es en este *desencuentro* entre Aristóteles y Descartes, entre la Antigüedad y la Modernidad, donde se revela, y también contra la que se rebela, Schelling. Ciertamente, él mismo resulta heredero y continuador de la Modernidad desde el momento en que reconoce como problema del ser su división; pero difiere —aunque ese diferir constituya en última instancia también un cumplimiento— en la medida en que ya no reconoce más lo dividido como substancias, susceptibles a su vez de ser tematizadas por una filosofía de la naturaleza y una filosofía trascendental, si se quiere, por una filosofía del objeto y una filosofía del sujeto. Porque en todo caso, para Schelling —y esto es lo que lo sitúa, aunque sea lejanamente, en la estela de Aristóteles— «objeto» y «sujeto» no sólo no son partes del ser sino que son principios⁴ cuya constitución es la misma, es decir, que obedecen y se encuentran inmersos en el mismo proceso. Y es en el proceso donde tiene que revelarse necesariamente la vinculación de lo uno, la naturaleza, con lo otro, el espíritu, y además en este orden. Eso significa que la naturaleza, además de ser principio —tanto como lo es el espíritu— es también comienzo y origen, un comienzo del que el espíritu aparece como momento final. Pero que la naturaleza sea comienzo se expresa en Schelling según una fórmula que guía su mirada, aunque sea descontradadamente, a Grecia y al mismo tiempo contradice y culmina la posición moderna más excelente, una fórmula que escuetamente también resume la *Naturphilosophie* y que pronuncia que «la naturaleza es el sujeto»⁵.

⁴ Ciertamente no se trata de principios ontológicos en el sentido aristotélico (o kantiano), pues ahora la validez de los mismos no reside sólo en su exterioridad y anterioridad formal, ya que se trata de elementos propios de lo natural; es decir, que son a la vez forma y contenido de ese proceso.

⁵ Se cita a Schelling según la edición de su hijo K.F.A. Schelling, *Sämtliche Werke* (=SW), Cotta 1856-1861, seguido en números romanos del volumen y en árabes de la página. Así, en este caso, SW III, 284. Cuando el texto citado se encuentre en nuestra edición de Schelling (*Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. Arturo Leyte, Alianza Editorial 1996), citaré EFN, seguido del número de página. Aquí, por ejemplo, EFN, 129.

Pero esta expresión corre el peligro de ser entendida como una mera cuestión de palabras si no se atiende a la inversión que esconde, que ciertamente obliga a que comparezca Aristóteles (o mejor, el desencuentro con Aristóteles), pues sólo asumiendo el desencuentro cobra significación el corte que el idealismo produce en la Modernidad. En términos generales, que la cuestión del proceso venga ligada a esa nueva formulación sobre el sujeto obliga a una aclaración: ¿equivale ese «proceso» idealista al «llegar a ser» aristotélico? Eso significaría pasar por alto una diferencia fundamental que concierne a la historia de la filosofía y que se puede resumir en estos términos: en Aristóteles no se trata del «devenir» sino del «ser» mientras que en el idealismo ambas nociones dicen lo mismo. Con esto no se quiere decir algo así como que Aristóteles niega el movimiento (o cuestiones por el estilo), pues justamente su *Física* se pone esforzadamente en marcha para explicarlo: del devenir tenemos una impresión inmediata y en cierto modo trivial y de lo que se trata es de formular una ontología, es decir, de intentar pensar y presentar filosóficamente el ser de aquel devenir. En Aristóteles la cuestión sigue siendo el ser, lo que ocurre (al margen del devenir) es que del ser forma parte solidariamente un *origen* y un *final*, pero no hay *tránsito* de lo uno a lo otro, porque lo uno (el origen) nunca resulta abandonado al encontrarnos con lo otro (el final). De entrada porque lo que es origen para Aristóteles, designado con el término ὕλη —traducido substantivamente por «materia»—, siempre oculto, se encuentra como tal siempre presente, precisamente bajo la forma de la ausencia. Schelling absolutiza la ontología, lo que vendrá a significar que los principios son la génesis misma, o dicho con mayor propiedad: que sólo hay *un* principio y que éste es la génesis. Pero de algún modo, eso significa que la génesis se reproduce permanentemente, lo que lleva a entender que eso llamado «proceso» sólo puede ser proceso constante de devenir. Y un devenir que es principio y al que resulta inherente una reproducción, ¿qué otra comprensión le cabe si no es la de la vida?

La comprensión del ser como devenir, del devenir como proceso y del proceso como génesis, conduce a esa comprensión de la naturaleza como sujeto. En efecto, la naturaleza no puede ser lo finito (el objeto) frente a la infinitud del espíritu (el sujeto), pues en ese caso no se trataría del absoluto o del devenir, sino que de algún modo ella tiene que contener la propia diferencia entre finitud e infinitud, es decir, la diferencia entre objeto y sujeto, a fin precisamente de superarla. «Naturaleza como sujeto» significa hacer del ser de la naturaleza, es decir, del devenir, lo incondicionado mismo que en consecuencia remite a algo anterior a los productos naturales. Así, si estos son lo producido, la naturaleza será la productividad misma, que siempre subyace como principio y punto de partida. El sujeto es la naturaleza porque bajo este término no se puede entender una substancia, sino una productividad, una productividad infinita. Pero precisamente en esa medida, dicha productividad infinita haría imposible la naturaleza conocida si no estuviera contrarrestada por una fuerza contraria, que actuara como inhibición de la primera e hiciera posible el producto. Schelling, que siguiendo la terminología de Spinoza reconoce esta diferencia entre las fuerzas (de repulsión y de atracción) como una diferencia entre la *natura naturans* (naturaleza como sujeto) y la *natura naturata* (naturaleza como objeto), tiene que

acabar reduciendo esa diferencia si no quiere caer de nuevo (aunque ahora sólo en el plano de la naturaleza) en el reconocimiento de un objeto (el producto natural) inerte y muerto, lo que volvería a constituirse como una resistencia frente a lo absoluto y, en definitiva, algo no comprensible. Si a la constitución de lo absoluto resultan inherentes las dos fuerzas contrapuestas y si la génesis es principio y a la vez resultado de esta lucha de fuerzas, entonces no hay propiamente un «resto», es decir, un producto que a su vez no reproduzca el mismo conflicto del que surge lo absoluto. Así, ese producto será de algún modo absoluto, si se entiende no tanto como un producto cuanto como un «organismo», es decir, un ser autónomo y autárquico que se reproduce. Pero, ¿qué significa que los productos naturales sean organismos? Antes de responder conviene detenerse en alguna de las cuestiones previas ya mencionadas, porque de ellas depende la comprensión de esa transformación de la Física en Biología, núcleo de la *Naturphilosophie*. Si la comprensión de la naturaleza como sujeto de ningún modo puede significar la mera inversión que conduciría a pensar algo así como que el espíritu es objeto, tampoco puede significar, según vimos, que la diferencia entre sujeto y objeto se reitera ahora en la naturaleza. Al contrario, lo que se persigue es decir que todo es sujeto. Y si esta expresión constituye en cierto modo tanto la premisa como la conclusión del idealismo, no es menos cierto que también apunta a expresar elementalmente la preeminencia del materialismo, sobre todo si bajo este término entendemos la posición filosófica (por otra parte exclusiva de Schelling) de un *prius*, la materia, que rige inicialmente todo. La incondicionalidad de la naturaleza pasa precisamente por considerar la materia como subyacente, como ὕλη en el sentido aristotélico, y como fuerza (o conflicto de fuerzas) que nunca aparece empíricamente como algo concluído, como objeto, producto o material que se presenta desconocida y burdamente a la conciencia. En dicho «materialismo» —título que ilustra la otra cara del idealismo— la materia representa el papel de soporte, a saber, soporte del espíritu. Desde el punto de vista de la oposición clásica entre naturaleza y espíritu, réplica de la escolar oposición entre sensible y suprasensible, esto tampoco quiere decir que ahora se inviertan los términos y el espíritu aparezca como sensible y lo natural como suprasensible, sino más bien que todo es suprasensible, tanto lo uno como lo otro, en el sentido de que la realidad, entendida menos como una substancia y más como el resultado de un conflicto de fuerzas, se juega más allá de nuestros ojos y que la filosofía tiene que consistir en «construir» esa realidad, si se quiere, construir esa continuidad que lleva de la productividad de la naturaleza a la actividad del espíritu. Igualmente esto nos lleva a entender también que en la *Naturphilosophie* se encuentra implícita una reconstrucción del espíritu, a quien debe desconsiderar como substancia para interpretarlo como actividad de fuerzas⁶. El punto de encuentro entre naturaleza y espíritu, así pues, no es el punto de vista entre dos substancias, sino entre dos momentos, por así decirlo, entre dos momentos de la misma *biografía*.

⁶ Al respecto, el importantísimo cap. IV de la 2ª parte de *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (no hay traducción), cuyo título reza: «Origen primero del concepto de materia a partir de la naturaleza de la intuición y del espíritu humano».

En cierto modo la historia de aquella continuidad que lleva de la naturaleza al espíritu y que hace por lo tanto posible el encuentro es una historia biográfica: tanto la naturaleza como el espíritu tienen que buscar y encontrarse en ese cosmos común que ya es ajeno a la substancia, la vida. La filosofía de la naturaleza se constituye en la primera filosofía desde el momento en que es capaz de elaborar esa Biografía completa de la naturaleza, es decir, la reconstrucción de una historia que fue antes de la conciencia y de la que surgió la conciencia. Tal filosofía tiene que concluir afirmando que todo es vida. Pero esa conclusión implica una exigencia que el propio Schelling formula consecuentemente en estos términos: «La tarea más general de la física especulativa se deja formular ahora del siguiente modo: conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos»⁷. En realidad, esta exigencia es consecuencia de la afirmación de la naturaleza como sujeto y en general de esa Biografía en que se resume lo absoluto. En efecto, de igual modo que el espíritu ya se encuentra en las formas más primitivas de la materia, del mismo modo lo orgánico se esconde en el corazón de lo inorgánico. En definitiva, la distinción orgánico-inorgánico está hecha desde la conciencia, es decir, desde una posición posterior que ha olvidado sus orígenes, que ha relegado ese momento esencial que es inconsciente y que le pertenece. Es la conciencia reflexiva la que distingue lo que es espíritu de lo que es naturaleza, separando el concepto de la materia y afirmando sólo lo primero como lo verdadero; igualmente lo que es orgánico de lo que es inorgánico, afirmando igualmente lo primero como superior. Y no es tanto superior como posterior. Pero en la interpretación del producto natural como «organismo» no se dan tales distinciones, pues en el organismo mismo habita el concepto y existe en él, precisamente como aquello que ordena a la materia, pero no desde fuera. De la misma manera, en el organismo no resulta posible distinguir la causa del efecto, pues ambos conviven unificadamente.⁸ El organismo constituye el expediente para pensar la unidad de la materia y el concepto: «El concepto que subyace a este organismo no tiene en sí mismo ninguna realidad, y viceversa, esta determinada materia sólo es materia organizada por medio del concepto que la habita y no en su calidad de materia. Así pues, ese determinado objeto sólo pudo surgir al tiempo que este concepto y este determinado concepto sólo al tiempo que este determinado objeto».⁹

El «organismo» constituye la manifestación más clara de lo absoluto, es como la imagen culminante de lo que hay de absoluto en la naturaleza y el expediente para adentrarnos en una concepción de la filosofía de la naturaleza, en definitiva de la Física, alejada de toda interpretación mecánica. En efecto, si lo absoluto representa

⁷ Schelling, EFN, 151 (El texto corresponde al escrito *Introducción al Proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia de 1799*).

⁸ «Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia *dentro de sí mismo*, porque es causa y efecto de sí mismo... Así pues, a todo organismo le subyace un *concepto*, porque en donde hay una relación necesaria del todo con las partes y de las partes con el todo, hay *concepto*. Pero este concepto habita en el propio organismo, no puede ser separado de él; él se organiza a sí mismo y no es sólo una obra de arte cuyo concepto se encuentra *fuera* de él, en el entendimiento del artista». Schelling, EFN, 97.

⁹ Schelling, EFN, 100.

la noción misma de unidad más allá de toda división, la primera visión de dicho absoluto se encuentra en esta interpretación del organismo, o mejor, en esta consideración y visión de lo natural, que habrá que reconstruir hasta evidenciar cómo «hasta en la materia meramente organizada hay *vida*, aunque sea una vida de un tipo muy limitado»¹⁰. En el fondo Schelling sugiere que una interpretación mecánica de la naturaleza conduce inexorablemente a una concepción mecánica del espíritu y sus obras, y percibe en la constitución del Estado moderno una prueba de ello. En realidad, el espíritu puede percibir la naturaleza y considerarla como el «mundo exterior» porque la naturaleza misma es vida. En efecto, el espíritu nunca podría conocer nada muerto, porque su misma constitución es dinámica. Pero fuera de su apreciación, quizá lo definitivo resulte de entender cómo toda interpretación de la naturaleza se encuentra vinculada íntimamente a la interpretación de la obra humana, tal vez porque haya visto que el tipo de hombre que vaya a existir dependerá de la correspondiente interpretación de la naturaleza.

La desmesura idealista, representada en el fantástico intento de unificar bajo el principio llamado «razón» la naturaleza y el espíritu, se concreta en la esfera de la naturaleza en el intento por buscar especulativamente la unidad de todos los fenómenos naturales. La investigación acerca de los fenómenos eléctricos, magnéticos y los procesos fisiológicos persigue encontrar el principio oculto de todas esas fuerzas. El idealismo aporta esa gran hipótesis especulativa que eleva a categoría teórica la «unidad oculta», pero desde luego no con una pretensión mágica, sino más bien guiado por la intención de penetrar en el núcleo mismo de la materia a fin de evidenciar la unidad de la aparente diversidad. En esa dirección, tendrá que caer la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, exigencia que conducirá a Schelling a discernir en primer lugar la unidad de los fenómenos inorgánicos y en segundo lugar la de los fenómenos orgánicos. Así, el magnetismo, la electricidad y el proceso químico tienen que revelar su constitución común, que definirá la esfera de lo inorgánico como unidad. Pero en realidad su «comunidad» no proviene tanto de la coexistencia de sustancias diversas y distintas como de la continuidad que pasa por distintos grados: los tres tipos de fenómenos son los diversos grados o potencias del «proceso dinámico», que viene a definir el segundo orden en la historia de la naturaleza —el primer orden nos resulta inaccesible y desconocido y vendría definido por la pura identidad de la naturaleza, antes de su separación—, y el primero que podemos conocer. Pero en este proceso dinámico, cada grado resulta superior respecto al anterior y así, en el proceso químico se resuelven las diferencias de los dos anteriores. A este proceso dinámico, o de segundo orden, le sigue un proceso de tercer orden que, por lo que respecta a la historia de la naturaleza, es la culminación. Este orden o potencia superior tendrá que revelar la unidad de los fenómenos de la naturaleza orgánica y sus grados guardarán una correspondencia con los grados del proceso dinámico. Así, al magnetismo corresponderá la sensibilidad, a la electricidad la irritabilidad y al proceso químico la reproducción. Pero esta tercera potencia no sólo define la esfera

¹⁰ Schelling, EFN, 102.

orgánica sino que en suprema medida representa el punto de encuentro expreso entre lo inorgánico y lo orgánico. De entrada y en consecuencia se podría pensar que el organismo es sólo un resultado desarrollado de la naturaleza, su última estación.

Pero la última intención de la *Naturphilosophie* persigue otra meta y fue formulada por Schelling en torno a 1798 en una obra de sugestivo título, *El alma del mundo*, que a la vez continuaba e interrumpía su primera gran formulación inaugural de 1797 titulada *Ideas para una filosofía de la naturaleza*¹¹. Si en los últimos capítulos de ésta se rescataba la Química como ciencia nuclear de la naturaleza, en cierto modo, como la ciencia física superior, en *El alma del mundo* se pretende ir más allá: formular la idea de un principio organizador que permita comprender el mundo como un sistema dinámico que explique la continuidad del mundo inorgánico y el orgánico. Ciertamente, la unidad de tal sistema no podrá ser la definida por la naturaleza inorgánica, sino que al contrario tendrá que revelar a la naturaleza en su conjunto como un gran organismo. Pero desde esta perspectiva, en realidad no hay naturaleza inorgánica, en la misma medida en que tampoco hay sólo naturaleza orgánica, sino simplemente «organización» o «naturaleza». Schelling especula sobre la vida de la naturaleza o sobre la naturaleza que consecuentemente, es decir, sistemática y unitariamente, sólo se puede entender como «vida» de la que las diversas cosas, orgánicas o inorgánicas, son manifestaciones. En consecuencia, la vida no puede ser comprendida como propiedad o producto de determinado tipo de materia, por ejemplo, la materia animal, sino que a la inversa la materia es producto de la vida. Como Schelling afirmará rotundamente: «El organismo no es la propiedad de algunas cosas singulares, sino a la inversa, las cosas singulares naturales son asimismo diversas limitaciones o singulares puntos de vista del organismo general».¹² De esta gran hipótesis se siguen dos consecuencias inmediatas: en primer lugar, que la vida en el sentido pleno no pertenece a los organismos, sino a una fuerza principal que en cierto modo resulta exterior a los casos singulares, una fuerza principal que Schelling denomina, recogiendo la expresión del *Timeo* platónico, «alma del mundo»; en segundo lugar, que la constitución de las cosas singulares es común a todos los seres, que desde ese punto de vista no obedecen a la diferencia orgánico-inorgánico. ¿Por qué entonces podemos hablar de procesos concretos de vida o de organizaciones vitales?

Es indudable que Schelling nombra ahora como principio vital, mediante esta fórmula platónica del «alma del mundo», lo que en otro contexto ha reconocido como «productividad» no empírica, que es otro modo de nombrar lo que de incondicionado hay en la naturaleza; en definitiva, a la naturaleza como sujeto, a la *natura naturans*. En este sentido el término «Natur» no es más que otro nombre para la vida. Y desde este principio, el movimiento no puede ser comprendido como mero cambio de lugar, determinable física y mecánicamente, sino como transformación en el sentido de «metamorfosis». La materia deja de ser desde esta perspectiva la resisten-

¹¹ Para el desarrollo de la filosofía de la naturaleza entre 1797 y 1801, vid. «Introducción» de Arturo Leyte, EFN, 30-49.

¹² Schelling, SW II, 500

cia opaca que sólo se deja explicar «desde fuera», según la Física, como resultado de los cambios de trayectoria de sus componentes, de los átomos. Al contrario, las transformaciones surgen de la propia intimidad de la materia, de las «fuerzas químicas», que se constituyen en el fundamento de explicación de los cambios aparentes. La materia sólo surge en operaciones químicas, de las que además siempre emerge nueva materia. Esas fuerzas químicas, por otra parte, son comunes a los diversos cuerpos; en definitiva, siempre se trata de la misma materia, de la materia química. Una materia que debe ser comprendida cabalmente como «proceso químico», pues «materia» no significa otra cosa que «autoconstrucción» de la materia, que es lo que la filosofía debe explicar. Ese proceso químico evidencia el principio fundamental según el cual toda materia es un producto de fuerzas contrapuestas. Aquí cobra sentido aquella programática fórmula de Schelling que dice que «filosofar sobre la naturaleza significa crear la naturaleza»;¹³ es decir, no describir sus productos ya constituidos, sino explicarlos en su génesis. En consecuencia, el proceso químico resulta ser una condición de la vida desde el momento en que en él se produce la unión y separación de la materia, pero por así decirlo es sólo una *condición negativa*, porque él mismo no explica la vida, sino sólo el movimiento de los cuerpos, entendiéndolos genuinamente como transformación y metamorfosis. Desde el punto de vista filosófico, la Química es la ciencia física por excelencia, porque explica más originalmente la constitución común a todos los cuerpos y sus movimientos, pero a su vez comprensivamente es resultado y depende de una ciencia superior, la Biología¹⁴, que debe aportar esa *condición positiva* que es responsable del mantenimiento del proceso vital. Así pues, los procesos químicos tienen que comprenderse negativamente como resultado de procesos de vida y como fenómenos incompletos de un superior principio natural. Sin ellos no habría vida, pero ellos mismos no serían sin el «alma del mundo», ese principio superior de la naturaleza que funciona como un principio de energía. Pero ambas condiciones son solidarias y se exigen mutuamente.

En la nueva comprensión biológica del cosmos («alma del mundo»), el papel asumido por la Química frente a la Física, no tanto para sustituirla como para comprender ontológicamente la naturaleza bajo otra perspectiva (a saber, la perspectiva de lo absoluto), que ha penetrado en la intimidad de la materia, lo que subyace es una crítica radical al Mecanicismo, que para Schelling constituye una forma limitada y desviada de entender lo natural. La concepción mecánica del universo no puede superar una versión substancialista, que culmina refinadamente en la comprensión corpuscular y atómica de la materia si no es capaz de explicar su movimiento «íntimo», que siempre resulta de un conflicto entre fuerzas. La gran interpretación especulativa que comprende el ser de la naturaleza como la lucha de dos fuerzas principales, la una de expansión ilimitada y la otra de contención e inhibición, se proyecta en los procesos químicos más simples, que ilustran aquella gran lucha. A las partículas originales o átomos de la Física mecánica opone Schelling la noción de

¹³ Schelling, SW III, 13.

¹⁴ Bien entendido, como dijimos en nota 1, que Schelling no utiliza expresamente el término «Biología», sino que sigue hablando en términos de «Naturphilosophie».

«acciones originarias», propio de una Física dinámica (también llamada por Schelling «Física especulativa» o «Física superior»). Los organismos son el resultado de estas acciones, es decir, de un proceso general de formación, y a su vez principio de la reproducción. De forma decisiva, el organismo es la forma culminante de esa nueva Física surgida de la combinación de la doble condición negativa y positiva de la vida, de la Química y la Biología. En realidad, el organismo es la condición del mecanismo. La naturaleza en su conjunto, como gran organismo, tiende hacia un resultado final al que Schelling denomina «la vida total del mundo»¹⁵, en el que acabarán resolviéndose los procesos opuestos.

La concepción antagónica general de la naturaleza, que precisamente expresa su constitución, se revela igualmente en las dos formas de organización concretas y propias del proceso vital: la vida vegetativa y la vida animal se necesitan mutua y antagónicamente. En realidad, ambas organizaciones ilustran no tanto diferentes substancias vivas como diferentes procesos de vida. La vida vegetal funciona «positivamente» como proceso de desoxidación mientras que la vida animal lo hace «negativamente» como proceso de oxidación. El permanente y simultáneo equilibrio y ruptura del equilibrio constituyen y son la condición del dinamismo de la vida. Si el proceso vegetal es positivo en la medida en que mejora el aire y produce una separación entre los cuerpos y el oxígeno, el proceso animal es negativo porque corrompe el aire, aunque supone a la vez un proceso de reconciliación en la medida en que el oxígeno retorna al cuerpo y permite la vida siguiendo un proceso constante de devenir. Pero este proceso general que reproduce la vida es resultado de una relación entre el mundo exterior y el individuo vivo que precisamente no sería vivo sin dicha relación. Ciertamente lo que distingue al cuerpo vivo es la capacidad de ser estimulado por los influjos mecánicos y químicos. Y es esta capacidad la que nos permite hablar de procesos vitales concretos y localizados en el organismo general de la naturaleza, porque es también esa capacidad la que revela que a su vez sin lo exterior, provisionalmente reconocible como inorgánico, no existe lo orgánico. Y en esa medida la Física dinámica tiene que volverse Biología que pueda encontrar la expresión común de los procesos inorgánicos y orgánicos, de cuya combinación armónica depende la vida. Porque en realidad, los individuos orgánicos no tienen vida propia. La misma naturaleza está orientada al género, del cual el individuo es sólo medio. La vida propia es sólo relativa y cabría por lo tanto hablar con mayor propiedad diciendo que los propios individuos «son vividos», animados por el todo de la vida. De este todo surge y a este todo se dirige la reproducción.

Pero la reproducción no deja de ser el nombre biológico del devenir, o lo que es lo mismo, el nombre orgánico de lo absoluto. Ontológicamente lo que se puede decir es que lo reproducido es el mismo absoluto, o sea, la misma reproducción, que de esa manera define el carácter del devenir. ¿Cómo ocurre este devenir? Schelling afirma consecuentemente que el devenir, biológicamente entendido como evolución de los organismos, no ocurre como resultado de una «preformación», pues ya lo que

¹⁵ Schelling, SW III, 4-7, 37-39.

tal concepción define como «germen» es un producto del impulso reproductivo. Propiamente dicho, no hay algo así como una «semilla originaria», pues eso significaría tanto como presuponer una concepción sustancialista de la materia en la línea de un mecanicismo determinista. En consecuencia con su concepción dinámica de la materia, que llega a su último grado (conocido) como proceso químico, Schelling se suma a las doctrinas epigenéticas y reconoce que lo que llamamos «originario» no son sustancias, sino la multiplicidad de «direcciones» en cuyo marco el impulso reproductivo se ve impelido a actuar según su determinado grado de desarrollo.¹⁶

Pero «Preformación» y «Epigénesis» valen como doctrinas biológicas que ilustran localizadamente una concepción anterior de la naturaleza. En efecto, el organismo constituye sólo la figura superior de una evolución gradual —en que consiste precisamente lo absoluto— que reproduce la dualidad originaria de la naturaleza y su conflicto de fuerzas como diferencia sexual, una diferencia que a su vez constituye de nuevo la condición de la productividad, a saber, como reproducción. Pero el «organismo» como figura superior y de último grado de la naturaleza no podría ser precisamente ese último escalón si la naturaleza misma no fuera una «organización». Esa organización absoluta recorre una escala gradual desde la materia amorfa y sin figura (lo absoluto encerrado en sí mismo, puramente como identidad inerte y materia)¹⁷ hasta el organismo diferenciado, pero en todas sus estaciones se trata del desarrollo de la misma organización en la que se revela que lo inorgánico y lo orgánico, entendidos como diferentes grados, se necesitan precisamente para mantener la productividad de la naturaleza con su intercambio. La vida es impensable sin ese intercambio que ocurre gracias a la relación entre el afuera inorgánico y el adentro orgánico, una relación que se mantiene gracias a la nutrición y se perpetúa como reproducción. Así pues, aquel enunciado programático de Schelling de conducir a una expresión común lo inorgánico y lo orgánico no puede ser entendido como una superación del conflicto y la oposición —superación que a su vez eliminaría también a lo absoluto. La «expresión común» es la «organización», en cuyo seno los diferentes grados mantienen relaciones de potencia a potencia, a fin de preservar precisamente a la naturaleza. Sería por lo tanto desafortunado pensar en un absoluto como una suerte de «producto final» del que hubiera desaparecido el conflicto, un conflicto que biológicamente se manifiesta como diferencia sexual. Y ello por la sencilla razón de que lo absoluto nunca es sino que siempre llega a ser, deviene. Tal producto final sería además la consecución de una suerte de protoimagen de lo absoluto a partir de la cual se hubiera desarrollado la diversidad y, ciertamente, la naturaleza nunca tuvo esa imagen para guiarse. Sujeto y subyacente guardan un sentido filosófico más profundo, justamente no el de una imagen ya configurada sino el de una fuerza productiva que nunca aparece como tal, porque lo que aparece es un resultado, un producto de ella, un producto que a su vez se reproduce o interviene en un proceso de reproducción. En realidad, lo absoluto expresa su propia constitu-

¹⁶ Schelling, SW III, 61. Se afirma explícitamente en ese pasaje: «*Toda formación ocurre en consecuencia por epigénesis (por medio de metamorfosis o evolución dinámica)*».

¹⁷ Schelling, SW II, 62

ción en la comprensión de la naturaleza como vida orgánica. En efecto, el conflicto de fuerzas que constituye la naturaleza como génesis, se evidencia biológicamente como conflicto sexual, como diferencia de dos sexos que aun tiempo se encuentran unidos y opuestos. Y Schelling no duda en calificar el vínculo que une los dos principios (masculino y femenino) como «divino»¹⁸. Es este vínculo el que actúa en el mundo animal y vegetal, con violencia ciega, produciendo «la gran obra de la propagación».¹⁹

Pero es indudable que la comprensión de la naturaleza como «organización», o más allá todavía, como «autoorganización», supone una biologización de su constitución; si se quiere, una reconstrucción de su historia a la vista de su grado superior, que es el organismo. La epigénesis no explica por lo tanto sólo el organismo vivo sino al conjunto de la naturaleza organizada. Si el organismo vivo ha sido posible es porque un principio de vida alienta ya inicialmente a la naturaleza como organización.

Y es en esta comprensión «teológica» donde precisamente se encuentra el expediente para vincular la *Naturphilosophie* a ciertos modelos de explicación natural de la moderna Biología²⁰, a la vez que también para percibir su distancia y diferencia. Del paradigma de la «autoorganización» representado sobre todo por el físico-químico I. Prigogine y el físico H. Haken, Schelling vendría a ser un antecedente. Dos serían los puntos de contacto: a) la comprensión de la naturaleza como unidad autoorganizada y b) la determinación de la materia no según leyes mecánicas invariables, sino como capaz de organizarse a sí misma en estructuras complejas que obedecen su propia finalidad. Para este paradigma de explicación en las ciencias de la naturaleza, estas estructuras se configurarían, en simetría con lo formulado por Schelling, como resultado de la interacción de procesos opuestos, uno de autopotenciación (autocatálisis) ligado a otro de inhibición. El protagonismo de la Química en este modelo de explicación ligado a la oposición entre la infinita productividad, interpretada ahora como autocatálisis, y la infinita anti-productividad, interpretada como inhibición, ciertamente nos retrotrae a Schelling. Pero no hay que olvidar que con el concepto de productividad Schelling designa el carácter incondicionado de la naturaleza, por así decirlo, su «libertad». Si se quiere, la diferencia reside en que el paradigma de la autoorganización se refiere a procesos empíricos sin compromiso metafísico, mientras que en la filosofía de Schelling la explicación de la naturaleza se articula filosóficamente como un proceso de desarrollo ideal, haciendo de la naturaleza también una dimensión metafísica. La *Naturphilosophie* ciertamente es *Física especulativa*, que explica la historia de la naturaleza buscando una señal de libertad que permita consecuentemente vincularla con la historia del hombre. Para Schelling, la Biología, entendida sobre todo como Fisiología, es decir, más como estudio de las

¹⁸ «El vínculo divino», en Schelling, SW II, 376.

¹⁹ Schelling, SW II, 378.

²⁰ Esta perspectiva se encuentra representada por la aportación de L.M. Heuser-Kessler titulada *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlín, Dunker und Humblot 1986.

funciones que como estudio de los órganos, es la ciencia natural superior porque de ella depende la investigación de la última potencia, la potencia donde la productividad natural ocurre inmediatamente como impulso reproductivo. Y de esta reproducción forman parte por igual una cierta legalidad —el organismo sólo se puede reproducir dentro de los límites que su propio desarrollo permite— ligada a una libertad, una libertad que ocurre porque hay antagonismo. El descubrimiento de la libertad en la naturaleza constituye también el primer paso para desesclavizar una determinada imagen del hombre, pero también una comprensión determinada de Dios, aquella según la cual su ser es sólo ideal y lógico.²¹ Para Schelling, en última instancia la filosofía de la naturaleza señala una perspectiva teológica, porque Dios no es una idea, sino vida, y vida material. Casi con seguridad, la culminación interpretativa de la *Naturphilosophie* como Biología se encuentra en una obra de Schelling sólo aparentemente desvinculada de la temática, la publicada en 1809 bajo el título *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*²². Se piensa en sus «terribles» páginas acerca del ser de Dios, inseparablemente escindido entre su «naturaleza» y su «existencia». Y esta naturaleza de Dios es también la naturaleza en Dios, el fondo oscuro, anterior a cualquier determinación reflexiva, del que sólo vemos reflejos existentes, aparentes, bellos y ordenados las más de las veces, pero que esconde fuerzas desconocidas, oscuras e inefables. Que en esa medida esconde también la libertad como algo vivo, que no pese al mal, sino con el mal y gracias a él, se puede seguir reproduciendo más allá de toda legalidad impuesta.

* * *

Arturo Leyte
Depto. de Sociología, Ciencia Política
e de Administración e Filosofía
Universidade de Vigo
Lagoas-Marcosende, s.n.
36200 Vigo

²¹ Paradójicamente, esta imagen de libertad natural constituye un cierto límite y freno para el hombre: si la naturaleza es autónoma, no puede ser contemplada como simple objeto de dominación. La modernidad, que liberó la imagen del hombre respecto a la esclavitud de la naturaleza por medio de una imagen mecanizada de la misma (basada en la oposición entre naturaleza y espíritu, que reflejaba la diferencia entre el mundo de la necesidad y la libertad), independiza la libertad al punto de convertir a la naturaleza en algo muerto y manipulable sin límites al tiempo que construye la historia humana como Estado político, reconvirtiendo paradójicamente al Estado en un mecanismo.

²² Hay edición española de H. Cortés y A. Leyte en *Anthropos*, Barcelona 1989.