

Heidegger y la *Naturphilosophie*. Interpretación del joven Schelling

Heidegger and the *Naturphilosophie*. An Interpretation of the Early Schelling

HENRIK HERNÁNDEZ-VILLAESCUSA HIRSCH
(Universitat de Barcelona)

Resumen: Prácticamente toda la producción de Heidegger en relación con Schelling orbita en torno a las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, y así lo hace también la literatura secundaria que se ocupa del tema. En este artículo queremos preguntarnos, sin embargo, por otros materiales menos conocidos, para preguntarnos hasta qué punto han ejercido también alguna influencia en el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Podemos, efectivamente, ver, en la superación schellingiana del Idealismo de Fichte, un avance del *Dasein* de SZ y, en la posición sistemática que la obra de arte adquiere en su filosofía, una cierta prefiguración de la filosofía del arte del Heidegger posterior. Pero será la *liberación* con respecto a la metafísica idealista, que se opera en la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, lo que se nos revelará como la aportación más notable del pensamiento de este al de Heidegger.

Palabras clave: idealismo, Heidegger, Schelling, libertad, naturaleza

Abstract: Nearly all of Heidegger's production in relation to Schelling orbits around the *Investigations on the essence of human freedom*. However, in this article we want to bring up the question about the extent in which other lesser-known materials have also exerted some influence on the development of Heidegger's thought. In the Schellingian overcoming of Fichte's Idealism we can see, indeed, an advance of SZ's *Dasein*, while in the systematic position that the work of art acquires in his philosophy, we can appreciate a certain prefiguration of the later Heidegger's philosophy of art. Nevertheless, the most notable contribution of Schelling's thought to that of Heidegger will be the *liberation* with respect to idealistic metaphysics, which takes place in Philosophy of Nature.

Key-words: idealism, Heidegger, Schelling, freedom, nature

1. Schelling en la *Gesamtausgabe* de Heidegger

Hablar de la interpretación heideggeriana de Schelling es hablar de su lectura de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (SW I, 7, 331ss)¹. No se trata solo de que Heidegger eleve esta obra a la cumbre de la producción de Schelling en particular y, en general, del conjunto del Idealismo. Sino también de que, biográficamente, constituyó su particular puerta de acceso al pensamiento del filósofo también suabo.

La primera referencia teórica a Schelling la encontramos en los protocolos y escritos preparatorios del semestre de invierno de 1927/28 (GA 86), dedicado a Hegel y Schelling, y se centra en la obra mencionada. De hecho, el año anterior, Heidegger había confesado a Jaspers que, de Schelling, «solo he leído el tratado sobre la libertad» (Heidegger & Jaspers, 1990, p.123)². Esta afirmación puede tomarse en sentido literal o entenderse que, por *lectura*, entiende un estudio lo suficientemente profundo como para poder emitir algún tipo de juicio, a diferencia de un eventual conocimiento superficial de las obras anteriores. En todo caso, no parece que Heidegger contemple por estas fechas más obra de Schelling que esta, y no podemos valorar hasta qué punto conocía el resto. Aún así, ello le permite compartir ya con su amigo, en esa misma carta, su absoluto convencimiento del papel clave del filósofo: «Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual» (Ibid.).

En el curso siguiente, dedica un seminario de verano al Idealismo alemán (GA 28). Como veremos, la parte dedicada a Schelling, objeto principal del presente trabajo, será extremadamente breve. No volverá a ocuparse de su paisano hasta 1936, año en que impartirá un curso que no se publicará, profundamente revisado, hasta 1971, con el título de *El Tratado de Schelling Sobre la esencia de la libertad humana* (GA 42)³. De hecho, de todos los materiales que mencionaremos, es el único en cuya publicación se implica el autor, lo que lo convierte en el más elaborado y semejante a “un libro de Heidegger sobre Schelling” de que disponemos.

Durante el semestre de invierno de 1937/38, Heidegger imparte unos *ejercicios* bajo el título de *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88). Consisten básicamente en unos guiones para la reflexión. Ni siquiera ocurre, como en las anotaciones del seminario de 1929, que se alternen expresiones sueltas, con párrafos relativamente argumentativos. Por otro lado, dedican su atención, fundamentalmente, al Schelling tardío, además de reiterar, con escasas adiciones, observaciones sobre el joven Schelling hechas ya en 1929. Del curso siguiente (1938/39) procede un escrito con vocación de obra, publicado en 1997 bajo el título de *Meditación [Besinnung]* (GA 66), que contiene breves referencias a Schelling, predominantemente a la obra tardía también. A él se hará breve referencia en este artículo. Por último, en 1941 impartió el seminario *La metafísica del idealismo alemán. Para una nueva interpretación de las Investigaciones sobre la libertad humana y otros objetos relacionados, de Schelling*

¹ En adelante nos referiremos a esta obra como *Investigaciones*. Se citará, como todas las de Schelling, siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Schelling, 1976). Cuando exista traducción castellana publicada se utilizará. En caso necesario se incluirán modificaciones o los términos originales, siempre entre corchetes. El mismo criterio se empleará en lo que respecta a la traducción de los textos de Heidegger.

² En más de una ocasión nos encontramos con elementos que dan pie a pensar que Heidegger siente una cierta identificación con Schelling. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* es el título de la obra de Heidegger. Sin embargo, aquí por «El tratado sobre la libertad» entiende, evidentemente, la obra de Schelling y no la suya propia.

³ Nos referiremos a él en adelante como *El tratado*.

(GA 49). Como indica su título, este seminario vuelve a centrarse en el escrito sobre la libertad, pero esta vez no tanto en su desarrollo interno cuanto en su papel en el desarrollo del Idealismo.

Con diferencia, el más difundido de todos estos materiales es el que corresponde al curso de 1936. Ya hemos mencionado que se trata de los textos más elaborados de entre los disponibles. También son repetidas las afirmaciones de su autor en el sentido de que el tratado de Schelling de que se ocupa constituye su obra cumbre. Además, se trata, de hecho, de la última publicada en vida por él. El resto son apuntes de clase y algún material no perteneciente al desarrollo de su sistema (en un paralelo parcial con lo que ocurrirá con la edición de la obra completa del propio Heidegger). Sea como fuere, el Schelling de Heidegger siempre ha quedado ligado a esta obra, y la literatura al respecto es amplia.

No es fácil determinar hasta qué punto los elementos tomados de Schelling por Heidegger han de limitarse a los que proceden de su lectura de las *Investigaciones*. El concepto de *angustia*, y de la temporalidad a ella asociada, tal como aparecen en *SZ*, recuerdan al desarrollo de dicho concepto en el *Sistema del Idealismo trascendental*. La comparación puede resultar interesante, pero no existe constancia de una lectura de dicha obra, previa a la composición de *SZ*. Así que parece más probable que la influencia schellingiana a este respecto, de existir, no fuera directa, sino que tuviera lugar a través de Kierkegaard, quien, como es sabido, había asistido a algún curso del Schelling tardío y presumiblemente conocía su obra anterior.

En cambio, sí encontramos referencias explícitas a la *Naturphilosophie* y a las obras de Schelling que de ella se ocupan. Así que hemos querido averiguar qué ocurriría si preguntamos a Heidegger acerca del Schelling de la Filosofía de la naturaleza. Al fin y al cabo, dedica amplios períodos de su enseñanza, tanto a Fichte, como a Hegel. ¿Qué ocurre con el joven Schelling, ese que aún puede encuadrarse en el Idealismo alemán con toda propiedad? ¿Tan poco tiene que ver con el que culminará y superará, en 1809, ese mismo Idealismo? Y, por otro lado ¿tiene realmente poco que ofrecer a Heidegger? ¿O no habrá él mismo visto eclipsada su comprensión de ese primer Schelling por su propia fascinación por la filosofía de la libertad?

Por otro lado, las prioridades en la Historia de la Filosofía no han dejado de variar. No solo los seminarios de Heidegger, sino también la evolución de la ciencia y la crisis del sistema de valores de posguerra han propiciado una recuperación de Schelling y, en concreto, de la Filosofía de la naturaleza. También ello parece hacer necesario regenerar un espacio desde el que releer fenomenológicamente la *Naturphilosophie*. A este respecto, ningún punto de partida puede ser más apropiado que el material ofrecido por Heidegger, por exiguo que sea.

Bien, estas son las cuestiones que se pretenden plantear a continuación. Si tienen respuesta, pasa por considerar aquellos lugares en que Heidegger se ocupa, de algún modo, de la *Naturphilosophie*. Esto ocurre por primera vez en el seminario de 1929.

2. La Filosofía de la naturaleza en el seminario de 1929

Heidegger consagra el semestre de verano de 1929 al Idealismo alemán. La audacia filosófica que, según la carta a Jaspers, le fascina en Schelling, no parece compensar todavía el esfuerzo de poner en sus conceptos el orden que echa en falta en ellos. Así que solo dedica al más joven del trío de genios fundacionales del Idealismo una breve «*Consideración intermedia*» [*Zwischenbetrachtung*]. Su posición «intermedia»

parece probable que fuera requerimiento del editor del material, reacio a apartarse del orden habitual en la literatura secundaria sobre el Idealismo que, por seguir su orden cronológico de publicación, sitúa siempre a Hegel como culminación del movimiento. Heidegger, en cambio, en la misma carta a Jaspers en que muestra su entusiasmo por Schelling, se refiere expresamente a esa sucesión como «*Fichte-Hegel-Schelling*», lo que parece más acorde con la posición que le otorga (Heidegger & Jaspers, *ibid.*).

Esto es, al menos, lo que defiende Grondin en su artículo *Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik* (Grondin, 1999, pp. 67-68). No obstante, lo destacable es que estas diez escasas páginas del seminario son precisamente las únicas que conocemos dedicadas por Heidegger a los escritos previos a las *Investigaciones* de Schelling. Independientemente de su consideración de la filosofía de este como culminación del Idealismo alemán, tiene sentido que aquí las introduzca *entre* Fichte y Hegel, porque lo que hace es precisamente destacar lo que, a su entender, ya desde el inicio, distancia a Schelling de su predecesor. En este esquema de cosas, la *culminación* llegaría, pues, con las *Investigaciones de Schelling*, mientras que los escritos previos sí mantendrían esa función de bisagra.

Estos escritos preparatorios del curso de Heidegger, recogidos en 1997 en el volumen 28 de la GA, no se reparten en absoluto de manera homogénea entre sus tres secciones, dedicadas a cada uno de los tres pensadores que figuran como subtítulo del seminario: sin contar con las «*ampliaciones*», son ciento ochenta las páginas que se dedican a Fichte, noventa a Hegel y únicamente diez a Schelling. Como todo el volumen de la *Gesamtausgabe* que la recoge, esta exigua segunda sección consiste exclusivamente en notas preparatorias de las clases, pocas de ellas redactadas, y sin seguir un orden que, probablemente y como muestran los escasos protocolos publicados, sí adquirieron en la exposición oral.

2.1 La peculiar estrechez del proyecto de Fichte y Schelling

La parte que nos ocupa comprende dos apartados. Como reconociendo el angosto espacio reservado a Schelling entre Fichte y Hegel, el primero de ellos lleva un título que no deja de llamar la atención: «*La peculiar estrechez del proyecto de Fichte y del joven Schelling*». En él, Heidegger hace resonar la crítica que los propios idealistas realizaron a Kant, así como la que entiende que Schelling, de manera todavía velada, incluso para sí mismo, dirige en sus primeras publicaciones a Fichte. Comienza contraponiendo el Idealismo de Fichte a su propia noción de la diferencia ontológica, que aquí, aunque sin nombrarlo, aparece en términos muy próximos a los de *SZ* que, recordemos, en 1929 lleva ya dos años circulando:

«... pero la naturaleza y el concepto del Dasein son esencialmente diferentes, tan extremos y formales son ciertamente los de Fichte. [...]

Fichte, por otro lado: >Yo<, es decir, >Yo pongo< (apercepción: Kant, Descartes); Sistema, certeza y no la verdad, ni de la existencia plena ni sobre todo del ser en general.» (GA 28, p. 183)

Heidegger se queja de que Fichte no distingue entre esencia y concepto del *Dasein* más que de manera formal, como, según parece desprenderse de estos apuntes, respectivamente *Yo* y *Yo pongo*, autoposición y apercepción, verdad y conciencia, contenido y forma. Al fundamentarse en la autoposición del Yo, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte continúa atada, como la filosofía trascendental de sus antecesores, a la cuestión

de la certeza, e igual de alejada que ellos del problema de la verdad en el sentido y el nivel en que SZ la había dejado situada. Ello ocurre porque, a su entender, el No-Yo de Fichte no es un auténtico No-Yo, porque no es un auténtico *no-puesto*. Y es que solo la *no-posición* hubiera distinguido al No-Yo como *real*, en esencia diferenciable de un Yo cuya esencia es precisamente la posición. Heidegger ve, pues, en el No-Yo de Fichte una mera proyección del Yo, que no es capaz de poner un *otro*, porque pone siempre siguiendo el modelo de su propio ponerse. Es así como, al menos por lo que respecta a Fichte, podemos entender la *estrechez* a la que se había hecho alusión al principio. Proponiéndose ampliar la crítica de Kant, Fichte termina por encerrar al Yo, y con él a la Filosofía, en un salón de espejos. Y una acción que solo persigue someter a ese No-Yo no es liberadora. Solo esculpe, a su imagen y semejanza, los muros de la prisión. Un falso realismo aleja al yo de lo auténticamente real. Y este no era, por descontado, el espíritu de la filosofía de Kant:

«Es cierto que la acción [*Handlung*] y el actuar [*Tun*] son un carácter absoluto y consistente; y sin embargo: ¿cómo afecta a >yo< y al mundo? Por mucho que la Doctrina de la ciencia enseñe un realismo, las referencias a lo real y lo real mismo no se captan suficientemente. Para salir de ello, de lo existente [*Vorhanden*] en el sentido más amplio, entonces ya esto, el ser-a-la-mano [*Vorhandenheit*] es una característica del No-Yo, que le concede demasiado y no enfatiza lo que resulta decisivo para Fichte y constituye la realidad de lo real: que el No-Yo debe ser superado, sólo para no ser. La actitud hacia el No-Yo no es un dejar original este ente [*ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden*]; [...] Incluso el concepto de naturaleza de Kant, de acuerdo con una mala interpretación de la *Crítica de la razón pura* y su reinterpretación en una práctica vacía, no se lleva a cabo.» (GA 28, p. 184)

Pero tampoco era el objetivo del proyecto de ampliación de la filosofía kantiana. ¿Por qué llega, entonces, a un callejón sin salida? Porque, en su obsesión por la autoafirmación activa del Yo, ignora aquello que en la *Crítica del Juicio* se constituye en contrapeso: el arte *como forma fundamental del actuar y de la conformación y el trato con el mundo*:

«El sistema de la Doctrina de la ciencia comprende solo el comportamiento teórico y práctico; teórico en general y >práctico< en el vaciado del poner [*Entleerung des Setzens*] como tal y del autoponerse [*Sich-selbst-Setzens*] (que debe ser completo). La naturaleza en su propia esencia y tejido no tiene lugar, y el arte como una forma básica del acto [*Handeln*] y la formación y, al mismo tiempo, del trato con el mundo [*Sichauseinandersetzens*] no aparecen.» (GA 28, p. 184)

Heidegger destaca en este pasaje que en el sistema de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte no cabe la naturaleza, solo la acción teórica tomada en general y no en relación con su objeto. El objeto lo pone la acción práctica, pero solo en función de la autoposición del Yo (otra vez un juego de espejos). Es decir que, como destaca a continuación (GA 28, p. 185), presentándose como una ampliación necesaria de la Crítica kantiana, la *Doctrina de la Ciencia* en realidad la restringe, obviando la *Crítica del Juicio*, precisamente la obra que más influencia tendrá en el surgimiento del Romanticismo.

Aunque la remisión a Kant revele por sí misma el fracaso del proyecto fichteano, podemos imaginar que Heidegger no aborda aquí el problema desde un punto de vista historiográfico. A la primera pista ya nos hemos referido, cuando encontramos, dos páginas antes, la comparación entre el poner de la *Doctrina de la ciencia* y la verdad del *Dasein*. Pues bien, Heidegger cerrará sus consideraciones sobre Fichte poniendo de relieve que lo que reclama una ampliación de la *Crítica* kantiana no es el proyecto Fichteano en particular, ni el romántico en general, sino el propio *Dasein*:

«Pero no se trataba solo, ni principalmente, de complementar el sistema y la tarea de una reevaluación integral de la crítica kantiana, sino que el Dasein mismo se defendía contra la violencia de Fichte. Inicialmente, por supuesto, no en el sentido de una oposición, sino como una adición necesaria.» (GA 28, p. 185)

2.2 La Filosofía de la naturaleza

Aquí es donde entra en juego el Schelling joven, de quien se ocupa en la segunda sección de esta parte, titulada esta vez con frugalidad: *La Filosofía de la naturaleza de Schelling*. Él es quien, a juicio de Heidegger, acomete la ampliación necesaria (no solo, por tanto, de la *Crítica del Juicio* sino, paralelamente, de la *Doctrina de la Ciencia*). Él es el primero en comprender a Fichte, en el sentido profundo de *comprender*: tropezar con los mismos problemas, recorrer los mismos laberintos, acabar en el mismo callejón. Eso, al menos, es lo que habría ocurrido en las publicaciones de Schelling hasta 1797, que Heidegger lista escrupulosamente en una nota a su texto.

Por un lado, Schelling habría podido llevar a cabo esta ampliación, precisamente, por otorgar mucha mayor atención que su predecesor a la *Crítica del Juicio* de Kant. Pero hay otro factor que, con frecuencia, solo se relaciona con el Schelling tardío. Se trata de la presencia del, como lo denomina Heidegger aquí, «*Problema teológico-mitológico*». Es cierto que no se desarrolla filosóficamente en detalle hasta las lecciones universitarias tardías de Schelling, nunca publicadas en vida. Pero también lo es que biografías como la de Tilliette han puesto de relevancia la impronta dejada, en el hijo, por un padre estudioso del pensamiento oriental (precisamente la publicación, en 1970, de la primera obra que X. Tilliette dedicó a Schelling (Tilliette, 1992), habría constituido, en opinión de J. Rivera, el motivo de la publicación, al año siguiente y no hasta 35 años después, del seminario de Heidegger sobre el mismo filósofo)⁴. Y también es relevante que, de hecho y como destaca el propio Heidegger, el primer escrito académico de Schelling estuviera dedicado justamente al tema. Si la interpretación de Schelling hasta los años sesenta del pasado siglo alimentó el tópico de un filósofo mutante, *hiperactivo*, podríamos decir hoy, atendiendo a la amplitud de sus intereses y su aparente poca disposición a detenerse demasiado tiempo en el estudio en profundidad de cada uno de los ámbitos científicos que visita, en estas páginas Heidegger se adelanta a (o, sencillamente, funda) una línea interpretativa que ve, ya en sus dos primeros opúsculos dedicados a la antigüedad (el otro sería el escrito sobre el *Timeo* de Platón), los temas fundamentales de toda su filosofía por venir.⁵

Volviendo al influjo de la *Crítica del Juicio*, llama la atención que Heidegger lo vea expresado con mayor plenitud en *Del alma del mundo*, de 1798 (SW I, 2, 345ss.) porque, dentro de las obras programáticas de la *Naturphilosophie*, se trata probablemente de la que, a ojos de la recepción posterior, más ha acusado la obsolescencia inherente a los progresos fácticos de la ciencia de la época, que toma como base para su reflexión: los fenómenos magnéticos, los fenómenos eléctricos en general y el galvanismo animal en particular, o las primeras caracterizaciones sistemáticas de las reacciones químicas. Mientras que *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, *Del yo*, las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* y el *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* mantienen aún, ante el lector de hoy, viva la polémica con Kant y con Fichte, *Del alma del mundo* suele suscitar poco más que la nostalgia de una época en que la filosofía todavía parecía aspirar a construir una imagen del mundo.

⁴ Cf. J. R. Rivera de Rosales (2014, p. 1)

⁵ El ejemplo más destacado sería la obra de Matthews (2011)

Alma del mundo...

Puesto que el interés de Heidegger por esta obra no es habitual en la tradición interpretativa de Schelling, vale la pena resumir brevemente su punto de vista principal. Podríamos decir que utiliza todos los materiales filosóficos disponibles, para elaborar un amplio fresco de la naturaleza concebida como un único organismo vivo. Entiende que la física mecanicista explica todo producto como efecto de múltiples fuerzas que se suman o se oponen, sin que esta diferencia sea fundamental a su acción. Para tal física, que también es materialista, es esta dinámica la que da lugar a los equilibrios (productos) y desequilibrios (origen de los cambios, del movimiento) que experimenta una naturaleza concebida de modo sumativo, a la que esa dinámica infinita resulta esencial; y también lo es que se trate de una dinámica ciega, en la que cualquier sombra de teleología es siempre ilusoria.

A este concepto mecanicista opone Schelling una visión orgánica de la naturaleza. En ella, la multiplicidad óptica cede lugar a un monismo de corte spinozista en el que un único ser que, por supuesto, es el Yo de *Vom Ich*, quiere a la vez ser y conocerse. Pero estos dos anhelos son opuestos, ya que el uno es expansivo y aspira a unificar la naturaleza entera, mientras que el otro requiere la delimitación o separación sin la cual no puede llegar a darse el concepto. La multiplicidad óptica se reinterpreta aquí como un estado provisional, en el que el Yo no ha llegado a la autoconciencia absoluta y no puede representarse a sí mismo más que en la pluralidad de productos, concebidos como punto de conciliación provisional del conflicto entre las dos fuerzas fundamentales opuestas.

En consecuencia, todas las fuerzas que operan en la naturaleza han de poder analizarse en dos componentes de signo opuesto: positivo y negativo, atractivo y repulsivo. La naturaleza entera se comporta como un Yo sometido a la tensión entre ser y conocerse. La vida (eso que todavía la ciencia actual denomina, precisamente, *naturaleza orgánica*) no constituye un nivel superior en complejidad, oponible a la naturaleza inerte, cuyo funcionamiento es más sencillo y previsible. No es el *producto* extremadamente sofisticado de la interacción mecánica de partículas de mera materia. Al contrario, la vida lo insufla todo, y la materia inerte y sus productos no son sino esos puntos de detención temporal del conflicto de fuerzas vitales opuestas al que hemos aludido ya. No hay, para Schelling, ruptura entre la vida y la materia, entre lo orgánico y lo inorgánico. No hay *salto*. Se trata de un *continuum*, que implica que la vida no es un concepto abstracto, una idea, sino un componente tangible del todo. Schelling termina por adherirse a la teoría del éter, tan popular en su tiempo.

Pero lo que nos interesa aquí fundamentalmente es el concepto de *organismo*. Es evidente que en esta obra late el sentido kantiano de este concepto. Pero también lo es la profunda mutación que se ha operado en su papel, desde la función heurística que recibe en la *Crítica del Juicio*, hasta una función claramente constitutiva en Schelling. Sin embargo, no hacía falta esperar a esta obra para constatarlo. Este nuevo papel del organismo ya estaba teorizado en escritos anteriores de Schelling. ¿Por qué Heidegger escoge ahora esta obra como el pivote sobre el que apoya el salto dado por la *Naturphilosophie*? Porque aquí se materializa la ruptura con Fichte, que en las publicaciones previas de Schelling solo parecía implícita:

«La relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza. Este es un enfoque completamente diferente. El resultado y la dimensión de la Doctrina de la ciencia parecen haber sido abandonados. La perspectiva ha salido completamente fuera del Yo: se coloca en el No-Yo mismo, de modo que ya ni siquiera lo entiende como No-Yo, es decir, todavía en correlación con el Yo, sino en sí mismo.» (GA 28, 187)

La ilusión (que probablemente tuviera también mucho de autoengaño por parte de los dos implicados) de que Schelling sigue el hilo especulativo de Fichte, se puede mantener con más o menos solvencia mientras la naturaleza sigue recibiendo la denominación de *No-Yo*. En la mente de Schelling, esta denominación negativa no tiene por qué implicar ya una valoración, ya que muy pronto, en *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I, 2, 1ss.), desarrollará la mencionada doctrina de las fuerzas bipolares. Pero este lenguaje permitía que Fichte siguiera leyendo, en el texto de Schelling, la subordinación del No-Yo a la acción autoafirmante del Yo. *Del alma del mundo*, en cambio, ya no permite esta lectura. Porque en ella la naturaleza ya no depende de la acción de un Yo, sino que es ella misma Yo. Algo, por supuesto, inconciliable con la *Doctrina de la ciencia*. Schelling reconoce que la filosofía trascendental de Kant necesitaba ampliarse, convirtiendo la deducción trascendental de las categorías en una síntesis, tal como hace Fichte, y él mismo de manera más sistemática en sus dos primeras publicaciones.⁶ Pero, a continuación, se da cuenta de que esa transformación le abre la posibilidad de superar el papel heurístico que el organismo tenía en la *Crítica del Juicio* y reconocerle un valor constitutivo. Lo cual, a su vez, implica la ampliación también de la propia *Doctrina de la ciencia*. Claro que esa ampliación la aleja del propósito inicial de Fichte, que podemos intuir que tenía que ver precisamente con legitimar la primacía moral del saber sobre la experiencia, lo que no respetaba el delicado equilibrio sobre el que Kant había construido su sistema, ni la pasión de Schelling por la naturaleza ni, por supuesto, la prevención de Heidegger ante cualquier prejuicio que pueda contaminar el desvelamiento del *Dasein*. Por eso, para Heidegger, fue *Del alma del mundo* la obra que llevó a la ruptura explícita entre Schelling y su admirado Fichte. Porque, en los términos que hemos visto, en ella convierte la Filosofía de la naturaleza en el centro y fundamento de la filosofía, pues será en ella que tendrá lugar la *ampliación* de la *Doctrina de la Ciencia*, y será en la naturaleza donde tendrá lugar el encuentro entre lo real y lo ideal:

«Si tenemos presente el título completo de la obra mencionada anteriormente, *Sobre el alma del mundo*, la conexión con Fichte y la naturaleza de la ampliación se hacen simultáneamente evidentes. *El alma del mundo, una hipótesis de la física superior para la explicación del organismo en general*. Además de un tratado sobre la relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza, o el desarrollo de los primeros principios de la filosofía natural sobre la base de los principios de la gravedad y la luz.» (GA 28, 187).

Un encuentro entre lo real y lo ideal que ya era el problema fundamental de la Doctrina de la ciencia (*Ibid*).

Pero Heidegger pone también mucha atención en el problema del mecanicismo. Se da cuenta de que el organismo de Schelling ya no es, como en Kant, el último reducto al que el conocimiento mecanicista no ha llegado todavía, sino el modo de contemplar la naturaleza como un todo, frente al que el mecanicismo solo puede oponer sus perspectivas siempre parciales. Concebir la naturaleza como organismo es el único modo de ver en ella la síntesis que, constituyendo la naturaleza, constituye también al propio

⁶ Cf. Acosta (2016) realiza un estudio de la evolución de la deducción fichteana de las categorías. La primera publicada es la contenida en el *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, que Schelling no conocía todavía al redactar *Sobre la posibilidad*. Sin embargo, Fichte había ya esbozado su deducción en cartas y lecciones previas. De todos modos, existe una importante diferencia entre las deducciones de uno y otro. Fichte elimina las categorías de modalidad y se queda, por tanto, con tres triadas de categorías. Schelling conserva las doce categorías kantianas, pero reinterpreta la tabla imponiéndole un orden genético.

Yo. Ello supone, pues, una inversión de la perspectiva: ahora es el mecanismo el que se subordina al organismo. E inserta la siguiente cita de Schelling:

«Para mí, la organización no es más que la corriente detenida de causas y efectos. Solo donde la naturaleza no ha inhibido esta corriente, avanza (en línea recta). Donde la inhibe, vuelve sobre sí (trazando una circunferencia). Así, no toda sucesión de causas y efectos está excluida por el concepto de organismo; este término se refiere sólo a una sucesión que retorna de nuevo a sí misma dentro de ciertos límites.» (SW I, 2, 349).

Pero Heidegger se fija en esta *circunferencia*, que la tradición interpretativa de Schelling tiende a pasar por alto en lo que se refiere a los productos particulares. Observa que el organismo, tal como se presenta en *Del alma del mundo*, puede verse como «[...] un cierto tipo de sucesión: encerrado en determinados límites, vuelto sobre sí mismo» (GA 28, p.188). Ahora bien, esto convertiría al organismo en «[...] un caso particular del mecanismo, inhibido, vuelto sobre sí [*gehemmt, in sich zurücklaufende*]» (GA 28, p. 189). Si así fuera, el organismo no sería nada más que un mecanismo que ha visto obstaculizado su desarrollo por una fuerza externa y que, así limitado, invierte su fuerza formadora (o *vital*, en términos de la *Naturphilosophie*), que le es esencial, en su propia conservación, originando la ilusión de un *sistema completo para sí*. Pero esto, por supuesto, entraría en contradicción con el carácter omnicompreensivo que se pretendía otorgar en la obra al organismo, que es, al fin y al cabo, «lo que Schelling quiere» (GA 28, p. 188). Esta contradicción vuelve a aparecer más adelante:

«El Yo [*Ich-Wesens*] mismo es sólo un organismo dentro del conjunto de la organización. Por ello, el Idealismo tiene verdad [*hat [...] Wahrheit*] solo porque el proceso, que presenta, del [llegar a ser] Yo [*Ich-Wesens*], tiene su fundamento en la naturaleza misma. La legalidad de la construcción idealista no es algo que esté junto a la naturaleza, que le haya sido impuesto, sino que ha surgido de la naturaleza misma como ley de su propia organización. ¡Leibniz! (Filosofar sobre la naturaleza = crear la naturaleza, ponerla en devenir, y el Yo mismo solo un producto de este devenir. — Pero necesidad y libertad).» (GA 28, p. 192)

Más abajo veremos que, para Heidegger, influido sin duda ya por su lectura de las *Investigaciones* aunque aquí no mencione la obra, la solución a esta contradicción pasará por explotar el papel de la libertad. Pero, por ahora, se limita a constatar la que propone el propio Schelling, cuyo argumento sintetiza diciendo que «se podría demostrar filosóficamente que un mecanismo ilimitado se destruiría a sí mismo en el sentido de un fracaso por excelencia, es decir, no conseguiría nada, porque no determina ni limita nada. El mundo es infinito sólo en su finitud» (GA 28, p. 189). Se trata de un mínimo resumen del argumento que presenta Schelling en el capítulo dedicado a la Teoría de la intuición productiva de su Sistema del Idealismo trascendental de 1800 (SW I, 3, 431). Incluso si pensáramos la naturaleza como un mecanismo único, al modo del reloj de la analogía de Leibniz, este necesita de una limitación, porque de otro modo su avance infinito implicaría su fracaso, ya que no alcanzaría a realizar nada.

La contradicción se resuelve, entonces, cuando de la ecuación se elimina la posibilidad de admitir una pluralidad, sea de mecanismos o de organismos. Pensada desde la unidad, no hay en realidad diferencia entre concebir la naturaleza como mecanismo u organismo: «El mundo (la naturaleza toda) debe quedar limitado. Es decir, es un organismo único, y como tal es su propia condición y, en consecuencia, lo positivo en el mecanismo. Un único principio reúne la naturaleza inorgánica y la orgánica» (GA 28, p. 189).

Que el mundo sea, pues, mecanismo inhibido u organismo, es esencialmente lo mismo: citando nuevamente a Schelling, es «una lucha perpetua del organismo por su identidad» (SW I, 3, 161) que, en palabras ya de Heidegger, «tiene su principio rector en una oposición entre atracción y repulsión, negativo/positivo» (*Ibid.*). Esta caracterización le lleva a remitirnos a los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant, publicados en un momento en que el postulado del carácter bipolar o bidireccional de las fuerzas naturales era objeto de animada polémica. No solo porque, a nivel empírico, se sostenían sobre observaciones que solo de manera relativamente reciente habían empezado a adquirir carácter sistemático (los fenómenos electromagnéticos). Sino porque ese carácter bipolar mismo resultaba extraño a una filosofía todavía acostumbrada a la unidireccionalidad teleológica. De hecho, una de las aportaciones del *Sistema del Idealismo trascendental* de Schelling, que Heidegger no parece llegar a tener en cuenta, ni siquiera en sus cursos posteriores acerca de Kant, es la del señalamiento de la importancia de la adición kantiana de la categoría de *limitación*.⁷

Pero sí otorga importancia a la introducción de las fuerzas bipolares y a la consolidación de su papel sistemático en la *Naturphilosophie* de Schelling. Porque, como resultado de tales fuerzas no se obtienen, como sí ocurre con un concepto meramente mecánico de las mismas, meros productos, sino *procesos productivos*. Podemos verlo en el siguiente esquema, que Heidegger elabora en un margen de su texto. Con él pretende aclarar las dos posturas que se contraponen aquí, sobre la base del *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* de Schelling, del que extrae una cita para encabezar el esquema:

“El filósofo de la naturaleza la trata al modo en que el filósofo trascendental trata el Yo“ (SW I,3,12)

Naturaleza como objeto	Naturaleza como sujeto
La persistencia [<i>Beharren</i>]	La acción [<i>Tätigkeit</i>]
El ser determinado y limitado	en progreso perpetuo [<i>unaufhaltsam fortgehend</i>]
Producto	Productividad
Natura naturata	Natura naturans

(GA 28, 191)

En la *productividad* reside la clave de la *ampliación* operada por Schelling. Como alternativa a la *acción* fichteana [*Handeln*], que impone el concepto sobre el No-Yo, surge una *actividad* [*Tätigkeit*] autocreadora. Heidegger lo anota así:

«La actividad [*Tätigkeit*] del Yo [*des Ich-Wesens*], ahora como un movimiento de la naturaleza misma. En la medida en que proviene esencialmente del No-Yo [*nicht-ichlich ist*], no puede actuar [*handeln*], pero, sin embargo, [sí puede] hacer [*tun*] y, en la medida en que su acción no es una mera sucesión de causa y efecto, sino una organización [*Gestaltung*] que retorna sobre sí misma, algo se produce siempre por ella: la actividad y el movimiento no son acción [*Handlung*], sino creación [*Schöpfung*].» (GA 28, 192)

⁷ Para una interesante y exhaustiva panorámica acerca de la llamada en la época “polémica sobre las fuerzas vivas”, vale la pena consultar el extenso estudio introductorio a Kant & Arana Cañedo-Argüelles (1988)

Cuando esta distinción encuentra como lector a Heidegger, por supuesto que ya goza de un importante papel en su propia reflexión. Pero eso ya es terreno ampliamente recorrido.

... pero no *Dasein*

Parece clara la posición que Heidegger ha querido otorgar a la Filosofía de la naturaleza. Con respecto a Fichte, el avance es doble: *liberar* a la naturaleza de su sometimiento a la voluntad del Yo, pero, al mismo tiempo, *liberar*, podríamos decir, al Yo de sí mismo y de sus propias expectativas sobre sí mismo. Y parece claro también que este progreso se ha conseguido reinterpretando la diferencia entre Yo y No-Yo como diferencia de perspectiva en la consideración de una única naturaleza/ subjetividad.

Sin embargo, la cosa cambia cuando se valoran esos avances desde el punto de vista del *Dasein*. Recordemos que la *ampliación* del kantismo no venía solo exigida por la *Doctrina de la ciencia*, ni la de esta solo por un (a entender de Schelling) verdadero valor y sentido de la estética de la *Crítica del Juicio*. Venía exigida por la naturaleza misma o, por hablar con más propiedad y apartar las notas que este concepto tiene para nosotros en este contexto, por la cosa misma, por el *Dasein* (Cf. pág. 65). Desde esa perspectiva, la *Naturphilosophie* queda todavía del lado de la *Doctrina de la ciencia* por conservar su estructura lógica: «posición-oposición (Posición-Negación), y ello, no hacia el infinito, de manera indeterminada, sino determinada y limitada. El Yo mismo es aquello que, en su limitada relación con el No-[yo], se ve forzado a volver a sí mismo» (GA 28, p. 191). Nótese que el editor del texto ha sobreentendido aquí la referencia al *No-Yo*. Sin embargo, resulta tentador entender que el límite contra el que se quiere rebelar Heidegger es precisamente el límite lógico, la negación misma.

No disponemos de suficiente material como para comprender hasta qué punto pretende ahora Heidegger destacar, después de señalar la distancia entre los dos filósofos, la filiación fichteana de Schelling. En relación con el problema fundamental, solo contamos con unas referencias incompletas de difícil interpretación:

«En la medida en que sea la naturaleza misma la que se oponga [...] desaparece la cuestión de si tenemos suficiente con la *interpretación del Yo* pues, aunque resulte justificada y necesaria, en sí misma solo es lógica. El ente no domina al *Dasein*. Ni No-Yo, ni el En-sí. Solo nuevamente reflexión de la oposición tradicional: res cogitans — res extensa.» (Ibíd.)

Parece argumentarse que el cambio introducido por Schelling es, en el fondo, únicamente lógico, formal y, por ello, no es un cambio propiamente *real* (en el sentido de Fichte y Schelling), que mantiene el dualismo propio de la metafísica tradicional. En la misma línea parece que podemos entender, en la página siguiente, una observación que parte de uno de los elementos de *Del alma del mundo* que había despertado el interés de Heidegger, para constatar cómo termina, en esa misma obra, por virar en dirección, otra vez, de Fichte:

«Al principio [Schelling] se mueve completamente en el esquema de la polaridad kantiana -los opuestos son lo esencial-. Paralelamente, la cuestión de la síntesis se vuelve progresivamente más explícita y la estructura formal del sistema natural también asume la misma estructura tripartita que el Yo en la Doctrina de la ciencia de Fichte. (Gravitación, electricidad, proceso químico: tesis, antítesis, síntesis, y de tal manera que todo se deriva del producto total como identidad de los opuestos en general [...]) Los actos del Yo, cuya

actividad e interrelación muestra la Doctrina de la ciencia, son actos que existen en la naturaleza [*die in der Natur existieren*].» (GA 28, p. 191-2)

De este pasaje parece desprenderse que Schelling habría tenido en su mano, ya con su *Naturphilosophie*, culminar la superación del Idealismo metafísico. Pero, para ello, era necesario que, en lugar de rendirse a la tentación de reconstruir ese sistema metafísico que primero había puesto en cuestión, hubiera sabido mantenerse en la productividad de las fuerzas opuestas otorgando protagonismo a la síntesis de esos mismos opuestos. Tal es ese protagonismo, que excede el ámbito trascendental que tenía en Kant, e incluso ese estatuto práctico-fundamental que les había otorgado Fichte. En el *Alma del mundo*, la síntesis trascendental, así como todas las síntesis provisionales que conducen a ella, son actos *reales*, que llevan «a una subordinación de la filosofía trascendental a la Filosofía de la naturaleza» (*ibid.*). Heidegger no llega a hacerlo explícito, pero casi podríamos decir que esa subordinación no lo es ya a una filosofía, sino a la naturaleza misma, ya que es en ella que se verifica la síntesis constitutiva del Yo.

Pero esta última observación pone de relevancia, a su vez, una contradicción todavía más fundamental que la anterior: contra lo que el entusiasmo juvenil de Schelling aparenta, esta vuelta atrás acaecería porque el movimiento de Schelling hacia la naturaleza habría nacido ya viciado por su falta de ambición o, mejor dicho, su incapacidad de apartarse del prejuicio idealista: «[en el caso de Schelling,] ampliación significa: no hay que superar [*aufheben*] el Idealismo» (GA 28, p. 192). Por eso, dicha ampliación conserva la estructura de la *Doctrina de la ciencia* y mantiene así un estatuto poco más que meramente lógico.

Queda una última objeción fundamental. Si hemos visto cómo Heidegger destaca de qué manera Schelling plantea a la filosofía trascendental de Kant objeciones fundamentadas en la propia obra kantiana (en concreto, recordemos, en la *Crítica del Juicio*), esta última (en este seminario) objeción fundamental, que Heidegger ve necesario plantear ahora a la *Naturphilosophie* de Schelling, podría provenir precisamente de las *Investigaciones*. Heidegger, en efecto, entiende que la subsunción del Yo en la naturaleza no da cuenta adecuada de la libertad:

«Con ello se muestran las últimas consecuencias del planteamiento de Schelling. Incluso eliminando desde un principio el mecanismo y descartando el peligro de un materialismo metafísico, esta disolución del Yo en la naturaleza resulta, sin embargo, cuestionable (libertad-destino); lo que también tropieza con el punto de vista fundamental del propio Schelling, aunque inicialmente se abandone por completo a este frenesí de una construcción total de la naturaleza.» (GA 28, pp. 193-94)

Un concepto más tradicional de la *libertad* permitiría encajarla en la *Naturphilosophie*, como capacidad de aceptar la propia subordinación a la naturaleza. Consistiría, en este caso, en la capacidad de apartar los escollos éticos impuestos a la auténtica libertad por la ideología, por ejemplo. Para esto no nos haría retroceder más allá de Kant. Sin embargo, aquí es manifiesto que Heidegger está ya operando con una noción de *libertad* más propia de la obra mencionada.

Que en su juventud Schelling no vea todavía la puerta de salida que ofrece la libertad, lo achaca Heidegger a la excesiva influencia de sus contemporáneos en el ámbito de la ciencia. Al entusiasmo juvenil por su progreso, parece decirnos. Sin embargo, se muestra convencido de que, en Schelling, «[...] lo más original y esencial en él siempre ha estado ahí, pero todavía no en libertad» (GA 28, p. 193). Una liberación que considera que llega en 1801, con la publicación de la *Exposición de mi sistema de*

la filosofía (SW I, 4, 107ss). El salto de una cosa a la otra, se permite Heidegger justificarlo por medio de una observación sorprendentemente mundana: quien ha liberado «eso que siempre ha estado ahí» es una mujer carente de prejuicios, que vive la libertad que Schelling todavía solo puede pensar. La convivencia con Caroline se convertirá en el catalizador que necesitaba el filósofo para deshacerse de todas las convenciones, también las filosóficas. Y una consideración mundana bien puede llevar a otra: ¿no será esta sorprendente irrupción de lo sentimental en el texto preparatorio de unas clases, un reflejo de la aportación de Arendt a la propia vida del filósofo?

Pero volvamos al concepto: Heidegger termina esta breve parte del seminario con una larga cita del prólogo de Schelling a la *Exposición de mi sistema* (SW I, 4, 107). En ella, el filósofo de la libertad renuncia definitivamente al equilibrio entre Idealismo y Realismo, en beneficio de un fundamento común, absoluto. Aunque Heidegger no comenta la cita, podemos concluir que entiende que la renuncia al papel trascendental de la naturaleza es lo que despeja el camino hacia la libertad, la única que puede ocupar ese lugar absoluto que se acaba de crear.

3. La Filosofía de la naturaleza después del curso de 1936 sobre las *Investigaciones sobre la libertad humana* de Schelling

Después de 1936, Heidegger ya solo volvió a ocuparse académicamente de la Filosofía de la naturaleza de Schelling en dos ocasiones: en el curso impartido en 1937/38 bajo el título de *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88), y en los escritos redactados el curso siguiente, aparentemente con vistas a su publicación, recogidos bajo el título de *Meditación* (GA 66).

En lo que hace al primero de ellos, nuevamente nos encontramos ante el material preparatorio de unos *ejercicios* académicos. El estilo sigue siendo fragmentario, y su publicación, póstuma. Solo su §83 está dedicado a Schelling, pero no deja de tener importancia para seguir la evolución de la comprensión heideggeriana del filósofo. Comienza parafraseando el primer párrafo de la *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* para relacionarla, a continuación, con el dualismo en el que, tal como hemos visto con anterioridad, incurriría dicho filósofo, no obstante su intento de superarlo⁸.

«La filosofía es una obra de la libertad. Es el elemento del propio espíritu. Hay una contradicción con el mundo, una ruptura entre intuición y objeto (que Hegel llama «escisión»), pero todo esto visto desde la síntesis de sujeto-objeto, es decir, desde el yo pienso y desde la unidad. La filosofía consiste en volver a asumir esta separación, preguntar por lo representado, ponerse por encima de este, lejos de él, liberarse en sí mismo. La escisión es: espíritu – materia. Re-pre-sentar: tener algo ante sí y para sí y, por tanto, «bajo» sí, eso es la «libertad». Yo represento: con esto, el hombre se ha arrancado del mecanismo (de la relación causa-efecto).»⁹ (GA 88, p. 132)

⁸ Cf. p. 66.

⁹ Traducción tomada de Heidegger (2011b). La cita completa de Schelling dice: *La filosofía no es algo que se encuentre en nuestro espíritu originariamente, por naturaleza y sin que él mismo ponga nada por su parte. Es absolutamente una obra de la libertad. Es para cada uno únicamente aquello a lo que él mismo la ha reducido y por eso también la idea de filosofía es sólo el resultado de la propia filosofía; una filosofía con validez universal, pero también una quimera carente de gloria.* (SW I,2,11). Traducción publicada en Schelling (1996)

Ese fracaso de Schelling en la superación del dualismo, que es en general el de la metafísica, es la condición y el motor de la libertad, aunque el propio Schelling, por decirlo así, todavía no lo sepa. Tras reiterar algunas de las apreciaciones sobre sus dos primeros escritos, de las que nos hemos ocupado ya, Heidegger especifica un poco mejor en qué sentido entiende que en ellos se está preparando ya el salto al espíritu absoluto de Hegel: «La finalidad última es la identidad del no-yo con el yo. La naturaleza ya no es solo trascendental, sino que pertenece al espíritu mismo, es su otra esencia. Hay una intuición y, por tanto, aquí ya no hay separación» (*ibid.*).

Por lo que respecta al segundo de los escritos posteriores al curso de 1936, constituye, como se ha señalado ya, y a diferencia del resto de materiales de que nos hemos ocupado, un texto estructurado, probablemente con vocación de publicación. Esta no llegaría hasta 1991, ya sin intervención de su autor, bajo el título de *Bessinnung* (GA 66). ¿Por qué no se publicó? ¿Se emprende en ella una dirección que no se desea continuar? No podemos abordar aquí esta cuestión. Pero sí podemos destacar el hecho de que, en un contexto en el que el peso de las *Investigaciones* de Schelling es, para Heidegger, cada vez más notable, como muestra el hecho de que el último seminario que dedica al Idealismo (GA 49) se apoya casi exclusivamente en él; en un tal contexto, pues, esta *Meditación* [*Besinnung*] parece destacar, como momento cumbre, precisamente la conclusión de la *Filosofía de la naturaleza*:

«El más profundo concebir del espíritu es otorgado a Schelling, porque inicia con la filosofía de la naturaleza y de inmediato reconoce su significado sistemático. Pues la «naturaleza», no bien es concebida más esencialmente, es la que deviene lo otro en el absoluto, a través de lo cual al mismo tiempo lo negativo del espíritu es determinado positivamente y planteado como su otro, en un modo que tuvo que permanecer denegado a Hegel. Schelling no quiere «espiritualización» alguna de la naturaleza, su filosofía es totalmente no romántica, en todo caso es allí donde como en el Tratado de la libertad alcanza su más propio.» (GA 66, p. 263)¹⁰

Afirmaciones como la de que la posición de *lo otro* se opera de un modo «negado a Hegel»; de que Schelling no *espiritualiza* la naturaleza (como se entiende que sí hará su amigo) y de que, todavía más, su filosofía «es totalmente no romántica», aunque se mantenga que todo ello cristaliza en el escrito sobre la libertad, no dejan de destilar una reivindicación de la auténtica potencia de la *Naturphilosophie*. En esta línea, destaca una respuesta que, tras la publicación de las *Investigaciones* y su comentario epistolar por Arendt, responde Heidegger a esta: «Tienes razón: Schelling es mucho más difícil que Hegel; es más osado y abandona a veces toda ribera segura. A Hegel no puede pasarle nada en los rieles de la dialéctica». (Arendt et al., 2017)

4. La libertad, antes de 1809: el caso de la obra de arte

¿Tenía, pues, la Filosofía de la naturaleza de Schelling más posibilidades de las que Heidegger hizo explícitas? ¿Quedó eclipsada, demasiado pronto, por la fascinación ejercida por las *Investigaciones*? ¿Se pasó por alto algún aspecto del torrente creativo de Schelling? ¿Por qué apenas se dedica atención al *Sistema del Idealismo trascendental*, que culmina esa época del pensamiento de Schelling? El sucinto tratamiento que reciben, en los seminarios de Heidegger, las obras previas a esta última,

¹⁰ Traducción en Heidegger (2006)

sugiere volver a recorrerlas de nuevo siguiendo el hilo, precisamente, del concepto de *libertad*.

Los capítulos finales del *Sistema* podrían invitarnos a relativizar esa ruptura que Heidegger ve entre el Schelling de 1800 y el de 1809 (pasando por 1801), sobre todo si recogemos una queja que el propio Heidegger había formulado en 1929 en un fragmento que ya hemos citado¹¹. Esto es, la ausencia de ese *arte* que recibe en la *Crítica del Juicio* de Kant un estatuto siempre problemático, y que el Schelling de 1800 constituye en discurso privilegiado. Esto lo hace resituando el papel de la estética en el sistema kantiano de las facultades. Así, en uno de los pasajes finales de la obra, donde se resignifica notablemente el concepto kantiano de *genio*, se asocia la obra de arte a la unión de naturaleza y libertad:

«La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente. Pero la oposición de ambas es infinita y se anula sin intervención alguna de la libertad. El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una infinitud no consciente {síntesis de naturaleza y libertad}. El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente.» (SW I,3,619)¹²

¿No se sitúa ya aquí la libertad más allá de cualquier escisión? Además, de esa obra de arte dice, un poco más abajo, en los *Corolarios*, que «sólo hay propiamente una única obra de arte absoluta que, si bien puede existir en ejemplares por entero diferentes, sólo es una única aunque todavía no exista en la forma más originaria» (SW I,3,627). ¿No puede entenderse esa obra como la realización, en infinito progreso, del espíritu, a partir de la libertad? Para terminar, la *Nota general a todo el sistema* concluye lo siguiente:

«Aquí se hace evidente, pues, que, si bien la naturaleza hasta este punto es del todo igual a la inteligencia y recorre con ella las mismas potencias, sin embargo la libertad, si existe (que ella exista no se puede probar teóricamente), ha de estar por encima de la naturaleza (*natura prior*).» (SW I,3,633)

No se entienda que, con unas pocas citas, se pretende cuestionar la comprensión heideggeriana de la primera filosofía de Schelling. Al contrario, se trata de abrir un tema de exploración, llamar la atención sobre el hecho de que esos primeros textos todavía tienen mucho por ofrecer, e invitar a su relectura, precisamente a la luz de la lectura que Heidegger hace de las *Investigaciones* de Schelling.

Conclusiones

Más allá del *Tratado* de Heidegger sobre las *Investigaciones*, sus escritos del decenio 1929-1939 todavía contienen algunos elementos, relacionados con Schelling, sobre los que vale la pena detenerse y preguntarse acerca de su posible influencia en el desarrollo del pensamiento del filósofo de Todtnauberg. El principal, situar en Schelling el punto de superación del Idealismo. Como hemos mencionado, Heidegger considera esa ruptura se hace desde la comprensión del Yo idealista en términos de su *Dasein* de SZ. El Yo de Fichte vendría a representar, en última instancia, una suerte de contramodelo

¹¹ Heidegger (GA 28, p. 184), citado en la pág. 65.

¹² Traducción en Schelling (1988)

de este, mientras que Schelling habría precisamente detectado la dependencia que mantenía todavía con respecto a la filosofía tradicional. En cierto modo, probablemente sea su análisis, en 1929, de esta ruptura, lo que haya mostrado a Heidegger el papel del concepto de *libertad* que, de algún modo, se situará precisamente en aquella negación absoluta que ha echado en falta en Fichte, y apreciado en la crítica de Schelling. Este resultado invita a ir más allá y preguntarnos hasta qué punto este análisis de la superación del Idealismo, no constituye a su vez un modelo de la “superación de la filosofía” que Heidegger analizará años después o, incluso, vea ahí resonar la propia *destrucción de la ontología* de su SZ.

Pero este modelo no es solo teórico, sino también atañe al propio modo de proceder Schelling en la lectura de los textos de Fichte, proceder con respecto al que podría decirse que Heidegger desarrolla una progresiva identificación, palpable en las *Posiciones metafísicas* y en *Meditación*. La *libertad* que supera el Idealismo, y con él, la metafísica es, por supuesto, la concebida por Schelling. Pero también es la de su *liberarse* de Fichte y de Hegel, y su libre interpretación de Kant. A Heidegger, esta libertad así ganada le permitió efectuar una lectura radical, no solo del propio Schelling, sino de Nietzsche, Kant o de los antiguos griegos.

Vale la pena destacar la fugaz mención del papel del arte. Como es sabido, este todavía no ocupa el destacado lugar que ocupará años después en los escritos de Heidegger. Sin embargo, *Meditación* exige, en cierto modo, que se le conceda ese papel. Al menos, denuncia esa carencia en la obra de Fichte, y ahí tienen que estar resonando los capítulos finales del *Sistema* de Schelling. Por último, cabe preguntarse qué provecho habría podido extraer Heidegger del trabajo en conceptos como el de *limitación*, y el consiguiente carácter *circular* del organismo, cuya vocación de salir de sí mismo y expandirse solo encuentra la limitación y la necesidad de volver a sí. Heidegger destaca estas nociones en su lectura, pero no podemos sino lanzar hipótesis sobre los frutos que podría haber entregado su elaboración.

En fin, la Filosofía de la naturaleza de Schelling, por la que Heidegger muestra, aparentemente, menos interés que por la filosofía de la libertad, todavía tiene mucho que ofrecer. Mientras que dedica gran atención al estudio de Fichte, primero, y de Hegel, después, Heidegger nunca se ha propuesto ofrecer un estudio completo de la filosofía de Schelling. Lo considera, a la vez, el más grande de los idealistas, y quien primero supera el Idealismo, por ser el primero que identifica el *problema fundamental* de dicho movimiento y, venciendo las limitaciones que le supuso la filiación fichteana, saber situarse más allá de ellas. Y es que, para Schelling, como para el propio Heidegger, la filosofía en el fondo es siempre eso: identificar la cuestión fundamental y pensar, desde ella, hacia lo que señala más allá de la cuestión misma. Heidegger no queda fascinado solo por la filosofía de Schelling, sino que se diría que también por su audacia intelectual, que siente el deseo de adoptar como modelo.

Referencias

- Acosta, E. (2016). La transformación de la tabla kantiana de las categorías en el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte de 1794/95. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1), 103-135. https://doi.org/10.5209/REV_ASHF.2016.V33.N1.52291
- Grondin, J. (1999). Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik. Grondin, J. (1999). *Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik. A: FEHÉR, IM JACOBS, WG (eds.). Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger: Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24, 65-72.*
- Heidegger, M. (1919). *GA 42: Abt. 2, Vorlesungen 1919—1944: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a). *GA 28, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *GA 66, Besinnung*. V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación* (1. ed). Ed. Biblos.
- Heidegger, M. (2008). *GA 88, Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens: Einübung in das philosophische Denken* (A. Denker, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011a). *GA 86, Seminare: Hegel—Schelling [Manuskripte, Protokolle und Mitschriften zu Seminaren von 1927 bis 1957]*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2011b). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental: Ejercicios en el semestre de invierno de 1937 - 1938*. Herder.
- Heidegger, M., & Jaspers, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963* (W. Biemel & H. Saner, Eds.). Klostermann ; Piper.
- Kant, I., & Arana Cañedo-Argüelles, J. (1988). *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Peter Lang.
- Matthews, B. (2011a). *Schelling's organic form of philosophy: Life as the schema of freedom*. State University of New York Press.
- Rivera de Rosales, J. R. (2014). La recepción de Schelling en Heidegger. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(262), 197-202.
- Schelling, F. W. J. (1976). *Historisch-kritische Ausgabe. Ed. By Hans Michael Baumgartner*. Frommann-Holzboog.
- Schelling, F. W. J. von. (1988). *Sistema del idealismo trascendental* (J. Rivera de Rosales & V. E. López Domínguez, Eds.; 1a ed). Anthropos.
- Schelling, F. W. J. von. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (A. Leyte, Ed.). Alianza.
- Tilliette, X. (1992). *Schelling, une philosophie en devenir* (2e éd. rev. et augm). J. Vrin.