

teorema

Vol. XX/1-2001, pp 95-106

Schelling y el empirismo

Manuel Fernández Lorenzo

ABSTRACT:

The ruling tendency in the history of the modern philosophy associate the classic German tradition with the speculative philosophy and with an anti-empiricism bias. The Hegelian philosophy is the most famous case. But, in a general way, this is not completely true, because in the so called "last Schelling" there is a deep vindication of the British empiricism against the dominant Hegelian trend.

RESUMEN:

La tendencia dominante en la historia de la filosofía moderna asocia la tradición clásica alemana con la filosofía especulativa y con una intencionalidad antiempirista. El caso más famoso sería el de la filosofía hegeliana. Pero esto no es enteramente verdad, al menos en general, pues en el llamado "último Schelling" se encuentra una profunda reivindicación del empirismo británico frente al corriente hegeliana dominante.

La tradición empirista moderna ha sentido siempre una secreta atracción por la decidida crítica que el joven Aristóteles lanzó, de una forma franca y abierta, contra la separación que Platón introducía entre el mundo de las Ideas y el mundo de la experiencia. No es extraño por ello que en Oxford se prefiera Aristóteles a Platón. En este sentido se dice en un manual no hace mucho traducido:

En la filosofía alemana puede reconocerse una inclinación a preferir a Platón antes que a Aristóteles. En el mundo anglosajón es mayor la preferencia por Aristóteles. Durante siglos, en las principales universidades inglesas, la ética y la política de Aristóteles eran puestas por encima de todo. Resulta difícil decir hasta qué punto se convenía especialmente el modo sobrio, escéptico y realista de Aristóteles con el carácter inglés, y hasta qué punto, a la inversa, la idiosincrasia del espíritu inglés haya podido formarse también por medio de Aristóteles [Störig (1995), p. 220].

Un episodio contemporáneo que refleja la persistencia de esta tradición lo constituye el eco que recibieron las andanadas contra el platonismo, sobre todo en sus últimas encarnaciones de hegelianismo y marxismo, que realizó el filósofo austriaco Karl Popper en su voluminoso libro titulado *La sociedad abierta y sus enemigos*. En el caso de Popper, figura eminente de la llamada "inteligencia austriaca", que tuvo que exiliarse de su país como consecuencia

del ascenso del totalitarismo nazi, concurre la condición de ser miembro por nacimiento y lengua de la comunidad cultural germana junto con haber profesado en su juventud una adhesión a las doctrinas marxistas radicales. Posteriormente abandonaría este idealismo de juventud para ingresar en los círculos neopositivistas que habían tenido, a partir de Mach y Avenarius, y ulteriormente con Wittgenstein y el Círculo de Viena, un inesperado arraigo en la filosofía escrita en lengua alemana. Una tradición empirista-positivista que, sin embargo, en Alemania no dejó de ser tan marginal como la tradición platónica en Inglaterra. Como escribió Max Scheler, “Entre los alemanes, el positivismo y su *pathos* religioso de la Humanidad no fueron nunca una potencia considerable. Tanto más vivamente influían en los círculos cultos aquellas múltiples formas del *panteísmo*, que nos han sido transmitidas por la época clásica de nuestra filosofía y poesía” [Scheler (1940), p. 14].

En tal sentido Karl Popper encarna una figura de pensador germánico minoritaria, de empirista y enemigo de los extremismos, poco acorde con el peso de la tradición idealista y platónica dominante en su cultura nativa. Sin embargo no es una figura aislada, pues prácticamente un siglo antes encontramos otra que, como vamos a ver, guarda ciertas similitudes con ella en tanto que se la puede incluir en esta tradición minoritaria que acabamos de señalar. Es la figura del “último Schelling”. Una figura filosófica que, junto con la de Fichte, ha sido bastante mal comprendida por los historiadores de la filosofía moderna y a la que solo después de la Segunda Guerra Mundial parece empezar a revisarse en profundidad en la propia Alemania tras los estudios dedicados a Schelling por Heidegger, en una onda que parece estar en plena expansión también hacia otros países. Lo que se está valorando ahora es lo que se infravaloró antes: la llamada *Spätphilosophie*.

La filosofía tardía de Schelling, dada su conocida precocidad filosófica y su rápido ensombrecimiento por Hegel, coincide con el periodo de su madurez y no solo de su vejez biológica. Hay que recordar que el Sistema de la Identidad, que le dio la preponderancia sobre Fichte, fue desarrollado por Schelling antes de cumplir los cuarenta años para ser desechado a partir de entonces al iniciar una segunda navegación filosófica que duraría otros cuarenta años. Por ello se habla de “dos filosofías” en Schelling, como se habla de “dos Wittgenstein” o de “dos Heidegger”. Y es el segundo Schelling, el “último Schelling”, el que tiene que ver con el empirismo. Pues el primero, tendría que ver, y así ha pasado a la Historia, con el llamado *panteísmo* de la *Naturphilosophie* y del *Identitätssystem* que será la fuente del racionalismo *panlogista* hegeliano. Este “primer Schelling”, el del llamado Sistema de la Identidad, estuvo fuertemente influido por Espinosa, del cual llegó a declararse fervoroso partidario en una carta al entonces amigo y compañero Hegel, y también por un Fichte que abominaba del dogmatismo de Espinosa, si bien seguía pensado que la filosofía necesitaba partir, *more geometrico*, de un fundamento como hacía Espinosa, sólo que para él no puede ser una sustan-

cia situada más allá de los límites kantianos del conocimiento, sino un yo. Es en esta época en la que precisamente Schelling desarrolla su Sistema de la Identidad —también *more geometrico*— con axiomas, demostraciones y corolarios, pero partiendo de presupuestos fichteanos. Este Sistema del primer Schelling tiene la rigidez y vaciedad de una estatua inacabada que expresa algo todavía irreconocible o, mejor dicho, de una obra sólo esbozada en sus contornos más generales e inquebrantables, tanto más llena de misterio cuanto menos expresa rasgos puramente individuales. Tiene algo de tentativa no culminada. Sería Hegel quien la culminase. Por eso se es injusto cuando se considera al segundo Schelling como un fracasado que no consigue alcanzar la perfección que consiguió el primero. En realidad, juzgado según el criterio de perfección o acabamiento hegeliano, todo Schelling es un fracaso, aunque sea un fracaso cargado de futuro y un fracaso genial. En este sentido nos adherimos a las palabras que Goethe le dedico en *Divan de Oriente y Occidente*: “No acabar es tu grandeza”.

El sistema hegeliano aparecerá como superador del primer Schelling en cuanto que consigue a la vez completarlo y animarlo, pero pagando el precio, que Schelling nunca quiso pagar, de la *idealización* o polarización hacia el espíritu de una identidad, en la que tanto montaba la naturaleza como el espíritu. De una identidad pensada por Hegel en un devenir constante, alienándose en un mundo constituido por el calvario de la naturaleza y autorreconociéndose en el espíritu, hasta volverse en-sí y para-sí para arrojarse de nuevo en el mundo y de nuevo superarlo, en una dialéctica circular incesante. De este modo, Hegel se presentará como el verdadero Aristóteles alemán en cuanto que lleva a la culminación un ciclo filosófico que ya a sus contemporáneos les recordaba el famoso ciclo clásico griego de Sócrates-Platón-Aristóteles. Para Marx, por ejemplo, Hegel ocupa en el mundo moderno el lugar relativo que ocupó Aristóteles en el mundo antiguo. Era éste, el tema de la necesidad de la *realización* (*Verwirklichung*) de la filosofía, del paso de la filosofía especulativa e idealista de Hegel y sus antecesores a la filosofía práctica, política, positiva y materialista de la izquierda hegeliana, un lugar común entre los llamados jóvenes hegelianos: “después de la ‘filosofía total’ de Hegel, los jóvenes hegelianos se sentían en la misma situación que los griegos después de Aristóteles; en segundo lugar, pensaban que las filosofías post-aristotélicas contenían los elementos esenciales del pensamiento moderno, habían sentado los fundamentos filosóficos del Imperio romano, habían influido profundamente en la primitiva moralidad cristiana y contenían también rasgos racionalistas de la Ilustración del siglo XVIII” [McLellan (1972), p. 80].

Marx trató estos temas en una serie de notas preliminares a su tesis doctoral, cuyo título era *Las diferencias entre la filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Como escribe McLellan, “en los párrafos iniciales de su tesis, elabora la razón por la cual cree que estos escritores poseían la clave de la historia de la filosofía griega y del mundo filosófico contemporáneo.

Estos filósofos son ‘el origen del genio romano, de la manera en la que Grecia se convirtió en Roma’. Están ‘tan llenos de una energía tan concentrada y esencial, que el mundo moderno debe otorgarles derechos civiles totales’. ‘¿No es acaso un acontecimiento extraordinario’, continua Marx, ‘que después de las filosofías totales de Platón y Aristóteles surjan nuevos sistemas que no dependen de estos sistemas tan ricos de espíritu, sino que en cambio se vuelvan hacia las escuelas más simples — la filosofía natural se vuelva hacia la física y la escuela socrática hacia la ética?’. En resumen, la elección de este tema por Marx estaba destinada a iluminar la situación de la filosofía de los posthegelianos, con el estudio de un periodo paralelo en la historia de la filosofía griega” [McLellan (1972), pp. 81-2].

Desde este punto de vista el pensamiento europeo anterior a Hegel o a Kant, quedaría caracterizado como pensamiento metafísico. Frente a la metafísica, la filosofía moderna sería formulada como filosofía crítica por Kant o como filosofía positiva por Schelling, al que el joven Marx consideraba también el Platón de la modernidad. Aunque bien pensado dicho papel le viene mejor a Fichte, mientras que Schelling y Hegel se reparten el papel de Aristóteles. Pues resulta curioso constatar cómo Schelling, sobre todo en su madurez, fue haciéndose cada vez más extraño a la tendencia utópica dominante en el mundo moderno y contrapuso a tales aventuras utópicas que giraban entorno a la constitución de un Estado racional, puramente negativo, como antesala de su eventual desaparición, preconizada por Fichte, lo que en frase feliz denominó la necesidad de una “odisea de la conciencia”, es decir, de un regreso a la tradición, a lo positivo. Pero es necesario que con la analogía no se pierda de vista la diferencia. Aristóteles, por su antiutopismo, y a diferencia de Platón, siempre tuvo mala prensa en la modernidad. De igual manera Hegel, precisamente por lo contrario, por su resto de platonismo fichteano, por su racionalismo progresista, empieza a tener mala prensa en lo que se ha denominado “postmodernidad”. Como ya vio Schelling, en Hegel hay mucho de neoplatonismo y gnosticismo [Schelling (1927-54), t. XIII, p. 106], aunque cegado Schelling (¿o quizás iluminado?) por razones de rivalidad personal no aceptase el diagnóstico del que se haría eco Marx y que presentaba a Hegel como el Aristóteles del mundo moderno, en el sentido de que con él culminaba toda una época filosófica. Así escribió entonces Schelling: “[...] y dudo, por ello, que una persona razonable pueda ver en tal doctrina la última palabra de la filosofía alemana, del mismo modo que en Aristóteles se había alcanzado efectivamente la cumbre de la filosofía antigua, que finalizaba con esta unión enteramente peculiar de lo lógico con lo real” [Schelling (1927-54), t. XIII, p. 106].

Contradicción entre Marx y Schelling. Pues para el primero Hegel es el Aristóteles de la modernidad mientras que para el segundo no lo es, pues con él no ha concluido ni se han agotado todas las posibilidades que deja abiertas la filosofía moderna. Pero no vamos a entrar ahora en el fondo de una disputa

como ésta porque sólo la historia la puede resolver, aunque no por ello deje de ser útil el manejo de analogías de este tipo como analizadores histórico filosóficos. Solamente nos vamos a limitar a extraer alguna interpretación que redunde en favor de Schelling, o que le dé también un sentido que no se contradiga con la analogía de Marx. Una interpretación que ponga también de relieve que la negativa de Schelling a la hora de reconocer la equiparación de Hegel con Aristóteles no tiene por qué fundarse en motivos de mera rivalidad personal, aunque éstos no se excluyan. Tal interpretación nos lleva a señalar una de las características que asociamos más arriba a Aristóteles, cuando lo contraponíamos a Platón: la preferencia por las situaciones intermedias como aquellas en las que se encuentra la virtud. Platón es evidentemente un preferidor de los casos extremos o casos límite. Pero toda esa moderación aristotélica debe ser entendida no sólo como una especie de prudencia verbal, pues en ese caso Hegel da prueba muchas veces de eso que se suele llamar “realismo político”, sino como una más profunda preferencia por las situaciones intermedias que eviten tanto el idealismo utópico como el realismo ramplón. En este sentido es el primer Schelling el que resulta sumamente aristotélico. Trataremos de explicarlo en lo que sigue remontándonos al origen y fundación del Idealismo alemán, esto es a Kant y a Fichte.

Kant representa en la filosofía moderna al menos dos cosas. Una el inicio de la filosofía misma en sentido estricto, como “criticismo”, esto es, como crítica de la metafísica. Y otra la posibilidad de fundamentar un criticismo idealista. Por lo que respecta a la primera, Kant cumple una labor de propedéutica, de preparación para la elevación de construcciones sistemáticas del conocimiento realmente existente, bien fundadas en la experiencia. Pero él mismo no construye un edificio unitario y coherente, aunque lo intenta en el llamado *Opus postumum*.

Será Fichte el que no sólo plantee el problema del único fundamento posible de un sistema del saber humano, como acto que debe seguir a la mera propedéutica kantiana, sino que además encuentra uno: el yo. Como es sabido, Fichte irrumpió en las intrincadas discusiones que se abrieron en torno al significado de la obra de Kant de una forma que nos recuerda a la expeditiva resolución alejandrina para desatar el nudo gordiano: partiendo sencillamente las posibilidades de interpretar la filosofía de Kant en dos. Si se parte de la *cosa en sí* como único fundamento tendremos una vuelta a la metafísica dogmática, pero si partimos del *yo* tendremos ante nosotros todo un nuevo y prometedor territorio para conquistar. El yo o la conciencia será lo que era para Espinosa la sustancia, con la ventaja de que ahora no se trata de buscar el fundamento inconcuso de la realidad, sino de nuestro *conocimiento* de la realidad, de nuestro saber de ella. No del mundo como es en sí, cuestión que desde Kant se tiene por propia de la metafísica no de la filosofía, sino del mundo tal como se nos aparece.

Fichte no recayó en la Metafísica ni eliminó enteramente de su Sistema la incognoscible cosa en sí, sino que la integró como un no-yo. Será Hegel quien caiga en la tentación de eliminarla al pronunciar la frase de que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Una conclusión que, sin embargo, estaba implícita ya en Fichte al atribuir al yo la característica de la infinitud, que en la metafísica anterior sólo era atribuible a Dios o a la sustancia. Pues si el yo o la yoidad es actividad infinita, el no-yo que se le opone no puede escapar como algo incognoscible para esa infinitud. Hegel encontró una salida consecuente con esta debilidad fichteana. Pero no era la única salida posible. Era una salida extremista, la formulación de un antiespinosismo, de un idealismo absoluto frente al materialismo metafísico de Espinosa. Si éste era la luz, Hegel representa la sombra, la oscuridad. El éter traslucido de la sustancia-una espinosista, producto de aquel esmerado pulidor de lentes, se proyecta en el sombrío espíritu hegeliano, que como el búho de Minerva, ave nocturna, levanta el vuelo al caer la noche. La filosofía de Hegel es ya lo otro que la metafísica pero no pasa de ser filosofía en negativo; sólo es filosofía, en tanto que se opone al espinosismo pero sin poder rebasarlo positivamente. La filosofía en Hegel es sólo la sombra de la metafísica moderna. El precio pagado es la eliminación de la kantiana cosa en sí. Como escribe Eugenio Trías, “A excepción de Schelling, filósofo que desgraciadamente, ha quedado siempre desapercibido en razón del predominio de las filosofías del Espíritu y de la Libertad, el idealismo alemán es para el sujeto del método la encarnación del programa fáustico de dominación de la *fysis*, dominación de ésta por un *logos* o Razón definido como Acción. Acción que se revela —a la postre— dominación de naturaleza y sociedad” [Trías (1988), p. 227].

Dominación del idealismo voluntarista que alcanzaría sus formas más monstruosas, y esperemos que últimas, en los totalitarismos del siglo XX analizados por Popper en el libro más arriba citado. Totalitarismos que pueden volver como una enfermedad mal curada y mal diagnosticada que no acaba de remitir y provoca nuevas recaídas (la partición de Yugoslavia) si no son criticados hasta en sus últimos fundamentos. La necesidad de volver a plantear la búsqueda de unos nuevos fundamentos obedece a razones bien prácticas. Nos parece necesario el cuestionamiento de los fundamentos hasta ahora existentes en la tradición filosófica, pero siempre que se propongan otros nuevos. En este sentido no compartimos la negación de toda posibilidad de replantear el que siempre ha sido el problema central de la Filosofía, negación que constituye, por otra parte, la obsesión del estrellato internacional de la reflexión filosófica actual, de los Rorty, Gadamer, Derrida, Habermas y Vattimo.

Volviendo al Idealismo alemán, nos quedaba por analizar otra salida: la solución intermedia que intentó Schelling en su juventud. Aparece ya en su temprano escrito titulado *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Aquí Schelling se pregunta si en el fondo tanto el dogmatismo (Espinosa) como el criti-

cismo (Kant-Fichte), no comparten una identidad de fondo si nos atenemos a sus verdaderas consecuencias, en una anticipación de lo que después se llamó el criterio de verdad por el pragmatismo. Pues tanto en un caso como en el otro se culmina con la destrucción de la libertad humana. El dogmatismo al disolver el sujeto en la infinitud de una sustancia ciega de forma fatalista y el criticismo idealista al eliminar la cosa en sí, el objeto, sin el cual tampoco puede haber sujeto, como ya veía muy bien Hume frente a Berkeley. El error, según Schelling, está en que ambos sistemas parten de un fundamento infinito y tratan después de alcanzar la finitud. Pero en el fondo no pueden dar un paso, pues es imposible salir de la infinitud.

Schelling apunta a una solución intermedia. La filosofía debe partir del mundo, de algo existente y finito entendido como subjetivo y a la vez objetivo. No debe partir ni de un objeto infinito (Espinosa) para después encontrar al sujeto finito, ni de un sujeto infinito (el yo de Fichte o el espíritu de Hegel) para buscar los objetos finitos, sino que debe partir de algo intermedio, de un sujeto-objeto, de una identidad de sujeto y objeto. Sujeto y objeto no son entonces fundamentos de la realidad o del conocimiento sino que son según Schelling polarizaciones de la misma realidad, son una especie de “puntos de fuga”. La división entre sujeto y objeto ya no puede considerarse previa, cuando nos situamos en el punto intermedio de su identidad. Existen realidades que manifiestan con gran claridad esta conformación sujeto-objeto. Son aquellas que Kant analizó en la *Crítica del juicio*: los objetos artísticos y la naturaleza viva. Mostrando su gran pasión por esta obra, escribe Eugenio Trias: “Se propone a quien desee leer esta maravillosa joya de la filosofía de Kant que piense en el nexo absoluto, en la relación intrínseca, en el anillo que forman estos tres centros de gravedad [el autor se refiere a la estética de la primera parte, a la biología de la segunda y a la teología del final]: se refuerzan mutuamente, se apoyan unos a otros, se soportan unos a otros, configurando un edificio de una arquitectura singular que levanta el vuelo sobre sólidos cimientos y que es a la vez una estética, una biología y una teología entrelazadas de inédita originalidad. Pero es sobre todo la búsqueda crítica y metódica de un *fundamento* (fundamento de la estética, de la biología y de la teología), lo que en el texto principalmente se debate” [Trias (1988), p. 244].

Dicho fundamento será desarrollado por Schelling y los románticos como un Dios-artista, un Dios que es norma y principio de naturaleza y arte. Un fundamento que manifiesta, como señala Trias, una identidad entre “la natural genialidad artística y la artística genialidad natural” [Trias (1988), p. 248]. De ahí que Schelling, en quien influyó más que en Fichte esta obra kantiana, llegase a postular como nuevo *organon* de la filosofía al arte, entendido en este amplio sentido que le da Kant, esto es, como un conocimiento propio de juicios *reflexionantes*, que incluyen finalidad, no de juicios determinantes, que ahora son vistos como afectando solo a parte de la realidad (la legalidad física y la moral). La denominada recaída de Schelling en la teosofía, a partir

de la publicación de *Filosofía y religión* (1804), ha sido muy mal interpretada. Pues no es más que la continuación del programa que Kant había esbozado en la *Crítica del juicio*: después de la biología (*Naturphilosophie*) y del arte (*System des transzendentalen Idealismus*) se plantean como final de la obra la tesis de un Dios-artista creador de la naturaleza en unidad finalística interna con ella. En sus lecciones de 1802-1803, publicadas con el título de *Filosofía del arte* se percata de que la creación artística requiere de la presencia de un universo simbólico, el cual lo ofrece únicamente la mitología, como condición necesaria y materia prima (*Stoff*) de todo arte. A partir de entonces surge en Schelling un interés profundo por la religión. Tratará en las *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza humana* (1809) y en las inacabadas *Edades del Mundo* (1811), del tema de un Dios-fundamento entendiéndolo como un ente de naturaleza doble, un sujeto-objeto, un Dios como identidad del bien y del mal. El descubrimiento de esta doble naturaleza divina le conduce a una concepción no idealista de la divinidad, pues hay también en ella un aspecto irracional, inconsciente, terrible, que se manifiesta sobre todo en las religiones mitológicas, contrapuesto a la preponderancia del aspecto racional de Dios en las religiones monoteístas, históricamente posteriores. La necesidad de entender esta naturaleza doble de la divinidad le lleva a incidir en los aspectos mitológicos (politeístas) del monoteísmo cristiano y a la vez a subrayar con su concepto de *henoteísmo*, la formación de un monoteísmo sucesivo en las religiones politeístas. La *Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación* son los productos de esta interpretación publicados póstumamente.

Pero es a partir de 1820, en las *Lecciones de Erlangen*, cuyo tema es la naturaleza de la filosofía, cuando se inicia lo que propiamente se llama el segundo Schelling. Entonces, frente a la interpretación panlogista que Hegel, a la sazón estrella triunfante en Berlín, había hecho de la filosofía de la identidad, eliminando cualquier resto de realidad ininteligible al hacer racional *todo* lo real y real todo lo *racional*, el Schelling de las conferencias dadas en Erlangen restaura la cosa-en-sí kantiana como lo sin-fundamento (*Ungrund*), algo que está incluso por encima del mismo Dios-artista. A la experiencia de eso sin-fondo, de lo inefable, de ese “abismo de la Razón” kantiano, “[...] necesita elevarse quien quiera llegar a ser dueño del saber enteramente libre que se engendra a sí mismo. Aquí es preciso abandonar toda finitud, todo lo que es todavía un ente, abandonar la última dependencia; aquí se trata de abandonarlo todo, no simplemente, como se suele decir, mujer e hijos, sino lo que sólo se limita a *existir*, incluso Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, sólo un ente [...] y si incluso uno de los más sobresalientes místicos de los primeros tiempos se ha arriesgado a hablar de una supradivinidad, así nos será permitido también esto y lo haremos observar expresamente para que no sea confundido por ejemplo lo Absoluto [...] con Dios, pues esta distinción es muy importante. Así pues, necesita abandonar al mis-

mo Dios quien quiera situarse en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre” [Schelling (1927-54), t. IX, p. 217].

Por lo que respecta al tratamiento de Dios como un Dios-artista, era inevitable su enfoque en términos teológicos o puramente especulativos, es decir sin una base de apoyo en una capacidad de creación o de control humano-real, como ocurría con el arte o las ciencias de la naturaleza. Curiosamente es ésta la fase en que la obra de Schelling empieza a perder interés para el público. Todavía no se había mostrado la clave de la presunta capacidad creadora de los propios dioses, capacidad que Feuerbach atribuye a los hombres, despertando el interés por una comprensión antropológica de lo divino; ni había sonado el grito nietzscheano de “Dios ha muerto, viva el Superhombre” que sueña la posibilidad histórica de que la Humanidad participase en el diseño y manipulación de seres vivos, como lo hacía en la creación de obras de arte. El siglo XX, con el desarrollo de la ingeniería genética, abre la posibilidad de atribuir a la especie humana el papel no sólo de controladora sino también de manipuladora y creadora también en el orden natural, con lo que ello significa de peligro pero también de garantía del equilibrio ecológico entre la especie humana y el resto de las especies con el medio físico energético, que es lo que en definitiva es el mundo para nosotros.

La otra característica que resaltábamos de Aristóteles, su preferencia por el empirismo, la encontramos sobre todo en este segundo Schelling. Se da, pues, en un contexto antihegeliano de donde saldrá lo que en la segunda mitad del siglo XIX constituye en Alemania el movimiento de “vuelta a Kant”. Pero lo que Schelling propondrá, como veremos, no es tampoco una vuelta al kantismo, sino una reivindicación del empirismo.

Sobre el empirismo trata Schelling explícitamente cuando se propone fundamentar la Idea de una Filosofía Positiva. En las llamadas *Lecciones de Erlangen* que inicia a partir de 1820 y posteriormente en los cursos desarrollados en Múnich y Berlín solía comenzar con una exposición histórico-sistemática del pensamiento moderno a partir de Descartes que incluía esencialmente el racionalismo moderno y el idealismo alemán hasta Hegel, y en menor medida, pero no por ello, como veremos, porque lo considerase menos importante, el empirismo inglés. Dichas exposiciones fueron publicadas, en una de sus versiones, en el tomo X de las obras completas con el título de *Vorlesungen zur die Geschichte der neueren Philosophie* [hay traducción española: F. W. J. Schelling, *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Ediciones Edinford, 1993]. Pueden tomarse como un equivalente de las lecciones que Hegel daba en Berlín sobre la historia de la filosofía, y es precisamente en la valoración del empirismo inglés donde se percibe mejor la franca oposición a Hegel. Pues para la filosofía positiva que Schelling trata de fundar ahora es esencial el restablecimiento del empirismo, que ya había sido importante para Kant, pero que Hegel había abandonado en beneficio de la reflexión especulativa.

El lugar donde más antihegelianamente trata Schelling del empirismo inglés es en un apartado de dichas lecciones titulado *Verhältnis der deutschen Philosophie zu der im übrigen Europa geltenden (Relación de la filosofía alemana con la dominante en el resto de Europa)*. Un texto que se suele atribuir a la época de Múnich, y que vamos a glosar literalmente en lo sucesivo, pues no tiene desperdicio. En él se revela el autor como un pensador que toma un cierto distanciamiento irónico contra las pretensiones hegelianas de identificar lo alemán con lo filosófico en perjuicio de sus vecinos europeos. Schelling reconoce de entrada lo que entonces se veía como un hecho insólito, la audiencia y la fama extraordinaria que una filosofía alemana puramente especulativa adquiere en el primer tercio del siglo XIX. Así escribe, no sin cierta intención irónica nos parece, que “la filosofía entendida en sentido alemán, existe ciertamente en Alemania pero no en el Mundo” [Schelling (1927-54), t. X, p. 193]. Fuera de Alemania domina entonces el empirismo. Podría pensarse entonces si es que hay una identidad entre lo alemán y lo estrictamente filosófico. Una identidad tal los diferenciaría sobre todo de los ingleses y franceses, los cuales rechazan manifiestamente toda especulación y habían abandonado desde hacía tiempo el racionalismo especulativo. Esa identidad podría estar basada en la lengua, tal como todavía no hace mucho sostenía Heidegger. Pero para Schelling el criterio de la superioridad de la lengua no es pertinente: “el alemán podría hacer valer las ventajas de su lengua, a la que, como decía Leibniz, le es innata la especulación; pero entonces lo mismo se podría decir de la lengua inglesa, al menos en una cierta medida. Las raíces de su lengua, diría el inglés, son las expresiones en las que las lenguas (inglesa y alemana) son más parecidas” [Schelling (1927-54), t. X, p. 194].

La verdadera cuestión no está, para Schelling, en la lengua, sino en el por qué los ingleses o los franceses no se interesan por la filosofía “a lo alemán”. Schelling todavía ensaya una explicación histórica. La filosofía para los alemanes no sería más que el intento por restaurar con una unidad especulativa la unidad religiosa rota por la división en las creencias que provocó la Reforma luterana. Los ingleses no tuvieron necesidad de ello gracias a la reconstitución de la unidad religiosa por la Iglesia anglicana. De ahí “esa seriedad verdaderamente religiosa, ese entusiasmo incluso que se ha aplicado a veces en Alemania al ejercicio de la filosofía” [Schelling (1927-54), t. X, p. 194].

Pero, para Schelling, esta explicación no es suficiente, no va a la cuestión misma que se discute, pues los otros pueblos no rechazan la filosofía en general (los franceses, sin ir más lejos, prestigiaron notablemente a finales del siglo XVIII lo filosófico como seña de identidad de sus más grandes escritores e intelectuales), sino solo la filosofía “a lo alemán”. Es por ello estúpido atribuir, como hacía Hegel, una “impotencia para filosofar” a naciones tan notablemente dotadas. Solo sería admisible para un periodo determinado de su historia. Pero para tratar de la cuestión a fondo debe abrirse previamente una posibilidad de autocritica pues “a fin de cuentas podría haber algo de verdadero y

de justo a la base de esa aversión que todos los pueblos han manifestado, hasta el presente, para la filosofía a lo alemán” [Schelling (1927-54), t. X p. 194].

Se trata entonces de preguntar por la diferencia en el modo de enfocar la filosofía: “Pero a esta pregunta no es difícil dar respuesta. Los otros pueblos afirman que la filosofía es un saber fundado en la experiencia (*Erfahrungswissenschaft*) y, si la admiten, es únicamente bajo esta forma; pero el alemán, al menos hasta el presente, afirma que la filosofía es un saber fundado en la razón (*Vernunftwissenschaft*), y por lo mismo, solo así la quiere” [Schelling (1927-54), t. X, p. 195-6].

Ingleses y franceses son por tanto, frente a los alemanes, partidarios de una filosofía empirista, según Schelling. Pero no en el mismo sentido. El empirismo se remite a la certeza que los sentidos nos dan en lo concerniente a la existencia y naturaleza de los objetos exteriores. Pero también se habla de una experiencia de los sentidos internos, una experiencia psicológica, introspectiva. Al reivindicar las ciencias naturales empíricas la experiencia externa sólo queda como experiencia para la filosofía el análisis de la experiencia interna. Es ésta, *grosso modo*, la representación que los ingleses y los franceses se hacen de la filosofía. Schelling se refiere a la época de Locke y Newton en Inglaterra y en Francia a los Ideólogos y a aquella filosofía que domina en París desde la Revolución de Julio (1830), la filosofía de Victor Cousin, heredera de la tradición de Maine de Biran, Royer-Collard, etc.

Se remite también, al parecer, a Fichte como practicante de un empirismo psicológico cuando escribe que, “no se ve que haya una gran diferencia entre la ‘filosofía’ francesa y una buena parte (al menos) de lo que se conoce por el mismo nombre en Alemania” [Schelling (1927-54), t. X, p. 196]. Pero el gran culpable del abandono del empirismo es Kant: “olvidémonos del respeto que debemos al nombre de Kant” [Schelling (1927-56), t. X, p. 196]. Kant es más metódico que Locke cuando analiza el problema del conocimiento. Pero también es “más indigesto y más ininteligible incluso sobre el fondo del problema. Según Locke, todas las representaciones humanas, incluso todos nuestros conceptos, comprendiendo en ellos a los conceptos científicos derivan indirectamente de la experiencia. Es verdad que Kant nos señala ciertos conceptos independientes de la experiencia; pero como no son aplicables más que a los objetos de la experiencia, no haciéndonos más independientes de ella — el resultado es para nosotros el mismo” [Schelling (1927-56), t. X, p. 196]. Para Schelling la gran diferencia que media con Locke está en que Kant sitúa a Dios como una Idea racional, producto del puro pensar con exclusión de toda experiencia. Por ello con Kant se proclama de nuevo el puro racionalismo en filosofía al explicar todo lo suprasensible (la moral, la religión) como *supraempírico*. De ahí, “la afirmación hoy corriente de que el empirismo es la negación de todo lo sobrenatural [alusión a Hegel]. Pero esto no es así, pues el empirismo puede serlo sin negar por ello lo sobrenatural” [Schelling (1927-56), t. X, p. 198]. Podemos recordar, por nuestra parte, el caso de Herbert Spencer, cuyo paralelismo

mo con el propio Schelling ha sido señalado en alguna ocasión, como un caso en el que se intenta reconocer la positividad de las conductas religiosas desde una posición empirista. Schelling lleva esta crítica al racionalismo de Kant hasta tal punto que hace de la contraposición entre racionalismo y empirismo un motivo de elección filosófica que recuerda a la famosa elección fichteana entre dogmatismo y criticismo: “si tuviésemos que elegir entre el empirismo y el apriorismo opresivo (*Denknotwendigkeiten*) del racionalismo llevado al extremo, ningún espíritu libre dudaría en decidirse por el empirismo” [Schelling (1927-54), t. X, p. 198].

Con ello presenta su propia posición, aristotélicamente, como una posición intermedia entre “una metafísica planeando sobre las nubes” (Kant, Hegel), —de la que ingleses y franceses hacen bien en reírse—, y de una psicología árida y estéril (Fichte) [Schelling (1927-54), t. X, p. 198]. La discusión queda abierta para Schelling entonces, entre las diversas formas de entender el empirismo filosófico, del cual él ofrecerá una, la titulada precisamente *Darstellung des philosophischen Empirismus* [hay traducción española en *Schelling. Antología*, edición de J. L. Villacañas, Barcelona, Península, 1987]. De lo que no le queda ninguna duda es de que “la filosofía alcanza su cima cuando concibe el mundo como el producto de una creación libre. En ese caso la filosofía es, en cuanto a su resultado esencial, o deviene, en cuanto a su fin supremo, un saber fundado en la experiencia” [Schelling (1927-54), t. X, p. 199].

Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
E-33071 Oviedo
E-mail: florenzo@sci.cpd.uniovi.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MC LELLAN, D. (1972), *De Hegel a Marx*, Barcelona, A. Redondo, editor.
 SCHELER, M. (1940), *De lo eterno en el hombre*, trad. de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente.
 SCHELLING, F. W. J. (1927-54), *Schellings Werke*, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
 STÖRIG, H. J. (1995), *Historia universal de la Filosofía*, trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos.
 TRÍAS, E. (1988) *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori.