

EL DESENCUENTRO ENTRE LA NATURPHILOSOPHIE DE SCHELLING Y LA PHYSICA DE ARISTÓTELES

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ
Universidad de Málaga
<http://dx.doi.org/10.15304/ag.39.1.5839>

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar hermenéuticamente el desencuentro que se produce en primer lugar entre Aristóteles y los autores presocráticos a los que él mismo denomina como *physiologi* y, en segundo lugar, el desencuentro que se produce entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* aristotélica. No se tratará en ningún caso de criticar o juzgar dichos desencuentros, antes bien el análisis de los mismos servirá para sugerir que una correcta comprensión del proceso histórico tiene lugar justamente gracias a errores, desencuentros y malentendidos.

Palabras claves: naturaleza, Schelling, Aristóteles, *physiologi*.

Abstract

The aim of this paper is to analyze hermeneutically the mismatch that first occurs between Aristotle and the presocratic authors that he calls *physiologi* and, secondly, between the Schelling's *Naturphilosophie* and the Aristotle's *Physica*. There will be no question of criticizing or judging such disagreements, rather they will serve to suggest that a correct understanding of the historical process takes place precisely thanks to errors, misunderstandings and misunderstandings.

Keywords: nature, Schelling, Aristotle, *physiologi*.

Recibido: 19/02/2018. *Aceptado:* 11/06/2019.

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar hermenéuticamente dos desencuentros. Primeramente el desencuentro que se produce entre Aristóteles y los autores presocráticos a los que él mismo denomina como *physiologoi* y, en segundo lugar, el desencuentro que se produce entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* aristotélica. No se tratará en ningún caso de criticar o juzgar dichos desencuentros, antes bien servirán para sugerir que una correcta comprensión del proceso histórico tiene lugar justamente gracias a errores, desencuentros y malentendidos. No sigue a continuación sin embargo una particular reflexión acerca de la historia de la filosofía y las particularidades de su proceso histórico, ni mucho menos se pretenderá algo así como una filosofía de la historia que contenga una crítica a la noción de progreso «sedentarista». Me limitaré sencillamente a analizar dos casos particulares para mostrar y esclarecer en qué sentido los desencuentros pueden llegar a ser muy interesantes para comprender ciertos hitos de la historia de la filosofía.

No seré desde luego el primero en llamar la atención sobre estos desencuentros y el modo «silencioso» en el que se producen, sólo visibles pues para el que se acerca con cierta suspicacia. Podríamos recordar al respecto, por ejemplo, aquel comentario de Koyré acerca de la particular traducción alemana del *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) de Copérnico. Decía Koyré:

Está claro que el sabio alemán no *modificó* deliberadamente el título de Copérnico. Está claro que pensaba traducir exactamente. Pero al no creer en la existencia de *orbes* celestes (Copérnico sí creía en ella) involuntariamente, y sin darse cuenta, sustituyó *orbe* por *cuerpo*, y así desvirtuó toda la interpretación de la obra de Copérnico (Koyré 1977, pp. 258-259)

Como muestra Chamizo, quien conoce bien el problema de la sinonimia y el de la «solidaridad conceptual», nuestras creencias nos juegan a veces malas pasadas cuando se leen a otros autores (Cfr., Chamizo 2010). Cuando los traductores alemanes vierten aquel *Orbium en Himmelskörper*, lo hacen convencidos de que el gran Copérnico no puede estar refiriéndose efectivamente a «cada una de las esferas transparentes imaginadas en los antiguos sistemas astronómicos como soporte y vehículo de los planetas» (DRAE, acepción 5), sin percatarse de que habrá de esperarse a Newton y la ley de gravitación universal para que la existencia de los orbes celestes fuera superflua. Desde luego esta traducción afectará sustancialmente al contenido del texto (Cfr., Chamizo 2017, esp. 43), y es lo que convierte esta

cuestión en una cuestión ineludible. Seguramente, esta cuestión es ineludible desde que Dilthey ensanchara (quizás incluso dinamitara) la imagen intelectualista de la razón pura de sujeto cognoscente aséptico; dando entrada a un nuevo elemento, la *Erlebnis*, que servía para concebir al sujeto cognoscente como una realidad histórica y psíquica (Cfr., Dilthey 1910, p. 191).

El trabajo, sin embargo, tal y como aquí será presentado, no requeriría aceptar las tesis de la hermenéutica historicista de Dilthey, aunque sí se intentará mostrar —poniendo en juego quizás un ejercicio hermenéutico antifundacionalista— que debemos dejar de lado la búsqueda de un consenso permanente en torno a la comprensión definitiva de un texto para dejar que aparezca ante nosotros—por decirlo con las palabras de Rorty— la novedad edificante que hace que un intento de comprensión tradicional (el de Aristóteles o el de Schelling en nuestro caso) se convierta en una novedad y una nueva línea abierta. Por supuesto, tampoco se trata aquí de emular aquella *edifying philosophy* sugerida en *Philosophy and the Mirror of Nature* (Cfr., Rorty 1979, p. 365), sino que me limitaré a esclarecer, como decía, en dos casos concretos cómo los filósofos, humanos y mundanos como son, a veces acaban por crear y edificar nuevos horizontes y ámbitos justamente en su intento de ser magníficos y fieles intérpretes. Lejos de que esta circunstancia, la de la finitud de la comprensión, amenace con desvalorar el propio ejercicio hermenéutico crítico que pretendo llevar a cabo, sólo me queda la desesperanza; pues ya quisiera yo ser capaz de hacer con estos autores lo que Schelling hizo con Aristóteles o éste con los presocráticos. Careciendo de la creatividad necesaria para ser edificante, sólo me queda esperar que al menos el estudio que aquí presento sea verdadero.

Al pretender ser simplemente verdadero, soy consciente de que de ningún modo este trabajo contribuirá —como contribuyó la comprensión presocrática de Aristóteles o la aristotélica de Schelling— a transformar edificando la historia de la filosofía, pero al menos habrá valido para conocer mejor tanto a estos autores como un aspecto muy particular de la propia marcha histórica de la filosofía misma.

2. El desencuentro entre Aristóteles y los *physiologi*

La obra de Aristóteles es una de las grandes obras de referencia a la que acudir para conocer la filosofía de los que él mismo denomina como *physiologi*. Sin duda cabe destacar, frente a Platón, la atención y el determinamiento con el que comenta —sobre todo en su *Metaphysica*— las opinio-

nes de estos primeros filósofos. La influencia de Aristóteles será manifiesta en Teofastro, cuya obra acabará convirtiéndose en la autoridad normativa sobre la filosofía presocrática. Esta filosofía fue recibida primero sin distinciones ni agrupaciones (Diógenes Laercio) y después por escuelas (Sociedad de Alejandría), un interés por las fechas la encontraremos aún más tardíamente en Apolodoro. Teofastro sigue siendo hoy la principal fuente de información a través de los doxógrafos. La filosofía de estos *physiologoi*, e incluso su lugar en la historia de la filosofía (que se empezará a redactar en los manuales renacentistas) tienen sin duda en la escuela aristotélica su auténtico apoyo fundamental.

No me cabe duda de que Aristóteles, como Platón reconoce de sí mismo en el Fedón (Fedón: 96a), es aficionado a esa *physeos istoría* en la que la investigación sobre la naturaleza se hace en diálogo con el *istor* que hace las veces de «testigo» del sabio presocrático. Pero Aristóteles no siempre es un buen intérprete. Son muchos los casos en que, como le ocurriera a Platón al convertirse en difusor del famoso *panta rei* de Heráclito (Cfr., Crátilo, 402 A) —cuya lectura, por cierto, influye también en la visión aristotélica de Heráclito (Cfr., *Phys*, 3, 253b9)— se convierte en transmisor de una idea que en sentido estricto no estaba en aquellos filósofos de la naturaleza. Si Kirk y Raven han demostrado que el *panta rei* no podría ser propiamente heraclíteo al compararlo con el relato de Ario Dídimo (Cfr., Kirk-Raven 1957, p. 195ss), yo creo poder mostrar a continuación que la noción de *arché* es también una proyección aristotélica que difícilmente pudo tener lugar en las filosofías de aquellos *physiologoi*, lo que se traducirá en el primero de los desencuentros que quiero comentar entre la noción de *physis* presocrática y la noción de *physis* aristotélica.

En lo que sigue no debe deducirse una crítica a Aristóteles. Si comparamos su *Metaphysica* con *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz o *The Presocratic Philosophers* de Kirk-Raven, tendremos que admitir efectivamente que los análisis del siglo XX pueden resultar más pertinentes para acceder a una comprensión más adecuada que la especulativa metafísica que pone en juego Aristóteles. Sin embargo, también deberá admitirse, que la obra de Aristóteles tiene un efecto muchísimo mayor en la historia del pensar occidental que el trabajo hermenéutico realizado en aquellos otros volúmenes. Como avisaba el Heidegger “maldito” de los Cuadernos Negros: «el error es el regalo más oculto de la verdad» (Heidegger 1931-8, VII/13).

Al exponer lo que debe ser entendido en lo dicho por los filósofos presocráticos, Aristóteles actúa de la única forma posible cuando uno se toma en

serio la tarea de pensar: intenta alcanzar el sentido profundo de lo pensado, decir lo que está siendo pensado más allá de lo dicho. Pero, al hacer tal cosa deja-ser aquella *Weltgeschichte* que Heidegger opondrá a toda posible *Geschicht der Welt* en *Was heisst denken?* (Heidegger 1954, p. 104), y con la que designa el modo en el que somos llevados (*in Anspruch nehmen*), al decir (*sagen*), a un necesario errar (*versagen*) (Cfr., Heidegger 1954, p. 104).

Cuando Aristóteles piensa la *physis* está pensando en realidad en ella como principio que explique por qué el sujeto físico es dinámico y no perfecto, quiero decir porqué se halla en acto imperfecto (*pasa kinesis ateles*) entre la potencia y el acto. (Cfr., *Phys*, VIII 4, 255a5). Es importantísimo hacer notar que la filosofía consiste para Aristóteles fundamentalmente en preguntarse por qué es algo. Que es, pues, un conocimiento por causas. Siendo así, la pregunta fundamental de la *Physica* es responder por qué el ente es móvil. La solución es bien conocida por todos: acude a los principios material y formal. La *proté hyle* y la *morfé* hacen del ente móvil un *synolon hilemórfico*. Aristóteles sabe que esta reflexión se inserta dentro de una tradición en la que están no sólo las nociones platónicas de *chorá* y *eidós*, sino también todos aquellos elementos físicos que los presocráticos introducen y que Aristóteles entiende como las primeras sustancias corpóreas completas que resultan de la unión de materia y forma. Podríamos decir, si se me permite, que siguiendo el esquema aristotélico los *physiologoi* habrían sido los primeros en entender que de la unión de los elementos entre sí resulta un número indefinido de seres mixtos.

Podríamos considerar esta interpretación correcta. Para ello, deberíamos sin embargo al mismo tiempo aceptar que sólo cuando se comprende bien algo se puede realmente decir lo que se está pensando. Quiero decir, para considerarla correcta habría que aceptar que los presocráticos no sabían aún bien qué es lo que de hecho estaban pensando. Y digo esto porque, de ningún modo lo que los filósofos presocráticos estaban haciendo —al menos conscientemente— es preguntarse por qué el ente móvil está en movimiento. Seguramente, en esta historia, sería mucho más ajustado decir que su papel habría sido (y no es poco) haber advertido con sorpresa el hecho de este movimiento continuo, incluso haber comprendido que había una lógica oculta que daba razón de él. Pero incluso aceptando esto, de ningún modo sería asumible la tesis de fondo aristotélica: los *physiologoi* no se están preguntando en sentido aristotélico por las causas del ente móvil. Ni siquiera cuando aparece el *logos* del cambio éste tiene un sentido causal: que haya una razón del cambio en el sentido de *Grund* no significa que éste esté siendo pensado como causa (*Ursache*). La famosa *arché* presocrática

no es principio, si por principio estamos pensando en las causas en sentido aristotélico. La *physis* es para los presocráticos, antes bien, comienzo. He aquí el primer gran desencuentro de la historia de la filosofía.

La diferencia entre principio y comienzo es la siguiente: el principio entendido como causa no necesita continuación (Cfr., García 1998), por el contrario, el comienzo sólo parece serlo si hay algo que ha comenzado. Quizás, en lugar de comienzo podríamos hablar de origen, cuyo término procede de *oriri*, que significaba justamente comienzo. En alemán origen se puede decir también en estos dos sentidos: como *Ursprung* o como *Herkunft* respectivamente. El desencuentro se va a producir justamente porque Aristóteles no parece apreciar esta diferencia entre lo que él está pensando y lo que están pensando los presocráticos, lo que le lleva a pensar que lo que están pensando los presocráticos es el principio material, cuando en realidad lo que están pensando es el comienzo u origen.

Según Aristóteles, por ejemplo, Tales habría dicho que «el agua es el principio de todas las cosas» (*Met*, A 3, 983b6). Seguramente, si nos atenemos a los otros testigos, poco se pueda decir en contra de esta lectura aristotélica. Pero, aunque Aristóteles diga que lo que están pensando los *physiologoi* es la *arché*, es poco probable que la estuvieran pensando, como él cree: como causa. Para entender por ejemplo la referencia de Tales al agua puede resultar muy interesante, más de lo que parece, prestar más atención a la *Ilíada* que a la *Metaphysica* de Aristóteles. Homero denomina a las corrientes de Océano «génesis de todas las cosas» (Homero, *Il*, 14/244). Y lo recuerda Platón: «Homero, (...) al decir Océano (...) declaró que todas las cosas son vástago del flujo y del movimiento» (Teeteto, 155e). Platón dirá además en el Crátilo que se trata de una concepción general de los antiguos presente también en Hesíodo y Orfeo (Crátilo, 402b). Tales, pues, se estaría sumando a una corriente bastante popular: el agua es flujo creador, y en ese sentido: génesis, origen.

Seguramente habría sido Platón, una vez más, en el *Fedro* quien habría pensado por primera vez la *arché* como causa del movimiento, y en el *Teeteto* en el sentido de fundamento de la demostración. Pero será sólo en la *Metaphysica* de Aristóteles cuando se establezca que los presocráticos estaban pensando la *arché* como causa (en su caso, meramente material). Tales —como buen hijo de fenicios (Herodoto, *I*/170)— cuando miraba las estrellas para la jactancia de la esclava (Teeteto, 174a)— más que buscar principios e ideas eternas (como nos han pretendido hacer ver los atenieneses), buscaba el mantener el “rumbo“. Y por eso no escribió una metafísica ni halló principios, sino que se hizo famoso por descubrir la Osa Menor

(Diógenes Laercio, I/23), y redactó una Astrología náutica (Cfr., Simplicio, Física, p. 23). No escribió, desde luego, ningún libro de metafísica, como el que parece que debería haber escrito si sólo nos quedamos con el Tales aristotélico.

Lo diré así: Tales se fija en los astros porque ya no le bastaba acudir a los mitos y a los dioses para resolver los problemas prácticos que se encontraba cuando viajaban en barco por ese mar del que nunca andaban demasiado lejos. Tales no era alguien que, pensando en los principios del universo, se fijara en el agua como principio material, sino alguien que navegando se fijaba en la naturaleza buscando en ella explicaciones sin necesidad de recurrir a los mitos y los dioses del Olimpo. Y así, es —aunque no por ser el primero en pensar las causas— con acierto origen de eso que hoy denominamos filosofía occidental: «Tales fue, según la tradición, el primero en revelar a los griegos la investigación de la naturaleza y, a pesar de haber tenido otros muchos predecesores, según Teofastro cree también, les aventajó tanto que los eclipsó a todos.» (Simplicio, Física, p. 23).

El agua, en la filosofía de Tales, es más bien la «imagen» de la naturaleza misma, entendida como fuente (aún hoy sigue valiendo esta metáfora que se sirve de una imagen de flujo) de todo lo que hay. Una fuerza informe, que no se deja pensar. Es, como dirán los discípulos de Tales: *to apeiron*. El primero en utilizar esa noción de «informe» fue Anaximandro, que la tradición a veces enfrenta a Anaxímenes, pero seguramente en ambos casos se trate de la misma idea. Al fin y al cabo, Anaxímenes de lo que habla es del «aera apeiron» (Hipólito, Ref. I, 7, 1). El aire, aún más «carente de forma» que el agua, vendrá a señalar esa naturaleza que está en todas partes, y que viene a sustituir a los dioses de los mitos (Cfr., Cicerón, N.D. I, 10, 26). Los dioses se están volatilizando, se los lleva el aire o la corriente, porque ellos mismos han dejado de vivir en el Olimpo para convertirse en aire/agua que lo rodea todo. Las fuerzas de la naturaleza, lo diré así, no vienen desde el Olimpo, sino desde el interior de la naturaleza misma. La fuerza que explica el origen, por ejemplo, de la tempestad no está fuera, sino que mora en el interior de la naturaleza misma, como una fuerza informe e invisible.

El desencuentro se produce pues porque Aristóteles cree que los *physiologi* están pensando la naturaleza como causa, sin percatarse de que para ellos no se trataba aún de buscar causas, sino de entender el fundamento del cambio natural, y de situar dicho fundamento en la propia “esencia” de la naturaleza. No es Poseidón, no es Zeus, a quien debemos acudir para entender la tempestad o la lluvia, sino a la propia naturaleza. Un ejemplo muy bonito en el que se entremezclan los principios de aire y agua es la anécdota

—según relatan Aecio y Heródoto— de que Tales intentó entender el desbordamiento del Nilo relacionándolo con los vientos etesios que impedía el desagüe en el mar. (Herodoto, II, 20). Me parece que Heráclito suma a esta comprensión de la *physis*, al añadir que este flujo se oculta (acorde con el DK B123, que se lo debemos a Temistio), permaneciendo invisible (acorde con el de Hipólito, recogido como DK B54), pero que tiene su lógica (su *logos*), aunque sólo se entienda ésta cuando se toma la naturaleza como un todo (cfr., DK B10). Y así nuevamente frente a los dioses mitológicos, que se oponen entre ellos, Heráclito propone una naturaleza de opuestos sólo aparentes, armonizados (DK B67) por una lógica que penetra todas las cosas, gobernándolas como el rayo —el del DK B64— que se abre paso en la noche.

3. El desencuentro entre Schelling y Aristóteles

Los filósofos alemanes anteriores a Schelling habían estado dando vueltas a un problema que, desde Kant, se reconoce como el más importante de todos, y al que con el término empleado por Kant designaré como el *Völkerbund* (Kant 1795, AA VIII/354). Desde luego que conectando con la filosofía de la historia inaugurada por Agustín de Hipona, cuando Herder escribe aquella *Auch eine andere Philosophie der Geschichte* en 1774, contra la incapacidad de los ilustrados franceses de entender la Edad Media como una parte necesaria del proceso de educación de la *Humanität*, hace entrar en juego una idea de humanidad que aunque se había ido gestando en la filosofía cristiana de la historia —a la que Concha Roldán prefiere designar como teología de la historia (Cfr., Roldán 1997)—, introduce una formulación que acaba por desembocar, tras el proceso de secularización, en la comprensión de la historia como una suerte de progreso de la humanidad donde la humanidad parece haberse convertido en el auténtico sujeto de la historia. Ya sea en su versión idealista, donde la historia de la humanidad es pensada como una auténtica *Geschichte Gottes*, o en su versión positivista, donde el estadio científico era la meta de «la véritable marche fondamentale de l'esprit humain» (Comte 1839, quarante-neuvième leçon, Note 31), en ambos casos —es seguramente lo que dota de tanta fuerza a la tesis de Furchbach de 1841— el hombre individual ha proyectado su ideal (divinizado) de humanidad en un sujeto histórico que ha acabado por enajenar al mismo hombre. No es casual que el gran problema de Schelling en aquel escrito de 1809 fuese el de la libertad humana. Repensar a ese Dios,

en cuyo proceso de realización (también según la formulación hegeliana) el hombre queda supeditado a un proceso que está por encima de él, generaba ciertas complicaciones. Oliver FLorig en *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung* (Cfr. Florig 2010) ha puesto recientemente el foco en esta cuestión, aunque es un tema conocido dentro de las publicaciones especializadas. Por citar algún trabajo, mencionaré el conocido *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* de W.G. Jacobs (Cfr. Jacobs 1993). Pero, aunque seguramente es esta cuestión la que esté detrás de aquel escrito de 1809, será mucho más tarde, en aquel año mágico de 1841 (en el a su vez Feuerbach sentaría las bases de la crítica posterior a estas cuestiones por parte de autores como Marx y Nietzsche) cuando frente al idealismo absoluto de Hegel Schelling proponga una *Philosophie der Offenbarung* según la cual el proceso histórico debía dejar de ser visto como un proceso progresivo de expresión. La propuesta de Schelling será pensarlo como un proceso de revelación no progresivo. Es decir, un proceso en el que Dios se revela (como su origen productivo) en aquello que denomina *das Andere des Geistes*, pero sin lo que no existiría; pues no cabe que exista productividad sin productos. Lo que intentaré hacer a continuación, es explicar cómo estas ideas estaban ya de algún modo funcionando en su temprana *Naturphilosophie*, y en qué sentido están detrás del segundo desencuentro que quiero analizar. Si retrocedemos por ejemplo a 1798, podremos ver en aquel *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* que de lo que se preocupaba Schelling era justamente por la incondicionalidad (*Unbedingtheit*). Se trataba desde luego de pensar lo absoluto, pero prefiere la palabra *unbedingt* a *absolut* porque en aquel término viene expresada la relación de lo absoluto con la cosa (*das Ding*). Además, late en el fondo una profunda discusión idealista: si Fichte prefería el término absoluto, con el que pensaba una pura unidad, Schelling quiere pensar esa unidad como totalidad, en lugar de lo que denominará una mera *Einerleiheit*. La naturaleza como totalidad será pensada por Schelling en su filosofía de la naturaleza como un organismo autónomo, con capacidad de una actividad productiva (*construierende Thätigkeit*), donde la Naturaleza es pensada *als Subjekt*; como productividad. (Schelling 1798a, p. 12). Una productividad que en cada uno de sus productos se expresa como tal, y por supuesto al mismo tiempo se diferencia, como pura actividad, de cada producto en el que dicha productividad se revela (Cfr., Krings 1985, p. 123).

Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de valorar la lectura que Schelling hace de Aristóteles. Zimmermann, por ejemplo, consideraba en 1996 que Schelling suponía una recuperación de Aristóteles (Cfr., Zimmer-

mann 1996). Yo pienso, y en esto sigo la alternativa representada por Leyte (cfr., Leyte 2007), que Schelling introduce en su lectura un elemento que no está en Aristóteles, y que es justamente ese nuevo horizonte al que me he estado refiriendo: Schelling está pensando —y desde luego Aristóteles no— la naturaleza en términos de proceso histórico de revelación. No se puede decir de ningún modo que en Aristóteles sea válida aquella famosa tesis de Schelling de *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, donde afirmaba —valiéndole la posterior denominación hegeliana de idealista objetivo— que en el mundo real se lleva a cabo la *Subjekt-Objektivierung des Absoluten* (Schelling 1797a, pp. 187-188).

La dinámica de la *Physica* del paso de la potencia al acto, aunque es un proceso dinámico, no está siendo pensada por Aristóteles como proceso histórico. En la *dynamis* aristotélica no se revela ninguna subjetividad productiva como fundamento. Y aquí no cabe más que esperar que se produzca un evidente desencuentro: cuando Schelling piensa la naturaleza, como magistralmente dice Diosdado, está pensando «un organismo vivo, y como un organismo vivo es sólo posible por un principio organizador, se puede hablar entonces de un “alma del mundo”» (Diosdado 1997, 127). Y así, mientras que Aristóteles está buscando causas (*aitiai*), Schelling busca el *Grund*.

Decía Jacobi, y no dejaba de ser una acusación de ateísmo, que la decisión decisiva era si pensábamos el absoluto como *Grund* o como *Ursache*. A Jacobi le responderá Schelling en *Die Schrift von den göttlichen Dingen* diciendo que Dios es *Grund*. (Schelling 1812, p. 94). Pues bien, dejando a un lado la polémica sobre el ateísmo, diré que en Aristóteles sin embargo —y a diferencia de Schelling— la naturaleza no estaba siendo pensada como *Grund*, sino como *Ursache*. La diferencia fundamental entre fundamento y causa la hará valer Schelling magistralmente cuando avisa que el fundamento es sin causa (*Abgrund*). Schelling, si se quiere, está más “cerca” de los presocráticos que de Aristóteles cuando piensa la *physis* (en el sentido, claro está, en el que aquí se ha expuesto). Puede ser visto como una gracia del destino, pero en cierto modo, tras Schelling lo que se abre es una lectura “presocrática” de Aristóteles. Curiosa gracia del destino que nos muestra una vez más que el pasado siempre puede volver a reaparecer en un sentido muy cercano a aquella visión cíclica del tiempo nietzscheana.

4. Conclusión

La *Naturphilosophie* de Schelling traiciona en lo siguiente a la *Physica* aristotélica: en lugar de concebir la *physis* como causa poniendo en juego una comprensión dinámica del paso de la potencia al acto, Schelling la concibe como *Grund*, sustituyendo aquel dinamismo aristotélico por una comprensión histórica de revelación de la incondicionalidad absoluta. El sujeto de esta *Natur* se diferencia de aquel *hypokeimenon* como sustrato oculto (principio) del mundo. Si Aristóteles lo que quiere pensar es la causa del mundo natural, Schelling en la línea de su momento histórico concreto, lo que está pensando es la razón (*Grund*) de lo que él mismo llegará a denominar como las edades del mundo (Cfr., Schelling, 1798b). El mundo tiene una historia, y esta historia su razón de ser: su particular *Satz vom zureichenden Grund*; que no tiene que ser pensado con Leibniz como si hubiese una necesaria cadena de causas detrás de ese proceso histórico (que harían de él algo mecánico y tema más propio de una ciencia que de la filosofía). Lo que significa es más bien que ese proceso no es *Grundlos*, que como decía Heráclito tiene su *logos*. Lo que está pensando Schelling cuando piensa el fundamento de la naturaleza es su génesis. Por ello utilizará aquella expresión tan llamativa de *Zeugung*: procreación, engendrar. Siendo así que la *natura naturata* es concebida como el espíritu visible (Schelling 1797b, p. 56) y la *natura naturans* como el espíritu oculto. La dinámica de la naturaleza aristotélica se convierte pues, con Schelling, en la defensa de una *Natur als Subjekt* que eternamente deviene (Cfr., Schelling 1796-7, p. 367). La *Natur* se convierte pues —lo diré así— en la historia de Dios. En función de lo que interese resaltar estaremos en Las Edades del mundo o en la filosofía de la revelación.

Debe advertirse ahora bien que este desencuentro epocal entre Schelling y Aristóteles no debe ser recibido como una crítica a Schelling. Antes bien, debe servir para conocer el auténtico motor del proceso filosófico (de la constitución histórica de la filosofía): la filosofía como diálogo errante. No se debe obviar que la correspondiente lectura que hace Schelling de Aristóteles desde su propia noción de fundamento, le lleva a un desencuentro y a un malentendido gracias al cual pudo realizar una grandiosa y espectacular *Naturphilosophie*; construida entre 1796 y 1798. Análogamente, en la *Physica* de Aristóteles, como también se pretendió mostrar, se produce un desencuentro análogo —aunque con los términos invertidos— con respecto a éste y los *physiologoi*, que estarían pensando la naturaleza como *Grund*, en lugar de como causa (*Ursache*). De la grandeza de la *Physica* y la *Metaphysica* de Aristóteles no cabe en ningún sentido dudar.

Más que desmerecer pues la filosofía de Schelling o la de Aristóteles, confío en que este trabajo pueda servir en algo a la defensa de que la historia de la filosofía debe ser vista y entendida como una suerte de *récit historique* que reconozca «las condiciones históricas a las cuales está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud» (Ricoeur 2002, p. 334), poniéndose en duda y sospecha el modo como las filosofías de la historia del siglo XIX contribuyeron a crear una sedentarista historia de la filosofía en términos de progreso. Si aquí hemos hablado de desencuentros, Ricoeur empleará una expresión muy interesante: la inevitable *concordance discordante* (Ricoeur 1983, p. 87) de la comprensión. Incluso cabe esperar, que estas tesis de la filosofía actual, que ahondan en la finitud de la comprensión histórica, tuvieran en realidad su basamento propiamente en la filosofía de Schelling, quien parece animar a seguir este camino cuando afirma:

[La vida de los hombres es un] completo esfuerzo y trabajo, y no se ve aún que se haya logrado algo, que se consiga algo de verdad, es decir, algo en lo que se pueda permanecer. (Schelling, 1841, p. 7)

Bibliografía

- Aristóteles (1848-1889): *Aristoteles opera omnia graece et latine*, Paris: Didot.
- Chamizo, P. (2010): «La solidaridad conceptual entre las diversas teorías científicas», *Miscelánea poliana*, serie de filosofía 29, ed. On-line: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp29.htm#Pedro>.
- Chamizo, P. (2017): «Lo que dan a entender (y también ocultan) las traducciones de algunas obras», *Estudios filosóficos* LXVI (2017), 39-57.
- Cicerón, M. T. (1917): *De natura deorum*, Leipzig: Teubner, 1917.
- Comte, A. (1839): *Cours de philosophie positive* IV, Paris: Bachelier, Imprimeur-Libraire.
- Diels, H. (1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Buchhandlung.
- Dilthey, W. (1910): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, en *Gesamelte Schriften* VII, Leipzig-Berlin: Teubner, 1927.
- Diógenes, L. (1887): *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid: Luis Navarro.
- Diosdado, C. (1997): *Más allá de la teoría*, Sevilla: Kronos.
- Florig, O. (2010): *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung*, Freiburg: Alber.
- García, J.A. (1998): *Principio sin continuación*, Málaga: SPICUM.

- Heidegger, M. (1931-38): *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte), en Heidegger Gesamtausgabe 94, Frankfurt: Klosterman, 2014.
- Heidegger, M. (1954): *Was heisst denken?*, Tübingen: Niemayer.
- Herodoto (1920): *Historiae*, Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Homero (1920): *Iliada*, en *Homeri Opera in five volumes*, Oxford: University Press, 1920.
- Jacobs, W.G. (1993): *Gottesbegriff Und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog.
- Kant, I. (1975): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en *Immanuel Kants Gesammelten Werken VIII*, Berlin: Akademieausgabe, disponible en <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/341.html>.
- Kirk-Raven (1957): *The presocratic philosopher*, Cambridge: University Press.
- Koyré, A. (1943): *Traduttore-Traditore: A propos de Copernic et Galilée* (trad. al español en *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, siglo XXI, 1973). <https://doi.org/10.1086/347792>
- Krings, H. (1985): "Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings", en Heckmann-Krings-Meyer (eds.), *Natur und Subjektivität*, Bad Cannstatt, 1985.
- Leyte, A. (2007): «Vom Hyle zur Meterie: Die Geschichte eines Missverständnisses», *Journal of the Faculty of Letters*, 32.
- Platón (1513): *Omnia Platonis Opera*, Venezia: Aldo. Versión on-line: http://interclassica.um.es/seneca/SigloXVI/Omnia_Platonis_Opera/index.html#/4/.
- Ricoeur, P. (1983): *Temps et récit*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2002): «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, pp. 307-347, México: FCE.
- Roldán, C. (1997): *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2005.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Pinceton: University Press, 2018.
- Schelling, F.W.J. (1796-7): *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, en Schellings Sämtliche Werke I, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- Schelling, F.W.J. (1797a): *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en Schellings Sämtliche Werke II, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- Schelling, F.W.J. (1797b): *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en Schellings Sämtliche Werke II, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- Schelling, F.W.J. (1798a): *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, en Schellings Sämtliche Werke III, Stuttgart: Cotta, 1856-61.

- Schelling, F.W.J. (1798b): *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik*, en Schellings Sämtliche Werke II, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- Schelling, F.W.J. (1812): *Denkmal der Schrift von den Gottlichen Dingen*, Tubinga: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1841ss): *Philosophie der Offenbarung*, en Schellings Sämtliche Werke XIII, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- Simplicio (1882-95): *In Aristotelis Physica Commentaria*, en *Comentaria in Aristotelem Graeca* IX-X, Berlin: Diels, 1882-95.
- Zimmermann, R. E. (1996): «Freiheit als Grund des Wirklichen - Zur Entwurfstruktur Schellingscher Ontologie», en Baumgartner-Jacobs (eds.) *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (=Schellingiana 5).