




LA CONSTRUCCIÓN MATEMÁTICA DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DE SCHELLING Y FICHTE

THE MATHEMATICAL CONSTRUCTION OF NATURE IN THE PHILOSOPHY OF SCHELLING AND FICHTE


Nazahed Franco Bonifaz

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México.

 <https://orcid.org/0000-0002-4089-7030>, e-mail: nazahed@hotmail.com

Arturo Romero Contreras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México.

 <https://orcid.org/0000-0003-1458-9621>, e-mail: arturo.romerocon@correo.buap.mx

Recepción: 22 de marzo de 2025 – Aceptación: 30 de julio de 2025

Resumen

El objetivo del siguiente texto consiste en ofrecer algunas descripciones puntuales sobre el carácter esencial que implica una filosofía de la naturaleza según el pensamiento de Schelling y de Fichte. Para lograr este fin, primero se muestra que, para Schelling, la construcción del pensamiento de lo real y de la naturaleza precisa de la matemática, lo cual permite no solamente una *deducción a priori* de la autoconciencia, sino también y sobre todo de su polo *opuesto*, la naturaleza. En segundo lugar, se muestra que la filosofía trascendental de Fichte se opone decididamente a toda deducción *a priori* de la naturaleza que no sea *derivada* del saber, y se esbozan algunas comparaciones fundamentales entre ambos pensadores.

Palabras clave: Naturaleza, sujeto, espacio, materia, absoluto, *Factum* externo.

Abstract

The aim of the following text is to address the affinities and differences of Schelling's and Fichte's early thoughts on a philosophy of nature. To achieve this end, we show that, for Schelling, the construction of the thought of the real and of the precise nature of mathematics, allows not only an *a priori deduction* of self-consciousness, but also and above all of its *opposite* pole, nature. Secondly, it shows that Fichte's transcendental philosophy is decisively opposed to any *a priori* deduction of nature that is not derived from knowledge. We thus outline the position of each thinker and draw some comparisons between them.

Keywords: Nature, subject, space, matter, absolute, external *Factum*.

1. Schelling

En el marco de la filosofía clásica alemana puede reconocerse una filosofía de las matemáticas en Kant, incluso en Hegel, pero difícilmente en Schelling. Sin embargo, toda su filosofía de la naturaleza está construida sobre la base de una interpretación de la matemática. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant se pregunta por los juicios sintéticos *a priori*, lo que a su vez significa preguntar por la validez de la ciencia natural expresada en términos formales. La naturaleza se vuelve accesible a la ciencia en cuanto matematizable, pues sólo así puede ella acceder a una legalidad apodíctica. La metafísica, en cuanto pretensión de conocimiento por medio de puros conceptos ha quedado desacreditada. Sólo hay conocimiento en cuanto síntesis de lo sensible y lo inteligible. Pero el conocimiento empírico depende de intuiciones sensibles que no pueden ofrecer ninguna certeza. Al introducir el concepto de *intuición pura*, Kant explica la posibilidad de la matemática, al referirla a intuiciones determinadas, pero que nos proveen certeza apodíctica. La matemática que Kant considera aquí tiene como modelo el método de Euclides, y sus momentos, como la *protasis* (afirmación sobre un objeto matemático), *ektesis* (exposición del problema a partir de la figura geométrica, cuyos elementos centrales reciben letras para poder establecer relaciones), *diorismos* (establecimiento de las condiciones de solubilidad del problema, donde la figura es remitida a las condiciones asentadas al inicio) y *kataskheue* (construcciones geométricas necesarias auxiliares para demostrar la proposición inicial). Kant subraya particularmente el momento de la *construcción, donde la figura queda demostrada al mismo tiempo que se muestra*. Es decir, que el objeto no tiene existencia previa a su construcción, de ahí el carácter *sintético* de las matemáticas. Kant escribe:

El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto ([como construcción] de una representación universal) debe expresar, en la representación, la validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto (A 713/B 741).

La demostración, al apegarse a los axiomas de inicio y a procedimientos que llamaríamos hoy formales (reglas de deducción) definidos previamente, poseen un carácter apodíctico en la construcción final. Como veremos a continuación, Schelling intentará fundar su filosofía de la naturaleza en la construcción matemática. Sin embargo, el sujeto de la construcción, es decir, el autor, no será la conciencia, sino la naturaleza misma.

Schelling comienza su itinerario filosófico con una acusación a Fichte (y necesariamente a Kant) de subjetivismo. La filosofía trascendental nos presenta las condiciones de inteligibilidad del objeto, pero no nos muestra al objeto en su autonomía e independencia (*Selbständigkeit*) y, sobre todo, en su génesis. La génesis conceptual de un objeto (cómo llegamos a saber de él) no coincide con su génesis real. No sólo imponemos nuestro aparato conceptual al material que la naturaleza entrega a nuestros sentidos. La naturaleza es inteligible y podemos operar sobre ella, incluso predecir su comportamiento, porque ella es, esencialmente, racional en sí misma. Sin esta concordancia no podríamos hablar de conocimiento verdadero, sino más bien de alucinaciones. Así como un sujeto aislado nos conduce al solipsismo, por lo que debemos suponer la existencia de otros seres racionales exteriores e independientes a mí, así también una filosofía trascendental conduce a un subjetivismo que, para no contradecirse, requiere *suponer* un mundo exterior. En la *Crítica de la Razón Pura* la sensibilidad es considerada una materia (*hyle*) para la conciencia, la cual debe ser sometida a la forma (los conceptos puros del entendimiento). Pero para que esta relación sea posible, es necesaria la unidad sintética de la conciencia. Kant se dice un idealista trascendental y un realista empírico. Eso significa que las sensaciones no sólo son las representaciones-materia para una conciencia, sino que su origen mismo, su fuente, se encuentra fuera del sujeto. Sin ello, no habría conocimiento y la metafísica quedaría restaurada. El mundo real debe mostrar su carácter real en la sensibilidad. Ahora bien, para que pueda haber aquí concordancia entre una materia no subjetiva y la subjetividad como actividad formal, es necesaria una instancia sintética superior. Ahora, Kant nos presenta, por un lado, una instantánea de la subjetividad, es decir una arquitectónica donde podemos ver sus elementos. Pero, por el otro, nos presenta también una dinámica, es decir, un proceso activo y libre (espontáneo). Eso significa que, si bien forma y contenido deben ser sintetizados por un tercero, este enlace es el resultado de un proceso, de una actividad o una evolución que va desde lo inteligible hasta lo sensible por medio de una cadena de *determinaciones*. Pero entonces, ¿no se puede exigir que la naturaleza realice esta unión forma-materia de manera constante por medio de un proceso genético, de modo que el punto de partida sea la materia, no el Yo, y el punto de llegada el Yo, no la materia?

Kant mismo había ya explorado la posibilidad de *reflexionar* sobre la naturaleza por medio de una analogía con la constitución subjetiva. La sección dedicada al juicio teleológico en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* nos presenta a los organismos (en el modo ficcional del “como si”) como organizados de acuerdo con fines. Los seres vivos poseen una *homología estructural* con la inteligencia en cuanto ambos son teleológicos o se refieren a sí mismos, a diferencia de la naturaleza mecánica. Kant también sugiere la posibilidad de una historia natural que pueda ser puesta en conexión con la historia humana, de modo

que obtengamos *una única historia*. Schelling hace suyo este proyecto. Pero argumentará que la filosofía trascendental nos ofrece únicamente el lado subjetivo del problema, pues el objeto como tal queda o bien exiliado en la cosa en sí, o bien destruido como objeto al volverse inmanente al acto de autoposición del Yo. Si aceptamos la tesis de la cosa en sí, el objeto queda arrancado del conocimiento, de modo que no puede explicarse ni cómo ni en qué sentido nos afecta. En Fichte, según Schelling, el objeto queda adelgazado hasta servir de mero límite sin contenido (un impacto o impulso: *Anstoß*) a partir del cual el Yo comienza el trabajo de *autoproducción*. El objeto deberá ser, entonces, tanto dependiente de nosotros (tema de la *filosofía trascendental*), como autónomo y previo a todo acto de conocimiento. Esta segunda exigencia solamente puede ser cumplida por una *filosofía de la naturaleza*.

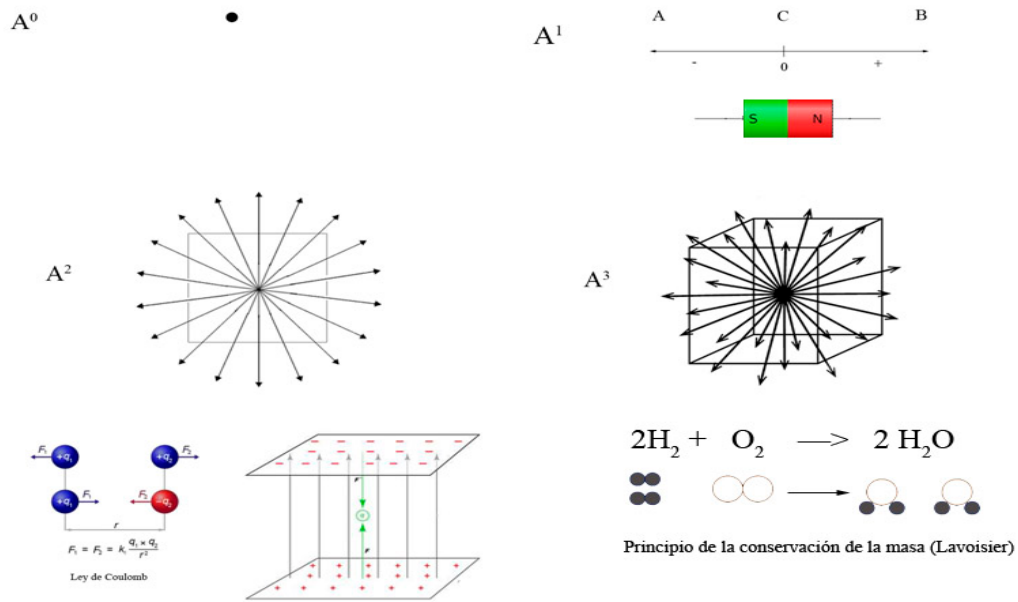
Schelling mantiene el isomorfismo kantiano entre naturaleza y sujeto, tal que la tarea de su *Naturphilosophie* consistirá en pensar a la primera de forma incondicionada, no solamente como objeto (del saber), sino también como sujeto, es decir, como autoproducción. Ahora, este isomorfismo es bastante estricto, sobre todo en el primer Schelling, de modo que la naturaleza deberá ser *construida*, pero no por el entendimiento humano, como propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, sino de forma *real*. Es decir, la naturaleza deberá *construir efectivamente sus productos* y su proceder deberá seguir el modelo constructivo euclidiano, pero no sobre un material sensible, sino sobre la *materia del mundo*. En primera instancia resulta difícil extrapolar un método de demostración matemático al proceder de la naturaleza, pero la clave para ello la encontrará en Fichte. Cuando se piensa, el Yo actúa. Las construcciones matemáticas son el resultado de la actividad autoprodutiva del Yo. Schelling argumenta que la naturaleza es, igual que la subjetividad, actividad y producción y, más estrictamente, autoproducción. La naturaleza no espera a que la inteligencia la aprehenda. Pero, si podemos comprenderla, es porque ella es racional y porque, en última instancia, *la inteligencia es un producto natural*.

En otras palabras, si bien sólo podemos comprender la naturaleza *en nosotros*, en nuestra razón, con nuestros conceptos, es gracias a ellos que se exige *la suposición absoluta de una naturaleza independiente*. Esta exigencia requiere, a su vez, una investigación de la naturaleza tal que podamos comprender su estructura racional. Eso no significa que la naturaleza pueda ser deducida *absolutamente*, con lo que podríamos ahorrarnos toda experimentación. La experimentación científica es un modo de interrogar la naturaleza, tal que ni le imponemos nuestros conceptos ni nos dejamos someter a ella. La pregunta se encuentra a medio camino entre la espontaneidad y la necesidad. Preguntamos libremente sobre lo necesario. Pero si la libertad subjetiva emerge como resultado de la naturaleza, entonces esta última no puede ser absolutamente necesaria. Ahora, Kant ha dicho ya que la subjetividad es una síntesis de necesidad (leyes del juicio y de la lógica en general) y li-

bertad (el sujeto se da su propia ley y al seguir la necesidad no se obedece sino a sí mismo). Este razonamiento tiene consecuencias prácticas y nos llama a no confundir el orden de presentación conceptual de las cosas (su ser fenómeno) con el ser de las cosas (su ser real).

Schelling intentará entonces deducir la naturaleza, pero no en el sentido tradicional del término, donde sacamos conclusiones a partir de premisas y donde las primeras serán verdaderas si lo son las últimas. Kant nos dice en la *Crítica de la Razón Pura* que el concepto de deducción es tomado del derecho y no directamente de la lógica. Deducir quiere decir presentar un argumento que justifique el uso de un concepto. La deducción trascendental pretende mostrarnos lo que debemos suponer forzosamente si queremos explicar un hecho o situación actual. Lo que queda “deducida” es la necesidad de que existan conceptos puros *a priori*, universales y necesarios, dada la existencia de una ciencia empírica y necesaria a la vez. Schelling no deduce la naturaleza a partir de principios superiores, sino que muestra la conexión matemática global y genética que debemos suponer para explicar una naturaleza productiva y a la vez ordenada matemáticamente. Siguiendo un cierto *principio antrópico* bien entendido, la pregunta es, cómo debe ser la naturaleza para que pueda surgir una inteligencia como la nuestra. No se trata de pensar que el universo ha sido hecho para que emerja el ser humano. Por el contrario, sobre el hecho de su existencia y las condiciones de libertad que lo caracterizan, es preciso preguntarse cómo debe ser esa naturaleza que lo ha producido. El argumento de Schelling consiste en afirmar que la inteligencia puede ser explicada a partir de la naturaleza si renunciamos a pensar ésta de modo mecánico y como incapaz de producir, tanto en el sentido de engendrar cosas nuevas, como de engendrar dominios nuevos.

Es decir, la filosofía de la naturaleza de Schelling busca explicar la naturaleza como un proceso evolutivo racional que no solamente produce una multitud de seres, sino también épocas o niveles de organización de manera sistemática. En su lenguaje, el magnetismo, la electricidad y el proceso químico serán no solamente dominios que permiten agrupar fenómenos naturales, sino etapas o épocas del desarrollo natural y que proceden por una potenciación. El magnetismo, al ascender en potencia por medio de una acción sobre sí mismo, genera la electricidad que, potenciada, genera el proceso químico. Es así que la materia deja de ser algo inerte, o también aquella materia prima que recibiría una forma desde fuera. En cambio, la naturaleza será vista por Schelling como un juego de fuerzas que van engendrando diferentes modalidades de lo material, hasta producir lo espiritual. Lo espiritual es una materialidad con un arreglo particular de fuerzas originarias y en un nivel determinado de complejidad que supone sus estratos anteriores.



Lo central en el argumento de Schelling es que los procesos de la naturaleza (magnetismo, electricidad, proceso químico) son explicados como construcciones matemáticas. En la *Deducción universal del proceso dinámico* (SW 04 3)¹, Schelling presenta el desarrollo de la naturaleza a partir de construcciones matemáticas. Los tres procesos dinámicos se corresponden con el desarrollo que lleva del punto a la línea, al plano y al espacio tridimensional euclidiano, que a su vez debe explicar las propiedades de los objetos de cada dominio.

En la imagen podemos ver el primer principio A como indiferencia y que corresponde al objeto geométrico sin dimensión: el punto. En la primera potencia encontramos el magnetismo, donde el punto de indiferencia se corresponde con el cero de la recta real. Los números negativos corresponden al polo negativo y los positivos al polo positivo de un imán. El magnetismo se traza, según la lectura que Schelling hace de la ciencia de su época, en una línea. La segunda potencia corresponde al plano, donde las fuerzas o “vectores” se pueden mover por todo el plano. Coulomb, a quien Schelling cita, había ya demostrado que la electricidad puede correr por superficies. Aquí aparece una “acción a distancia” análoga a la fuerza de gravedad de Newton, pero en este caso existen partículas cargadas positiva y negativamente que se atraen o rechazan entre sí. Dos superficies pue-

¹ Para citar las obras de Schelling se usará la sigla SW (*Sämtliche Werke*), seguida del número de volumen en números arábigos y la página. También se empleará la sigla SIT para referirse al *Sistema del idealismo trascendental*, en su traducción al español.

den producir conducción eléctrica y aunque se internan en la tercera dimensión, aquellas no se integran en un solo cuerpo. El proceso químico, finalmente, permite que las fuerzas se distribuyan por todo el espacio y en todas direcciones. Aparece la materia como algo constante e impenetrable. Aquí vemos el principio o ley de conservación de la materia propuesto por Lavoisier. La ecuación está balanceada porque antes y después de la reacción persiste la misma cantidad de materia (mismo número de átomos de hidrógeno y de oxígeno).

La progresión del punto al volumen se corresponde a su vez con proceso de potenciación natural. Es así que la naturaleza aumenta su potencia en el sentido de la fuerza, pero también en el sentido matemático del término. La naturaleza cambia *cualitativamente* al cambiar su exponente. Cuando el exponente es aparejado con el ascenso en el número de dimensiones se vuelve posible aumentar la complejidad de los objetos en cuestión. No se trata aquí de la tesis de Galileo de que la naturaleza esté escrita en el lenguaje de la matemática. Schelling es más radical al respecto. Para él la matemática no es empleada para comprender a la naturaleza, sino producida por ella misma. La naturaleza se produce a sí misma matemáticamente. Pero también: la matemática va produciendo sus formas y dimensiones a la par del desarrollo natural.

Schelling intenta vincular desde muy temprano el proyecto criticista kantiano con el proyecto metafísico de Spinoza, especialmente su concepto de sustancia. Hay en Schelling un estricto “more geometrico” en su filosofía de la sustancia, es decir, su filosofía de la naturaleza como *objeto infinito que se autoproduce*. Fichte también enlazará la filosofía kantiana con la spinozista. Seguirá igualmente un “more geométrico”, pero no en términos de contenido, sino de *método*, es decir, una exposición filosófica basada en principios y axiomas, demostraciones y corolarios. Sin embargo, Schelling criticará tempranamente de Spinoza la falta de dinamismo y productividad de su sustancia. En su periodo intermedio, iniciado por sus *Investigaciones sobre la naturaleza humana y los objetos con ella relacionados* (SW 07 331), su crítica a Spinoza se centrará en el fatalismo que se sigue de la definición de Dios y en el hecho de que los individuos no tienen verdadera independencia, es decir, libertad, sino que permanecen presos de la sustancia.

Kant y su filosofía trascendental dan la clave para comprender el lado subjetivo en las primeras reflexiones sistemáticas de Schelling; Spinoza, en cambio, dará la clave para comprender el lado objetivo. Kant nos da la filosofía trascendental; Spinoza, la filosofía de la naturaleza (o sustancia). Subjetividad y objetividad, forma y contenido, deberán reunirse en un absoluto. Ahora bien, si es verdad que naturaleza y subjetividad son distintas, pero se encuentran en continuidad genética, la naturaleza deberá ser también sujeto desde el inicio. Por la misma razón, el sujeto no dejará de ser materia, ser real, incluso siendo ca-

paz de autoconciencia. La naturaleza deberá ser comprendida como un objeto-sujeto y el espíritu como un sujeto-objeto. En la *Crítica de la Razón Pura* la idea de Dios es presentada como la determinación omnímoda de todas las cosas, una idea muy próxima a Spinoza. Schelling pondrá sus esfuerzos en pensar a la naturaleza como un Dios que se obra hacia dicha determinación omnímoda o, mejor, que se produce determinándose en estratos cada vez más complejos. Esto permite superar el paralelismo psicofísico de Spinoza haciendo ver cómo uno (la mente) sale *realmente* del otro (la extensión), aunque en términos cognitivos (para nosotros), procedamos de manera inversa: del sujeto al objeto, es decir, de manera trascendental. Schelling se apoya entonces en el concepto de *construcción* de Kant respecto a la naturaleza de lo matemático, en el *more geometrico* de Spinoza como modo de exposición del sistema, pero también en la filosofía de la naturaleza de cuño platonista, específicamente de diálogo platónico del *Timeo*, para pensar una naturaleza que se engendra a partir de una geometría dinámica².

Recordemos brevemente que el *Timeo*³ pretende mostrar la génesis del mundo *real* a través del uso de la proporción y la construcción de figuras geométricas. El gran mérito del *Timeo*, abrevando de fuentes pitagóricas, consiste en haber mostrado cómo el uso geométrico del número era capaz de engendrar formas con propiedades estrictas que además podrían ser reconocidas en la naturaleza en *individuos determinados*. La identificación de patrones en la naturaleza a partir de proporciones y de figuras resulta del todo relevante en cuanto hace legible la naturaleza en ella misma. Hay en el *Timeo* un triple tránsito: del número simple (los números naturales), a la relación entre ellos por medio de fracciones (los números racionales), a la construcción de proporciones determinadas que pueden ser encontradas tanto en objetos ideales (la geometría) como en objetos empíricos. Un estadio intermedio es la relación entre distancias en una cuerda y relaciones interválicas armónicas, pero un ejemplo más concreto son las proporciones reconocidas en objetos naturales como las distancias entre planetas. Para ello, Platón se sirve del concepto de espacio (*chora*), al que hace jugar como un tercero (*tertium datur*) frente al esquema dualista de ser y devenir. El devenir rige el mundo, sitio de la multiplicidad. El ser asegura lo uno, es decir, el recaudo de lo múltiple en la idea. Pero este esquema es suplido por un tercer género, el espacio (52e), que da su sitio a las ideas en el devenir. Platón concede que el espacio no es nada determinado, ningún ser, ningún ente, pero tampoco una idea. Es aquello que acoge y nutre todas las cosas, como si fuera su nodriza (52d). El espacio está entre el ser y

.....
 2 Jacob Böhme es un antecedente reconocido por Schelling en su proyecto de *Naturphilosophie*. Éste exhibe una postura próxima al neoplatonismo, en el cual Dios se somete a un proceso de emanación, donde se levanta desde la materia hasta el espíritu. Ver, por ejemplo, *Aurora* de J. Böhme (2012).

3 (Cf. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo y Critias* 125-261)

la nada; él mismo más que nada, pero menos que algo. Por ello, dice Platón, que parece necesario valerse de un razonamiento paradójico, que llamará bastardo (52b). En un texto tardío, Schelling afirma que el espacio no puede ser atribuido a las cosas directamente, pero tampoco al sujeto, reduciéndolo a mera forma de la intuición sensible, como afirma Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Se trata de un “tercero” entre naturaleza y subjetividad:

[El espacio] mismo no puede ser, porque no hay ningún sujeto en él –y sin embargo él es [...] Ahora, si no hay ningún sujeto en él, quizás sea el espectro (*Gespenst*), el fantasma (*Phantasma*) de un sujeto [...] quizá es solamente el fantasma de un sujeto que constantemente se aleja, que se retira para dar lugar (*Statt*), precisamente espacio (*Raum*) a una multiplicidad (*Vielheit*), que entra en la actualidad, en vez de la suya. Este sujeto no sería ni Dios ni el hombre [...] (SW 0110, 322).

Esta frase se encuentra muy cercana al *Timeo* de Platón, donde el espacio sirve como aquello que da lugar a lo múltiple, es decir, al mundo, sin confundirse con él. Recordemos que, en alemán, solamente algo sucede cuando “encuentra un lugar” (*stattfinden*). En español decimos que algo ocurre también cuando “tiene lugar”; en francés, cuando lo tiene (*avoir lieu*). Si conectamos esta reflexión tardía con su temprana filosofía podemos apreciar una naturaleza que se construye geoméricamente, pero también una geometría que se construye naturalmente. El aparejamiento entre los dominios de la naturaleza y las dimensiones geométricas (el punto, la línea, la superficie, el espacio tridimensional) sirve como antesala a su teoría de las potencias en la cual la naturaleza no solamente avanza cuantitativamente, sino a partir de épocas que producen nuevos dominios naturales. No resulta forzado interpretar esto como una intuición de la estructura del mundo natural a partir de niveles de organización u órdenes donde el surgimiento de cada uno trae consigo nuevos seres y nuevas propiedades, fenómeno que hoy llamamos “emergencia”. A cada época la llama Schelling una nueva potencia en las fuerzas naturales.

La teoría de las potencias aparece tempranamente en la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero subsiste a lo largo de su obra. En las *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810 (SW 07 417), Schelling nos presenta una teoría de las potencias a partir de ecuaciones matemáticas. Aquí el punto central no son las fuerzas, sino las relaciones entre lo real (B) y lo ideal (A) y su potenciación. En estas lecciones, pese a la distancia que las separa de las obras de la filosofía de la naturaleza, el concepto es retenido, mostrando una clara continuidad. Aquí identificamos una teoría un poco más refinada sobre las épocas del absoluto, puestas ahora bajo el nombre de Dios.

Indiferencia (idempotencia)

A=A (identidad absoluta, pero indistinguible desde lo real)

$$\frac{A}{A=A}$$

Primera potencia

A=B: Differentierung, donde A sale de sí hacia lo otro, pero solamente bajo el primado de A

$$\frac{A}{A=B}$$

Seguda potencia

La expresión A/A=B es restituida en A, pero no un retorno a A desde B.

$$\left(\frac{A}{A=B}\right)^A$$

Tercera potencia. tanto A como B, naturaleza y sujeto adquieren una estructura interna y autónoma que es reunida de nuevo en una A.

$$\left(\left(\frac{A}{A=B}\right)^A \quad \left(\frac{A}{A=B}\right)^B\right)^A$$

En primer lugar, encontramos A como identidad absoluta e indiferenciada, a Dios, que lo contiene todo en principio, pero no de hecho, no de manera determinada. En él existen dos principios, uno contractivo y otro expansivo, pero todavía no operan realmente. Dios deberá ser aquí tanto sujeto (espíritu) como objeto (naturaleza). Dios se puede entonces dividir reflexivamente, como el Yo absoluto de Fichte, en un término derecho y uno izquierdo de una igualdad: $\Lambda=\Lambda$. La fórmula completa es la Λ (absoluta) que gobierna sobre $\Lambda=A$ (el principio fichteano). Pero esta fórmula es vacía, un universal que permanece en el círculo de la identidad donde no existe nada real. La realidad comienza con la diferencia y la separación. A puede diferenciarse, pero no separarse de sí misma. B constituye una distancia y, sobre todo, un salir de sí. Hegel y Schelling hicieron suyo el proyecto de una filosofía absoluta que lograra otorgar al sistema kantiano y fichteano, meramente subjetivo, un principio real. Schelling hace énfasis en su época tardía, justo después de su *Freiheitsschrift* y los esbozos para la Edades del mundo, en el carácter lógico y subjetivo de la obra hegeliana, incapaz de dar a B un estatuto real. El problema de lo real como algo independiente de la razón es que sólo puede ser puesto o afirmado por la razón misma. No puedo hablar de nada sin obviar el hecho de que de ello se habla y que soy yo el que

lo hace. Sin embargo, el propio Yo sabe reconocer en sí mismo fuentes heterogéneas en sus representaciones. Es lo que Kant indica en la *Crítica de la Razón Pura*: que la razón se siente libre en el concepto, pero condicionada en la sensibilidad. Esto no es una falta de reconocimiento de la actividad del Yo, sino una constatación del carácter fáctico de la experiencia. Es también porque la sensibilidad constituye una fuente heterogénea al entendimiento que la completitud del saber es un proyecto y nunca una realidad efectiva ni realizable.

Pero hay algo más. Kant nos indica, en la misma obra, en la refutación del idealismo, que el mundo nunca es pensado tal como se presenta inmanentemente en la conciencia. El médium por excelencia de la subjetividad es el tiempo, el sentido interno. Todo lo que sucede para mí sucede en el tiempo o como una determinación suya (como el esquematismo, según la primera edición de la obra). Los fenómenos son secuenciales, incluso aquellos eminentemente espaciales. Supongamos ahora que yo recorro una casa. Las habitaciones me serán presentadas de manera secuencial en el tiempo. Sin embargo, yo puedo separar el momento de la presentación (el fenómeno, el aparecer) de la constitución real de la casa, según la cual los cuartos son todos ellos simultáneos. Si pienso desde el tiempo, todo ente se funda en su aparecer para mí. Si pienso desde el espacio, yo estoy posicionado en él, junto con el resto de las cosas. Es así que no puedo reconstruir la casa sólo a partir de mi vivencia. Debo leer las relaciones entre las cosas y ensamblarlas idealmente, justo para colocarme a mí como un existente en el mundo, con un cuerpo, rodeado de objetos que no he producido yo. De hecho, debo suponer que lo que se me presenta es sólo una faceta del mundo, el cual continúa por sí mismo más allá de mis anticipaciones y mi capacidad sintética. Esa es la razón por la que puedo *aplicar* el principio de unificación de la razón, pero no puedo nunca ordenar todo el material empírico, ni estar nunca seguro de si existe una unidad última del mundo, ni cuál sería ésta. Cuando Schelling se interroga por el espacio y concluye que se trata de un fantasma de la subjetividad no hace sino expresar la exigencia de pensarnos como entes *reales*, en el espacio, antes e independientemente de cualquier reflexión, aunque lleguemos a este juicio exclusivamente por medio de nuestro pensar.

La naturaleza debe ser distinta del sujeto, pero no algo absolutamente otro. La diferencia radical llevaría a un dualismo, frente al cual deberíamos explicar cómo es posible que dos modos de ser esencialmente distintos pueden entrar en contacto. Una identidad fuerte entre ser y pensar, que se presenta en el pensar, suspende toda diferencia o alteridad del mundo. Es aquí que Schelling no sólo tiene un problema *lógico*, sino un problema *con la lógica disponible* para pensar el problema.

Es por esto que Schelling deberá cuestionar el carácter absoluto de la *Aufhebung*

hegeliana, es decir, la certeza de que la naturaleza entra completa, absolutamente, sin reservas en la conciencia. En efecto, la naturaleza se vuelve ella misma consciente en el espíritu, pero esta mezcla de naturaleza y espíritu existe sólo en individuos concretos. En ellos, la parte natural sigue siendo siempre parcialmente opaca para la parte espiritual. La existencia lleva entonces su materialidad a cuestras, la cual alimenta y solicita la actividad del entendimiento, sin que éste pueda asumir (*aufheben*) aquella. Schelling insistirá cada vez con más claridad en el carácter no asumible (*unaufhebbar*) de lo real por parte de lo ideal. Lo ideal es el *sitio* donde el pensamiento piensa lo real, pero no constituye su *fuerza*, ni proviene de un desdoblamiento de la conciencia.

Es así que obtenemos la fórmula $A=B$, que representa la diferencia o la primera potencia. Dios se *contrae* para que pueda existir algo otro, se limita. Aquí todavía no hay realidad estricta, pues B es solamente por A, no posee espesor, pero sí constituye un elemento de exterioridad respecto a lo ideal. Se trata de la *naturaleza en Dios*. Ahora, si los términos A y B son diferentes, pero se encuentran unidos por la igualdad, es obvio que Schelling propone una relación para la cual no tenía ni nombre, ni símbolo, mucho menos una lógica. Dos términos distintos que al mismo tiempo mantienen una homología estructural no puede llamarse igualdad, sino *equivalencia*. De hecho, como reconoce Kant, ahí reside el (misterioso) carácter de lo sintético: producir una continuidad dentro de lo heterogéneo sin sacrificar ningún lado. Pero por la misma razón, tanto la inmanencia como la trascendencia se nos revelan como límites imposibles. Schelling, como la mayoría de los filósofos clásicos alemanes, desarrollan su especulación sobre la base del juicio. La relación entre lo finito y lo infinito toma su modelo del silogismo. Y la relación entre el espíritu y la sustancia tendrá la forma de la proposición, en la cual un sujeto sale de sí, expresándose, pero sin agotarse. Fichte considera desde sus primeras versiones de la *Wissenschaftslehre* que las fórmulas “A es A” y “ $A=A$ ” –esto es, la predicación y la igualdad matemática– son equivalentes. Sin embargo, es notable el esfuerzo schellinguiano por intentar expresar su metafísica en términos matemáticos y no sólo lógicos o lingüísticos. La matemática tiene un lado formal, “algebraico”, si se quiere, que la acerca a la lógica y al razonamiento. Pero posee también un lado sensible, que es “geométrico”. Este lado conecta con construcciones espaciales que pueden encontrarse en la estructuras e individuos del mundo. ¿Qué relevancia tiene entonces en expresar el absoluto en ecuaciones?

En matemática, el símbolo de igualdad no puede ser equiparado al de la identidad. Como lo propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, la ecuación $4+3=7$ es sintética. Es decir, que el 7 no está contenido en la expresión $4+3$. Podríamos encontrar innumerables expresiones igualmente válidas, como $4+3=3+4$; $4+3=4+1+2$; $4+3=8-1$; o bien, considerar expresiones que tengan como resultado el 7: $3+3+1$; $8-1$; $14/2$; $1+1+1+1+1+1$, etc. Sin tener las ba-

ses para ello, Schelling hacía uso de la noción de *equivalencia* que no se corresponde ni con la identidad vacía ni con la síntesis de lo absolutamente heterogéneo. La segunda potencia surge cuando la relación entre A y B, regida todavía por la indiferencia A, es sintetizada nuevamente por A. Esta A de segunda potencia restituye lo ideal. En las *Lecciones privadas de Stuttgart*, Schelling habla de la unidad subjetiva y temporal de Dios. Finalmente encontramos la tercera potencia donde el absoluto no es solamente principio (la primera A de todo el esquema), sino también resultado (la A que abarca todos los términos y los pone en relación). Ahora tenemos lo ideal y lo real no como momentos simples, sino que dentro de sí contienen a su vez la misma diferencia. Es decir, A y B, cada uno por separado, se constituyen por la relación $A/A=B$; una vez desde lo real y otra desde lo ideal, que a su vez son puestos en relación con la A del exponente que corresponde al paréntesis más exterior. Aquí deben coincidir lo finito y lo infinito, la eternidad y el tiempo. La segunda potencia será válida, entonces, tanto para lo real, como para lo ideal, que así adquieren espesor y *estructura interna*, es decir, *relativa autonomía*, aunque temporalmente uno surja del otro (A surge de B) y uno prime sobre el otro (A siempre tiene un primado no en cuanto unidad, sino en cuanto relación o *conexión* de todos los términos).

La exposición que encontramos en las *Lecciones privadas de Stuttgart* corresponde a su periodo intermedio y a una creciente preocupación por que lo natural no quede capturado ni subsumido en su ser, representado por el Yo. En su filosofía temprana de la naturaleza, esta última parece poder ser deducida completamente a partir de principios matemáticos formales. A partir de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (SW 07 331), se verá un esfuerzo en Schelling por mostrar que el modo en que la naturaleza es real es por medio de un proceso de *individuación*, por el cual los productos de la naturaleza adquieren *interioridad* y *autonomía relativas*. Es así que mientras todo existe en Dios, es decir, en la sustancia según el fundamento (*Grund*), los individuos estarán separados (según su existencia) teniendo entonces la posibilidad de estar conectados unos con otros, referidos entre sí, pero también a partir de una independencia relativa. Es así que los individuos quedan liberados de su ser-representación para constituirse en objetos de relaciones reales, es decir, de encuentros y desencuentros no necesarios (no lógicos, ni necesarios). Si en su época temprana Schelling piensa la naturaleza como un desarrollo necesario, a partir de su periodo intermedio y en adelante, pensará la naturaleza como creación (*Schöpfung*) nacida de un acto libre de Dios, por lo que ésta se despliega no según la mera necesidad pensada, sino también a partir de un acto infundado y radicalmente histórico.

Volviendo a la matemática, Schelling introduce, *mutatis mutandis*, la idea de que a cada nivel de desarrollo de la naturaleza (lo que después llamará “épocas”) le corresponde

una dimensión o una potencia distinta, lo que significa un creciente grado de libertad en el espacio. La complejidad que admite cada dimensión va en sentido creciente, pero dicha complejidad no surge sino de la relación de la naturaleza consigo misma, es decir de su “multiplicación” al aplicar sus reglas a sí misma (por autorreferencia o recursividad), como cuando se multiplica la línea por la línea para obtener la superficie y la superficie por la superficie para obtener el volumen. Este tipo de razonamientos lo podemos encontrar en el círculo romántico frecuentado por Schelling en el cual se contaban Goethe y Novalis. Es quizá en este último donde la divinidad aparece de manera más clara como una mezcla de poesía y matemáticas, y que, con toda seguridad, influyó sobre Schelling. Aportamos aquí una cita que muestra la conexión romántica entre naturaleza, matemáticas y poesía en Novalis, de la que abrevia Schelling:

El mundo debe ser romantizado. [...] Romantizar no es otra cosa que una potenciación [*Potenzierung*] cualitativa. El yo inferior [*niederer Selbst*] será identificado con un yo mejor en esta operación. Así como nosotros mismos somos esa serie cualitativa de potencias [*Potenzenreihe*]. En cuanto yo doy a lo común un sentido alto, a lo usual un aspecto secreto, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo infinito una apariencia [*Schein*] infinita, así lo romantizo. Para lo que es más alto, desconocido, místico, infinito, uno utiliza la operación inversa-de esta manera es logaritimizado. Recibe una expresión común. Filosofía romántica. Lingua romana. Recíproco elevar y disminuir. (*GW III 879*).⁴

Lo más revelador de la frase no reside en su contenido romántico, según la acepción tradicional, como raptó místico. Por el contrario, aquí Novalis pide *también* la operación contraria, que disminuye lo infinito y lo hace aparecer en el lenguaje matemático. El logaritmo tiene el sentido de hacer aparecer lo regular, la serie armónica inteligible (*Schriften III 981*). Novalis toma el lenguaje de las potencias, pero también del cálculo, el cual, según él, conduce lo irregular a lo regular (*Das Allgemeine Brouillon 981*). La matemática, afirma Novalis, es filosofía simple (*einfache Philosophie*), mientras que la filosofía se convierte en matemática superior (*höhere Mathematik*) (*Das Allgemeine Brouillon 487*). La filosofía eleva y disminuye, integra y diferencia (*Das Allgemeine Brouillon 51*).

Para comprender mejor esta breve exposición puede ayudarnos conocer algo del contexto matemático de la época de Schelling. Pertenece al espíritu de esos tiempos un pensamiento genético que intenta explicar el surgimiento de todos los seres. Con Kant se afianza la idea de que toda explicación del mundo está fundada en la subjetividad y sus capacidades sensibles y cognitivas. Pero Fichte convierte este punto de Arquímedes en un hecho *histórico*, donde ninguna categoría puede estar dada de antemano. Si la naturaleza,

.....
4 Con *GW* se hace referencia a la *Gesammelte Werke* (Obras completas) de Novalis.

siempre en movimiento, está escrita en el lenguaje de la matemática, y si la matemática misma está en evolución, entonces nada se sustrae ya a la génesis. *En ello consiste la empresa schellinguiana: someter al principio del devenir y de la génesis al Yo, para el cual todo se movía sin que él mismo lo hiciera.* Esto significa que no sólo la matemática, sino que incluso la misma lógica, considerada eterna y válida *a priori*, pueda estar sometida al tiempo. Durante el siglo XIX veremos surgir las geometrías no clásicas gracias al trabajo de matemáticos como Gauss y Riemann, quienes prueban que es posible tener una geometría más general si se suspende el postulado de las paralelas de los axiomas de Euclides. Eso significa que el espacio euclidiano, considerado universalmente válido y general, resulta ser limitado y arbitrario. O, para ser más precisos, solamente un caso dentro de una teoría más general del espacio matemático.

Schelling afirma en las *Edades del Mundo* (SW 13, 3-107), en un pasaje del Nachlaß, que debemos pensar que el tiempo está en las cosas y no las cosas en el tiempo. Lo mismo vale para el espacio. En su filosofía de la naturaleza resulta claro cómo las cosas no están en un espacio tridimensional previo, sino que el espacio se *produce* con las cosas mismas y el desarrollo natural. Aunque en la geometría utilizada mantengamos el espacio euclidiano, van aumentando las dimensiones de manera progresiva. Sin embargo, en su *Filosofía del Arte*, Schelling alude al uso de perspectiva en la pintura, la cual opera dentro de una geometría no euclidiana, que llamamos proyectiva. Schelling compara la pintura antigua y la moderna y subraya la incorporación de la perspectiva en esta última como una técnica de corrección, es decir, para que las figuras aparezcan para nuestros ojos de manera proporcionada. La geometría proyectiva permite suavizar lo duro y variar lo monótono, de modo que un cuadrado pueda aparecer como un trapecio o círculo como una elipse (SW 05 522-523). Esta geometría permite variar la figura. Pero históricamente lo que varía de la antigüedad a la modernidad es el espacio mismo de presentación de las cosas. Volviendo a las *Edades del Mundo* y su dimensión teogónica, no es que hubiese necesariamente un tiempo antes del tiempo y un espacio antes del espacio, sino que un tiempo y un espacio primarios se van transformando a la par de Dios y luego del cosmos. Es decir, que diferentes estructuras temporales y espaciales emergen junto con distintos tipos de seres, en las diferentes épocas de la historia natural. Aquí identificamos el principio elemental de un sistema “orgánico”, es decir, que se desarrolla a partir de sí mismo, a partir de reglas globales y no solamente locales.

Resulta entonces evidente que un pensamiento de la naturaleza y de lo real en general precisa de la matemática no porque ésta nos asegure un valor apodíctico en la aprehensión de los fenómenos naturales, sino porque ella es la que nos revela las determinaciones del espacio como estructura de relaciones de coexistencia. Como dice Schelling en su

Deducción general del proceso natural, de 1800: Magnetismo, electricidad y proceso químico constituyen “las categorías generales de la física” y es a través de ellas que “se completa la construcción [*Construktion*] de la materia [*Materie*]”, pero para ello es necesario poner en relación “aquellas funciones con el espacio, en especial con las tres dimensiones [...]” (SW 04 4). Más adelante, en el mismo texto, afirma que las dichas categorías generales de la física son engendradas a partir del enfrentamiento de las fuerzas originales de atracción y repulsión o contracción y expansión, pero siempre “a partir de una relación de ambas en relación con el espacio”, lo que posibilita la materia en cuanto tal (SW 04 26-27).

¿Contradice entonces la filosofía de la naturaleza la filosofía trascendental kantiana y fichteana? ¿No es ella un dogmatismo que no soportará la prueba de la crítica? ¿Más que reconciliar dogmatismo y criticismo, no resulta necesario destruir el primero por medio del segundo? Para Schelling, la filosofía de la naturaleza posee, en efecto, algo de paradójico, pero parte enteramente del problema de la cosa en sí kantiana y la insuficiente tematización en la *Crítica de la Razón Pura*. Si bien todo lo que encuentra la razón en ella misma son representaciones, ella no puede reconducirlas todas al mismo origen. Algunas se deben a su espontaneidad y las reconoce como obra y producto de su actividad. Otras, en cambio, se encuentran ya hechas y no pueden retrotraerse a la libertad del Yo. Son lo pasivo. Lo que Schelling reclama es que se explique este hecho, esta división en nosotros entre actividad y pasividad. No basta decir que lo pasivo es una actividad coagulada y no reconocida, pues no hay deducción posible de la materia dentro de la esfera de la experiencia. Surge entonces el problema de la deducción de la materia. Esta deducción es trascendental en el sentido de aquella suposición que debemos aceptar para que la experiencia sea posible. Así como debemos suponer una aplicabilidad *a priori* de los conceptos puros del entendimiento al material sensible, debemos suponer que el material sensible proviene de una fuente heterogénea a la experiencia. Ahora, ¿esta suposición justifica una filosofía de la naturaleza? ¿No será todo aquello que podamos decir de ella algo que aparece en la razón, para la razón y en su propio lenguaje conceptual?

Una filosofía de la naturaleza pretende decirnos qué es el Yo antes de ser Yo. Pero Schelling no comete una petición de principio. Él acepta el hecho de que sólo el Yo da testimonio del mundo. Pero acepta también, como Fichte, que el Yo posee una historia de autoconstitución, de modo que el Yo consciente debe ser pensado no sólo como inicio, sino también como resultado y, ante todo, como proceso. Pero no es necesario descender a la noche de la naturaleza para plantearse la pregunta; cada uno de nosotros experimenta el nacimiento de ese Yo a partir de la naturaleza en el tránsito de la infancia a la adultez. ¿El infante es capaz de intuición intelectual? La figura del infante será clave en la filosofía del Schelling y en el romanticismo alemán, pero éste acaba por cristalizar en la figura del

genio. Éste crea su arte con técnica, sistemáticamente, pero desde un sitio confuso e inexplicable que, en palabras de los románticos, es la naturaleza inconsciente. No es entonces que el Yo quiera remontarse a una prehistoria definitivamente perdida. La naturaleza como fuerza que impacta al Yo desde una relativa exterioridad es co-presente a la razón. La razón, por su parte, no se desarrolla racionalmente, sino entrelazada con impulsos (*Triebe*)⁵. Es así que el Yo declara su tensión interna, pero no como el lado pasivo y activo de la subjetividad, sino a partir de una estructura cuádruple: naturaleza objetiva y subjetiva, y espíritu objetivo y subjetivo. Hemos dicho también que el Yo, si bien sólo trata con representaciones, incluso cuando se considera como mera corporalidad (su reino es el de la sensación), atestigua que ellas provienen de distinta fuente. Unas son dóciles a su voluntad; otras, a su variación imaginativa: otras ofrecen duración y resistencia. Las representaciones no se comportan igual y no se dejan integrar por un mismo proceder sistemático. Pese a los intentos tempranos del mismo Schelling por articular deductivamente su teoría de la materia y la dinámica por la cual surge la naturaleza, poco a poco deberá conceder que no se pueden integrar la totalidad de las representaciones bajo un principio racional absoluto. Es lo que mantiene al genio en un claroscuro y a la existencia en el borde entre la razón y la locura.

2. Fichte

Como se evidenció, para Schelling la pregunta por la naturaleza implica la pregunta por las matemáticas, y junto a ella, por las categorías de la física, así como la construcción de la materia. ¿De qué manera se desarrolla esto y cuál es la relación que guarda con su maestro Fichte? Esta es la pregunta conductora que ahora queremos resolver, circunscrita al *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling y a los conceptos de mera materia [*Stoff*] y de materia [*Materie*]. Pues bien, así como difícilmente se reconoce una filosofía de las matemáticas en Schelling, es todavía menos común encontrar un reconocimiento sistemático de la naturaleza en la *Doctrina de la Ciencia*⁶ de Fichte⁷. La falta de tal reconocimiento podría volver abstrusa la visión cristalina requerida para esta reflexión⁸. Con el fin

5 Véase del mismo autor: “La incómoda pero imprescindible “B” en el absoluto Schellingiano” (2022), trabajo incluido en *Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*, editado por Roberto Casales y Livia Bastos.

6 En adelante: *DC*.

7 En efecto, “no puede decirse que la naturaleza fuera un tema central o una parte integral de la filosofía de Fichte. Pero se convirtió una y otra vez en objeto de sus reflexiones” (Asmuth 305). “En la discusión sobre Fichte se da por supuesto, como también lo suponían sus contemporáneos Schelling y Hegel, que su posición no contiene una filosofía de la naturaleza. Esta suposición fue fundamental para la evolución del idealismo alemán post-fichteano en los escritos de Schelling y Hegel” (Rockmore 455).

8 “Significativamente, no hay de Fichte ninguna monografía sobre la filosofía de la naturaleza. Al parecer, había un plan para tal monografía, pero nunca se llevó a cabo (Widmann 1982: 131). Las ‘observaciones dispersas’ de Fichte sobre la naturaleza (Lauth 1984: XVII) fueron recopiladas y presentadas por Reinhard Lauth” (Wandschneider 73).

de evitar falsas y exageradas acusaciones contra la *DC*, hace ya algunos años que Reinhard Lauth sistematizó lo que Fichte nunca hizo y dejó pendiente. El resultado fue una *Doctrina trascendental de la naturaleza* según los principios de la *DC*, presentada con la fuerza y el mismo rigor que cualquiera de las versiones de la misma⁹. Ante la falta del sistema de la naturaleza de Fichte habrá que acudir principalmente a Lauth, toda vez que sus palabras sean consideradas como expresiones mentadas por intuiciones de una y misma *DC* efectiva o performativa, tal y como adoctrina según su propio autonombrado descubridor. Este saber será nuestro único e implícito tinte que, de ahora en adelante, coloreará el horizonte del siguiente análisis comparativo entre la filosofía de Fichte y la de Schelling.

1. La identificación de la forma matemática del sistema de la *DC* con la del *Sistema del idealismo trascendental*

¿Qué es la *DC* y cuál es su asunto? Nunca un *objeto* de estudio, sino una *actividad* espectral que puede ser expresada *matemáticamente* por cada uno de nosotros. El centro –o punto– de toda su posible actividad es la *intuición de lo absoluto*, o intuición intelectual, verificable matemáticamente –no tanto ésta como sus *consecuencias*– por cada uno de nosotros¹⁰. Se trata de una experiencia propia, y de entre todas, la más propia, la propiedad más propia, aquella que coincide con la inmanencia de todo ser consciente. Es expresable, comprensible y comunicable para cualquier ser consciente; es la interioridad más íntima del ser consciente, a la que el filósofo llama: el Yo trascendental, o *saber absoluto*.

De este modo, sólo en lo absoluto –punto en el que se funda toda la actividad múltiple del saber absoluto– encuentra la unidad el saber absoluto. Y aunque él mismo (el saber absoluto) no carezca de la misma, no se trata, como en aquél (en lo absoluto), de una *absoluta unidad*, sino de una *unidad sintética*. Las distintas versiones de la *DC* trazan un punto que, después de un camino de proposiciones encadenadas, se referirá a sí mismo, es decir, constituirá un círculo; en este círculo se tratan diferentes grados del saber absoluto respecto de la posición central y fija de lo absoluto. Si el círculo se completa, entonces la versión mentada en cuestión será verdadera:

9 Véase: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1984). Hay versión en castellano: *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducido por Alberto Ciria y Jacinto Rivera de Rosales (2000).

10 Fichte no solo expuso su idea de lo absoluto mediante la forma matemática del sistema, sino también de manera lírica, a través de algunos sonetos; por ejemplo, *Idylle*, traducido por Nazahed Franco (2025).

Necesitamos una característica positiva de que absoluta e incondicionalmente no pueda deducirse nada más; y ésta no podría ser ninguna otra, sino que el principio fundamental, del que hubiéramos partido, sea el último resultado. Entonces sería claro que no podríamos ir más adelante, sin hacer otra vez el camino que ya una vez habíamos hecho. (CDC 32; FSW TOMO 37)¹¹.

Mediante la matematización de la DC, se accede a su legalidad apodíctica, algo semejante a lo que Spinoza llevó a cabo en su *Ética*, y también, en alguna etapa, Schelling, para quien el sistema trascendental o subjetivo debe producir una trayectoria circular, sólo que para él es igualmente posible una filosofía de la naturaleza en la que la matemática es producida por la misma naturaleza o en la que la naturaleza se produce matemáticamente. En Fichte sucede algo semejante: la matemática no se *emplea* –a la manera en que Spinoza *utiliza* el método geométrico– sino que se *produce* más bien por la naturaleza constitutiva del Yo. Una de las manifestaciones del Yo es la forma apodíctica de la DC. Así, el Yo se expresa en un pensamiento apodíctico de manera matemática: para Fichte y para Schelling, el Yo pone sus proposiciones y axiomas a partir de un proceder y producir geométrico, sólo que para Schelling hay una naturaleza antes de la historia del hombre, mientras que para Fichte no hay nada antes ni fuera del saber¹². Ninguno de ellos *emplea*, como Spinoza, tal *proceder*, sino que lo *producen* por vez primera, o sea, *genéticamente* a través y únicamente por sí mismos¹³.

Para Schelling, como para Fichte, el Yo no se demuestra; es un postulado que describe la acción por la que se origina, el producir el Yo como “producto no es absolutamente nada fuera de la construcción, es sólo mientras se construye y abstraída de la construcción es tan poco como la línea del geómetra” (SIT 371; SW 01 3, 179). La línea, como el Yo, no existe; son supuestos iniciales que se construyen por intuición: “la línea en la pizarra no es ciertamente la línea misma y sólo se la reconoce en cuanto línea porque se atiene a la intuición originaria de la línea misma” (SIT 371; SW 01 3, 179). La trayectoria de la ciencia es circular, tal que “la filosofía trascendental sólo está completa cuando el Yo se hace

11 En adelante, se utilizará la sigla CDC para aludir a *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, FSW para referirse a la edición alemana de las *Sämtliche Werke* de Fichte, y FDC para *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Es importante señalar que, en el caso de Schelling y Fichte, se citarán tanto las versiones originales en alemán como sus traducciones para mantener precisión y claridad.

12 “¿Qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo? La respuesta natural a esto es: yo no era en absoluto; pues yo no era yo. El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí [...] ¿qué era antes el yo; es decir, ¿cuál es el sustrato de la conciencia? Pero también entonces inadvertidamente uno piensa además el sujeto absoluto como intuyendo ese sustrato; e igualmente piensa, pues, inadvertidamente aquello de lo que se pretendió abstraer; y uno se contradice a sí mismo” (FDC 47; FSW I 98).

13 Sobre la relación del concepto de sistema entre Kant y Fichte, es interesante que algunos autores sostengan actualmente que “el nombre de *Sistema puramente especulativo*, cuya *crítica propedéutica* es su introducción, refiere a una doctrina de aquello que Kant titubeantemente anunció, pero jamás reconoció” (Franco 232).

objeto para sí mismo como se hace para el filósofo” (*SIT* 452; *SW* 01 3, 255). La matemática es la forma de la *DC* de Fichte y del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, es producción de líneas vivas mediante intuición y pensamiento que tratan al saber absoluto. Una vez reconocido esto podemos reflexionar sobre las diferencias fundamentales de la doctrina de la naturaleza de cada uno *a partir de sus sistemas trascendentales*.

2. La inadmisibilidad de una naturaleza anterior al ser consciente o Yo en la *DC* como una posición absolutamente contraria a la de Schelling (1797-1800)

Aquello que contiene propiamente la forma del círculo de la *DC* es el saber absoluto. El saber absoluto es el saber de todo otro saber. ¿Qué es, entonces, el saber? En las ciencias de la naturaleza, como en la matemática, el saber es intuición. Pero es una intuición que no sabe de sí misma. Es decir, la intuición es abarcar en una mirada toda variedad sin considerar los casos particulares.¹⁴ Se trata de una mirada invariable y firme de un caso determinado en toda su variedad infinita. De ahí que la mirada indivisible de la ciencia de todas las ciencias, la *DC*, consista en ser un saber de *todos* los posibles saberes, una identidad consigo misma que aprehende todos los demás saberes, así como cada saber posible es intuición o identidad consigo misma respecto de todos sus correspondientes casos particulares. La *DC* es saber absoluto, intuición o unidad de toda multiplicidad de intuiciones sapientes condicionadas tanto actuales como probables. En el sistema trascendental de Schelling esto no es diferente.

Antes de la deducción del mundo de los sentidos, el espacio y el tiempo, hay *intuiciones primeras* en las cuales se funda el *saber* de la *DC* y el *sistema* de Schelling, y por las cuales adquiere evidencia el contenido de sus proposiciones subsiguientes. Contrariamente, la filosofía –según la enseñanza de Kant, a quien la *DC* reconocerá como su maestro por antonomasia– no puede comenzar por intuiciones *a priori*. Si el conocimiento comienza por lo *a posteriori* el proceder filosófico, por ser una experiencia más, procederá también de manera empírica (*DC* 56). Asimismo, este procedimiento aplica al sistema de Schelling. La *DC* se eleva al concepto apodíctico por medio de la intuición *a priori* a partir de un basamento empírico del que la ciencia en cuanto ciencia no debe saber. A partir de estas intuiciones puras son puestos por primera vez el Yo y el no-Yo.

14 “¡Traza un ángulo cualquiera! [...] ¡Cierra este ángulo recién descrito mediante una tercera línea recta! ¿Crees que a este ángulo podrías cerrarlo con una o varias otras líneas (esto es más largas o más cortas) distintas de aquella con que lo cerraste realmente? [...] De ningún modo ángulo alguno del número infinito de los posibles encerrados entre los infinitos lados posibles puede cerrarse con otras líneas fuera de la única posible [...] Para que la aserción referente al saber enunciado tenga fundamento, no considera su juicio como juicio emitido en este momento, sino que su juicio y el de todos los seres dotados de razón sobre ese objeto vale en todos los tiempos, esto es como absolutamente intemporal [...] una visión de conjunto y un comprender que abarca de una sola mirada toda representación –claro está, aquélla referida al objeto–” (Fichte, *El concepto* 9-13).

2.1 Comparación de la doctrina natural

Para abordar las comparaciones de la doctrina natural en ambos pensadores, primero se expondrá la deducción de la naturaleza fenoménica según el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, y luego, a partir de esto, se comparará brevemente con el sistema de Fichte¹⁵.

En el sistema trascendental de Schelling el no-Yo aparece por vez primera del siguiente modo. Antes que nada, el principio absoluto del saber dentro del saber –el saber primero, extremo o su fundamento– es la autoconciencia (esfera *limitada* a la subjetividad, o sea que no comienza nunca su aprehensión en lo que para ésta es algo fundado y no fundamento, a saber, la objetividad o la naturaleza).

La primera aparición o deducción de la objetividad [no-Yo] para la subjetividad, en los principios de la autoconciencia, se encuentra en la *mediación* de la misma. El principio absoluto del saber y su realidad es la autoconciencia: Yo=Yo. El primer Yo es incondicionado, como identidad del pensamiento consigo mismo, expresada en $A=A$; es el representar o el concepto. En el segundo Yo se pone, como condicionado, algo ajeno a la identidad del pensar: $A=B$, que hace a la proposición sintética, o sea, un objeto o la limitación del Yo para consigo mismo. Ambos Yoes se unifican en la *autoconciencia*: sujeto-Yo y objeto-Yo son uno. Por ello, se ponen opuestos [sujeto-objeto] y como iguales [Yo=Yo]. Se trata del *acto del pensar* que, al auto objetivarse/limitarse a sí mismo, hace surgir el *concepto* de Yo como acto absoluto Yo=Yo, y viceversa (*SIT* 180; *SW* 01 3, 372).

Este acto de la autoconciencia y su auto objetivación primigenia hacen que sea posible toda subsiguiente objetivación, no-Yo o naturaleza. Este no-Yo es la *limitación originaria* del Yo *sin ser consciente todavía de esta intuición*, es la limitación del Yo *sin su saber* de ella o *sin conciencia de su sentir*. De modo que hay una *actividad ideal infinita* [el puro producir subjetivo] que tiende a intuirse en la *actividad real dirigida al infinito* [la serie infinita objetiva del devenir]. Una vez más: la primera deducción de la objetividad para la subjetividad en las determinaciones de la autoconciencia, una vez puesto el Yo=Yo como principio, se da en el principio mismo. El principio absoluto mismo hace permisible internamente una deducción para-sí: el de la síntesis por la limitación o no-Yo originario contenido de antemano en la actividad del Yo=Yo.

.....
 15 Nuestro análisis se limita a una comparación en la producción de la materia o la naturaleza muerta o inerte. Para un análisis sobre las coincidencias en la elaboración filosófica de una teoría de la naturaleza orgánica entre Schelling y Fichte puede consultarse el trabajo titulado *Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling*, de Claude Piché, publicado en 2004. Ahí se defiende que “a una escala macroscópica, ambos pensadores coinciden [...] en que el universo entero constituye un gigantesco organismo [...] si la inteligencia misma se desarrolla a la manera de un organismo, es natural que la naturaleza, que no es otra cosa que una proyección de la inteligencia, lleve huellas de ella y que, en consecuencia, sea objeto de un conocimiento sistemático” (228).

2.2

La parte teórica del *SIT*, además de una práctica y una estética, se divide en tres épocas, y cada una tratará de explicar la relación del Yo [actividad ideal] con el no-Yo [actividad real] en distintos grados de la inteligencia, desde la primitiva limitación hasta los objetos de las representaciones. El comienzo de la primera época trata de explicar el despliegue de la autoconciencia Yo=Yo; es decir, *cómo el Yo [el ideal] se intuye como limitado [el Yo real opuesto al no-Yo originario]*, o “cómo el Yo real puede ser limitado también para el ideal” (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401). El resultado o síntesis del choque de estas dos actividades infinitamente contrapuestas [la subjetiva-ideal y la objetiva-real] requiere que se trate de un producto “finito”, y la unificación de estas direcciones sería el “reposo” que se afirmará “real” en tanto síntesis de elementos ideales (*SIT* 205; *SW* 01 3, 399). Este producto del choque de actividades opuestas es la inactividad real, la *naturaleza inanimada* o la mera materia [*Stoff*]¹⁶.

Se trata de una auto intuición en la limitación, “lo que en el lenguaje común se llama sentir” (*SIT* 210; *SW* 01 3, 404): 1) la realidad del Yo que siente se basa en la actividad suprimida del Yo ideal, atribuida a una afección del no-Yo –mera materia o *cosa en-sí-*, ya que el intuyente no sabe que él es el fundamento de la limitación (en cuanto no lo sabe sigue tendiendo al infinito, permaneciendo ilimitable); 2) pero, por otra parte, si el Yo siente su propia actividad suprimida y es fundamento de la limitación, es claro que el Yo no siente al objeto, sino que *se siente a sí mismo*, lo cual sólo lo puede saber el filósofo idealista.

El filósofo materialista, al contrario, explica la sensación como un fenómeno que hace de la materia un fantasma. Para T. Hobbes, la sensación es precisamente “un fantasma producido por un conato [movimiento] del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece” (299). Se trata del resultado de un movimiento interno causado por un objeto externo sobre los órganos percipientes. El idealista objeta que, si sólo la materia pertenece a las cosas, antes de que esta llegara a ser un fantasma, en el camino de la cosa a la sensación, debería encontrarse sin forma; pero una materia sin forma antes de toda representación es algo que no se puede pensar. Por lo tanto, al hacer de la sensación un binomio materia-fantasma, el materialista, sin percatarse, se retrotrae al Yo como lo originario que, al no poder pensar una materia sin forma antes del Yo, deberá pensar el fenómeno material dado en la sensibilidad como modificación de una inteligencia.

.....
16 Si el yo se detuviera en esta construcción, “el yo sería naturaleza inanimada, sin sensación y sin intuición [...] materia muerta” (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401). Pero la explicación de que “la naturaleza se configura ascendiendo desde la materia muerta hasta la sensibilidad es explicable en la ciencia de la naturaleza –para la cual el yo no es sino la naturaleza creándose desde el principio–” (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401).

2.3

La segunda parte de la primera época explica cómo el Yo, que hasta ahora estaba perdido en lo *sentido*, se intuye además como *sintiente*. Para esta hazaña, el Yo ideal sintiente, que sobrepasa el límite, debe acoger su opuesto: el límite sentido, o la naturaleza inanimada e indeterminada. En otras palabras, la actividad ilimitada debe ser limitada, y, a la inversa, el límite-pasivo debe ser ilimitado-activo, lo que es imposible. Resolver esta nueva contradicción requiere de una nueva acción sintética: la determinación del límite –hasta ahora indeterminado–, o su producción como determinado; es decir, una limitación del mismo límite. Esta síntesis es la nueva acción del Yo, cuya actividad es el poner límites o el *producir la esfera determinada* [pues el límite era indeterminado hasta este momento], y cuya pasividad es el ser limitado al *limitar/determinar la limitación*: la naturaleza inanimada, o cosa en sí (SIT 221; SW 01 3, 416). El determinar se encuentra entre el producir y el suprimir. Se determina algo independiente de mí (o se limita el límite o la cosa en sí), y, al determinarlo, se vuelve dependiente de mí. El Yo ideal logra, de este modo, acoger a su opuesto el límite. El nuevo Yo sintético, o *acción del determinar*, debe poder intuir la actividad que sobrepasa el límite al *oponer y relacionar recíprocamente* esta actividad [ideal-sintiente] con la otra actividad [real-sentida], que no va más allá del límite. Esta *intuición de sí mismo* es posible por la actividad ideal-interna y real-externa, cuya unificación es la *acción del determinar*. En esta nueva actividad sintética es donde el Yo ideal-activo y el límite-pasivo se hacen objeto como sintiente-sentido, y el Yo logra intuirse como *sintiente*.

Además, el Yo ideal *oscila* entre la actividad que sobrepasa el límite y actividad la inhibida, y “por esta oscilación del Yo adquieren ambas una *relación recíproca entre sí y son fijadas como contrapuestas*” (SIT 225; SW 01 3, 421). Así, el Yo ideal-activo se convierte en su contrario: el límite/cosa-pasiva en sí; y la cosa-pasiva en sí, en el Yo ideal-activo en sí. En esta medida, “la cosa en sí es ella misma un producto del Yo” (SIT 226; SW 01 3, 422). Mientras el Yo *ignora* que eso contrapuesto es su producto (el Yo-ideal-activo convertido ahora en la cosa-pasiva en sí), el filósofo ve que el Yo se intuye como sintiente al intuirse como opuesto a sí mismo.

El límite [la pasividad] queda determinado/limitado cuando el Yo-activo en sí y la cosa-pasiva en sí quedan limitados/determinados por un límite en común: la acción recíproca que dicta que a tal grado de actividad en el Yo corresponde tal grado de no actividad en la cosa, o que cada uno es limitado por su opuesto (SIT 229; SW 01 3, 425). El filósofo empirista ignora lo que afirma Schelling: que el Yo, para ser sintiente, debe ser ya *activo*, y que en la medida en que es activo *padece* su sensación; una mera impresión en un Yo *pasivo* no podría explicar la sensibilidad. Piénsese en las famosas sentencias de John

Locke en su teoría de la sensación, donde se concibe a la mente desde un mero *padecer* y *vacuidad*: “en esta parte el entendimiento es meramente pasivo [...] de la misma manera que un espejo” (56); “la mente es [...] un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas ¿cómo se llena?” (49). Para el empirista, las ideas simples producidas en la sensación a partir de las *cualidades sensibles*, unidas a las *cosas externas* que afectan a nuestros sentidos, proporcionan el material de todo el conocimiento. En cambio, para el idealista, el Yo se intuye sintiente al intuirse como *opuesto* a sí mismo, pues la cosa en sí no es sino el Yo fijado como *contrapuesto*, lo que significa que la cosa o la *pasividad* es en realidad un producto de la *actividad* del Yo.

2.4

Una vez que el Yo se intuye como sintiente –el intuirse a sí mismo o la acción recíproca como límite común que determina al Yo-ideal en sí (antes la cosa) y a la cosa-pasiva en sí (antes el Yo)–, ahora debe intuir esa intuición; es decir, una intuición en la segunda potencia (SIT 230; SW 01 3, 426). Si el saber adquiere realidad de un conocimiento inmediato, entonces la intuición productiva será la condición del saber en general, pues aquello que produce es la *materia fenoménica* y sus dimensiones a partir de un único sujeto. Hasta ahora dos opuestos: el Yo en-sí, que es actividad [expansión], y la cosa en-sí, que es actividad absolutamente opuesta al Yo, es decir, pasividad determinada [concentración], que da lugar a condiciones para nuevas oposiciones y producciones, y así al infinito (SIT 235; SW 01 3, 431). Pero al ser ambos reciprocados y vueltos por ello en-sí y por sí mismos, se oponen absolutamente, se concilian y objetivan por el Yo que aspira a unirlos. El Yo asciende a la inteligencia al objetivar los opuestos –Yo en-sí y cosa en-sí–, cuyo límite común, al ser un choque de actividades infinitas y contrapuestas, reside en un producto finito: el fenómeno de la cosa o la materia fenoménica (SIT 238; SW 01 3, 434).

Como la síntesis anterior también puede desarrollarse por análisis, en el fenómeno de la cosa o la materia fenoménica restan las huellas de la anterior oposición que aparecen en equilibrio. “La expresión de su unión es: $A + (\neg A) = A \neg A$ ” (SIT 239; SW 01 3, 436), o sea, la huella restante de los opuestos es una actividad infinitamente positiva [Yo en sí] y otra absolutamente opuesta a esta o infinitamente negativa [cosa en sí], reunidas en un único sujeto [intuyente] y un producto finito [fenómeno]. En este producto finito o materia fenoménica se distingue la actividad positiva como fuerza infinita de expansión –dirigida a todas las direcciones– y la negativa como fuerza infinitamente limitante de la positiva –dirigida a una sola dirección en contra de toda dirección–, es decir, limitada en un límite absoluto, mero punto o materia (SIT 244; SW 01 3, 442). Lejos de la noción kantiana de la naturaleza, e infinitamente distante de cualquier materialismo, *hasta ahora* no existe nin-

gún préstamo o uso empírico en la producción de la materia fenoménica.

Para el idealista, el dogmatismo no le permite al empirista dar cuenta de lo que quiere explicar: el tránsito de la impresión de la cosa exterior a la interioridad de un Yo meramente pasivo. Así, D. Hume propone la existencia de un principio que da prioridad a las impresiones respecto de las ideas simples, de modo que las ideas serían imágenes de las impresiones. Hay una idea en la intuición sensible solamente porque ha ocurrido un choque o una impresión. La impresión que choca con el sujeto intuyente resulta en éste en un efecto del objeto, pero nunca se da el objeto mismo; en el representante no se encuentra nunca al objeto como tal, sino sólo su efecto o una copia: el origen de las impresiones sensitivas “es perfectamente inexplicable por la razón humana” (Hume 115), mientras que las impresiones de la reflexión surgen a partir de las sensitivas como “una copia tomada por el espíritu y que permanece después que la impresión cesa” (Hume 19). Para Schelling, esto no puede ser una intuición porque el objeto mismo no está presente inmediatamente, tal como cuando el empirista dice no saber si la impresión sensible proviene del objeto, del espíritu o de algún otro autor, y que lo que en nuestra mente resta es solamente su efecto en la forma de ideas. La intuición productiva del idealista, en cambio, pone al Yo frente a una materia dada en su plenitud e inmediatez.

2.5

El límite absoluto, el punto o la materia, se extiende en tres momentos o dimensiones a partir de las fuerzas antes deducidas. La fuerza positiva y negativa están reunidas en un punto, “la fuerza negativa da a la fuerza expansiva, carente en sí de dirección, la dirección determinada” (SIT 247; SW 01 3, 445). De un punto C, como sede en común de las dos fuerzas, hasta un punto límite absoluto A domina la positiva, porque la negativa actúa directamente en el punto límite A, donde se reúnen ambas fuerzas. A partir de A crece el dominio de la fuerza negativa hasta B, o un punto límite de la línea. Con ello, se obtiene la longitud que se identifica con la deducción del magnetismo como categoría de la física especulativa o doctrina de la naturaleza en donde fuerzas opuestas se reúnen en un punto. “El magnetismo es en general el constructor universal de la longitud” (SIT 248-9; SW 01, 3, 446), la electricidad construye la anchura, y el proceso químico, el grosor.

Gracias a las categorías de la física, la unidad de las configuraciones de la materia puede residir en el *objeto mismo con absoluta independencia del Yo*. Por esta razón, puede buscarse, en el intento de una *Naturphilosophie* con base trascendental, un principio deter-

minante de toda configuración material *sin* Yo=Yo, o un alma del mundo¹⁷. Para Schelling, la doctrina de la naturaleza se *opone* –según su propio principio incondicionado– y se *ensambla* coherente y genéticamente con la filosofía trascendental¹⁸. Para Fichte solamente es posible una filosofía de la naturaleza *derivada* del saber trascendental¹⁹.

2.6 Comparación I

Para Schelling, desde el primer principio Yo=Yo, como identidad en la duplicidad, se conservan los contrarios que, al cabo de distintas acciones *a priori*, permiten la producción de la materia fenoménica. En cambio, Fichte afirma que “la razón como unidad refleja [el configurar teórico-práctico] no es la razón absoluta (de Dios), sino que se pone libremente como razón, y tendencialmente como razón absoluta” (Lauth, *La doctrina* 37). Una cosa es, pues, la razón absoluta –o Dios–, y otra su manifestación o la razón que tiende a lo absoluto. La razón absoluta no es nunca, y de ninguna manera, determinación inmanente de la razón finita y tendencial.

Corolario I

En otras palabras, Schelling relaciona al Yo=Yo, a partir de su constitución *mediada/auto objetivante*, con la aparición del límite/no-Yo originario, que posteriormente se vuelve *materia muerta* para el Yo. En cambio, Fichte intuye la actividad de un *principio incondicionado*: el Yo, Ser o Luz pura. Esto impide que el *absoluto*, intuido por Fichte, se vea involucrado en la configuración de la *materia/naturaleza externa* por medio de una propia *mediación* o *duplicidad* de su principio.

2.7 Comparación II

.....
17 Schelling afirma que “encontramos materias o configuraciones materiales determinadas que consideramos como orgánicas. Si investigamos estas materias, tenemos entonces que juzgar: ‘esta materia determinada pudo hacerse y surgir sólo junto con esta forma [orgánica] determinada, y viceversa. La unidad de la materia determinada con la forma organizante reside aquí ‘en ella misma, no depende de nuestro arbitrio pensarla como una o como muchas’. Aquí no sirve de nada separar concepto y objeto, forma y materia’, y atribuir acaso la forma meramente a la reflexión de nuestro Juicio. ‘Pues aquí, al menos, ambos no están unificados en nuestra representación, sino en el objeto mismo, originaria y necesariamente’ [...] los organismos se conservan merced a movimientos ordenados ‘que se armonizan entre sí y se producen y reproducen recíprocamente’ realizando un todo. Éstos pueden resultar así sólo merced a un principio determinante interno, un alma del mundo” (Lauth, *La doctrina trascendental* 180-181).

18 “O se establece lo objetivo como lo primero y se pregunta cómo le adviene algo subjetivo que coincide con él [ciencia de la naturaleza] [...] o se establece lo subjetivo como primero y la tarea es ésta: como le adviene algo objetivo que coincide con él [ciencia de la subjetividad trascendental]” (*SIT* 150-151; *SW* 01 3, 340-341).

19 “La diferencia de Fichte con Schelling en la cuestión de la filosofía natural se refiere principalmente a la concepción de los principios fundamentales de la *Doctrina de la ciencia*. Según Schelling, podemos contemplar intelectualmente lo que él llama sujeto-objeto objetivo, pero no según Fichte. Para este último, sólo podemos intuir intelectualmente nuestro acto espiritual, es decir, una acción sobre sí mismo, y, por cierto, no toda nuestra acción sobre nosotros mismos, sino sólo una acción particular a la que subyace el modo fundamental del actuar sobre sí” (Lauth, *Die zweite philosophische* 416).

El producto o materia fenoménica proviene del choque de dos opuestos absolutos [A / Yo en-sí y \neg A / cosa en-sí], por lo que Schelling deduce que deben tener un origen en común, a saber, el Yo productivo. De esto se trata precisamente la imaginación productora de Fichte. La *imaginación productora* de éste, como la *intuición productiva* de aquél, dan cuenta de la *materia fenoménica* y del objeto externo al Yo²⁰. Pero, para Fichte, la imaginación productora sintetiza y oscila suspensa entre los opuestos: el Yo infinito y el No-Yo finito²¹. Sus opuestos deben intemediar inadvertidamente uno en el otro, de manera que ambos deben ser unificados en un mismo miembro sintético²². Al hacerlo, el producto formal de la oscilación entre lo infinito y lo finito resulta en “un punto extendido hasta la separabilidad infinita que, no obstante, sigue siendo un punto, una separabilidad comprimida en un punto que, sin embargo, permanece siendo separabilidad” (Lauth, *La doctrina* 42). Se trata de una línea infinita y formal con una multiplicidad de obstáculos o No-Yoes²³.

Así, mientras que para Schelling las actividades contrapuestas son infinitas [el Yo y la cosa en-sí], para Fichte, una es infinita [el Yo] y la otra finita [el No-Yo]. Para Schelling, el producto del choque [la materia] es un mero punto finito en el que restan las huellas de sus contrarios, por lo que un opuesto se expande hacia toda dirección, a la vez que el otro se contrae por una fuerza opuesta en una sola dirección, contra toda dirección. Para Fichte, en el producto acontece una línea infinita del devenir, y el Yo “se ve forzado a oscilar en suspenso entre el No-Yo y sí mismo [...] [de modo que,] con cada parte fundamental de la línea hay unificado sintéticamente algo No-Yoico” (Lauth, *La doctrina* 42)²⁴.

Pese a esto, en ambos pensadores los contrarios son totalmente opuestos sólo desde

20 “Para Fichte, la imaginación es conciencia del objeto o, como explica más tarde, conocimiento como conocimiento de algo. Este conocimiento de algo se caracteriza por una estructura conceptual básica, a saber, las categorías, y por un contenido. Esto se refiere, por así decirlo, al concepto de género, bajo el cual Fichte puede subsumir un concepto de naturaleza” (Asmuth 310). “En la *Doctrina de la Ciencia* [cf. como sistema de la razón] ellas [sc. las categorías] surgen simultáneamente con los objetos y para hacer a éstos posibles por primera vez sobre el terreno de la imaginación [...] entran necesariamente en funcionamiento simultáneo con el producto de la imaginación originalmente productora, si es que debe haber en general objetos externos para una conciencia” (Lauth, *La doctrina* 28).

21 “El entendimiento desarrolla sus principios mediante esquematización de las categorías sólo en conjunción con la imaginación productora. Pero ésta, en la oscilación entre la infinitud de la razón y su determinación finita, genera sensibilidad, y en concreto pura y empírica en unidad” (Lauth, *La doctrina* 182).

22 El contenido de la fusión de los opuestos entre lo indeterminado y lo determinado es un término medio, una ‘frontera no fija o indeterminada’.

23 Una línea que es determinable por una infinidad de puntos que atraviesa. Fichte llama ‘determinabilidad pura’ a la acción que traza líneas en todas las direcciones a través de cualesquiera puntos representables, “un diferenciar ubicuo del trazar las líneas que no está constreñido a ninguna dirección determinada [...] [y] que sólo es elevada de la virtualidad a la determinación actual mediante una acción real de trazar líneas a través de tales partes fundamentales determinadas” (Lauth, *La doctrina* 42). El Yo, al determinar lo virtual que se genera en la oscilación, o sea, la determinabilidad pura, produce una ‘multiplicidad diferenciable’ en donde el no-yo o el material se sintetiza con la línea del devenir.

24 El no-yo fuera del yo es elevado a conciencia –no a la autoconciencia.

el Yo como su raíz común; de lo contrario, se tendría una unidad de lo separado, pero jamás un para-sí. El producto es algo finito, o un punto al que Schelling llama *materia fenoménica* y Fichte *factum fundamental*, el cual se expande, haciendo uso de las matemáticas, indivisamente en el tiempo y el espacio, en una *línea pluri potencial* que realiza el devenir de lo objetivo [lo existente ‘fuera’]²⁵ con No-Yoes estáticos o atómicos para Fichte, y en las tres dimensiones de la materia, primeramente y por igual en una *línea* que *a priori* deduce la longitud y, junto a ello, el fenómeno del magnetismo, según Schelling.

Corolario II

Ambos idealistas comparten, en general, el *esquema formal yoico* mediante el que se produce la materia/naturaleza fenoménica, o el *factum* fundamental externo en el caso de Fichte: un producto que se identifica con el *punto* y la *línea*, cuyos factores son dos acciones *contrapuestas* a partir de un único y el *mismo sujeto*. No obstante, este esquema formal contiene, para Schelling, la posibilidad de intuir un *principio absolutamente independiente* del Yo, lo que es *imposible* para Fichte²⁶.

2.8 Comparación III

Por una parte, en Fichte, hay una línea autorreferencial del Yo con relativa independencia del No-Yo sobre el Yo. Por otra parte, en Schelling, hay una línea autorreferencial del Yo con relativa independencia del No-Yo sobre el Yo, siendo además posible su punto de vista contrario, la absoluta independencia del No-Yo sobre el Yo.

Para Fichte, el no-Yo, o *factum externo*, surge para el Yo por primera vez en la *síntesis de la imaginación productora*; en Schelling, surge en la *síntesis de la intuición de la primera potencia*, considerada, por cierto, no como *factum* ni materia –la cual surge en la intuición

.....
25 El no-yo determinado es elevado a la realidad mediante el trazo de líneas, “no transita en un devenir, sino que en él se transita” (Lauth, *La doctrina* 43). Por lo que los no-yoes son en este estadio discontinuos entre sí, y en cada posición se pone un único sucesor temporal.

26 En la medida en que no hay un principio aparte del Yo absoluto, surge para Fichte “la exigencia ontológica de que la naturaleza debe existir de tal modo que permita la existencia y la acción moral del yo, surge de la constitución moral del ser humano. En este sentido debe entenderse la célebre afirmación de que el mundo ‘no es más que... el material sensualizado de nuestro deber; esto es lo realmente real en las cosas, el verdadero material elemental de toda apariencia’ (Fichte Werke: 5:184-5)” (Wandschneider 73). Para Schelling, “una trascendentalización del todo que abarca sujeto y objeto (real, concreto) se enfrenta a la amenaza de una pérdida de este todo a través de una subjetividad formal, absolutizada y, por tanto, ‘ciega’. [...] [en] Fichte [...] [resulta en] una muerte del ser valioso y procesual, en un vacío formalista porque no se aplicó a la objetividad genuina [...] la filosofía de Fichte adquiere así un carácter dogmático” de la naturaleza (Braun 72).

elevada a la segunda potencia o producida por la Inteligencia—, sino como cosa en-sí, opuesta y recíproca a un Yo en-sí. En efecto, según Schelling, la *sensación* tiene momentos que *preceden* a la intuición que *produce la materia* fenoménica: desde el estar absorto en lo *sentido*, pasando por el *intuirse como sintiente*, y finalizando en el *intuirse como intuyente*. Expresándolo con propiedad: para Schelling, la limitación/no-Yo originario es siempre para algo subjetivo que, absorto en su sentir originario [primera síntesis de la primera época], encuentra por eso su basamento en la *materia/naturaleza muerta* como autoafección de un Yo *ignorante* de que, en realidad, se siente a sí mismo, y por eso se lo atribuye a una afección del no-Yo [*Stoff*], para más tarde *intuirse como sintiente* [segunda síntesis], y posteriormente generar *inconscientemente* la materia externa [tercera síntesis que finaliza la primera época]. En cambio, la *imaginación productora* es, para la DC, el encontrarse en el *factum* fundamental del Yo desde el cual se constituye la conciencia (cf. Lauth, *La doctrina* 48). El obstáculo o el no-Yo, es el material o cualidad de la forma de la línea indivisa espaciotemporal. “Forma y materia la una en la otra, genera sensibilidad, en la que el construir aparece exteriorizado intuitivamente y el contenido inconstruible aparece interiorizado sensiblemente, a saber, como aquello que Fichte llama sentimiento, es decir, como sensación” (Lauth, *La doctrina* 43)²⁷. Sólo en la unión de la forma y la materia del *factum* exteriorizado fundamental —regulado siempre por momentos constituyentes del Yo— es que puede hablarse de sensibilidad²⁸.

Corolario III

Para ambos idealistas, *la intuición sensible es por la intuición pura*, y sin embargo, en esta doctrina difieren radicalmente: en lugar de una sensación originaria [sin su saber de sí] que *preceda* la producción de la *materia*, como hace Schelling, la DC deduce una sensación originaria *correlativa* a la generación y obstaculización del *factum* externo como *materia* en el trazado de la línea infinita del devenir.

III. Conclusiones

27 “En la síntesis de la imaginación productiva generadora de la sensibilidad, el obstáculo se realiza en el sujeto, y concretamente en el sentimiento, que Fichte llama [...] un ‘objeto subjetivo’ (que justamente por ello es ‘sujeto objetivado’)” (Lauth *La doctrina* 43). Es decir, la cualidad sensible aparece en el transitar de la acción del trazo de líneas.

28 “La imaginación productora proporciona la síntesis de lo puro y lo empírico en la intuición. A este producto suyo se aplican los principios del entendimiento y las ideas del juicio reflexionante a fin de determinar la intuición y captar lo intuido como unidad. Sólo gracias a las leyes del entendimiento, y en particular a la ley de la causación recíproca, tenemos una naturaleza” (Lauth, *La doctrina* 182).

Conclusión I: Para Schelling, la unificación de los opuestos como factores para la construcción de la materia fenoménica no se encuentra puramente restringida al Yo productivo, sino que puede residir en el objeto mismo sin Yo. Es decir, en esta construcción se une realmente la filosofía trascendental con su opuesta: la natural. En la DC, “todo lo que existe fuera de Dios y no es Dios mismo es su manifestación [...] manifestación que se manifiesta a sí misma” (79). Esto significa que la razón *es* o se configura a sí misma, se realiza a sí misma de manera absoluta a sabiendas de que nada hay fuera de ella y sus determinaciones. En lugar de una autodeterminación del objeto sin Yo, lo que se sabe [teórica-prácticamente] es el ser del saber. Aquello que pone lo teórico [...] debe ser puesto según lo práctico [...], es decir, en toda determinación, la tendencia a realizar el Yo absoluto a través de la razón finita permanece como razón que reafirma su razón infinita. En otras palabras, la razón finita se ve forzada a configurar un ser particular y relativamente independiente del Yo: el no-Yo, que es sólo en oposición a un Yo, y viceversa, y cuya oposición es posible por una síntesis absoluta del Yo que condicionará toda síntesis finita posterior. En esta determinación la razón finita se autodetermina a sí misma como razón absoluta y tiende a la cumplimentación que la identificaría con ésta. En una palabra, por un lado, se propone una ciencia de la naturaleza absolutamente *contraria* a la ciencia del saber, cuyo objeto es un puro No-Yo (Schelling); por otro lado, una ciencia de la naturaleza *derivada* estricta y únicamente de los principios de la ciencia del saber (Fichte). Ambas propuestas son, en su contenido, totalmente contrarias e irremediabilmente inconciliables.

Conclusión II: No sólo Kant, sino también Fichte y Schelling consideran el método axiomático clásico de Euclides como modelo, y lo siguen. Su *apodeíknymi*, o demostración estricta, se contempla y ejecuta a partir de la afirmación sobre la que se basa todo el sistema en cuanto sistema, una condición pensada desde una intuición axiomática [Yo=Yo], a saber, si lo absoluto [razón/Yo=Yo] *es* o se *manifiesta* [*prótasis*], entonces el Yo debe ser así y así, y no de otra manera [*apódosis*]. La posición de la proposición condicionante “si lo absoluto es, entonces el Yo debe ser así y así”, concomitante a la apodicticidad del primer principio, es puesta preparativamente en un espacio sistemático de unificación orgánica y penetramiento recíproco [*kataskeué*]. Este espacio se desarrolla matemáticamente a partir de puntos, líneas y un círculo vivo que cierra y es, primero, condición; y después, garante de la demostrabilidad de la proposición, tanto de la inicial como de las derivadas para cada caso [*ékthesis*], proposición inicial que contiene una delimitación teórica y una condición práctica [*diorismós*].

Esta construcción formal del método matemático, por el cual cada idealista afirma

quod erat demonstrandum, contiene, a su vez, construcciones matemáticas particulares como el punto o la materia y sus tres dimensiones (Schelling), o la extensión del punto en una separabilidad infinita del devenir –una línea infinita y sus infinitas líneas virtuales sintetizadas en No-Yoes– a partir de la cual es posible primero el tiempo, y más tarde el espacio (Fichte).

Referencias

- Asmuth, Christoph. “Natur als Objekt - Natur als Subjekt. Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling”. *Neuzeitliches Denken*, editado por Günter Abel, Hans-Jürgen Engfer y Cristoph Hubig. De Gruyter, 2022.
- Braun, Bernhard. “Schellings Natur-und Identitätsphilosophie”. *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 106, no. 1, 1984, pp. 67-82.
- Fichte, Johann Gottlieb. *El concepto de la Teoría de la ciencia. De la exposición de la Teoría de la ciencia de 1801*. Serie textos filosóficos/Filosofía moderna no. 2, 1949.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos por la misma disciplina (CDC)*. Traducido por Bernabé Navarro. UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1963.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke (FSW)*. (Vol. I). Editado por Immanuel Hermann Fichte. De Gruyter, 1972.
- Fichte, Johann Gottlieb. *La Doctrina de la ciencia de 1811 (DC)*. Traducido por Alberto Ciria. Akal, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794) (FDC)*. Pamplona, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Idylle*, traducción de Nazahed Franco Bonifaz, *Thémata*, Núm. 71, 2025 pp. 197-00.
- Franco, Nazahed. “Del concepto de sistema en Kant y de sus interpretaciones contemporáneas en clave fichteana”. *Estudios Filosóficos*, vol. 73, no. 213, 2024, pp. 211-233.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Traducido por Joaquín Rodríguez Feo. Editorial Trotta, 2000.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. (Tomo I). Ediciones Gernika, 2011.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducido por Mario Caimi. Colihue, 2007.
- Lauth, Reinhard. “Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 - Frühjahr 1801)”. *Kant Studien*, vol. 65, no. 1-4, 1974, pp. 397-435.
- Lauth, Reinhard. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Schriften zur Transzendentalphilosophie 06. Felix Meiner Verlag, 1984.
- Lauth, Reinhard. *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducido por de Alberto Ciria y Jacinto Rivera de Rosales. UNED ediciones, 2000.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por Luis Rodríguez Aranda. Sarpe,

1984.

Novalis. *Gesammelte Werke Band III*. Bühl, 1946.

Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band III. Das philosophische Werk II*. Editado por Paul Kleckhohn y Richard Samuel. Kohlhammer, 1960.

Novalis. *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*. Felix Meiner Verlag, 1993.

Piché, Claude. "Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling". *Diálogo*, vol. 43, no. 2, 2004, pp. 211-238.

Platón. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducido por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos, 1992.

Rockmore, Tom. "Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (review)". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, no. 3, 1987, pp. 455-56.

Romero, Arturo. "La incómoda pero imprescindible 'B' en el absoluto Schellingiano". *Dios y la Filosofía. Una aproximación histórica a al problema de la trascendencia*, editado por Roberto Casales y Livia Bastos. Tirant/UPAEP, 2022.

Schelling, Friedrich. *Schelling Werke (SW)*. Editado por. Total Verlag, 1997. CD-ROM.

Schelling, Friedrich. *Sistema del idealismo trascendental (SIT)*. Traducido por Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Anthropos, 2005.

Wandschneider, Dieter. "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel". *The Routledge Companion to Nineteenth Century Phi-losophy*, editado por Dean Moyar. Routledge, 2010.