

Schelling y Aristóteles: la cuestión de la experiencia

Schelling and Aristotle: the question of experience

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN
Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 07.10.2020

Aceptado: 01.02.2021

RESUMEN

Nos valemos del concepto de experiencia para tratar de demostrar que la relación entre ésta y lo ideal es indisoluble en Aristóteles y en Schelling en el conjunto de su producción. No existe entre lo real y lo ideal, por tanto, un orden de prioridad en lo tocante a las partes de su sistema, sino que únicamente asumen un orden de anterioridad y posterioridad por lo que hace a una necesidad de tipo metodológico. Con este análisis, por tanto, queremos demostrar que el orden de la experiencia y de lo ideal no es excluyente, sino que, al contrario, están en un orden de dependencia gracias al cual tenemos como resultado una filosofía absoluta o la filosofía sin más, lo cual elimina cualquier unilateralismo que quiera conceder cualquier primacía ya bien a lo ideal o a lo real o la existencia en la filosofía de ambos autores.

PALABRAS CLAVE

EXPERIENCIA; NATURALEZA; REAL; IDEAL; FILOSOFÍA POSITIVA

ABSTRACT

We use the concept of experience to show that the relation between experience and the ideal is indissoluble in both Aristotle and Schelling in their production as a whole. There is therefore no order of priority between the real and the ideal with regard to the parts of their system, as they only assume an order of anteriority and posteriority in terms of a methodological need. With this analysis, therefore, we want to show that the order of experience and the ideal is not excluding but that, on the contrary, they are in order of dependence thanks to which we have as a result an absolute philosophy or philosophy without more, which eliminates any unilateralism that wants to grant any primacy either to the ideal or to the real or the existence in the philosophy of both authors.

Claridades. Revista de filosofía 13/1 (2021), pp. 99-123.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

KEY WORDS

EXPERIENCE, NATURE, REAL, IDEAL, POSITIVE PHILOSOPHIE

I. INTRODUCCIÓN

LA CIENCIA MÁS EXCELSA DE TODAS ES, para Aristóteles, la que puede responder por las causas de las cosas. Si esta ciencia debe de poder atravesar los principios del resto de saberes particulares, pues todos están dotados de algún elemento más general que pertenece a aquella ciencia, entonces, ésta es la más universal, pues afecta a todas las ciencias particulares, pero por lo mismo, es la más imprecisa, la que menos puede profundizar en los aspectos concretos de las cosas. Una ciencia, pues, que nada puede enunciar de lo particular no puede ser llamada entonces ciencia. La filosofía entonces que quiera aspirar al conocimiento más universal, no debe conocer menos el espectro de fenómenos que reside en las cosas particulares para saber a qué principios apuntan las entidades¹.

Esta crítica a la inconcreción que Aristóteles lanzase a Platón y a los sofistas por el uso general de los términos de Idea o el uso inmoderado de las homonimias², es análoga a la vertida por Schelling a los filósofos que se lanzan a analizar los problemas filosóficos inherentes a la materia únicamente con herramientas propias de la metafísica, sin antes haber profundizado en las pruebas que ofrece la experiencia sobre la naturaleza y haber dotado a partir de ella un fundamento sólido a sus principios. Es a Kant principalmente a quien tiene Schelling en la cabeza al lanzar estas acusaciones, cuyos *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* le impulsará a construir el armazón sistemático de su filosofía de la naturaleza, que tendrá como piedra clave al sujeto pensante. De otra manera, la naturaleza no podrá organizarse por sí sola, y sólo planteado este cimiento el entero orden de la experiencia podrá tener un sentido nuevo, póngase por caso los *Principios* mismos de Kant, que sólo a partir del orden de fundamentación sentado por Schelling podrían echar a andar³.

El modo como se plantea la cuestión de la naturaleza en la filosofía clásica y la filosofía del Idealismo alemán difiere en varios aspectos,

1 Aubenque, P.; *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, pp. 181-182.

2 Aubenque, P.; *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 180.

3 S.W., Schröter, II, p. 326.

como es la distancia que existe entre una y otra en torno al fundamento, problema nuclear del Idealismo alemán que en la filosofía clásica no tiene una presencia tan decidida. Destacar estas diferencias nos permitirá señalar cómo se perfilan los problemas filosóficos en una y otra cota temporal de la historia de la filosofía, y en lo tocante a la experiencia, cómo esta pivota en torno a los mismos problemas de carácter estrictamente metafísico en una y otra filosofía. Tomaremos el caso de la *Física* en Aristóteles, como lugar específico en el que la naturaleza surge como problema para Aristóteles, y los distintos trabajos sobre *Naturphilosophie* en Schelling, aunque deberemos valernos también de otros escritos de ambos autores donde aparezca la relación entre lo puro y lo empírico.

II. SOBRE EL COMIENZO

En el Libro A de la *Metafísica* Aristóteles establece una división entre las ciencias productivas y las ciencias teóricas⁴. Las primeras tienen un vínculo directo con las artes; esto es, con saber producir algo. Por su parte, las últimas no tienen, en principio, nada que ver con un saber *poiético*. El saber teórico es aquel que puede dar únicamente con el principio, la razón o la causa de algo. Estos dos saberes que, en principio están claramente distinguidos, pueden, en función de quién posea un saber, estar vinculados. Así, es posible que quien se enrola de grumete en un barco acabe, con el paso del tiempo, sabiendo hacer navegar un barco, aunque desconozca la ley de flotabilidad de Arquímedes. También puede darse el caso inverso, un alumno puede llegar a comprender estos principios de flotación impartidos en clase y verse impotente en el caso de tener que gobernar una nave. Y, evidentemente, como ocurre en la actualidad, el patrón de un barco es previamente instruido en las causas y los casos en los que una embarcación puede mantenerse a flote. Ahora bien, como aclara Aristóteles en el capítulo II del mismo libro, únicamente el que conoce los principios es auténticamente sabio, pues accede al «conocimiento de las cosas difíciles»⁵; es decir, de los elementos que trascienden a los mismos fenómenos, que están implicados en las cosas, pero que no son las cosas mismas.

⁴ Aristóteles; *Metafísica*, 981b.

⁵ Aristóteles; *Metafísica*, 982a.

Sin embargo, y aunque la sensación de sentir la fuerza del timón en los puños no sea propiamente sabiduría o conocimiento de nada, esta experiencia es la única que puede dar lugar a toda la ciencia en general, no únicamente a la de carácter práctico, sino también a la de carácter teórico. En efecto, ahí donde no hay experiencia, hay únicamente «azar»⁶, no tan sólo en el ámbito del saber hacer, sino también del saber de algo. Arquímedes, de este modo, no podría haber concluido con su famosa ley si, como cuenta la leyenda, no hubiera previamente hecho los experimentos pertinentes en la tina de su sala de baño. De ahí resulta, como se afirma en la *Física*, que lo prioritario en cualquier saber sea lo que es más inmediato para nosotros, la experiencia más cercana y directa⁷, lo cual no autoriza a decir que experiencia y sabiduría sean lo mismo en Aristóteles⁸. Con todo, pese a este claro orden establecido por el Estagirita en la jerarquía del saber, no parece que la causa misma o el principio de la experiencia sea para el filósofo una pregunta perentoria.

En todo caso, Aristóteles, que no abunda mucho en explicaciones sobre el lugar sistemático de la experiencia en una hipotética teoría del conocimiento, parecería que, si nos atuviéramos tan sólo a la *Física*, habría una afinidad entre experiencia (*empeiria*) y sensación (*aisthesis*), las cuales vincula en un mismo parámetro de consideración cuando dice que el medio como apreciamos lo más próximo a nosotros se establece por medio de la sensación. En la *Metafísica*, donde la sensación es lo que tenemos en común al mundo animal, o por decirlo con el lenguaje del *Sobre el alma*, con toda alma nutritiva⁹, la experiencia es lo que nos proporciona los datos concretos sobre los casos particulares que pueden conformar un conjunto, cuya instancia es la misma que se encarga de englobarlos en un todo. Conocer el principio que se halla tras la aparición de un fenómeno certificado por la experiencia le correspondería al sabio¹⁰. De tratarse, en cambio, de un fenómeno que pudiera recibir algún tipo de ajuste distinto, como pueda ser alguna enfermedad originada en un mismo conjunto de

6 Aristóteles; *Metafísica*, 980b.

7 Aristóteles; *Física*, I, 1.

8 Betancourt, D. W.; «La filosofía como modo de saber», en *Praxis Filosófica Nueva*, nº 37, 2013 pp. 44-50.

9 Aristóteles; *Acerca del alma*, 434b.

10 Aristóteles; *Metafísica*, 981b.

individuos, sería ya algo propio de un arte determinado¹¹, como es el caso aquí de la medicina.

Este desorden con que aparece el lugar de la experiencia en Aristóteles es únicamente aparente. En la *Metafísica* se perfila, a la perfección, el orden sistemático en el que aparece la experiencia en el conjunto del saber, como hemos indicado arriba. En la *Física*, en cambio, la sensación, como punto en el que algo se hace cognoscible para nosotros, responde más bien a una cuestión de método en la organización de ese saber filosófico que trata de buscar los principios de las cosas. No es posible tener experiencia de algo sin empezar por la sensación, pero sí es posible tener impresiones de algo, y no estar interesado en determinar el orden de las percepciones.

Mientras, para Schelling la experiencia es, ante todo, una pregunta de orden trascendental¹². En su primera obra centrada en el estudio de la naturaleza, *Ideas para una filosofía de la naturaleza «como introducción al estudio de esta ciencia»* de 1797, lleva a cabo, a la manera como hace Aristóteles en la *Metafísica*, una división de los distintos saberes que pueden extraerse de las ciencias de la naturaleza. Así pues, hay, para Schelling, una filosofía teórica pura, que se ocupa del conocimiento de «nuestro saber en general»¹³, y una filosofía aplicada, que es lo que cabe llamar propiamente filosofía de la naturaleza, que es la que puede proporcionar el fundamento de cualquier conocimiento científico. Esta rama de la filosofía es, no obstante, filosofía práctica, lo cual conlleva tener aparejada un estudio paralelo como es el de la filosofía del hombre, que únicamente se encargará de contener el relato histórico o la génesis de tal ente por estar ligado al estudio de la naturaleza, que contendría, a su vez, el orden de la realización de la conciencia¹⁴.

Este vínculo que tiene una filosofía de la naturaleza con una filosofía del hombre, inédito en Aristóteles, se debe a que para Schelling la primera

11 Aristóteles; *Metafísica*, 980b.

12 Tilliette, X.; *Schelling. Une Philosophie en Devenir. Le Système vivant 1794-1821*, Vol. I, Paris, Vrin, 1970, pp. 129-130.

13 S.W., Schröter, I, p. 656.

14 Sesink, W.: «Das Subjekt aus Natur. Zur möglichen Bedeutung der Schellingschen Natur-philosophie für einen ökologisch revidierten Bildungsbegriff», en *Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Schriften zur Bildungs- und Erziehungsphilosophie*, Band 4, Koch, L., Marotzki, W. y Peukert, H, (Hg.), Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1993, p. 98.

tiene la razón de su despliegue en la segunda. El sentido de la ciencia no es, a este tenor, unívoco, sino procesual, depende del curso del progreso de la conciencia humana que se desarrolla conforme a los artilugios e instrumentos de medición y observación que va produciendo en función de los nuevos problemas que debe de ir resolviendo a medida que van apareciendo nuevos interrogantes. De este modo, una historia de la conciencia no es que dé la explicación a los fundamentos de una filosofía de la naturaleza, ni esta vertebrada el recrecimiento de la mente humana, pero más bien una y otra corren paralelas y puede servir como espejo para medir el progreso de una y otra¹⁵.

La ciencia de la naturaleza de Aristóteles, así, únicamente trata de explicar el principio que pueda explicar algo de tal calibre, tratando de acceder a los fenómenos que se extraen de ella y que le son propios. Así es como Aristóteles pueda definir la naturaleza como lo que posee por sí mismo el «movimiento y reposo»¹⁶. En cambio, para Schelling, si hay algo que pueda funcionar en la naturaleza de un modo cercano al desarrollo de la conciencia misma, es sin duda porque la naturaleza tiene algo de la conciencia humana implicada en su devenir¹⁷. Así pues, el físico tan sólo tratará de responder a las causas que hay detrás de los fenómenos, pero también cualquier filósofo que dé por sentado que la naturaleza es un objeto impermeable al cuestionamiento de un sujeto, supondrá que la naturaleza no proporciona tampoco ningún contenido al funcionamiento del pensamiento y tendrá suficiente con que la naturaleza «exista para él»¹⁸, pero la naturaleza no podrá servirle de impulso para preguntar por el fundamento de una razón que es capaz, en última instancia, de resolver problemas donde estén insertados los fenómenos de la física. En Schelling, de manera opuesta, la ciencia de la naturaleza sirve de guía para las preguntas

15 Richir, M.; «Inconscient, nature et mythologie chez Schelling», en *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 185-186.

16 Aristóteles; *Física*, II, 1. Sobre el concepto de naturaleza en Aristóteles véase Segura, C.: «Una interpretación de la concepción de la "physis" entre los presocráticos. Antes y después de Parménides», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 6, 2001.

17 La noción de devenir, o de desarrollo inscrito en un proceso está presente en la noción griega y aristotélica desde luego de *phýsis*, como indica no sólo Carmen Segura, sino también Calvo Martínez, T.: «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 21, 2000, p. 32 y ss. No puede detectarse, en cambio, como en Schelling, el intento de realizar un camino entre la conciencia y la naturaleza.

18 S.W., Schröter, I, p. 662.

que afectan a la conciencia y que condensan una filosofía del hombre. Por ello, Schelling no da de bruces directamente con el acontecimiento que afecta a la sensación para poder responder de qué modo está afectado por el movimiento y reposo propios, sino que la pregunta inicial será «cómo sea posible un mundo fuera de nosotros, una naturaleza y una experiencia de ella»¹⁹.

La pregunta por la posibilidad de la naturaleza supone, por tanto, un primer distanciamiento, una «escisión»²⁰, dice Schelling del propio hecho de la física del que se encargaría propiamente una ciencia de la naturaleza. Esta división o corte inicial no es, en cambio, el objetivo último al que debe aspirar una filosofía de la naturaleza, sino que el fin será poder llegar a vincular nuevamente ambos aspectos de la reflexión donde la actividad del hombre sobre la naturaleza se dé de un modo automático, sin cesuras por tanto entre una y otra, pues lo propio del hombre es abandonarse a la acción recíproca entre el hombre y la naturaleza; es decir, el poder manipular los resortes de la naturaleza porque en su relación con ella se han conocido por fin todos los mecanismos que la ponen en marcha. El corte inicial, por tanto, que propone Schelling como tarea prioritaria a la hora de llevar a cabo una investigación sobre la naturaleza, y que viene presidido por el fenómeno de la reflexión²¹, aspira como meta o como fin final a fundirse en el conocimiento inmediato y práctico de la naturaleza, lo que para Aristóteles no era precisamente un conocimiento directo de la naturaleza, sino, bien al contrario, un saber ya mediado, relacionado con la *téchnè*²², y por tanto con un saber no teórico sino productivo, totalmente alejado, en primera instancia, del saber de su principio. En Schelling, al contrario, conocer el fundamento interno de la naturaleza es el que debe de conducir a su posterior uso o manipulación.

19 S. W., Schröter, I, p. 662.

20 S. W., Schröter, I, p. 663.

21 S. W., Schröter, I, p. 663.

22 Como hace indicar Benítez Prudencio, J. J.: «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, vol. 36, nº 1, 2011, p. 17, la *téchnè* es el fundamento práctico de la experiencia.

III. SOBRE EL MÉTODO

Habíamos visto que en Aristóteles la experiencia primera es el primer paso que conduce a la pregunta por el principio de la naturaleza. Este último camino no supone en Aristóteles ningún puente posible hacia la pregunta por la posibilidad misma de la naturaleza o de la experiencia, algo que en Schelling es ineludible y que viene propiciado por el elemento de la reflexión. Este último factor, dice Schelling, supone, en cambio, «un valor negativo»²³, un mero momento de examen, categorización y división de los elementos que componen el hecho físico, frente al momento de reunificación de esos principios en la conciencia humana como fuente de los que se elabora su explicación. Este último estadio viene impulsado por el factor unificante de la razón, que viene favorecido ya no por la fase aniquilante de la reflexión, sino por la filosofía, que no únicamente proporciona razón suficiente de los fenómenos, sino que los vincula con su principio, y establece, por tanto, el camino que puede trazarse de uno a otro de un modo claro.

Cuando la naturaleza se oponía al sujeto como un cuerpo opaco que no proporcionaba ninguna pauta de solución a los problemas que afectan a la conciencia, cuando únicamente era suficiente con que la naturaleza estuviera ahí para poder extraer las bases explicativas de su movimiento, pero no servía de base para proponer algún camino para la afirmación de la naturaleza, su presencia era inactiva, era una materia muerta y callada para la conciencia. Cuando, en cambio, la física puede responder a la naturaleza de la conciencia misma, entonces esta relación está presidida por la libertad, que es la que se encarga precisamente de unificar ambos ámbitos²⁴. El primer tipo de filósofos son los que Schelling llama filósofos de la reflexión²⁵, filósofos capacitados únicamente para aglutinar las diferencias de un conjunto, pero que no logran localizar el punto en el que se une lo múltiple. Esta filosofía carece por tanto de vitalidad y está desprovista del fundamento mismo de su operar.

Esta misma acusación es la que Fichte verterá sobre toda labor que se centre en la reflexión especulativa sobre la naturaleza, dado que la

23 S. W., Schröter, I, p. 664.

24 Leyte, A.: «Schelling: una biología teológica», en *Los filósofos y la biología. Thémata: revista de filosofía*, Núm. 20, 1998, p. 95.

25 S. W., Schröter, I, pp. 664-665.

naturaleza, el No-Yo, no puede proporcionar ninguna base posible para el conocimiento, lugar que le está concedido privativamente al Yo. Así, dirá Fichte en los *Discursos a la nación alemana* que toda filosofía de la naturaleza es una filosofía que se ocupa de lo muerto, de lo que carece de justificación alguna a la hora de proporcionar el sustento para cualquier conocimiento, y por tanto es lo inaceptable en tanto que filosofía²⁶. Frente a la polémica surgida entre ambas personalidades en torno a si el objeto, el No-Yo, puede proporcionar al Yo alguna materia para el autoconocimiento, Schelling tratará de cancelar la discusión en la *Antifichteana* de 1806. A ojos del de Leonberg, Fichte, y todos los críticos de la filosofía de la naturaleza, no han comprendido verdaderamente la idea de este nuevo concepto²⁷. No podemos, por cuestión de método, comentar en profundidad lo que es en definitiva un líbello extenso, pero sí indicar el grueso de la corrección efectuada a Fichte en esta obra. Y es que, si únicamente podemos conocer al Yo, es tanto como decir que todo lo que es, es el Yo, y que todo lo que conocemos del Ser, no es nada distinto del Yo mismo. Si decimos que el Ser es, no predicamos el ser de lo que es, sino únicamente lo hacemos del Ser que se extiende sobre la totalidad de lo que es. Esto sería una grave sinonimia, que culmina en definitiva en una concepción panteísta, y que impide conocer lo singular, pues lo singular no sería por sí mismo, sino que, si es, no es sino gracias al Ser mismo. En cambio, si entendemos al Ser como la realidad más elevada, nombrémosla por ejemplo Dios o Yo, bien puede ser el comienzo desde el que predicar lo que es, de tal manera que lo que es proporciona sus notas particulares, y valiéndonos de esas características diremos que la cosa es gracias a una fuente determinada de predicación que sin duda también es, pero desde unas coordenadas distintas a como decimos que una cosa concreta es. Podremos decir que el Ser de Dios o el Ser del Yo es, que su ser es uno esencial, o que contiene esencialmente el ser, y por medio de este ser podemos allegarnos a las cosas y decir algo de lo que es, evitando el equívoco de mentar lo que está revestido de ser como si fuera el Ser mismo en su modo esencial, pues cuando decimos que algo es de tal o cual manera lo predicamos bajo una naturaleza particular (especial) y no general (genérica). Si empleáramos al Ser, a la fuente de la predicación, al Yo, como medio desde el que expresar

26 *F. W.*, VII, p. 375.

27 *S. W.*, Schröter, III, p. 617.

la naturaleza de lo real, el Yo no adquiere las condiciones de aquello que es, y lo que es, el No-Yo, puede desplegarse en su propia limitación gracias al Yo, método gracias al cual lo que es, alcanza a manifestarse como «la verdad eterna y absolutamente positiva»²⁸.

Así pues, respecto al valor negativo que habíamos visto que adscribía Schelling a las posturas que únicamente utilizaban a la naturaleza como escenario en el que lo Absoluto podría reflejarse por sí mismo, sin dejar mostrarse a la cosa en sí, y que el Absoluto se reafirmara por tanto por medio de lo otro de sí, la postura panlogista de Fichte supondría un posicionamiento estrictamente analítico que no necesitaría comprobar los modos en los que se muestra lo real para comprobar las distintas modalidades en que puede predicarse o manifestarse el Ser. En definitiva, por tanto, es un cierto rechazo a la experiencia, pues si todo es un cuerpo extenso preparado únicamente para reflejar el Ser, pero el Yo mismo no puede reedificarse conforme a la multiplicidad con que pueden ponerse en juego las categorías lógicas, es tanto como negar que las cosas puedan hacer que el Yo encuentre otros caminos con lo que expresar lo que es.

Schelling, con todo, quiere fijar la independencia del Yo de las cosas. El Yo es lo eminentemente libre, y en esa medida no se ve afectado por las cosas que quedan fuera del Yo. Cabe preguntar entonces, como hace Schelling en las *Ideas*, por qué las cosas actúan sobre el Yo, si el Yo es lo únicamente existente para sí mismo. Precisamente que el Yo pueda establecer un corte entre la cosa y la representación de la cosa, atribuyendo a la cosa lo que es por medio de la reflexión, pero conociendo el origen que permite decir lo que es como lo que es, da en la cuenta de ese vínculo entre el Yo y el No-Yo, que permite, en cambio, que ambos orbiten de un modo autónomo en sus esferas, señalando que autonomía no significa necesariamente independencia, fijando de este modo un carácter productivo en la conciencia que obtiene por medio del aparato de la intuición²⁹. Ello permite al Yo someter los conceptos de causa efecto, cualquier concepto en general extraído del mundo de la experiencia, sin decir con ello que el Yo

28 S. W., Schröter, III, p. 623. [La traducción es mía].

29 Peetz, S.: «Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings *Weltaltern*», en *Weltalter - Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Sandkühler, H. J. (Hg.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, pp. 74-75.

sea los conceptos de causa y efecto, sino tan sólo la posibilidad misma de emplear estos términos para acceder a la realidad³⁰.

Esta formulación, como ha expresado Dalia Nassar en su formidable artículo «Pure versus Empirical Forms of Thought»³¹, según la cual es el Yo el régimen desde el que, gracias a las categorías de modalidad puestas en juego en el *Sobre el Yo*, nacen las representaciones de las cosas, permite pensar al Yo como instancia desde la que el mundo se pone fuera del Yo, permitiendo que las cosas se desplieguen en su naturaleza propia, donde el Yo es únicamente el encargado de ir expresando el mundo conforme a las exigencias de sus categorías, para lo cual debe contar en todo momento con el acercamiento constate a los modos como se muestra lo real por medio de la validación empírica. De este modo, la autoconciencia tiene como recurso más cercano la salida de sí a un mundo externo. La conciencia se tiene a sí misma, pero no sabe nada de sí misma, contradicción flagrante, pues la autoconciencia lo es porque sabe de sí misma. Pero auténticamente la conciencia no comienza a conocerse a sí misma hasta que no observa a su capacidad lógica operar sobre el mundo externo. De esta manera, como asegurará en las *Ideas*, no debe de tomarse «el sistema de nuestras representaciones en su *ser*, sino en su *devenir*»³². Esto quiere decir que la conciencia debe de poder confirmarse a sí misma gracias a su despliegue; esto es, que el carácter de la conciencia, y de toda filosofía que quiera versar sobre la conciencia, deberá hacerlo más bien sobre su historia.

La conciencia, así, debe de poder usar los criterios lógicos que le son propios y validarlos y ponerlos a prueba en los distintos fenómenos del mundo entorno. De este modo, la autoconciencia, que al principio se tenía a sí misma en toda su plenitud, queda confirmada, gracias a la experiencia, en su verdad absoluta y positiva. Por ello, dirá Schelling más adelante que queda asegurada la vinculación «entre especulación y experiencia»³³, dado que el aparato propiamente sintético de la razón precisa del ámbito analítico que obtiene en la experiencia para poder comprobar la validez

30 S.W., Schröter, I, pp. 666-667; Esposito, J. L.; *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, London, Bucknell University Press, 1977, pp. 108-109.

31 Nassar, D.: «Pure versus Empirical Forms of Thought: Schelling's Critique of Kant's Categories and the Beginnings of Naturphilosophie», en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 52, nº 1, Johns Hopkins University Press, 2014, p. 119.

32 S.W., Schröter, I, p. 689.

33 S.W., Schröter, I, p. 689.

de su síntesis. Como se preconizaba ya en el *Sobre el Yo*, el conjunto del trabajo llevado a cabo por la inteligencia sobre la realidad sirve de sustrato para confirmar que es sólo el Yo el que puede organizarla por medio de sus determinaciones, y sólo así, el Yo adquiere el dominio de sí mismo como principio, pero sólo como culminación y episodio final del conjunto de todas las demostraciones³⁴. Si, por tanto, la conciencia, en un principio, se tiene únicamente en sí, y si debe, como fin más propio, alcanzar a conocerse a sí misma, y con sus propios recursos no puede alcanzarse a sí misma, la experiencia se pone, entonces, como primer escalón en el camino de poder tener un dominio sobre el saber de sí. La experiencia en Schelling, igual que en Aristóteles, es lo primero, si de ella pretendemos alcanzar los principios de las cosas. Ahora bien, en Schelling la experiencia, pese a ser lo primero, lo más inmediato, es únicamente un medio y nada más que un medio para la consecución del fin último que es la recuperación de la conciencia de sí.

IV. SOBRE EL FIN FINAL DE LA CIENCIA TEORÉTICA

El orden metodológico dado por Schelling a la relación entre lo ideal y lo real es idéntico, en este sentido, al de Aristóteles, y supone propiamente el mimbre para el impulso de la filosofía positiva. De este modo, como dice en las *Conferencias de Stuttgart*, «lo real es *natura prius*; lo ideal es *posterius*»³⁵. Ahora bien, seguidamente afirma que lo primero es, en cambio, inferior en dignidad a lo segundo; esto es, a lo ideal. Lo ideal, por tanto, si tenemos en cuenta únicamente su estatuto epistemológico, es lo más deseable, lo que tiene, frente a la experiencia, mayor estima³⁶.

Podemos afirmar que Aristóteles se encuentra en la misma posición. Si volvemos a las primeras páginas de la *Metafísica*, encontramos que, pese a que la experiencia es, insistimos, el primer episodio que debe recorrerse de cara a poder entender el modo como está estructurada la naturaleza,

34 S.W., Schröter, I, p. 88.

35 S.W., Schröter, IV, p. 319. [La traducción es mía].

36 Bubner, R.: «Dieu chez Aristote et Schelling», en *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, p. 123 y ss., donde el *posterius* no se pone para confirmar el *prius*, sino que existe desligadamente como prueba de la existencia de un *prius* trascendente a la experiencia, la que, a su vez, confirma la naturaleza de un «Dios creador». Challiol-Gillet, M.-C.: «De l'empirisme a la philosophie positive», en *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.223.

en cambio el fin más eminente no es ninguna de las ciencias productivas, asegura Aristóteles, ni siquiera la ciencia que lo es porque, por el mero uso o costumbre, ha dado la guía para saber hacer navegar un barco, incluso aunque éste sea más sabio que aquel que únicamente se deja gobernar por sus sensaciones más primarias. La ciencia más excelente es aquella que sabe de las causas y de los principios, pongamos por caso, del hecho que permite que la nave se mantenga a flote. Sólo esta ciencia que conoce las causas formales de los fenómenos, y que a través de ella puede determinar el otro conjunto de causas de los objetos, es propiamente lo que se llamaría sabiduría³⁷, y como dirá Aristóteles reiteradamente, alcanzar la sabiduría es el fin más propio del hombre.

Si la sabiduría es lo que permite al hombre determinar la causa de algo, cabe pregunta cuál es, a su vez, el contenido de esta sabiduría, pues el propio Aristóteles ha denominado la sabiduría como ciencia, y la ciencia se encarga de aspectos particulares de la realidad. Si la sabiduría es ciencia, debe de existir, por tanto, el terreno en el que la sabiduría pueda hacerse valedora de su conocimiento, y saber a qué ámbito de conocimiento nos referimos cuando hablamos de ella. Este orden de determinación es sin duda largo y espinoso y ha enfrentado de un modo notable a los expertos más indicados sobre la cuestión, no es el lugar de este trabajo explicar el lugar sistemático de la sabiduría en Aristóteles, como trazar un puente que vincule el pensamiento de Aristóteles con el de Schelling. A este tenor, pues, resulta llamativo que el primer calificativo con el que Aristóteles designa esta ciencia es como la «única ciencia libre»³⁸, dado que es la que no tiene como meta ningún fin, pongamos por caso, construir un barco una vez descubiertas las leyes de flotación, sino que la finalidad es sencillamente conocer estas leyes; es decir, no hay otro motivo en el inicio de una investigación que el conocimiento mismo de aquello que se buscaba, y por tanto tiene el fin no fuera de sí, sino en sí misma. Lo libre entonces, en Aristóteles, tiene que ver con el contenido del objeto mismo de conocimiento, y no tanto con el fundamento del mismo, como ocurre en el Idealismo alemán.

Como es bien sabido, en este sentido, el objeto es aquello de lo que tengo una definición que se corresponde con la cosa, y ésta depende, a su

37 Aristóteles: *Metafísica*, 982a.

38 Aristóteles: *Metafísica*, 982b.

vez, tanto de las propiedades de atribución, como del juicio que emite el sujeto sobre la cosa, de modo que de ninguna manera sería lo libre. Ocurre otro tanto si lo que siento es el conocimiento firme del sujeto mismo, del Yo o de la fuente de la predicación, dado que en ese mismo instante deviene objeto. Este será el ataque fundamental lanzado por Schelling a la línea de flotación del sistema de la *Doctrina de la Ciencia*. En este sentido, no es el Yo mismo la instancia que actúa como fundamento del sistema, sino la propia disposición lógica inscrita en todos los yoes, y que llamamos Yo absoluto. Sólo así localizamos un verdadero fundamento libre porque no se vincula a ninguna entidad particular, sino que puede expresarlas todas; dicho de otro modo, el contenido del yo empírico está subsumido bajo el del Yo absoluto³⁹. El objeto, con todo, no es, para Schelling, una mera materia muerta, sino que tiene una estructura orgánica; es decir, tiene un conjunto de partes que, porque están internamente organizadas, puede verdaderamente ser subsistente, valerse por sí mismo. Pero, con todo, es lo que todavía no tiene una organización por sí mismo en relación al conjunto de partes o de elementos que compone un mundo determinado. Cuando el objeto asume el papel de la parte organizada en un conjunto más amplio es únicamente gracias a algo que no está ya en sí, sino fuera de sí, y esto que está fuera de sí es el concepto⁴⁰. El concepto es, en cambio, lo que queda fuera de la cosa, pero que al mismo tiempo lo expresa como lo que es, y por tanto es también lo que deviene interno a la cosa misma. En este caso la sustancia empírica deviene interna a la naturaleza incondicionada del Absoluto⁴¹.

Cuando el Yo logra vincular la naturaleza con el carácter predicativo del sustrato lógico, entonces el Yo tan sólo alcanza a predicar algo de algo con verdad, pero tampoco por medio de sí mismo, sino por medio de una mediación, por medio del *Logos*, que cuando expresa la verdad del objeto, se desase a su vez del enunciado porque el juicio emitido es válido y por tanto universal; es consistente de una manera indiferente a la existencia de la relación sujeto/objeto. Otro tanto ocurrirá, así, con el objeto que depende de su predicado. En ese sentido es lo limitado, lo cual no condiciona la

39 S.W., Schröter, I, pp. 160-161.

40 S.W., Schröter, I, pp. 690-691.

41 Hamilton Grant, I.: «Philosophy become genetic»: The Physics of the World Soul», en *The new Schelling*, Norman, J. y Welchman, A. (eds.), London, Continuum, 2004, p. 136.

validez misma del juicio. Entonces podemos decir que la relación fundada entre las partes del conjunto es libre, y que va más allá del propio apartado analítico de la investigación empírica⁴².

De esta manera, en su ensayo sobre el posible objeto de una filosofía de la naturaleza, Schelling termina por aclarar la respuesta a cómo es posible un mundo fuera del Yo que, con todo, afecte también en alguna medida al Yo o, dicho de otra manera, cómo es posible la experiencia⁴³:

«Pues nosotros queremos no que la naturaleza concuerde con las leyes de nuestro espíritu de una manera *contingente* (por la mediación de un *tercero*), sino que ella no sólo *exprese* sino que incluso *realice* de una manera necesaria y originaria las leyes de nuestro espíritu, y que ella sea y se llame naturaleza en tanto que haga esto.

La naturaleza debe ser el espíritu visible; el espíritu, la naturaleza invisible. Por consiguiente, *aquí*, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza fuera de nosotros.»

Una naturaleza es invisible en este sentido, y se vincula no menos al espíritu, cuando el Yo ha logrado, pues, expresar contadamente aquellas leyes que estructuran su constitución interna. Es decir, cuando se ha culminado la investigación con el descubrimiento de su esencia, que es lo que libera tanto a la cosa misma como al Yo absoluto o espíritu. Puede avanzarse ahora, por tanto, el concepto de Schelling de naturaleza, y cómo se distancia del de Aristóteles, donde este únicamente tiene que ver con la propia organización interna del objeto. En Schelling, por tanto, la naturaleza alcanza este estatuto únicamente después de su relación predicativa con el Espíritu, de donde se deduce que, la experiencia, también aquí, es algo que, pese a ser primero en el orden del trabajo del entendimiento que ordena los datos de la realidad, no lo es de cara a la composición racional impuesta en un conjunto dado por la razón, de donde por tanto, la experiencia resulta más bien un producto o algo segundo en el orden intelectual. Esto no es así en Aristóteles, para quien la experiencia es ya directamente el contacto primero de la sensación con la presencia directa de las cosas, y es ya directamente uno de los modos de conocer, aunque quizá no el más

42 Marquet, J.- F.: «L'articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling», en *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, p. 181 y ss.

43 S. W., Schröter, I, pp. 705-706; trad. Schelling, F.W.J.: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 198.

excelente de todos, mientras que para todo el racionalismo en general, incluyendo el Idealismo alemán, la experiencia por sí sola no puede aportar un contenido completo de conocimiento por sí mismo, y es una pieza incompleta sin el apoyo de las categorías del entendimiento.

Cabe considerar, a su vez, si Aristóteles tiene o no una lectura parecida a la esencia que quepa entroncarlo con el pensamiento del Idealismo alemán. La esencia, en este sentido, no sirve de fundamento para el órgano de la predicación, como tampoco en Schelling. Como dice Pierre Aubenque, la esencia no es principio alguno, pero sí es, más bien, el orden de referencia con el que se entronca el ser en cada juicio⁴⁴. En un interesante capítulo de la *Física* sobre esta cuestión, donde se habla sobre la relación de las matemáticas y de la física con la filosofía primera, Aristóteles introduce las dos nociones que hay en el concepto de naturaleza, uno formal; el otro material. El primero se refiere al contenido esencial o, por mejor decir, conceptual, como veremos más adelante, mientras el segundo se refiere a la materia sensible del objeto en cuestión. Con todo, la esencia no apunta unilateralmente ni a una ni a otra aisladamente, sino más bien al conjunto hylemórfico que compone un cuerpo determinado. Aristóteles dice en la *Física* que toda ciencia en general se ocupa no exclusivamente de la parte formal, sino que precisa también del soporte de la materia que reviste a la cosa de su estructura material con la que se produce su acomodo con el concepto. Aunque ninguna ciencia debe sustraerse de este cometido, Aristóteles certifica como labor propia de la filosofía encargarse del estudio completo de las cosas compuestas de materia y de forma cuyo resultado último es la sustancia que debe darse no sólo en el pensamiento, sino inexcusablemente también en la experiencia⁴⁵, pero aquí no estaría distinguida la especificidad de la filosofía respecto de otras ciencias, pues también el físico ha de ocuparse de la estructura hylemórfica del sol si quiere llegar a conocerlo. Así, más adelante dirá que la filosofía, además, se ocupa del «para lo cual»⁴⁶ de la cosa; esto es, de su finalidad, pues la naturaleza no consta menos de aquello a lo cual tiende la cosa, y este conjunto de elementos es el que acaba componiendo el conjunto limitado

44 Aubenque, P.; *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 167.

45 Aristóteles: *Física*, 194a. Vial Larrain, J. D.: «El tiempo en Aristóteles», en *Enrahonar*, 15, 1989, p. 16.

46 Aristóteles: *Física*, 194a.

de todo lo que la cosa es; es decir, su *quid* o esencia. Y cuando la marcha de una ciencia se dirige hacia el descubrimiento de esta esencia, entonces la ciencia que tenemos no es la física, o no es la matemática, sino la filosofía primera⁴⁷. Un tipo de conocimiento distinto al que puede ofrecer la filosofía únicamente proporcionará datos sobre el comportamiento de la materia en sí y la tendencia a la que se conduce la parte sensible, pero no estará volcada en el conocimiento de su forma o de su esencia. Así se comportan con su objeto de interés, dirá Aristóteles, el médico o el herrero, por ejemplo.

Pero la esencia tiene una última nota no menos importante que aparece fundamentalmente en la *Metafísica*, y es el estar ligado a su definición o a su universal; esto es, a su concepto. La esencia, cualquiera sea la que da la respuesta sobre la naturaleza de la cosa, ya bien sea su causa, o su «para lo cual», se atañe, en este sentido, a la explicación material o física de la cosa, pero al mismo tiempo debe de estar encerrada en una formulación lógica que contenga el conjunto de las notas de la cosa y la distinga del resto. El conjunto de las características de la cosa será, así, el compuesto de lo que está organizado, pero ello se verá aquilatado en el término conceptual que supone la unidad de la cosa⁴⁸. De este modo se responde por la entidad de la cosa, dirá Aristóteles, y en esa organización de elementos se condensa «la causa primera de su ser»⁴⁹. Este enunciado, por tanto, como termina de aclararse en el Libro H, que responde al conjunto de las notas de la cosa de un modo lógico, pero donde se ven reunidas sus condiciones materiales, es propiamente su definición.

Pero que la definición responda no sólo a la parte sensible, sino a la parte formal o lógica no es menos importante. Tratando de alejarse de las posiciones eléatas y de Platón mismo, para quien, siempre según Aristóteles, las Ideas es lo separado del compuesto, Aristóteles tratará de demostrar que, en efecto, de una cosa es posible separar, por medio del pensamiento, igual que hace el matemático cuando separa las realidades cuantitativas de la superficie de un objeto dotado de movimiento⁵⁰, la materia de una cosa de un lado, de otro su forma, e igualmente su definición, pero que por último, cabe pensar en el compuesto de todas estas partes como un grupo

47 Aristóteles: *Física*, 194b.

48 Aristóteles: *Metafísica*, 1041b.

49 Aristóteles: *Metafísica*, 1041b.

50 Aristóteles: *Física*, II, 2.

cohesionado y coherente, y de este último compuesto dirá que «sólo él es separado en sentido absoluto»⁵¹; es decir, responde a la esencia de un modo eminente, y de esta manera responde a la cosa con verdad. Ahora bien, este proceso por el que se construye una definición es más bien un resultado final que ha debido de contar previamente con todas las partes anteriores que componen la definición; es decir, la que atañe a lo material, a lo formal y así sucesivamente, aunque puedan no mostrarse explícitamente en esta, pero sí refleje su fondo esencial por medio del compuesto⁵².

La esencia de la cosa se juega precisamente en poder aprehender todos los distintos modos como se da el ser en la cosa. En función de las diferentes variantes como se muestra el ser en el ente, podremos decir que se trata de tal o de cual cosa, pues la cosa únicamente puede arrojar unos modos precisos de manifestarse en los fenómenos que lo diferenciará de otra distinta. Poder registrar todas estas maneras como los objetos del mundo se muestran a los sentidos permitirá al investigador predicar unas cosas u otras del objeto. Ello obliga a hacer un rastreo constante de los modos como se da el ser en la materia de la investigación, cuyo fin es, no únicamente la percepción sensorial, primera de las cosas sensibles, sino a partir de ella, poder dar en la cuenta de su esencia, responder por su forma y por el fin de la cosa misma. No se trata, de momento, de la pregunta inicial lanzada por el investigador, y en lo que se juega, pues, el estatuto de la ciencia en cuestión. Por tanto, es una obligación del científico que se ocupa de la esencia cotejar el orden de su manifestación en las cosas. La experiencia es común, así, a este tipo de científico, así como lo es para el que sólo quiere solazarse en la contemplación sensorial de los objetos, o como lo es para quien quiere imitar a la naturaleza por medio de la reproducción técnica (*techné*) de algún fenómeno mecánico de la misma⁵³. Frente a estos, el filósofo se diferenciará porque en la finalidad de su tarea se encuentra responder al conjunto de causas que rodean a la cosa, pero la afirmación de lo que la cosa es en el plano de la forma, precisa con anterioridad haber recabado toda la información posible sobre la misma en el plano de la experiencia. Sólo desde este punto es posible fijar la entera naturaleza de la

51 Aristóteles; *Metafísica*, 1041b.

52 Seggiaro, C. M.: «La relación entre *phýsis* y *téchné* en el *Protréptico* de Aristóteles y en *Física II*: sentido metodológico del uso de la analogía», en *Páginas de Filosofía*, XVIII, nº 21, 2017, p. 169.

53 Aristóteles; *Física*, 194a.

cosa en un estatuto de otro tipo, a saber, su forma o su esencia, la cual queda reflejada en su concepto o definición. En este sentido, cuando el objeto o el fin de la ciencia del filósofo queda enmarcado por la necesidad de aglutinar la manifestación empírica de la cosa en la unidad del pensamiento o de un concepto universal, podemos decir que su ciencia, frente a la del resto, es teórica⁵⁴.

El conjunto de las diferencias que constituyen a la cosa no son la entidad de la cosa misma, dice Aristóteles, pero el conjunto de sus propiedades sí termina de dotarla de entidad. En todo caso, no podremos decir que conocemos a la cosa como es en sí misma si su definición no reúne con todo rigor todo el conjunto de sus variaciones materiales, pero también la definición responderá a la forma y al acto en que se produce la cosa. Toda definición que responda acabadamente por su esencia se atenderá por tanto al conjunto de ámbitos en los que cabe expresar a la cosa; es decir, tanto en su plano material, como en su plano formal, como en el plano que afecta al objeto en acto, y únicamente cuando el conjunto de lo que constituye la experiencia de la cosa quede englobado en un término unificador de todas sus partes formales y materiales, entonces diremos que tenemos una definición exacta o verdadera de la cosa, habremos alcanzado su concepto⁵⁵.

Únicamente por medio de la composición de conceptos, dirá Aristóteles en el capítulo IX del *Acerca del alma*, podemos acercarnos a la verdad de la cosa, y en este juicio emitido por el que está dotado de alma intelectiva, se expresa la naturaleza inteligible de la cosa en cuestión. Pero atención, esta naturaleza *eidética* de la cosa, aunque, bajo la forma de la mera definición formal es separada, no lo es en cambio a través del proceso de la formación del concepto, y este está más bien ligado a las condiciones sensibles de la cosa, aquello que lo diferencia específicamente respecto de lo que pertenece al género⁵⁶; esto es, a su experiencia⁵⁷. Con la culminación de esta tarea queda satisfecha la función del alma intelectiva, como su propiedad más eminente o característica, y la finalidad del hombre queda a su vez cumplida. Ahora bien, es importante señalar que el alma

54 Aristóteles; *Metafísica*, 1075a.

55 Aristóteles; *Metafísica*, 1043a-1044a.

56 Giráldez, E. I.: «Sobre la investigación aristotélica en torno a las *Archaí* del saber relativo a la *Physis*», en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, 2008, pp. 300-301.

57 Aristóteles; *Acerca del alma*, 432a.

no conoce de un modo inmediato las cosas que le proporciona su aparato sensitivo, no absorbe las esencias en el momento en el que topa con los objetos de conocimiento, sino que su tarea es más bien metódica y se hace más precisa con el paso del tiempo. El alma intelectual, dice Aristóteles, conoce a través de las distintas limitaciones con que se muestran las cosas, y engloba los distintos modos de aparición del ser en categorías en las que se refieren las variadas formas de presencia de los entes. El alma, como se dice en el Libro I, está ligada al cuerpo⁵⁸, y ello fuerza a que dependa de la información que le transmite una entidad finita como el órgano sensitivo, pero más importante aún, el ámbito intelectual nada puede inteligir si no puede traducir a sus coordenadas la información que los sentidos le comunican de la experiencia sensible⁵⁹. Por ello es que el alma debe de referirse a su vez a cada uno de los elementos que de la cosa se pueden contar en la experiencia, debiendo en todo momento ceñirse a las distintas proporciones o combinaciones que arroja el contacto con lo empírico⁶⁰. Así pues, aunque el alma agente está en todo momento capacitada, por su estructura lógica, para conocer intelectivamente todo aquello que se le presenta, es una parte inválida sin el concurso de los datos aportados por la facultad sensitiva⁶¹.

El reparto que hemos visto en Schelling, donde lo ideal, aunque prioritario bajo un orden lógico o racional, es *per posterius* frente a la experiencia, hace que, igual que en Aristóteles, la experiencia sea la muleta de lo racional. Un texto que antecede en un año al *Sistema del Idealismo trascendental*, la *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* de 1799, es el mejor lugar quizá para rastrear la relación entre la experiencia y lo racional. Ahí se dice que el trabajo de la filosofía consiste en llevar el terreno de lo real al de lo intelectual. El ámbito de la filosofía, si entendemos por esta una labor puramente ideal, es el espacio de lo inconsciente, de la pura posibilidad de expresar la totalidad pero que nada dice porque le falta el mundo. El recurso de recurrir a la experiencia para trasladar lo sensible a las categorías de lo racional es lo que se llamará aquí propiamente «filosofía trascendental»⁶². El sustento de esta filosofía es

58 Aristóteles: *Acerca del alma*, 407b.

59 Aristóteles: *Acerca del alma*, 408b.

60 Aristóteles: *Acerca del alma*, 409b.

61 Aristóteles: *Acerca del alma*, 426a.

62 S. W., Schröter, II, p. 271.

por tanto lo real, y sin lo real, sin la experiencia, no habría propiamente ni podría haber filosofía. En el ámbito ideal del Yo absoluto residen proposiciones lógicas que pueden albergar la solución a preguntas surgidas ante ciertos fenómenos que no tienen, inicialmente, explicación. Pero la pregunta es inducida directamente por la experiencia, en lo que es un tipo de intervención racional en la naturaleza que Schelling denominará «experimento»⁶³. Lo ideal, así, únicamente debe de poder validar sus juicios sobre la base de la experimentación, del contacto con lo real, y establecer que sobre el ámbito de lo real cabe expresar ciertos procesos mecánicos o de la física como necesarios⁶⁴:

«... la diferencia entre las proposiciones a priori y a posteriori no es, como algunos pueden haber imaginado, una diferencia inherente originariamente a las propias proposiciones, sino una diferencia que sólo se constituye *en atención a nuestro saber y al género* de saber que tenemos de estas proposiciones, de tal manera que toda proposición que para nosotros sea sólo histórica, se convierte en una proposición de la experiencia, pero la misma proposición se convierte en una proposición a priori en cuanto de forma inmediata o mediata llegamos a conocer su interna necesidad.»

La naturaleza propiamente, dirá Schelling más adelante, es el concepto necesario que hemos podido conocer por medio de conceptos *a priori*. Dada esta relación de dependencia, cabe decir que la naturaleza en sí misma es un eterno campo de producción de fenómenos (*explanandum*) que deben de poder convertirse en proposiciones explicativas de los mismos (*explanans*); es decir, han de poder convertirse en ciencia de la naturaleza⁶⁵. Pero esta productividad es infinita, por eso en un momento dado Schelling denomina a la naturaleza no ya como objeto, sino como sujeto⁶⁶, pues deviene idéntico al Yo respecto de su carácter infinito. Gracias a este punto en el que el Yo y la naturaleza resultan análogos, cabe decir que la naturaleza empírica de la absoluta productividad del ámbito físico se corresponde con una infinitud, esta vez, de carácter ideal, y que una

63 S. W., Schröter, II, p. 276.

64 S. W., Schröter, II, p. 278; trad. Schelling, F. W. J.; *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1996, p. 126.

65 Hogebe, W.; *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Suhrkamp, 1989, Frankfurt am Main, p. 58, donde puede atestiguar la tendencia monista del pensamiento de Schelling a partir del dualismo implícito en el ámbito de la experiencia que encierra el mundo.

66 S. W., Schröter, II, p. 284.

y otra se co-determinan en su propio devenir⁶⁷, de igual manera que, en Aristóteles, el alma intelectual dependía en todo momento del sustrato que le proporciona la parte sensitiva con la que poder establecer sus juicios.

V. CONCLUSIÓN

Dentro de estas condiciones de dependencia entre la experiencia y lo ideal podemos hablar de lo que Schelling llamó filosofía positiva. Esta etapa de su filosofía no es postrera, por tanto, sino que está operativa de un modo germinal en su *Naturphilosophie* y en su mal llamada filosofía de la identidad. Como vemos, pues, en su Filosofía de la naturaleza, la filosofía positiva no es una fase que debe comenzar sólo una vez que la filosofía negativa o racional haya concluido su tarea, sino que depende en todo momento de los problemas que le remite la existencia; es decir, del ámbito de la experiencia⁶⁸. No cabe pensar, pues, que haya dos filosofías, una negativa y otra positiva que le anteceda, sino que, dado que la dependencia es mutua, cabe pensar sólo en una filosofía, una filosofía absoluta⁶⁹, lo cual echa por tierra la división escolástica de la filosofía de Schelling en distintas fases, únicamente cuando quiere ser considerada desde el punto de vista de los problemas que pretende plantear esta sistemática. Únicamente, de cara a poder afrontar la labor de racionalización de la realidad es preciso establecer un trabajo metodológico donde establecer el orden en que deben coordinarse ambos terrenos. En este sentido cabe señalar que la elección de Schelling es la misma por la que opta Aristóteles: poner primero a la experiencia para llevar los datos de la existencia al orden de categorización lógico-racional, a partir de donde la existencia ha de poder de dejar de ser existencia y devenir naturaleza; es decir, realidad efectiva explicada bajo la pauta de un lenguaje racional. No habrá en ambos filósofos un interés por la existencia como tampoco por el mero ámbito ideal, sino más bien una búsqueda del vínculo de ambos ámbitos; es decir, un interés por el Absoluto.

67 S. W., Schröter, II, p. 285. Schlanger, J.; *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité*, Paris, PUF, 1966, pp. 93-95.

68 Challiol-Gillet, M.-C.: «De l'empirisme a la philosophie positive», en *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 223.

69 S. W., Schröter, II, VI, p. 152.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003.
- Aristóteles: *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Benítez Prudencio, J. J.: «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, vol. 36, nº 1, 2011, pp. 7-28.
- Betancourt, D. W.: «La filosofía como modo de saber», *Práxis Filosófica Nueva*, nº 37, 2013 pp. 29-55.
- Bubner, R.: «Dieu chez Aristote et Schelling», *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, pp. 117-129.
- Calvo Martínez, T.: «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 21, 2000, pp. 21-38.
- Challiol-Gillet, M.-C.: «De l'empirisme a la philosophie positive», *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 207-229.
- Esposito, J. L.: *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, London, Bucknell University Press, 1977.
- Giráldez, E. I.: «Sobre la investigación aristotélica en torno a las Archaí del saber relativo a la Physis», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, 2008, pp. 285-313.
- Hamilton Grant, I.: «Philosophy become genetic»: The Physics of the World Soul», en *The new Schelling*, Norman, J. y Welchman, A. (eds.), London, Continuum, 2004, pp. 128-150.
- Hogrebe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Leyte, A.: «Schelling: una biología teológica», en *Los filósofos y la biología. Thémata: revista de filosofía*, Núm. 20, 1998, pp. 89-106.
- Marquet, J.-F.: «L'articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling», en *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, pp. 169-184.
- Peetz, S.: «Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings Weltaltern», en *Weltalter - Schelling im Kontext der*

Geschichtsphilosophie, Sandkühler, H. J. (Hg.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, pp. 73-88.

Richir, M.: «Inconscient, nature et mythologie chez Schelling», en *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 177-189.

Schelling, F. W. J.: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1996.

Schelling, F. W. J.: *Schellings Werke*, (Schröter, M., Hg.), München, C.H. Beck/R. Oldenburg, 1966.

Schelling, F. W. J.: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 1990.

Schlanger, J.: *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité*, Paris, PUF, 1966.

Seggiaro, C. M.: «La relación entre phýsis y téchne en el Protréptico de Aristóteles y en Física II: sentido metodológico del uso de la analogía», en *Páginas de Filosofía*, XVIII, nº 21, 2017, pp. 164-183.

Segura Peraita, C.: «Una interpretación de la concepción de la “physis” entre los presocráticos. Antes y después de Parménides», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 6, 2001, pp. 143-160.

Sesink, W.: «Das Subjekt aus Natur. Zur möglichen Bedeutung der Schellingschen Natur-philosophie für einen ökologisch revidierten Bildungsbegriff», en *Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Schriften zur Bildungs- und Erziehungsphilosophie*, Band 4, Koch, L., Marotzki, W. y Peukert, H, (Hg.), Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1993, pp. 94-116.

Tilliette, X.: *Schelling. Une Philosophie en Devenir. Le Système vivant 1794-1821*, Vol. I, Paris, Vrin, 1970.

Vial Larraín, J. D.: «El tiempo en Aristóteles», *Enrahonar*, 15, 1989, pp. 11-19.

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN es doctor en Filosofía por la UCM y Colaborador Honorífico en esta misma institución. Actualmente es docente de filosofía en secundaria mientras compagina su labor investigadora.

Líneas de investigación:

Metafísica, Filosofía del Derecho y Antropología Filosófica.

Publicaciones recientes:

- «Schelling and the different forms of State from his New Deduction of Natural Law», *Diacrítica. Revista do centro de estudos humanísticos*, nº30/2, *Húmus*, 2016, pp. 53-72.

- «Trinidad en S. Agustín y parentesco adánico: identidad, conocimiento y escatología», *Enrahonar*, nº extra 1, Barcelona, 2018.

- «La cuestión doble del fundamento y el principio de identidad en las Lecciones de Erlangen de F.W.J. Schelling», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 75, nº 284, 2019.

Dirección electrónica: miguelramirezcordon@gmail.com

