

## De *Húle* a *Materie*: de Aristóteles a Schelling

ARTURO LEYTE

Universidad de Vigo

**Abstract:** Aristotle and Schelling constitute two ends of a discontinuous line: its beginning points out the position of a «logos» at its highest point linked to the archaic sense of «phúsis»; its end represents the dissolution of a «logos» bound in Schelling to a notion of «Natur» understood as pure continuity and process from which every difference has vanished. Following the thread of the reading that leads erroneously from the Greek notion of «húle» to the idealistic of «Materie», it shows the «never-shall-meet» between Aristotle and Schelling, Greece and Idealism.

**Resumen:** Aristóteles y Schelling constituyen dos extremos de una línea discontinua, cuyo comienzo señala la culminación de un *lógos*, ligado a una noción de *phúsis* que resume el sentido griego, y cuyo final representa la disolución de un *lógos*, ligado en Schelling a una noción de *Natur* entendida como pura continuidad y proceso, del que ha desaparecido toda diferencia. Al hilo de la lectura que conduce erróneamente de la noción griega de *húle* a la idealista de *Materie*, se presenta el desencuentro entre Aristóteles y Schelling, entre Grecia y el Idealismo.

Posiblemente no se hayan dado en la historia de la filosofía dos ejemplos tan intensos de dedicación a la naturaleza como en el caso de Aristóteles y Schelling. En ambos culmina esa dedicación en forma de «teoría filosófica»: en el primer caso bajo la forma de una «Física», en el segundo como una «Naturphilosophie». En ambos casos se da igualmente otro parecido, pues ambas teorías filosóficas sobre la naturaleza guardan una dependencia, y en algún sentido son subsidiarias, de una «filosofía superior» que gobierna su sentido: en el primer caso, de una «Metafísica», en el segundo, de una «Filosofía de la identidad». La compleja relación que ambas comprensiones de la naturaleza guardan en cada caso con esa filosofía superior determina de todos modos una diferencia radical que también decisivamente separa a Aristóteles de Schelling. En cierto modo entre Schelling y Aristóteles tiene lugar un «desencuentro esencial», y esto no en un sentido trivial, sino aumentado desde el momento en que precisamente Schelling pretende en última instancia una asimilación de Aristóteles. En este sentido Schelling se encuentra más radicalmente desencontrado con Aristóteles que, por ejemplo, con Descartes, por mucho que su concepto de «Natur» surja contra una comprensión meramente racionalista y mecánica de lo real. Habría que decir que la profunda relación que Schelling guarda con Aristóteles se debe, paradójicamente, a su «desencuentro». Pero un desencuentro no surge ingenua y automáticamente sino más bien como resultado de un intento por encontrarse. Desde este punto de vista el desencuentro entre Schelling y Aristóteles ilustra el desencuentro general del Idealismo (de Hegel, Schelling e incluso el propio Hölderlin) con Grecia. Tal desencuentro no puede producirse entre Descartes, Spinoza y Leibniz con Grecia porque en ese caso no subyace un intento por apropiarse de una tradición antigua, y no subyace porque seguramente, a diferencia del Idealismo, no se daba la conciencia de una pérdida. El Idealismo, y con toda seguridad Schelling de un modo decisivo, se aproxima a Grecia a raíz del sentimiento de su pérdida, que se produce al final de la Moder-

nidad. Si Descartes y Kant mantienen una relación natural con Platón y Aristóteles, que por cierto se traduce en una comprensión ingenua y escolar de su filosofía, esa relación nunca puede llegar a establecerse como un «error» de los que pueden fundar filosóficamente un auténtico punto de unión. En la consideración de la «naturaleza» ese error se dio en la historia de la filosofía entre los filósofos arcaicos y Aristóteles, igual que se da entre éste y Schelling.

En cierto modo mi propuesta se puede formular en estos términos: de cara a encontrar a ambos se debe insistir en su desencuentro y, en lugar de buscar parecidos, resaltar su profunda diferencia. Voy a plantearla siguiendo el hilo de dos preguntas: la primera de ellas quiere combatir una tendencia de la investigación schellingiana que se empeña en considerar a un Schelling determinado en la línea abierta por Aristóteles<sup>1</sup>; la segunda expresa un planteamiento radical que ayuda a contestar a la primera. Las preguntas se dejan formular así:

1. ¿Comparten Schelling y Aristóteles una misma ontología, a saber, una «ontología procesual»?
2. ¿Realmente *phúsis* y *Natur* quieren decir lo mismo?

Desde el momento en que doy por sentado hermenéuticamente un desencuentro entre Aristóteles y Schelling, confirmo una respuesta negativa a la segunda pregunta que permite atisbar el extraño camino de la historia de la filosofía que no en vano desarrolla en el trayecto que conduce de *phúsis* a *Natur* el concepto de *natura*, esa desviación de la antigua *phúsis* que impedirá completamente la continuidad de Grecia y el Idealismo.

En la medida en que este trabajo no pretende ni puede plantearse algo así como un estudio general de temas tan amplios y complejos, desarrolla la cuestión al hilo de la noción que domina la comprensión de la naturaleza. Nos referimos al concepto de «materia», verdadera clave que permite justificar el desencuentro del que venimos hablando, porque si de entrada nos permite captar rápidamente la similitud entre el edificio filosófico de la *Física* y el de la *Naturphilosophie*, también nos puede enseñar que concepto de materia propiamente dicho sólo se da en Schelling, porque en Aristóteles se trata de otro asunto, a saber, de la *húle*. Que la *húle* haya sido traducida a la lengua latina por *materia* no puede ocultar que la diferencia entre los dos términos no sólo tiene un alcance lingüístico, no es sólo, por decirlo de un modo simple, un asunto de meras palabras. Schelling intuye el problema de esa «traducción» filosófica cuando habla de la materia como «lo más oscuro de todas las cosas»<sup>2</sup>, y quizás, rizando el rizo de las palabras, su fórmula traduzca fielmente un asunto aristotélico, a saber, no que la materia sea un asunto oscuro, sino que la materia es una «cosa» (*Ding*), es decir, una *ousía*, a la que «por naturaleza» corresponde el ser oscura. «Oscuro» por lo tanto no sería un mero adjetivo que determinara a una cosa, sino un cierto tipo de cosa. Pero, ¿cuál? Aristóteles contesta en su *Física*<sup>3</sup>: «... llamo 'materia' al substrato primero, común a todas las cosas de la naturaleza...». «Substrato primero» es el término con el que traducimos el griego *proton hupokeímenon*, lo subyacente (*underlying*). ¿Se quiere decir con esto que *hupokeímenon* sea, como acabamos de decir, un cierto tipo de cosa que coexiste, por ejemplo, al lado de otro tipo? Ciertamente no, y de nuevo son las palabras las que se resisten para dar cuenta de algo más que de un matiz; en efecto,

- 
- 1 R. E. Zimmermann, «Freiheit als Grund des Wirklichen – Zur Entwurfstruktur Schellingscher Ontologie», en: H. M. Baumgartner y W.G. Jacobs (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1996, pp. 330-339.
  - 2 «Das dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie». F. W. J. Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*. Se citará por la edición de K.F.A. Schelling, *Sämtliche Werke* (=SW), J. G. Cotta 1856-1861. Número de volumen en romanos, seguido de número de página en árabes. En este caso: SW II, 359.
  - 3 Aristotelis, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Oxford 1950 (192 a 31).

para dar cuenta de una imposibilidad, porque, ¿cómo nombrar por medio de una palabra, usualmente ligada según el estándar lingüístico a un significado, a aquello que justamente se caracteriza por no tener significado porque se encuentra *hupo* (under), por debajo de todo significado? En lugar de referirnos al problema de las palabras quizás siga siendo más oportuno continuar dejando la palabra al propio Aristóteles, como seguro hizo Schelling. Dice unos párrafos más adelante, justo en el 1º capítulo del Libro II de la *Física*<sup>4</sup>: «Naturaleza es, pues, lo que se ha dicho. Y las cosas que tienen tal principio se dice que 'tienen naturaleza'. Cada una de estas cosas es una substancia (*ousía*), pues es un substrato (*hupokeímenon*-underlying) y la naturaleza está siempre en un substrato». De la determinación de «naturaleza», *phúsis*, que hace Aristóteles, podemos concluir al menos lo siguiente: 1. que es «por *phúsis*» lo que está regido por un principio, a saber, «el principio de su producción»; 2. que algo es *ousía* (cosa) porque tiene un «substrato»; y 3. que no hay naturaleza si no se da el substrato, *to hupokeímenon*. Así pues, más que un cierto tipo de cosa, «substrato» (*hupokeímenon*-«underlying») es lo que hace que una cosa sea cosa; en cierto modo, su principio, y por ende lo que hace que en general se pueda hablar de *phúsis*. Pues bien, vinculando lo que Aristóteles nos dice en ambos pasajes de su *Física*, tenemos ya una caracterización adecuada de *húle*, pero seguramente no suficiente porque hasta ahora sólo se ha definido como «substrato primero», pero esto además de que parece presuponer algo «segundo» no nos dice, y eso es lo grave, qué significa «primero». En definitiva, ¿por qué la *húle* es primera? Aristóteles nos lo dice en el primer pasaje comentado: es primera porque es aquello «de lo cual algo llega a ser»<sup>5</sup> y persiste después de que la cosa llega a ser. Tenemos que *húle* es «substrato primero», es decir, *hupokeímenon* porque señala una procedencia, un origen. Los traductores ingleses de la *Física*, Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford, traducen el primer pasaje comentado sobre la materia asumiendo siglos de traducción e interpretación en estos términos<sup>6</sup>: «... matter is precisely the ultimate underlying subject...». Respecto a nuestra traducción introducen dos términos: en lugar de «primero» dicen «último» y para completar el significado de *hupokeímenon* añaden «sujeto», la mágica y también peligrosa palabra que desde el comienzo de la Modernidad, a la que Schelling pertenece, se refiere a algo distinto de la materia, quizás a lo más distinto y alejado de la materia. El otro aspecto, que lo primero sea lo último, es más fácil de comprender: lo primero es siempre lo último con lo que nos encontramos, en el sentido de que detrás de lo primero no hay nada, en cierto modo porque lo primero define exactamente el «detrás», el patio trasero que nunca se ve cuando se expone y despliega algo. Eso que efectivamente es primero o último porque se encuentra detrás es el origen y, según los traductores ingleses, que hablan siguiendo una tradición filosófica secular, el sujeto. Si en la historia de la filosofía el término sujeto acabó perdiendo su vinculación con la *húle* y con la «materia», ciertamente no perdió, sino muy al contrario, el sentido del «origen», lo que es a un tiempo lo primero y lo último, y para ello no hay más que recordar el proceso que sigue Descartes en busca del «cogito».

Este recorrido por la *Física* de Aristóteles no resulta vano si con ello se consigue descubrir algún matiz que nos aproxime a ese desencuentro entre Schelling y Aristóteles, un desencuentro que al comienzo de este trabajo caractericé como crucial. Ahora podemos justificadamente, a la luz de los textos, vincular ordenadamente la *phúsis* con la *húle* y ésta con el sujeto, fundamentalmente porque conocemos qué quiere decir Aristóteles con el término *hupokeímenon*, cuya traducción por sujeto asumimos, a saber, «origen». Quizás nos encontremos también en una posición privilegiada para

4 Aristotelis, *Physica* (192 b 32-34).

5 Aristotelis, *Physica* (192 a 31-32).

6 Aristotle, *Physics*, traducido por P.H. Wicksteed y F.M. Cornford, Cambridge, Massachusetts/Londres 1929, p. 95.

comprender la fantástica fórmula con la que Schelling da la vuelta a la tradición de la filosofía de la naturaleza moderna, que tiene el valor de una proclama y que sirve para entender el motivo principal de la filosofía idealista de Schelling. Recordémosla: «Natur als Subjekt»<sup>7</sup>. ¿Realmente ese dar la vuelta a la tradición moderna pone a Schelling del lado de Aristóteles? Si atendemos a la propia definición que el filósofo alemán da de su fórmula, que implica entender la naturaleza como «productividad», esto parece aproximarnos a aquel «principio de su producción» con el que el filósofo griego determina la *phúsis*, lo que nos llevaría a entender que tanto en uno como en otro se trata de una concepción dinámica en la que lo importante y definitivo filosóficamente no son las cosas y los productos naturales sino la *poíesis* o «productividad» según la cual aquellos se generan. A su vez, este sentido dinámico nos introduce rápidamente en la concepción de «proceso», concepción bajo la cual, frente a otra tradición estática y mecánica, parecen incluirse Aristóteles y Schelling. ¿Es suficiente esta comprensión de la vinculación de «naturaleza» y «sujeto» para reiterar una continuidad entre el filósofo griego y el filósofo alemán; en definitiva para hablar de un reencuentro al final de la gran metafísica occidental entre Grecia y la Modernidad? ¿O más bien la historia de la filosofía tiene que revelarse como aquel trayecto erróneo del que Heidegger habló tan poética como mistificadamente en su ensayo sobre Anaximandro<sup>8</sup>? Son quizás cuestiones excesivas, que deben servir sólo de horizonte, pero no hacemos olvidar la lectura «letra a letra» que nos exigen los textos. Y en la estela de esa lectura quizás también convenga recordar una determinación aristotélica, esta vez de su *Metafísica*. Dice allí refiriéndose a la materia: «La *húle*, a su vez, en virtud de su propio ser, es desconocida»<sup>9</sup>. El término *agnostos* ha sido traducido a ciertas lenguas, entre ellas el castellano, por «incognoscible», presuponiendo algo que se encuentra más allá de las facultades del conocimiento humano pero que, por ejemplo, pudiera ser conocido por un entendimiento divino, caso de que lo hubiera. Esta posibilidad traductiva tal vez tiene detrás toda la filosofía moderna, Kant incluido, quien hablaría de la incognoscible «cosa-en-sí», pero desfigura un sentido original griego del que Schelling, sin embargo, tal vez se sentía próximo cuando se refería a «lo más oscuro de todas las cosas», es decir, a la materia. ¿Equivale ese *agnostos* a «oscuro»? Suponiendo que sí, no obstante deben cuestionarse dos asuntos: 1. que Schelling habla de la materia como lo más oscuro de todas las cosas, presuponiendo que las hay no tan oscuras e incluso que las hay claras, lo que nos llevaría, aunque simplificarmente, a catalogar las cosas en oscuras y claras (como por cierto hizo Descartes haciendo depender esta clasificación de nuestro modo de conocer las ideas: ideas oscuras y confusas al lado de las claras y distintas) y de ahí, quizás excesivamente rápidos, a hablar de cosas (es decir, res, sustancias) materiales y cosas espirituales; 2. que tal vez Schelling determinara la materia como «oscura» pero no como «incognoscible». Ambos asuntos se encuentran justo detrás de la gran diferencia entre ambos filósofos y del gran salto, por no hablar del abismo, que hay entre Grecia y la Modernidad. Porque siguiendo a Aristóteles, eso significa decir que el sujeto, si nos atrevemos a traducir con esta palabra el *hupokeímenon* griego, es desconocido porque esa es su constitución y no porque seamos incapaces con nuestro conocimiento humano de llegar a su ser. Más bien, su ser es porque es desconocido, y gracias a eso puede ser sujeto. Invirtiendo esta posición, la filosofía moderna inaugurada por Descartes hace del sujeto lo más cierto de todo, lo más claro y distinto, y en cierto modo aquello que mejor podemos conocer (además de ser aquello que es condición de que en general podamos conocer). ¿Se encuentra Schelling bajo esta óptica o más bien declara que la natu-

7 F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (SW III, 18).

8 M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege*, Francfort del Meno 1977, pp. 337-338.

9 Aristotelis, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Oxford 1957 (1036 a 9-10).

raleza es sujeto porque quiere asegurarse de verdad y completamente a la naturaleza? Pues en efecto, mientras por naturaleza entendamos sólo los productos de la naturaleza y por lo tanto algo exterior a nosotros, nunca podremos llegar a conocerlos ni tampoco a explicarnos cómo puede darse algo que efectivamente se encuentre fuera de nosotros. Recuérdese al respecto la pregunta formulada en «El más antiguo programa de sistema», que decía: «¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?<sup>10</sup>», y que pretendía reducir el problema desde la posición de una razón eminentemente práctica que no se contentara con lo que venía dado, como era el caso kantiano, so pena de acabar desconociendo definitivamente el mundo. Ya esta fórmula del *Systemprogramm* en el fondo se refiere y apela a la instancia del vínculo que debe mediar entre el sujeto que conoce y el objeto conocido como único recurso para garantizarse el mundo del que sólo alcanzamos a ver sus sombras, como conceptos. Pero este no es el problema de Aristóteles, para quien la garantía del conocimiento viene precisamente salvaguardada porque hay algo desconocido que es la *húle* y el origen. Pero, ¿el origen de qué? Seguramente no hay significado en Schelling más dramático que el de origen, al que a lo largo de su obra se refiere bajo tan diversos sentidos. De ellos conviene tal vez, para nuestro propósito, rescatar dos: *Grund* (fundamento) y *Vergangenheit* (pasado), que de algún modo no se encuentran enfrentados al horizonte aristotélico. En efecto, si la *húle* es aquello *de lo* cual algo llega a ser, a lo que Aristóteles, según vimos, se refiere como «substrato primero», entonces está presupuesta una diferencia entre dicho origen y lo que efectivamente llega a ser. Si aquello «*de lo* que», es la *húle*, «*lo* que» llega, es la *morphé*, que no sólo no es desconocida por no tener aspecto sino que es lo único de lo que podemos decir que tiene un aspecto, porque es *eidos*. Pero lo que el alma, no el sujeto, ve, no es sólo la *morphé*, sino el ser, es decir, la *ousía* que es a un tiempo *húle* y *morphé*.

Para decirlo con otros términos: gracias a lo que no se ve, puede verse lo que se ve, gracias a la ausencia (el origen) hay presencia (llegada), pero entendiendo que en esta relación no se trata del conocimiento de un «proceso» en el que siempre se ha sobrepasado ya el origen, sino más bien de un acontecimiento, un momento, en el que el origen está presente precisamente como ausencia, como *húle*. El vínculo entre los dos elementos, la *húle* y la *morphé*, no tiene el carácter de un proceso, sino en mayor medida el de *metabolé* (*Umschlag*), que es precisamente lo que define para Aristóteles el ser en sentido supremo, es decir, la *ousía*. Y ese es el sentido del ser que en primera instancia se encuentra en la *phúsis* y a su vez la define precisamente como *phúsis*, o lo que es lo mismo, como «llegar a ser». La *ousía*, en consecuencia, tiene que ser explicada en su constitución, que es la del «llegar a ser». Pero si en todo llegar a ser se presupone un llegar a algo a partir de algo que todavía no es, ligados a los sentidos de *morphé* y *húle* tendrán lugar dos nuevos sentidos principales que definan esos dos momentos, el final, para el que Aristóteles reserva el término *entelékheia*, y el origen, para el que reserva el término *dúnamis*. La *dúnamis-húle* definirá la posición del origen o del no-ser, mientras que la *morphé-entelékheia* (*enérgeia*) la del final o del ser. Pero según esto, lo que podemos llamar *ousía* no es ni lo uno ni lo otro sino más bien el vínculo decisivo entre no-ser y ser. Conclusión de la ontología de la *phúsis* es que el no-ser, aquí nombrado como «ausencia» y comprendido como origen, es elemental y por lo tanto «principio», *arkhé*, de la propia *ousía*. Así pues, ésta no se define simplemente como «ser» y ni siquiera como «llegar a ser», de no ocurrir que se comprenda esta expresión como la tensión o distancia que se presupone en toda manifestación del ser. Ciertamente hay un tránsito que queda recogido en la fórmula general «de.....a.....», es decir, «de *dúnamis* a *entelékheia*», «de *húle* a *morphé*», pero no es un tránsito de

10 «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», en Ch. Jamme y H. Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft*, Francfort del Meno 1984, p. 11.

una *ousía* a otra *ousía*, porque lo que justamente viene a confirmar ese tránsito es la unidad de la *ousía*, que es la unidad de una distancia entre un «de.....» y un «a.....», una distancia que se descubre como resultado de la indagación por el ser de la *phúsis* y a la que también podemos llamar «diferencia». Cuando esta diferencia o distancia se tematiza, es decir, cuando la filosofía se propone articular una tesis sobre la propia distancia se abre igualmente el camino para tematizarla como movimiento y como tiempo y comprender en consecuencia los dos lados de la diferencia, el «de.....» y el «a.....», bien como dos posiciones distintas pero equivalentes bien como dos momentos sucesivos pero en el fondo, como momentos, iguales. Con esta ruina de la distancia, lo que eran principios del ser, es decir, *arkhaí* de la misma *ousía*, se convierten en dos *ousíai* independientes. Ahora la *ousía* ya puede traducirse y llamarse «substancia». También ahora la *húle* puede ser comprendida como «materia» y tener garantizada su autonomía, una tal que curiosamente la despojará de su papel principal de *hupokeímenon*, subyacente y sujeto, para convertirla en objeto. A su vez, la antigua *morphé*, reconocible ahora en su traducción como «forma» podrá asumir aquella característica no-sensible y activa que hará de ella el sujeto. Las bases de la filosofía moderna están puestas y Aristóteles definitivamente relegado<sup>11</sup>.

Pero este «inter-cambio» entre la *húle* y la *morphé*, la *dúnamis* y la *entelécheia*, que hace que lo que en un momento aparezca como sujeto lo pueda hacer bajo otra perspectiva como objeto, y viceversa; este intercambio, que unas veces hace de lo oscuro e impenetrable algo positivo, caso de Aristóteles, o por el contrario algo que obligatoriamente hay que reducir a claridad, caso de Descartes; todo esto, digo, tiene que ver —y no exclusivamente en los términos en los que lo planteó Heidegger, pero que sí alcanzó a ver— con una religación u olvido de esa diferencia constitutiva y presu- puesta no sólo en el llegar a ser de la *phúsis*, sino en la misma consideración del ser, o mejor, de la **operación** del ser que tiene lugar en el «decir», en el *legein*, en el antiguo *lógos*. En efecto, lo importante del *lógos* no consiste en lo que se diga, ni siquiera de quién se diga, sino más bien que en general ocurre un «decir algo de algo», o, para ser más exactos, «de algo decir algo». Bajo esta interpretación, que no es otra que la que se produce en el «llegar a ser» físico, que cabe entender como «a partir de algo llegar a ser algo», se confunden o intercambian los papeles de *hupokeímenon* y *húle* por una parte y los de *kategoroumenon* y *morphé* por otra, recordando una época en la que *phúsis* y *lógos* no eran más que nombres distintos de un ser consistente en su misma «operación de ser» y que por supuesto no tenía significado léxico. Sin embargo, cuando *húle* y *morphé* comienzan a definir el «ser físico» igual que *hupokeímenon* y *kategoroumenon* lo hacen del «ser lógico» lo que ocurre no es sólo que surja y se establezca una «división» del ser en «Física» y «Lógica», sino una más profunda que consiste en tratar divididamente y por separado a cada principio del ser (*húle* y *morphé*, en nuestro caso) haciendo tema de cada uno de ellos. Esta transformación de los **principios** del ser en **ser** es solidaria de una transformación de la ontología en óptica y de una duplicación de la *ousía* en dos substancias. Pero también de algo más que, por lo que hace a nuestro tema, resulta decisivo: en Aristóteles se plantea la ontología como investigación por los principios, unos principios que pueden ser tales en la medida en que no se «confundan» ni intercambien con aquello que explican, pero preservando su constitución y su validez por encima de todo cambio. En definitiva, la ontología puede ser investigación del «ser en cuanto ser» en la medida en que el ser no tiene significado y no es nada, de ahí que sólo sea la descripción de una **operación** a la que ya hemos aludido

11 A. Leyte, «De *Fúsis* a *Natur*», en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (eds.), *En torno a Aristóteles* (Homenaje a P. Aubenque), Santiago de Compostela 1998, pp. 559-584.

(«decir algo de algo», «llegar a ser algo a partir de algo»). Dicho en otros términos, lo que no cambian son los principios y lo que cambia es aquello que los principios tienen que comprender y explicar. Esta es la diferencia que la historia de la filosofía formula como la que se da entre la unidad (de los principios) y la multiplicidad (de las cosas), a la que corresponde el movimiento y el cambio. Pues bien, si en Aristóteles tiene algún sentido el carácter de proceso, es referido al movimiento y cambio de las cosas que, por eso mismo, resulta trivial, aunque en un sentido positivo. En efecto, la percepción de esa trivialidad, del cambio aparente, constituye el «punto de partida» de la investigación, pero de ningún modo el punto de llegada ni, lo que es más importante, el «principio», porque al principio es a lo que hay que llegar. Esto lo expresa Aristóteles con toda claridad al comienzo de su *Física* cuando afirma que hay que proceder «desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares»<sup>12</sup> siguiendo la vía que «consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible en su ser»<sup>13</sup>. Porque el hecho de que hay naturaleza, es decir, que las cosas llegan a ser y se mueven, eso es precisamente un hecho y no necesita demostración<sup>14</sup>, y de ese hecho es del que hay que partir. Y ese hecho es el proceso. Que el carácter de proceso corresponde a las cosas, y por cierto también a todo saber acerca de cosas, no puede hacer olvidar que la filosofía justamente se caracteriza por ser un saber que no es acerca de cosas, sino acerca de los principios de las cosas. Pues bien, de estos principios no es propio el proceso. Esto obviamente quiere decir que la relación entre la *húle* y la *morphé*, o entre la *dúnamis* y la *entelékheia*, no es procesual: no hay proceso entre *húle* y *morphé* porque además nunca hay una superación de la *húle*, ni menos una negación ni una reducción, pues ella sigue persistiendo como sujeto después de todo cambio. En efecto, el «después» no se refiere al plano ontológico, porque no hay «después» de la *húle*, lo que hay es que después de una cosa viene otra como después de la vida viene la muerte o después de la noche el día, porque vida y muerte, día y noche, son cosas, hechos que efectivamente se encuentran entramados en lo que podemos llamar «procesos».

En cierto modo, el Idealismo aniquila esta comprensión griega, paradójicamente, intentando alcanzar filosóficamente una formulación de la unidad que nos retrotraiga a Grecia. Desde luego la unidad buscada desde el Idealismo es bien distinta de la unidad de la *ousía*. Y desde luego también esa unidad idealista pasa por elevar a categoría filosófica la dimensión procesual que de entrada es característica sólo de las cosas. En este paso, el proceso es no sólo el punto de partida de la investigación sino también el principio en el sentido filosófico. El sentido de la *epagogé* aristotélica se arruina en esta indiferenciación entre «principio» y «punto de partida»: todo es proceso tanto en el plano de los principios como en el plano óntico, de las cosas, y en definitiva se trata de encontrar «un» principio que lo sea tanto de lo uno como de lo otro, para que finalmente no haya diferencia. Con seguridad esto es lo que se exige tras la proclama *En kai pan* formulada en clave idealista: que no haya diferencia entre uno y todo, entre unidad y pluralidad, que a la postre significa que «todo es lo mismo», o sea, que hay identidad esencial por encima de las diferentes cosas. Cumbre suprema del idealismo, que por eso puede llamarse «absoluto», es explicar esa identidad como proceso o, lo que viene a decir lo mismo, elevar ese proceso a identidad. El camino para este objetivo consiste, en primer lugar, en evidenciar que no hay dos *ousíai*, dos substancias, sino sólo una, pero no a costa de hacer protagonista a alguna de ellas (bien la naturaleza, bien el espíritu; bien la *res extensa*, bien la *res cogitans*), lo que, por decirlo de alguna manera, constituiría unilateralidad, ni a ambas, lo que

12 Aristotelis, *Physica* (184 a 23-24).

13 Aristotelis, *Physica* (184 a 19-22).

14 Aristotelis, *Physica* (185 a 13 y 193 a 3).

constituiría bilateralidad, generando la impresión de que se había superado la dualidad sólo de palabra (como, por ejemplo, pudo ocurrir en el caso de Spinoza y Fichte) pero sin introducirse en el núcleo mismo de la resolución y la unidad. Y ese núcleo es precisamente el proceso, porque constituye el carácter de cada una de las sustancias por separado y por eso mismo constituye también la condición para poder pensar que, en el fondo, es decir, de modo no visible, se trata del mismo proceso, en el que por cierto ya nos encontramos.

Ciertamente, la identidad surge como resultado de una identificación de dos sustancias, la naturaleza y el espíritu, con el fin de resolver, es decir, de superar la relación y división entre objeto y sujeto, o mejor, entre el objeto y la subjetividad. Que en Schelling se produce un retorno a Aristóteles significa, por encima de la cuestión del proceso, pero sin dejarla de lado, que hay una restauración del sentido del «sujeto» como *hupokeímenon* frente al sentido moderno de sujeto como subjetividad del conocimiento. En esta dirección tiene igualmente sentido la afirmación de la naturaleza como sujeto<sup>15</sup> y la formulación de la identidad como proceso. Así es como el llamado «idealismo objetivo» de Schelling no consiste en otra cosa que en extender el papel del sujeto por todas partes o, lo que es lo mismo, reducir todas las cosas a su carácter procesual. Pero, ¿lo hace volviendo a Aristóteles o por el contrario lo arruina definitivamente? El propio Schelling se desmarca expresamente de Aristóteles, a quien por muchos motivos admira —sobre todo al final de su filosofía—, en varias ocasiones: bien para considerarlo representante excelso de la «filosofía negativa» y reprochar a su noción de existencia (¿cuál?) que se encuentre al servicio del concepto, bien cuando considera que la materia no puede ser un principio ni, por lo tanto, algo originario, en los siguientes términos: «Por eso no se puede incluir a la materia entre los principios, como hizo Aristóteles. Ella misma es ya algo que ha llegado a ser y es lo primero efectivamente real, pero a su vez vuelve a rebajarse inmediatamente a potencia para otra cosa efectivamente real. La materia no puede ser algo originario, como pretende Aristóteles, sino que tiene que entenderse ya como consecuencia de un devenir»<sup>16</sup>. Y curiosamente quizás Schelling no se equivoque, pero porque hable de un asunto que no concierne a Aristóteles, a saber, de la materia. En el seno de un solo principio, el del proceso o la génesis absoluta del ser, es lógico que la materia sea un resultado dinámico que, por lo tanto, puede a su vez generar una realidad nueva, y que lo único auténticamente originario sea el propio proceso que no es ni el de la materia ni el del espíritu, sino el que unifica a ambos. Aristóteles habla de *húle* y ésta nunca puede ser algo «que ha llegado a ser», sino al contrario «principio» del devenir, pero que por eso mismo no es devenir. En cambio Schelling, en este contexto, reproduce sobre el concepto de materia su esquema idealista inicial al unificar en él una oposición que no le corresponde. En efecto, en las líneas anteriores al pasaje comentado, dice que el concepto metafísico de materia es el más difícil «porque la materia tiene que ser algo efectivamente real, es decir Actus, y sin embargo se comporta nuevamente en relación con aquello que tiene que surgir a partir de ella como potencia»<sup>17</sup>. No sorprende el desacuerdo con Aristóteles, pero lo más interesante de cara a Schelling es comprender esa reducción formal de la materia a identidad de potencia y acto haciendo de la misma aquel principio indiferente con sus propios resultados. Pero la formulación de la materia como uni-

15 R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer (eds.): *Natur als Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

16 F.W.J. Schelling, *Darstellung des Naturprocesses* (SW X, 310). Vid. Igualmente: W. Schmied-Kowarzik, «Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie-Darstellung des Naturprocesses (1843-44)», en A. Leyte (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo 1999, pp. 179-190.

17 F. W. J. Schelling, SW X, 310.



ficación en este sentido, ¿no podía haberla formulado Schelling igualmente del espíritu? ¿Acaso no funciona el espíritu a un tiempo como acto y potencia? En realidad, el concepto metafísico de materia, así como el de espíritu, ya ha dejado atrás una meta-física en el sentido aristotélico, es decir, el reconocimiento de una diferencia entre los principios y las cosas. Es posible que «esta» materia de Schelling sea coherente con su comprensión inicial de lo absoluto (¿y acaso la materia no es un nombre para lo absoluto, bajo la perspectiva de la filosofía de la naturaleza?)<sup>18</sup>, pero eso en la medida en que no es la *húle* aristotélica.

Pero siendo importantes este reconocimiento y referencia expresos a Aristóteles, lo más grave sobreviene cuando él se cree en la estela y el horizonte del filósofo griego y reinterpreta la ontología general de los principios en la dirección de «su» ontología procesual. Al respecto resulta decisiva una referencia a Aristóteles que también procede del final de la obra de Schelling, en concreto de la Sexta Lección de su *Philosophie der Offenbarung*, escrita el mismo año de su muerte: «Si se le sigue hasta las simas más profundas de las que él parte, vemos que comienza su progresión hacia arriba con la potencia (coincidencia del inicio) en la que está implicada toda oposición; esta progresión concluye en el actus, que es la entelequia pura por encima de toda oposición y por ende también por encima de toda potencia; pues efectivamente, para él la entelequia es lo mismo que para nosotros el actus, la cara opuesta de la δύναμις»<sup>19</sup>. Es muy posible que ningún otro texto de Schelling recoja mejor un adiós a Aristóteles y la señal definitiva de su desencuentro. Lo que en estas líneas llamé «distancia» ontológica en el seno de la *ousía* entre la *húle* y la *morphé*, o entre la *dúnamis* y la *entelekhēia* —en definitiva, entre *hupokeímenon* y *kategoroumenon*—, distancia irrebasable que es precisamente la que hace posible la unidad de la *ousía* y también la pluralidad de *ousíai*, es reducida por Schelling a «progresión gradual». Se consuma en esta interpretación el intento idealista por reducir la diferencia, la distancia, en definitiva, la *metabolé* (*Umschlag*) de la *ousía* que se da como *húle* y *morphé*, a continuidad, continuidad que va de la naturaleza al espíritu y que se hace posible una vez que se ha roto la *metabolé* inherente al propio «ser físico», a la propia *ousía*. Con esta interpretación de Aristóteles, Schelling continúa siendo el idealista de 1800 que describía su objetivo en el Prólogo al *Sistema del idealismo trascendental* como intento por «presentar todas las partes de la filosofía en una continuidad»<sup>20</sup> de modo que no hubiera diferencia entre lo tratado por la razón teórica y la razón práctica, entre la naturaleza y el espíritu; en definitiva, entre la lógica y la historia y, reinterpretando el Aristóteles que hemos presentado a la luz de este texto, entre la *húle* y la *morphé*. Hable desde la filosofía negativa o la filosofía positiva, Schelling presupone la filosofía como sistema, y ciertamente sistema de lo absoluto, por más que este absoluto resulte a la postre incognoscible y tenga que presuponerse como «impensable» anterior a todo concepto<sup>21</sup>. Teniendo presente ese repetido concepto de «progresión», que el propio Schelling reitera unas líneas más abajo afirmando que «...tiene que haber una última meta del camino que conduce a potencia ad actum...»<sup>22</sup>, se comprende el carácter de la *Naturphilosophie* de Schelling frente a la *Physik* de Aristóteles. Ese carácter dominante hermenéuticamente es el «histórico» y Schelling con su progresión no deja de entender

18 F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*: «Es fragt sich, inwiefern der Natur Unbedingtheit könne zugeschrieben werden», SW III, 11. Vid. Además: J. Jantzen, «Der Ausdruck des Unbedingten», en J. Jantzen (ed.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, especialmente pp. 13-18.

19 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 103.

20 F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 330.

21 K. Düsing, «Vernunftseinheit und unvordenkliches Dass-sein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel», en *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, Berna 1987.

22 F.W.J. Schelling, SW XIII, 104.

cronológicamente a la naturaleza y por eso mismo de reducirla a sistema o historia de la naturaleza. Para Aristóteles esto resulta imposible, pero en primer lugar porque Aristóteles nunca se propuso un «sistema», ni de la filosofía ni de nada, mientras que la misma determinación de «ontología procesual» lleva implícita la comprensión del ser como historia<sup>23</sup>. En la filosofía de Schelling acaba prevaleciendo esa interpretación histórica del universo, de resonancia cristiana, pero por más que el contenido de su última filosofía difiera de la primera, entre una y otra no hay filosóficamente hablando una diferencia fundamental sino igualmente, repitiendo a Schelling, una progresión que va de una filosofía negativa a la filosofía positiva, de una lógica a la historia; en definitiva, *de potentia ad actum*, según un proceso exigido por el imperativo de la meta final del camino en la que los idealistas en general presintieron el final luminoso para una conciencia que surgía *de profundis*, aunque el propio Schelling, más lúcido que Hegel, acabara a su vez presintiendo una oscuridad de la que nunca nos libraríamos. Tal vez porque, siguiendo a Aristóteles, la *húle* y la *dúnamis* son irrebasables y persisten en toda *entelékheia*, en todo acto. Aristóteles nunca perdió de vista la *phúsis* y su «*Metaphysik*» surge de ella y se nutre de sus categorías fundamentales. Schelling articula su *Naturphilosophie* ya sobre una metafísica constituida, la metafísica moderna de la subjetividad y en su rico y dramático combate con ella quizás no haga más que culminarla.

Creo que el desarrollo de mi trabajo, pensado desde la perspectiva de la historia de la filosofía, ya ha contestado las preguntas iniciales: En relación con la segunda, se puede decir que entre *phúsis* y *Natur* se produce una concepción metafísica del ser como substancia que conduce a transformar los inseparables principios de la *ousía* en dos substancias separadas, una de las cuales se establece como *natura*. Aunque la «Filosofía de la naturaleza» surja como crítica contra la concepción estática y substancialista de la *natura*, restablece de nuevo la unidad de la *ousía* sobre la base de la metafísica moderna que había criticado, a saber, sobre la base de la identidad. En *Natur* resuena un eco de Aristóteles, pero al mismo tiempo se refleja la consumación de una pérdida. En relación con la primera pregunta, no resulta posible vincular a Schelling y Aristóteles como representantes de la misma ontología, ni siquiera si caracterizamos dicha ontología como «procesual». La línea filosófica de interpretación que atribuye a Schelling y Aristóteles una comprensión «dinámica» de la naturaleza —una dirección que entre otros fue abierta por E. Bloch<sup>24</sup>— en la que también cabría incluir a Leibniz<sup>25</sup>, resulta en mayor medida una desfiguración que una ayuda de cara a entender en la historia de la filosofía tanto el papel que representa el concepto «proceso» en Schelling como el de «materia» en Aristóteles.

Quizás mi tesis se pueda resumir simplemente diciendo que la relación entre Schelling y Aristóteles, como entre Schelling y Platón, es decisiva, pero sobre todo por aquello que tiene de desencuentro y malentendido. Ciertamente, también de los grandes malentendidos surgieron grandes filosofías y, para muestra, considérese el propio malentendido de Platón que opera en la filosofía de Aristóteles. Habrá quien lo entienda como continuidad y desarrollo, igual que lo dirán de Schelling respecto a Aristóteles, pero con seguridad habitarán una comprensión muy benévola e indulgente de la historia de la filosofía, relegando la tensión, el error y el drama que contiene y que por eso la sigue haciendo tremendamente actual.

23 «Erst ab 1809 wird Schelling Natur explizit auch als Geschichte, nämlich unter dem Aspekt eines ihr nicht angehörenden Anfangs sehen ('Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur' (SW VII, 415)), de J. Jantzen, «Die Philosophie der Natur», en: H.J. Sandkühler (ed.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart 1998, p. 101.

24 E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francfort del Meno 1985.

25 H.H. Holz, «Der Begriff der Natur in Schellings spekulativen System. Zum Einfluß von Leibniz auf Schelling», en H.J. Sandkühler (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Francfort del Meno, 1984.