

[Reflexiones y comentarios]

*Hacia una nueva concepción
ontológica de la Naturaleza. Merleau-
Ponty y la idea de «ser necesario» en
Descartes, Kant y Schelling*

*Towards a new ontological conception of
Nature. Merleau-Ponty and the idea of «being
necessary» in Descartes, Kant and Schelling*

LEONARDO FILIPPI TOME

Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Recibido: 22.06.2020

Aceptado: 02.09.2020

RESUMEN

En este escrito realizaremos un aproximamiento al concepto de naturaleza, desde los primeros filósofos de la Physis hasta el Idealismo de Schelling. Para ello, seguiremos la interpretación que el pensador Merleau-Ponty realiza sobre este concepto a partir de las respuestas de Kant y Schelling al «argumento ontológico» de Descartes.

PALABRAS CLAVE

NATURALEZA, ONTOLOGÍA, KANT, SCHELLING.

ABSTRACT

In this writing we will make an approach to the concept of nature, from the early philosophers of Physis to Schelling's Idealism. For this, we will follow the interpretation that the thinker Merleau-Ponty makes on this concept from Kant and Schelling's responses to Descartes' «ontological argument».

KEYWORDS

NATURE, ONTOLOGY, KANT, SCHELLING.

Claridades. Revista de filosofía 13/2 (2021), pp. 207-224.

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

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

O. INTRODUCCIÓN.

EN UNO DE LOS NUMEROSOS CURSOS DICTADOS en el *Collège de France*, durante la década de los 50' Maurice Merleau-Ponty se propuso realizar un examen del concepto de naturaleza a través de la historia de la filosofía desde una perspectiva bastante cercana al idealismo alemán, más concretamente a la *Naturphilosophie* de Schelling.

En este escrito vamos a seguir la interpretación del autor en su búsqueda de una «nueva ontología siguiendo el desarrollo moderno de la noción de naturaleza» (Merleau-Ponty, 1969: 101). El primer punto de este itinerario comienza con una referencial a los filósofos de la *physis* y los orígenes del pensamiento griego. En el segundo punto resumimos el problema en torno al concepto de naturaleza que Merleau-Ponty identifica con el núcleo de la filosofía cartesiana: el *cogito* y el *argumento ontológico*. En el tercer punto partimos de la crítica de Kant a Descartes precisamente en torno a este *argumento*. Merleau-Ponty centra su interpretación en el concepto de naturaleza de la *Crítica de la razón pura*, pero nosotros iremos un poco más allá de esto, ahondando también en la *Crítica del discernimiento*, y su núcleo conceptual, el conflicto entre *naturaleza, libertad y teleología*. En el cuarto punto abordamos la concepción de Schelling. Por último, señalamos en qué sentido Merleau-Ponty retoma el punto de vista del idealismo de Schelling para esbozar una *nueva ontología de la naturaleza*.

I. NATURALEZA E HISTORIA.

Merleau-Ponty cree que en el concepto ontológico de naturaleza tenemos la clave que origina muchos de los problemas de la ciencia moderna y contemporánea, y que, para decirlo en términos de Husserl, ocasiona su denominada «Crisis» (1936), invitándonos a emprender una reflexión y una revisión de la historia. Ni siquiera Karl Marx, un verdadero «maestro de la sospecha», diría Paul Ricoeur (1984), ha sabido dilucidar críticamente algunos de los supuestos sobre los cuales el concepto de Naturaleza históricamente reposa. En efecto: «La más célebre de las filosofías de la historia, descansa en un concepto que nunca ha sido elucidado, y que es, acaso, mítico» (Merleau-Ponty, 1969: 74). El concepto materialista de naturaleza del que se ocupó insuficientemente Marx, parte, a juicio de Merleau-Ponty, de una «mala dialéctica» de la historia (Merleau-Ponty, 1969: 74). El joven Marx (por ejemplo, en los *Manuscritos* de 1844), añade

Merleau-Ponty, reduce el concepto de «Natur» a la mera *materia* que el trabajador históricamente «niega» y «transforma» a la hora de elaborar los productos (Merleau-Ponty, 1969: 74). En efecto, apunta Marx: «El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin *el mundo externo sensorial*. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquél, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce» (Marx, 1844: 107). De hecho, señala Merleau-Ponty, «puede ocurrir también que la filosofía de Marx suponga —ya para afirmarla, ya para negarla— una idea completamente objetivista de la naturaleza» (Merleau-Ponty, 1969: 74). Así la naturaleza se restringe al concepto de «objeto» o, «en objeto puro», vale decir, «ser en sí» o «cosa en sí» (Merleau-Ponty, 1969: 74).

Atendiendo a los distintos niveles de problemas que implica el concepto de naturaleza y, en especial a su trasfondo mítico, uno descubre que se trata mucho más que de un mero «objeto» de concomimiento, negación y transformación. Aún en Marx, como hemos dicho, el concepto de Naturaleza oculta un fondo mítico sobre el cual curiosamente el fenomenólogo francés no se explaya más allá de lo mencionado. No resulta muy difícil sin embargo interpretar a qué se refiere. Esto nos da la pauta para introducir un breve comentario acerca de los filósofos de la naturaleza en la antigüedad.

Todos conocemos la célebre frase atribuida a Heráclito: «La Naturaleza (φύσις) ama ocultarse». Sabemos en ese sentido que, en la historia universal, el concepto filosófico de naturaleza comienza con los presocráticos. Y, a decir verdad, el concepto de naturaleza es tal vez el concepto más originario de toda la historia de la filosofía. Dicho más claramente aún, la historia de la filosofía comienza con el concepto de naturaleza. Probablemente a esto se refería Merleau-Ponty. Me vienen a la mente las famosas palabras de Aristóteles.

*«Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»)» (Aristóteles, *Metafísica*, 982 b 10-20).*

Este es uno de los pasajes más conocidos de la *Metafísica*. Los primeros pensadores, señala el estagirita, comenzaron a filosofar al sentirse maravillados ante el origen del cosmos. Se asombraron ante la majestuosa totalidad de la naturaleza. De allí el título general que Aristóteles les dio cuando se refiere a ellos como «filósofos de la naturaleza». Evidentemente este es un concepto que el más brillante discípulo de Platón adquirió en sus largos años de estudio en la Academia. En un curioso pasaje del *Fedón* (96 a-b), Platón, define el método de estos pensadores como una «ἵστορία περὶ φύσεως», cosa que Eggers Lan traduce como «*investigación de la naturaleza*»¹ (Platón, & Eggers Lan, 2006: 264-265). Todos ellos tenían una cosa en común; querían descifrar los secretos ocultos de la φύσις. La búsqueda del ἀρχή es la pregunta por el fundamento último de todas las cosas, esto es, la pregunta por los primeros principios y las primeras causas en sentido absoluto. Todos ellos identificaron a la naturaleza con un *determinado modo de ser*. Todos ellos en definitiva solo querían saber, ¿por qué el ser es? Ya conocemos los detalles de esa historia (Algunos como Tales pensaron en el agua, otros como Anaxímenes y Heráclito en el aire y el fuego, etc.). No obstante, lo más interesante es que para todos ellos la «φύσις» era literalmente un «*brotar*», el elemento emergente de la vida misma, donde toda la Naturaleza era concebida como un *organismo viviente*. Para estos primeros filósofos, en su trasfondo, la naturaleza oculta algo más que sólo un objeto de conocimiento o la reducción a meros elementos. En palabras de Merleau-Ponty y, de acuerdo con una concepción algo romántica, «Naturaleza» significa primordialmente «un objeto del que hemos surgido». Concretamente, cito:

«*es un objeto del que hemos surgido en el que nuestros preliminares han sido paulatinamente asentados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniendo a ésta y suministrándoles sus materiales*» (Merleau-Ponty, 1969: 75).

La naturaleza, en efecto, no solo es *arché*, entendiendo esto como aquel origen primigenio del cual los seres humanos hemos surgido. La *physis* es también el medio de subsistencia y permanencia en el cual los hombres, en tanto especie, nos suspendemos más allá del tiempo. Por lo tanto, cuando hablamos de *naturaleza* también hablamos de *historia y humanidad*; se trata inevitablemente de conceptos cuya mutua implicancia merece ser

1 Vid: *Teeteto* 152 e y *Sofista* 242 c 243 a.

considerada con detenimiento. Merleau-Ponty asegura que «el abandono en que ha caído la filosofía de la naturaleza abarca cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre» (Merleau-Ponty, 1969: 73). En efecto, cuando se piensa la totalidad de las cosas con las que la naturaleza está imbricada: «no se está lejos de la historia» (Merleau-Ponty, 1969: 75). Se trata de una historia muy compleja cuyo trasfondo mítico incluso resta todavía desentrañar. Emprender una relectura de la naturaleza implica por lo tanto una revisión de la historia del pensamiento occidental. Por supuesto, semejante cosa excede este breve escrito. Pero eso no impide que podamos marcar, aunque sea, algunos lineamientos generales al respecto.

II. LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE NATURALEZA.

El concepto moderno-contemporáneo de naturaleza, predominante hasta hoy en día, parte, según Merleau-Ponty, de la filosofía de Descartes. Esta filosofía, «con razón o sin ella, aún hoy abrumba a nuestra idea sobre la naturaleza» (Merleau-Ponty, 1969: 77). Para comprender por qué esto es así, lo primero a señalar es que el concepto cartesiano de naturaleza se escinde entre dos conceptos contrapuestos: *posibilidad* y *necesidad*. En efecto, la idea cartesiana de naturaleza no se basa en una concepción de la *libertad*, sino de la *necesidad*. Se trata, de hecho, de una naturaleza en la que reina la ley de causalidad eficiente y el «*mecanicismo*», cuyo verdadero fundamento se encuadra en una causa transcendente. La posición de Descartes es, en verdad, bastante escolar en este punto. Ante la pregunta acerca del fundamento de la naturaleza, el padre de la filosofía moderna reconoce que «el mundo habría podido no ser, si dios no hubiera decidido crearlo» (Merleau-Ponty, 1969: 77). El fundamento del mundo se encuentra en un acto de voluntad divina, un acto incondicionado y en última instancia *libre*, no de la naturaleza, sino de Dios. Este concepto cartesiano de naturaleza abarca a toda la creatura y, en ese sentido, en poco se diferencia al de la teología filosofante de la escolástica medieval. Como Moisés en pascuas hebreas (Pésaj) este «acto» divino de libertad divide las aguas entre un «antes» y un «después». En un paso previo a la creación habría «un antes del mundo» en el cual éste no existía, no era nada, y seguiría siendo nada a no ser que la libertad divina decidiera crear el mundo. Luego, en un paso posterior, decimos que «hay un después» del acto mismo de voluntad, donde ya existe el mundo tal y como es *en sí*, en tanto creado y «con el

rostro que tiene» (Merleau-Ponty, 1969: 77). El concepto de naturaleza es comprendido ahora como el «*ser en sí*» del mundo. Se trata entonces de un «*ser necesario*» que opera según leyes causales, en el cual la naturaleza y las cosas en ella son tal y como son. El mundo no puede ser de otro modo, porque así ha sido dispuesto una vez creado. En el acto originario de creación la Naturaleza ha sido encadenada y determinada a partir de la voluntad divina. Por lo tanto, si el mundo existe es porque es producto de una decisión divina, pero «desde el momento mismo en que surge tiene la necesidad de ser tal como lo vemos» (Merleau-Ponty, 1969: 77).

Ahora bien, lo que Merleau-Ponty ve con agudeza en la filosofía de Descartes no es todo este problema que describimos en torno a la relación *creador y creatura*. Más profundamente, observa Merleau-Ponty, todo este mismo dilema surge en rigor de la imposibilidad «histórica» que el hombre tiene para pensar la «*Nada*». Así, surge la necesidad de dirimir entre *Ser* y *Nada*.

«Históricamente y filosóficamente, nuestra idea de ser natural como objeto, en sí —que es lo es que porque no puede ser de otro modo—, emerge de una idea del ser sin restricción, infinito o causa de sí, y éste a su vez, de una alternativa: el ser o la nada» (Merleau-Ponty, 1969: 79).

La filosofía de Descartes se sustenta precisamente sobre esta disyuntiva. Esta imposibilidad para pensar en la Nada es concretamente lo que todavía condiciona y abruma nuestro concepto de naturaleza. Además, esta imposibilidad para pensar el concepto de «nada» no es menor. Esta es, sin ir más lejos, la idea que se encuentra a la base del argumento ontológico de Descartes. En efecto, expresa una antigua máxima: *Ex nihilo nihil fit*. Como no podemos pensar la nada, tampoco podemos imaginar que ella sea causa de nada, en consecuencia, necesitamos concebir la causa primera como un *ser por sí mismo existente*, que también sea en todo caso *causa de sí*, o *causa sui*, es decir, un ser supremo al cual llamamos Dios. Dios necesariamente existe.² Martin Heidegger indica que este «dios» no es

² Descartes apela a una vieja proposición muy conocida entre los escolásticos cuya máxima reza así: *ex nihilo nihil fit*. Así como es imposible que de la nada proceda algo, pues; así también es impensable o contradictorio que de lo imperfecto proceda lo perfecto. Yo mismo soy un ser imperfecto. La prueba está en que me reconozco como un ser finito, que dudo, caigo en el error, etc. La idea de perfección no puede proceder de mí, sencillamente porque soy imperfecto. «Solo queda que haya sido puesta en mí por una naturaleza que

el Dios de las religiones monoteístas, pues, aunque esté emparentado conceptualmente con él, se trata del Dios de la onto-teo-logía. La *causa sui* es el dios de los filósofos, al cual no se le puede rezar ni se le ofrecen sacrificios (Heidegger, Leyte Coello, & Cortés Gabaudan, 2008: 153). Esta *causa libre* es dios concebido sólo como *ser necesario*. Ningún filósofo se arrodilla ante este *ser*. Este dios es tan solo el *principio de razón suficiente*.

Evidentemente todo esto es mucho más que una cuestión cartesiana. Se trata en todo caso de una cuestión humana e histórica. Tiene que ver con una tradición basada en siglos de pensamiento ontológico-filosófico. Tampoco hay que analizar este problema como si se tratara de una mera cuestión de telarañas mentales, ilusiones transcendentales que solo nos conducen a antinomias o simples trampas del lenguaje. En rigor, se trata de la naturaleza de un pensamiento que no puede pensar sino tal y como piensa, esto es, la naturaleza de una conciencia que no puede sino más que representarse cosas u objetos en función de la idea de «ser». Esta es la razón por la que necesitamos una historia dialéctica del concepto de naturaleza, para llegar a comprender en qué consiste verdaderamente este «Ser».

III. LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE NATURALEZA.

Si hay alguien que intentó profundizar en la naturaleza del pensamiento humano y sus condiciones *a priori* ese fue sin dudas Immanuel Kant. Se trata nada más y nada menos que del indiscutible padre del Idealismo Alemán. Su filosofía es una reacción por un lado contra el dogmatismo del racionalismo cartesiano y, por el otro, contra el escepticismo del empirismo de Hume. Fue precisamente Kant quien llamó «ontológico» al argumento mediante el cual Descartes prueba tanto la existencia del alma como la de Dios a partir de un mero concepto al cual le añadió sintéticamente *a priori* el predicado de «*ser-necesario*». Sabemos que Kant fue, sin embargo, muy crítico de tal argumento. La idea de un ser infinito como fundamento último de toda la existencia es una exigencia que pone el entendimiento

fuera verdaderamente más perfecta que yo». (DM p 61/MM p 62) Cuanto más pienso seriamente esta cuestión llego a la conclusión necesaria y evidente de que «si he aprendido a pensar en una cosa más perfecta que yo [...] debía ser por alguna naturaleza que fuese en efecto más perfecta [que la mía]». (Idem.) Dado que la idea de Dios y su perfección es una idea innata, Dios mismo tiene que ser a su vez la causa de esta idea de perfección que hallo en mí, pues solo un ser igual de perfecto pudo haberla puesto en mí. Por lo tanto, Dios existe. Cf. Descartes, *Discurso del Método*, (DM); *Meditaciones Metafísicas*, (MM).

mediante el uso puro de sus categorías y principios; es la consecuencia lógica trascendental que se deriva de aplicar el principio de causalidad eficiente más allá de la experiencia posible. Pero la filosofía crítica condena taxativamente este uso trascendental. En efecto, el objetivo principal de la Crítica es limitar la pretensión racional de derivar, el fundamento último de la naturaleza del mero concepto de un «ser infinito», alegando que, la tautología o, la falta de contradicción lógica en un concepto, no otorga existencia necesaria al mismo, como pretende Descartes. De los conceptos Dios, alma y mundo, mucho se puede decir apelando al uso especulativo de la razón, pero nada se puede saber en sentido estricto, pues en tanto objetos de conocimiento estas ideas trascendentes se encuentran más allá de toda experiencia posible. «De aquí que el concepto de un ser absolutamente necesario sea, sí, una idea indispensable de la razón, pero un concepto problemático» (Kant & Morente, 2007: 362; *KU* § 76). Dios solo puede ser para la razón una idea reguladora de la moralidad.

Distinto es, para Kant, lo que sucede con el concepto *Naturaleza* que, siendo objeto de experiencia, es realmente conocimiento objetivo. Si bien toda la naturaleza es objeto para nosotros; no toda la naturaleza es objeto de experiencia, pues siempre seguiremos sin saber lo que ella es *en sí*. (Una parte de la naturaleza, en efecto, se deja concebir como *ser necesario*, determinado, mientras que otra parte de ella permanece como indeterminado o *incondicionado*, es decir, *libre*.) Siempre hay un resto natural que permanece indescifrable. Parecería que Kant estaría de acuerdo con Heráclito, la naturaleza ama ocultarse. Es más, su ocultamiento es inversamente proporcional a su desocultamiento. Así, la *Crítica de la Razón Pura* llega a una conclusión bastante clara. Establece que respecto de la naturaleza sólo conocemos aquello que en calidad de objeto cae bajo nuestros modos de representación, vale decir, aquello que en tanto fenómeno se ha des-ocultado, pero lo que ésta sea en sí misma (independientemente de lo que es para nosotros) no puede saberse, porque permanece oculto como *noúmenon*. En este sentido Merleau-Ponty concluye:

«la naturaleza de que podemos hablar no es más que la naturaleza para nosotros; este título, sigue siendo el objeto en que pensaba Descartes, sólo que es un objeto construido por nosotros» (Merleau-Ponty, 1969: 80).

El modelo kantiano agrega algo que no estaba contenido en la concepción cartesiana, esto es, la idea de «construcción» subjetiva y activa

(no meramente pasiva) de nuestro objeto de conocimiento. La naturaleza ya no sólo es un *ser en sí*, sino además un *ser para sí*. El hombre construye el *rostro* objetivo de la naturaleza a imagen y semejanza de su propio entendimiento (*Verstand*). Esto mismo, de momento, sólo refleja lo que la naturaleza representa para el hombre de ciencias, vale decir, un sistema objetivo de proposiciones sintéticas *a priori*. O, como diría Galileo Galilei, se trata de un libro escrito en caracteres matemáticos. Tenemos así un concepto de naturaleza en la que el hombre sólo puede encontrar lo que previamente él mismo ha colocado. En este sentido la posición Kantiana representa un paso más respecto del concepto cartesiano de naturaleza, añadiendo, además, el espíritu típico de la antropología ilustrada.

Sin embargo, el pensamiento de Kant, no se detiene en una concepción meramente antropológica de Naturaleza. La tercera *Crítica* tiene como imperiosa necesidad ir más allá de los límites autoimpuestos en la primera. La misma, también está centrada en el concepto de Naturaleza, pero ahora desde un punto de vista distinto. Si la primera *Crítica* trataba de un concepto de naturaleza claramente objetivo, la tercera trata ahora al concepto de naturaleza desde la perspectiva netamente subjetiva. Este es un punto de vista en cierto sentido previo al de la primera *Crítica*, aún cuando el orden cronológico de exposición sea posterior. Más que previo, en todo caso, habría que decir *a priori*. En primer lugar, porque es la *Crítica del Juicio* o del *Discernimiento* (*Urteilskraft*), una facultad que es condición del conocimiento e incluso de la razón o el entendimiento. Y, es previa, en segundo lugar, porque también intenta pensar la Naturaleza pero ya no desde el entendimiento, es decir, mecánicamente, sino orgánicamente y teleológicamente desde la totalidad de un *ser reflexivo*.

«Al ser juzgada como producto del arte, [la naturaleza] es considerada en cuanto a capacidad engendradora y productora. «Phýsis» y «téchné» son extremos del mismo movimiento del pensamiento: la reflexión» (Di Sanza, 2010: 135).

Llamativamente este modo de pensar la naturaleza está muy relacionado con el modo en el que Aristóteles pensó la física. Es decir, la naturaleza tal como quiere ser pensada en la tercera *Crítica* se relaciona mucho con el concepto de *phýsis* aristotélico, tal y como se lo desarrolla en *La Física*. La principal diferencia radica en que Aristóteles no tiene reparo alguno en describir una causalidad teleológica en el orden del todo natural, cosa con lo que Kant se muestra sin embargo reticente, pues encuentra ciertos

puntos inconsistentes para formular un juicio tal. Precisamente por eso, *Urteilkraft*, es el intento kantiano de pensar a la naturaleza más allá de lo que ella sea para nosotros, en su mismidad, en su ser *en sí*, en su organicidad misma, que tomará como «*analogía*» la producción natural de los organismos vivos y la belleza natural como obra de arte. Merleau-Ponty describe sucintamente y con exactitud el problema que una concepción organicista representa a la hora de pensar la Naturaleza:

«El organismo, en el que cada hecho es causa y efecto de todos los demás hechos y, en este sentido, causa de el mismo, plantea el problema de una auto producción del todo, o, con mayor precisión, de una totalidad que, a diferencia de la técnica humana, trabaja con materiales que son suyos y de los cuales, por así decir, emana» (Merleau-Ponty, 1969: 81).

Sin embargo, pese a su esmerado intento, Kant termina postulando una concepción si bien no del todo antropológica, al menos sí antropomórfica, pues la naturaleza al igual que el hombre en sus formas civiles, actúa con una *finalidad sin fin*. No podemos emitir juicios directamente respecto de la naturaleza *en sí*, puesto que no poseemos una facultad que permita *intuir* de forma intelectual la naturaleza nouménica de las cosas (como sería el entendimiento intuitivo divino que ve las cosas tal y como ellas son *en sí*), nosotros solo vemos las cosas tal como son *para nosotros*. Podemos ver en la naturaleza parcialmente su finalidad, es decir, que su actualidad depende siempre de causas que parecen estar determinadas con antelación dirigiéndose siempre hacia una meta concreta, pero no podemos ver ni saber si en ella hay efectivamente un fin ulterior, por lo tanto, no podemos juzgar que la naturaleza tenga un fin *en sí* misma. Empero, lo que es *en sí* también es *para sí*.³ Utilizando la reflexión y por medio de la analogía Kant encuentra en el hombre un *ser libre*, esto es, un ser con autonomía capaz de darse a sí mismo sus propios fines. La única forma en la cual es posible concebir que en la naturaleza se encuentra un fin es en el hombre y más concretamente en la naturaleza humana, cuyo acto originario es la *libertad*.

3 Kant ensaya un vínculo entre el *en sí* y el *para sí* de la conciencia que no reduzca el ser de la naturaleza a la mera reificación u objetivación. Pero a estos efectos, siguiendo la idea de Husserl todavía se trata de «las cosas» en un segundo orden, las «meras cosas» (*blosse Sachen*), pues se trata de una reflexión (Merleau-Ponty, 1969: 89). La apuesta de Merleau-Ponty establece el vínculo entre *en sí* y *para sí* a partir de la idea de «cuerpo» un ser *pre-reflexivo*.

«En el “concepto de libertad”, solo en él, y consiguientemente en la conciencia y en el hombre, es donde la conformidad de las partes con un concepto adquiere un sentido actual, y la teleología de la naturaleza es un reflejo del “hombre- nómenico”» (Merleau-Ponty, 1969: 82).

En esta solución antropomórfica, al problema de la producción natural, hay una diplomática alternativa al dogmatismo; aquí el entendimiento y el discernimiento hacen una tregua, y la razón alcanza así una muy entre comillas «unidad». Recurriendo al lenguaje jurídico del que Kant se sirvió como analogía, podría decirse que la tercera *Crítica* es ciertamente un juicio, pero un juicio suspendido, casi como el de Descartes, porque la Naturaleza sentada en el banquillo no puede ser juzgada, diríamos, por falta de mérito o, lo que es lo mismo, porque el fiscal no pudo reunir las pruebas suficientes para una condena. Sólo en el hombre hay un término medio, pues el ser humano es el ser que se da un fin a sí mismo, y en eso consiste su libertad. En efecto, sostiene Kant: «el hombre es el fin final de la creación» (Kant & Morente, 2007: 402; *KU* §84). La libertad en la Naturaleza será sólo una analogía de esta libertad humana, de la cual, además, somos plenamente conscientes.

«La verdad del finalismo es la conciencia de la libertad. La finalidad de la naturaleza es el hombre; no significa que lo prepare y lo cree, sino que le da retrospectivamente un viso de finalidad por la posición de su autonomía» (Merleau-Ponty, 1969: 83).

Ahora bien, como no es posible constituir objeto de conocimiento por medio de la reflexión y, por tanto, no es posible juzgar a ciencia cierta que en la naturaleza haya algún tipo de teleología finalista, Merleau-Ponty dirá al final de este escrito que tanto «la teleología como el mecanicismo comparten la misma suerte: son dos ideas artificialistas. Aún queda por comprender otra manera de la producción natural» (Merleau-Ponty, 1969: 91).

IV. LA CONCEPCIÓN DE NATURALEZA DE SCHELLING.

Merleau-Ponty encuentra en la filosofía de Descartes, más concretamente en su *argumento ontológico*, la matriz de una estructura de pensamiento que aún hoy determina nuestro concepto de naturaleza como un ser mecánico, sujeto a la ley de causalidad eficiente, que reduce la totalidad de la naturaleza a la mera objetividad. En sus, *Ensayos de filosofía sobre la*

naturaleza, señala Merleau-Ponty: «Schelling cuestiona abiertamente la idea cartesiana del ser necesario» (Merleau-Ponty, 1969: 83). Este *Ser* no puede ser el fundamento (*Grund*) último de la Naturaleza. Éste «ser necesario», es un «ser» conforme a las exigencias de la razón cuya máxima expresión es el *principio de razón suficiente* de Leibniz, y su fórmula sintética dice así: *Nihil est sine causa*. Kant ha sido, como hemos visto, uno de los mayores críticos de esta proposición. Dicha proposición tiene su fundamento en el puro entendimiento, pues éste sería un principio meramente lógico. Ya Kant se habría ocupado de exponer la esencia de este argumento y «desfondarlo» (*ab-grund*) por completo. De este modo hay que entender lo que Merleau-Ponty señala cuando explica que ya para Schelling esta idea de razón necesaria no es más que el «abismo de la razón humana» (Merleau-Ponty, 1969: 84). Schelling se sumerge así en la búsqueda de un elemento oscuro en la naturaleza divina, que constituye su ser infundado (*Ungrund*). Esto coincide también con la concepción kantiana según lo destaca precisamente el autor de la *Fenomenología de la percepción*. En efecto la conciencia de la libertad es lo que desfonda la idea de *ser necesario*. Una vez «desfondado» y «desarticulado» este principio meramente lógico y abstracto, nos encontramos frente a un «abismo», un sin fundamento (*abgrund*) o, lo que es lo mismo, como diría Heidegger, nos encontramos ya frente a un *ser* que es *sin razón* (Heidegger, 1997). Ante esta perspectiva a Schelling solo le queda una forma de considerar la cuestión:

«Lo absoluto ya no es el ser cusa de sí -antítesis absoluta de la nada- así también la naturaleza ya no tiene la absoluta positividad del «único mundo posible»: el «*erste natur*» es un principio ambiguo, «bárbaro» —como él dice—, que puede ser superado, pero que nunca será como si no hubiera sido, que nunca podría ser considerado como segundo respecto a Dios mismo» (Merleau-Ponty, 1969: 84).

Este dilema es el que lleva a Schelling, ya en 1809, en las *Investigaciones Sobre la Esencia de la Libertad Humana*, y más tarde en las *Weltalter*, a buscar el fundamento infundado del mundo en la naturaleza divina misma, esto es, ya no en la naturaleza o el mundo en tanto creatura divina, sino en el «ser» mismo de Dios. Pues ciertamente, «como decía Schelling, hay en la naturaleza algo que hace que esta se imponga a dios mismo como condición independiente de su operación» (Merleau-Ponty, 1969: 84). Según parece, Merleau-Ponty, comparte la visión que Schelling tenía respecto a este «ser», sobre el cual, ciertamente, «no puede concebirse que se engendre por sí solo,

lo cual lo haría infinito, ni que sea engendrado por otro, lo cual lo llevaría a la condición de fruto o resultado muerto» (Merleau-Ponty, 1969: 76). A este «ser» primigenio y natural, fundamento necesariamente libre en Dios, Schelling lo llamó «ser viviente primigenio» (*Urlebendige*). En la propia naturaleza divina Schelling pone como fundamento libertad y necesidad articuladas en una dialéctica originariamente trinitaria que se remonta a un pasado inmemorial cuya huella se encuentra aún en el presente. «Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido» (Schelling, 1811: 4). Allí mismo según Heidegger se encuentra la cumbre del idealismo alemán. El punto más alto alcanzado hasta entonces por el pensamiento occidental se encuentra en la osadía de Schelling por indagar en la naturaleza, ya no del mundo, ya no del hombre, sino de Dios.

Un punto importante, en otro respecto, de la filosofía de la naturaleza de Schelling, gira en torno a la concepción de «intuición intelectual» y, sobre todo, en torno al modo en el que debe ser comprendida dicha idea. Merleau-Ponty se refiere al célebre marxista George Lukács para dar el ejemplo de una interpretación que no es precisamente la más correcta. Si bien el filósofo húngaro ensalza en Schelling «haber introducido la doctrina del reflejo en la filosofía trascendental; por otro lado, lamenta que le haya dado un giro idealista y místico» (Merleau-Ponty, 1969: 85). Todo depende, replica el pensador francés, de qué cosa sea lo que se entiende por «intuición intelectual». Lógicamente, para alguien como Lukács formado en el materialismo marxista, una filosofía que habla de un «ser primigenio» que puede concebirse como fundamento de Dios y al cual tendríamos acceso mediante la *reflexión interna*, todo esto suena a viejas formas perimidas de «irracionalismo» y «misticismo». En el hombre, afirma Schelling ya en las *Weltalter*, hay una «con-ciencia (*Mitwissenschaft*) de la creación» (Schelling, 1811: 4).

«No cabe duda de que lo que [Lukács] toma por irracional es la idea de un intercambio dentro del hombre entre naturaleza y conciencia, de una relación interior del hombre con la naturaleza» (Merleau-Ponty, 1969: 85).

Esta concepción es precisamente lo más significativo de la filosofía de la Naturaleza de Schelling, y sin duda lo que a Merleau-Ponty más le interesa, pues como hemos dicho todo depende de lo que entendamos por *intuición intelectual*. Si por ella entendemos una facultad representativa que por medio de algún tipo de percepción pudiese llegar a tener intuición de lo noumérico

que hay en la naturaleza, facultad que manifestaría lo que las cosas son en sí mismas, esto es precisamente lo incorrecto, esto es lo que no se debe entender en Schelling por intuición intelectual, e incluso es lo que él mismo negaría. En primer lugar, esto sería una contradicción; y, en segundo lugar, esto, «vendría a objetivar y convertir absurdamente en una segunda causalidad las relaciones de la naturaleza existente» (Merleau-Ponty, 1969: 85). Ciertamente, sería como recrear una segunda ciencia tan objetiva como cualquiera de las que llamamos positivas, reproduciendo la misma ontología. No se trata pues de seguir la dirección del «objeto» hacia una exterioridad irreductible, sino más bien en sentido inverso; se trata de una profundización de la *percepción* y de la *experiencia* hacia el interior de la conciencia misma, pero no como lo ha intentado Kant reflexivamente, sino hacia un interior tan profundo que se trata de una percepción anterior a la reflexión misma. Se trata pues de este cogito *pre-reflexivo* ante el cual Merleau-Ponty va guiándonos con toda esta recapitulación histórica. El hombre se encuentra en una relación *a priori* con el ser viviente primigenio (*Urlebendige*) que en todo caso se fundamenta en una concepción diferente, no solo de *ciencia*, sino además de *experiencia*. «Debemos reconocer de algún modo al ser primordial que no es aún el ser-sujeto ni el ser-objeto» (Merleau-Ponty, 1969: 76). Ya no se trata de la experiencia que el sujeto tiene de otros objetos, como sí de la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo, precisamente no en tanto objeto, sino en tanto sujeto mismo.

«Lo que Kant en límite de su sobrio discurso pareció soñar un día, Schelling procura pensarlo, o más bien, vivirlo (*leben*) y experimentarlo (*erleben*). Ha de ser la «intuición intelectual», que no es una facultad oculta, sino la percepción misma antes de que se la reduzca a ideas, la percepción adormecida en sí misma, en la que todas las cosas son Yo porque yo no soy aún el sujeto de la reflexión» (Merleau-Ponty, 1969: 84).

V. A MODO DE CONCLUSIÓN.

A lo largo de su curso Merleau-Ponty menciona dos o tres veces cuál es, según parece, el origen de todo este mal entendido ontológico. El concepto de *ser necesario*, ya sea que pensemos así en la naturaleza o en Dios, es en realidad resultado de un mal entendimiento:

«*Los hombres no pueden pensar la nada*; están encerrados en la plenitud infinita. Cuando se deciden a pensar, los dados ya están echados: para pensar hay que ser» (Merleau-Ponty, 1969: 78).

El verdadero *ser* no es este *ser necesario* que resulta de la reflexión abstracta, sino un ser que subyace y precede a la misma como fundamento originario. Merleau-Ponty encuentra la base para desarrollar una lectura del concepto de naturaleza alternativo en la idea de Schelling de un ser viviente primigenio. Esto le permite realizar una relectura y una reformulación del primer principio de la filosofía cartesiana: *Cogito ergo sum*. Desde el punto de vista de Merleau-Ponty el verdadero fundamento de mi existencia no se encuentra en el *cogito reflexivo* de descartes, sino por el contrario en aquello que constituye lo *pre-reflexivo del cogito*, vale decir, en la conciencia que un ser *viviente* tiene de sí mismo, no a través de un argumento, sino por la mera experiencia de estar vivo. La vida misma es tal fundamento. La conciencia no es si previamente no es en la naturaleza, puesto que no hay conciencia, ni reflexión, ni entendimiento, si la conciencia no se encuentra ya previamente encarnada y existiendo de forma natural en un «*cuero*», por decirlo así: de carne y hueso. Esta reinterpretación ontológica, según cree el autor, le permitiría reelaborar la noción de naturaleza sin caer en los malos entendidos generados a partir del viejo concepto de *ser necesario* que aún continúa vigente, entre otras cosas, en el positivismo o en los modos de producción capitalista. Yo soy algo más que una mera cosa. A través del cuerpo podemos comprender la naturaleza como algo más que un mero objeto de conocimiento. A partir de la filosofía de la naturaleza de Schelling, Merleau-Ponty, pretende realizar una inversión dialéctica del argumento ontológico cartesiano, que le permita releer la historia de la filosofía desde una «nueva ontología siguiendo el desarrollo moderno de la noción de naturaleza» (Merleau-Ponty, 1969: 101).

Podemos interpretar esta inversión (aunque el autor no lo diga exactamente en estos términos) del siguiente modo. Ya no se trata del pienso, luego existo, sino, percibo, luego existo. Es la percepción del cuerpo entendido como un ser viviente la que nos permite *intuir* o, en ese sentido, experimentar la naturaleza vital sobre el cual se asienta nuestra existencia. Como diría el Joven Hegel, aunque Merleau-Ponty no lo cita explícitamente: «lo viviente siente a lo viviente» (Hegel & Ripalda, 2003: 263; GW II: 86).

Esta *naturaleza* no es dada a la reflexión abstracta del entendimiento, sino más bien en una «percepción» del propio *cuero* que el autor comprende en el sentido schellingiano de *intuición*. Merleau-Ponty encuentra en esta

ontología un modo distinto de pensar la naturaleza como una alternativa a la noción cartesiana. Allí mismo, en «los límites de la ontología cartesiana» y como fundamento incluso de la misma se encuentra el acceso para una nueva concepción de la naturaleza, una concepción a la cual el entendimiento no llega, pues éste solo llega reflexión mediante, a un concepto abstracto, pero esto último (explica Merleau-Ponty retomando una categoría hegeliana) no es más que mera «cáscara vacía» (Merleau-Ponty, 1969: 79).

«Tenemos acceso a ella no solo gracias a éste [entendimiento], sino sobre todo gracias a la relación vital que tenemos con una parte privilegiada de la naturaleza: nuestro cuerpo; es decir gracias a la «inclinación natural», cuyas enseñanzas no pueden coincidir con las del entendimiento puro» (Merleau-Ponty, 1969: 79).

En definitiva, tenemos un acceso directo a la naturaleza más profunda de nuestro ser, a una experiencia de la existencia, no solo gracias al entendimiento, sino especialmente a través del cuerpo y la percepción que, además, no oculta nada de místico o de irracional. De este modo se puede concluir que:

«La experiencia de la existencia no es reducible a la visión del entendimiento puro, pero no puede enseñarnos nada que sea contrario a ésta, porque no es en sí -vale decir, para Dios, incompatible con ella» (Merleau-Ponty, 1969: 80).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Mateos, M. T. (2016): «La fenomenología del cuerpo en Merleau-Ponty como superación del dualismo sartreano entre el ser en sí y el ser para sí». *Análisis*, 48, pp. 411-430.

Aristóteles & Calvo Martínez, T. (2006): *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Descartes, R. & Caimi, M. (2009): *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.

Descartes, R. & Pavesi, P. (2009): *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Prometeo.

Di Sanza, S. (2010): *Arte y Naturaleza: El Concepto De "técnica De La Naturaleza" En La Kritik Der Urteilskraft De Kant*. Buenos Aires: Eds. del Signo.

Hegel G.W. F. & Ripalda J. M. (2003): *Escritos de Juventud*. México: Ed. FCE.

Heidegger, M. & Jaeger, P. (1997): *Der Satz Vom Grund*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M.; Leyte Coello, A. & Cortés Gabaudan, H. (2008): *Identidad y diferencia: edición bilingüe*. Barcelona: Anthropos.

Husserl, E. (1936): *La crise des sciences europeennes de la phenomenologie transcendante: un: ntrod.a la philosophie phenomenologique*. [S.l.]: Sans Lieu.

Kant, I. & García Morente, M. (2007): *Crítica Del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.

Marx, K. (1844): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (edt., trad. y notas) Aren, F.; Rotemberg, S. & Vedda, M. (2004). Buenos Aires: Colihue.

Merleau-Ponty, M. & Acevedo, H. (1969): *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Proteo.

Platón & Eggers Lan, C. (2006): *Fedón*. Buenos Aires: Eudeba.

Ricoeur, P. (1984): *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Schelling, F. (1811): *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, (ed.) Schroter, M. Munich: Beck, 1993 [1946].

LEONARDO FLIPPI TOME es doctor en filosofía. Realizó sus estudios de grado y postgrado en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Argentina. Se desempeña como jefe de trabajos prácticos (JTP) en la misma universidad en el marco de la cátedra de Introducción a la Filosofía. Colabora como investigador en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH). Forma parte de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SEH). Además, participa del grupo de estudios sobre Idealismo Alemán de la escuela de Humanidades de la UNSAM. Ha participado en distintos proyectos de investigación vinculados a esta temática. Ha realizado sus estudios de doctorado como becario CONICET-UNSAM.

Líneas de investigación:

Filosofía moderna y el Idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling) especialmente la filosofía de Hegel, así como sus vínculos con Romanticismo y el *Sturm und Drang*.

Publicaciones recientes:

Su tesis de doctorado lleva por título: «*Génesis y concepto de las figuras de la conciencia*. Una lectura histórico-sistemática de la primera sección de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.»

Dirección electrónica: lflippitome@unsam.edu.ar