

GAETANO RAMETTA
Università di Padova

Naturaleza y espíritu en la filosofía clásica alemana*

Traducción de Jorge Navarro Pérez

Recibido: 24/7/13. Aceptado: 18/9/13

Resumen: El presente ensayo afronta la cuestión de la relación entre espíritu y naturaleza en la filosofía clásica alemana, por medio del análisis de esta problemática en las principales figuras del idealismo alemán, de Kant a Schelling y de Fichte a Hegel. El autor busca hacer emerger la complejidad y la actualidad de las respectivas posiciones, confrontándolas recíprocamente para sacar a la luz sus diferencias y analogías, e insiste en la irreductibilidad del idealismo a una pura y simple metafísica de la subjetividad.

Abstract: The author tries to explain the different positions and reciprocal relationships among the main representatives of German Idealism, concerning the problem of nature and spirit in the context of modern philosophical thinking. He tries to show the actuality of their theories and the impossibility to reduce them to simply another version of modern metaphysics of subjectivity.

SE DIRÍA que el título de esta contribución nos hace empezar con mal pie. Pues ese título contiene algunos presupuestos que la reflexión filosófica debería poner en cuestión. En primer lugar, habría que examinar la conjunción que enlaza los dos términos (“naturaleza” y “espíritu”) como si éstos designaran dos ámbitos independientes uno del otro y concebibles uno al margen del otro. La conjunción “y” parece expresar

* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

una conexión meramente extrínseca entre dos sectores de la realidad ya constituidos de por sí e independientes.

Si adoptamos una posición como ésta, entre “naturaleza” y “espíritu” solo es posible una conexión por yuxtaposición que deja intactos los dos términos en su significado autónomo. Este último, ya formado antes y con independencia de la relación entre los dos términos, es simplemente confirmado por la relación misma, de tal modo que la relación entre ellos solo puede asumir dos declinaciones: o la de una relación no efectiva, sino solo aparente, en la cual la indiferencia y la extrañeza recíproca entre los momentos en cuestión no se puede “suprimir” ni mucho menos “superar” (por utilizar expresiones hegelianas); o la del dominio puro y simple de un término sobre el otro.

Bien mirado, este segundo caso no es más que una consecuencia necesaria de la hipótesis formulada en primer lugar. Pues siendo imposible una unificación más profunda, la extrañeza entre espíritu y naturaleza solo se puede eliminar mediante la sumisión de la segunda al primero, o viceversa. Lo que no cambia es el carácter violento de una relación de dominio en la cual la conexión entre los dos ámbitos confirma la inconciliable hostilidad y enemistad existente entre ellos. Lo único que consigue el intento de eliminar la extrañeza entre naturaleza y espíritu es reforzarla hasta el punto de volverla insuperable.

Por tanto, para salir de esta aporía no basta con poner en cuestión la conjunción “y”. La investigación debería intentar interrogar y, a ser posible, disolver el carácter de *presupuesto* que en la formulación del título se atribuye tanto a la “naturaleza” como al “espíritu”. Pues bien, la filosofía clásica alemana, con sus diversos exponentes y las diversas doctrinas que ellos defendieron, puede ayudarnos en este ejercicio de descomposición crítica de los dos conceptos.

Evidentemente, nuestra intención no es sostener que las concepciones de la naturaleza y del espíritu de Kant o de Schelling, de Fichte o de Hegel, se puedan superponer unas a otras, ni que se desplieguen en la forma lineal de un desarrollo teleológico que conduce desde el criticismo del primero al idealismo “absoluto” del último. Más bien, afirmamos que lo que tienen en común las doctrinas de estos autores no es una “teoría” específica, sino una actitud determinada del pensamiento, la radicalidad con que estos autores ponen en cuestión conceptos que en las ciencias y en el sentido común parecen dotados de una consistencia indiscutible, por lo que se consideran obvios (“presupuestos”, como decíamos al principio).

Pero poner en discusión el presupuesto es una operación que puede comportar riesgos. El más evidente de ellos lo podemos formular, nosotros que nos encontramos pensando “después de Heidegger”, en los siguientes términos: ¿la disolución del presupuesto no implica la asunción incondicionada de una metafísica de la subjetividad? Y ya que la subjetividad tiene que encarnarse en un sujeto, ¿esa pretensión no implica la asunción deliberada de un antropocentrismo que, al disolver la naturaleza como presupuesto intangible, legitima las instancias de dominio del hombre en tanto que “encarnación” del espíritu? Y este dominio así legitimado, ¿qué otro dique podría encontrar a su despliegue ilimitado que el límite contingente y, por tanto, siempre superable del desarrollo tecnológico y científico dado en cada momento?

Un aspecto importante en la filosofía “positiva” del Schelling tardío es precisamente el hecho de haber identificado en el hegelianismo la expresión más completa de esta filosofía de la subjetividad. Esta última no se da cuenta de que, al detenerse en el elemento del sujeto, incurre en una contradicción inmediata consigo misma si intenta afirmarse como filosofía de lo Absoluto. Pues lo Absoluto nunca podrá realizarse como sujeto, ni siquiera si éste intenta declinarse, como sucede en Hegel, a modo de Espíritu infinito. En tanto que Espíritu, lo Absoluto está destinado a ser siempre parcial y, en su parcialidad, relativo. Por tanto, el sujeto que se dice “absoluto” nunca podrá ir más allá de una filosofía y de un pensamiento meramente “negativos”: una filosofía que quiera ser filosofía de lo real, en tanto que único ser auténticamente “positivo”, nunca podrá abandonar la idea del *presupuesto*, y además tendrá que reconocer el contenido y la forma de ese presupuesto en la concreción de la *Naturaleza*, tal como ésta se presenta en toda la amplia riqueza de su “a posteriori” empírico.

El presupuesto es lo real, y lo real no se puede deducir del pensamiento. Tampoco puede ser absorbido por el Espíritu. Cuando este último (según la célebre metáfora hegeliana que compara el comprender mediante conceptos con la actividad orgánica de digerir) pretende absorber en sí mismo a lo real, negándole su carácter de presupuesto; cuando intenta englobar a la naturaleza reduciéndola a sí mismo, el destino de la filosofía y de la época que se expresa en ella ha quedado establecido. Ese destino ya solo puede ser el de una teoría y una práctica *nihilistas* hasta llegar a las últimas consecuencias. ¿Qué otra cosa puede obtener una filosofía del espíritu que intente “poner” *en y por sí misma* todo lo que en un primer momento aparece (y pretende valer) como presupuesto (a) inderivable lógicamente del pensamiento y (b) irreducible ontológicamente a las pretensiones de dominio procedentes del espíritu? Este último, al “poner” la naturaleza, al “quitarle” su independencia, se manifiesta como esa “fuerza enorme de lo negativo” de la que Hegel habla en el prólogo de la *Fenomenología*. Si bien, y a diferencia de lo que Hegel pensaba, esa negatividad no determina solo al entendimiento (*Verstand*), sino a toda la obra del Espíritu, también a la que Hegel denomina “razón”, “concepto”, “Idea”.

Sobre la base de esta argumentación, parecería inevitable suscribir las críticas del Schelling tardío, así como las críticas sucesivas de Heidegger, de acuerdo con las cuales la filosofía clásica alemana (el “idealismo”) es una de las fases decisivas de la metafísica moderna de la subjetividad, y por tanto del nihilismo en tanto que “destino” de toda la parábola del pensamiento occidental.

Sin embargo, en esta argumentación hay algo que no cuadra. Sobre todo, por cuanto respecta al propio Schelling. Es muy conocida la brillante interpretación heideggeriana de que en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809) Schelling no solo anticipa la filosofía schopenhaueriana de la voluntad, sino que al poner la voluntad como fundamento “abisal” de la totalidad de lo ente constituye el antecedente directo de la filosofía nietzscheana del super-hombre y de la voluntad de poder como “voluntad de querer”. Al mismo tiempo, aunque pueda parecer banal, hay que recordar que las *Investigaciones* no son la última palabra de Schelling y que el propio Schelling intentó emanciparse de una metafísica del Espíritu que declina

lo Absoluto como subjetividad absoluta para aproximarse a una filosofía del Ser que intenta desvincular al pensamiento de la dicotomía de sujeto y objeto, abriendo una modalidad de *experiencia de la naturaleza* diferente de aquella a la que habían llegado la filosofía, la ciencia y la técnica modernas.

Del mismo modo, sería reductivo pensar que Fichte simplemente está jugando con las palabras cuando en su período berlinés (*grosso modo*, a partir de 1800) se niega a identificar su filosofía con una forma de “idealismo”. Fichte afirma repetidamente, no solo en las diversas versiones de la *Doctrina de la ciencia* que no publicó en vida, sino también en las obras “populares” que publicó entre 1804 y 1808 (estamos pensando especialmente en la *Exhortación a la vida bienaventurada* de 1806 y en los *Discursos a la nación alemana* de 1807/08), que la doctrina de la ciencia no es una filosofía de la subjetividad, y mucho menos una filosofía pura y simple del yo. Al contrario, Fichte dice que la doctrina de la ciencia es una filosofía trascendental y, al mismo tiempo, una teoría del Ser absoluto.

“Filosofía trascendental” significa que la filosofía es un ejercicio en el cual el pensamiento nunca deja de reflexionar sobre sí mismo y sus operaciones; sin embargo, al mismo tiempo Fichte afirma que en esta meditación que se vuelve incesantemente sobre sí misma no tiene lugar una mera “filosofía de la reflexión”, sino que en esa reflexión se manifiesta un núcleo lógicamente inderivable y, por tanto, incondicionado que Fichte identifica con el Ser absoluto. Pero precisamente porque es “absoluto”, ese Ser no es asimilable a un “ente” supremo simplemente presente ni puede ser puesto positivamente por el sujeto frente a sí mismo, “re-presentado” (en el sentido del *vorgestellt* heideggeriano).

Bien visto, lo que en el Ser es absoluto es la inagotabilidad del movimiento con el cual brota el aparecer. Lo que aparece es el aparecer, pero el aparecer no aparecería si en él no estuviera lo que aparece. Ahora bien, lo que aparece es el Ser: ¿cómo aparece el Ser en su aparecer? Aparece como la fuente del aparecer mismo, no como una cosa que está metafísicamente “detrás” o “bajo” las apariencias, y tampoco como el mero aparecer de la apariencia. En efecto, eso conduciría al derrumbe de la apariencia misma, a la reducción del aparecer a la ilusión. Entonces sí que estaríamos en una metafísica del sujeto, de la representación y de la voluntad incondicionada. Ya que el Ser “se da” como aparecer, Fichte lo denomina “*esse in mero actu*”. Por otra parte, precisamente porque el “mundo” es el lugar y el “medio” de su aparecer, la *naturaleza* emerge como lugar, “medio” y horizonte de este mismo aparecer.

Por tanto, no solo la filosofía de Fichte no se puede reducir a metafísica de la subjetividad, sino que para él ni siquiera la naturaleza se puede entender como un mero teatro para la manifestación y el poder de una subjetividad desplegada técnicamente. Por otra parte, es verdad que Fichte emplea un término muy ambiguo cuando define la naturaleza como primer estadio de la manifestación de la libertad. Fichte sostiene que la naturaleza es el *Mittel* para la manifestación de lo Absoluto en la actualidad de su surgimiento como apariencia, y que al mismo tiempo es el *Mittel* a través del cual la libertad de la consciencia puede realizarse a sí misma en la objetividad del mundo, desplegando sus creaciones en las formas de la política, de la religión, de la filosofía. *Mittel*

significa tanto aquello a través de lo cual tiene lugar la manifestación de lo Absoluto mediante la libertad como el medio instrumental que es funcional a ese despliegue.

Fichte no resuelve la ambigüedad, y el intérprete se encuentra en la embarazosa situación de tener que decidir cuál de los dos puntos de vista es el predominante y el más propio del pensamiento fichteano en conjunto. Por mi parte, prefiero la primera opción a la vista de la insistencia con que el Fichte de Berlín dice que la doctrina de la ciencia es una forma de Realismo superior en la cual la verdad no se declina ni en primera ni en tercera persona (es decir, en la cual lo Absoluto no se puede identificar ni con el Yo de la subjetividad ni con el Dios de la onto-teología), sino que en ella la verdad se entiende como un dirigirse constantemente al aparecer, como un surgimiento impersonal del fenómeno desde la “vida” en tanto que su fuente primigenia, a un tiempo sustraída y excedente respecto de las dicotomías de la reflexión (yo-mundo, sujeto-objeto, etc.).

No se trata de negar la indiscutible preeminencia del lado del “espíritu”, de la consciencia, del “saber”, frente a la “naturaleza”, que Fichte nunca redujo a un mero mecanismo, pero que por otra parte nunca pensó (a la manera de Schelling) como forma objetiva del infinito e infinitamente libre sujeto-objeto absoluto. Sin embargo, como el espíritu es el “medio” a través del cual sucede un acontecimiento del cual él no es el centro de imputación autorial, como se trata de las condiciones transcendentales del aparecer y no de la afirmación libre e independiente del sujeto, no se puede reducir la filosofía de Fichte a una mera metafísica de la subjetividad. Correlativamente, se vuelve posible pensar sobre la base fichteana una relación entre “espíritu” y “naturaleza” de tipo no prometeico ni activista, sino que reconozca y salvaguarde a la naturaleza como polo constitutivo de la estructura del aparecer en tanto que tal, por lo que habría que “custodiarla” en su integridad, en su irreducibilidad a funcionar como simple reserva de recursos materiales que hay que explotar intensivamente y utilizar desde el punto de vista de una razón instrumental que no reconoce otra instancia de su despliegue.

II

Lo mismo se puede decir de Hegel, pese a todas las diferencias en la articulación del sistema y en la concepción de la filosofía. En Hegel, que retoma una temática de origen kantiano, la filosofía solo puede ser científica en forma de sistema. Pero precisamente porque quiere ser un sistema, la filosofía tiene que entender la verdad como un proceso en devenir que da lugar a una “totalidad”. *Das Wahre ist das Ganze* [“Lo verdadero es el todo”], así reza una celeberrima frase del prólogo de la *Fenomenología*, que durante el siglo XX encontrará su inversión puntual y casi paródica en una frase de los *Minima moralia* de Adorno: *Das Ganze ist das Unwahre* [“El todo es lo falso”].

En esta inversión no está en juego solo la relación, dramáticamente alterada, entre el filósofo y su tiempo, ni siquiera la relación entre el hombre y la sociedad. También se ataca directamente a la relación entre el “espíritu” y la “naturaleza”, de la

que nos estamos ocupando. De acuerdo con Adorno, el dominio a escala planetaria de la civilización técnica occidental, junto al mantenimiento del orden capitalista en las relaciones de producción, ha trastornado irreversiblemente las relaciones entre el hombre y el entorno, demostrando que la tesis hegeliana de que la naturaleza es “la idea fuera de sí” hay que extenderla al horizonte del “espíritu”. Este último, lejos de constituir el proceso del retorno de la idea “a sí”, lejos de representar el momento de encuentro de sí misma después del extrañamiento en el “ser otro”, confirmaría más bien la imposibilidad de esa recuperación, de ese retorno al hogar. Por tanto, no solo la idea se encontraría “fuera de sí”, alienada y extraña a sí misma, incluso en el “espíritu”, sino que este mismo “espíritu” sería la forma en que el dominio y la violencia ejercida por el hombre sobre la naturaleza se afirma en un nivel de intensidad mayor todavía, como violencia del hombre por cuanto respecta a sí mismo y al otro hombre.

Así, Adorno le viene a negar al “espíritu” no solo el concepto del retorno a la dimensión pacificadora del “en sí”, sino también el concepto del “ser para sí” característico y específico del *Geist* [espíritu] hegeliano, sobre todo por cuanto respecta a la idea meramente *lógica*, que todavía no ha salido “fuera de sí”. El “para sí” constituye en Hegel la apropiación del ser-otro, la restauración de la identidad consigo mismo, que encuentra su expresión máxima en la autoconsciencia, por parte del saber, de ser la estructura portante y el principio dinámico de toda la realidad.

Ahora bien, el mismo Adorno subraya que en Hegel el concepto de espíritu sería impensable sin el resorte de lo “negativo”, sin el aguijón de una contradicción que pone al espíritu frente al límite que ha alcanzado en cada momento, lanzándolo a una especie de auto-superación y de “sacrificio” en relación consigo mismo y con los resultados que ha obtenido en el curso del desarrollo histórico. Como se sabe, el propio Hegel habla de la “necesidad de sacrificarse”, de la que el espíritu toma consciencia cuando alcanza la absolutidad de su saber, al final del largo y tormentoso camino de la *Fenomenología*. En efecto, el *Saber absoluto* designa (por una parte) el momento del cumplimiento supremo, de la autorrealización soberana como apropiación de todo el ser-otro, y (por otra parte) el momento contrario, pero inseparable, de acuerdo con el cual el hecho de haberse entendido como “totalidad” obliga al espíritu a reconocer en esa totalidad el signo de una *abstracción* insuperable, pues esa “totalidad” se ha establecido como “concepto”, como “saber”, como “pensamiento”. El espíritu, que ha alcanzado la identidad consigo mismo en la fatigosa victoria sobre el ser-otro, se ve nuevamente obligado a echar cuentas con la alteridad cuando se percata de que la forma del concepto mediante la cual se afirma como un “todo” es contradicha, precisamente en tanto que es un “todo”, por la determinación necesariamente parcial, o hegelianamente *abstracta*, de su “forma”.

En suma, la absorción en el concepto del ser-otro reproduce por contradicción necesaria e irreducible el ser-otro como exterior al saber, como extraño a la forma lógica del concepto con que el espíritu pretende haberlo incorporado de una vez por todas “en sí y para sí”. Esta irreducibilidad de la contradicción, la excedencia del ser-otro en relación con la forma lógica, es lo que Hegel expresa en la fórmula, que tantas discusiones ha suscitado, de que la idea, al final de su desarrollo lógico, “*se decide [sich*

entschliesst] a despedir libremente de sí, como *Naturaleza*, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro [*sich als Natur frei aus sich zu entlassen*]” (*Enciclopedia 1830*, § 244).

Se trata de un texto muy conocido y comentado, pero a cada lectura sigue mostrando (al menos en mi caso) el aspecto enigmático de una esfinge. Una solución a la relación entre la idea lógica y la naturaleza parece estar proporcionada por los §§ 574-577, que preceden a la larga cita de la *Metafísica* de Aristóteles (XII, 7). Hegel presenta aquí la teoría de los tres “silogismos”, atribuyendo la posición del término “medio” ora a la *naturaleza* (§ 575), ora al *espíritu* (§ 576), ora a la *razón que se sabe a sí misma* (§ 577).

En el primer caso: “El elemento lógico [*das Logische*] se convierte en naturaleza, y la naturaleza en espíritu”. Como se ve, ese movimiento corresponde exactamente al orden seguido por la *exposición* de la *Enciclopedia*. Pero Hegel, de una manera sorprendente, considera a este “silogismo” el más insatisfactorio, pues en él (cito una vez más el § 575) “la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar de una parte a otra* [*Uebergehen*]”. Por tanto, la *exposición* de la *Enciclopedia* no agota la idea de la filosofía, sino que ofrece una versión de ésta que es parcial y “abstracta”, así como insuficiente desde el punto de vista de su estructura epistemológica interna. El hecho de que las relaciones entre la idea, la naturaleza y el espíritu adopten la forma de un movimiento extrínseco del concepto, que va de uno a otro, no permite captar adecuadamente la mediación recíproca que debería reunir a todos los momentos. Lo que parece amenazado es, por una parte, el carácter “orgánico” del sistema entero y, por otra parte, la afirmación de la filosofía como reino de la libertad. Así hay que entender, en efecto, la otra afirmación hegeliana de que en esa *exposición* el camino de la “ciencia” está dominado por la “necesidad”, mientras que la “libertad” comparece *abstractamente* solo en el tercer y último momento, el del “espíritu”.

Casi parece que con estas matizaciones Hegel quiso anticiparse a las críticas que, a partir del Feuerbach joven, le iban a llover en relación con la arbitrariedad del “paso” de la idea a la naturaleza. Pero ese “paso” parece mucho menos irracional si recordamos lo que Hegel escribía sobre el *Saber absoluto* al final de la *Fenomenología*. Cuando el espíritu (o, en este caso, la idea “en sí” de la *Lógica*) llega a ser totalidad, esta totalidad es el conjunto plenamente determinado de sus contenidos, es lo que organiza en un sistema “cerrado” la complejidad de un movimiento que puede recogerse en sí mismo precisamente porque adopta la forma del concepto. Pero esa forma debe ser reconocida al mismo tiempo como contradictoria inmediatamente con su pretensión totalizadora: el nexo entre determinación y totalidad reproduce así la excedencia de un ser-otro que, al ser reconocido como tal a partir del pleno despliegue del “espíritu” como “saber absoluto” (en la *Fenomenología*) o como “idea absoluta” (en el caso de la *Lógica*), es designado por el propio espíritu como su contrario, como “naturaleza”.

Por tanto, la filosofía de Hegel reconoce en la *exposición* de la *Enciclopedia* a la “naturaleza” un estatuto de independencia originaria respecto de las pretensiones del concepto y de la idea. Del mismo modo que la *decisión* del monarca en la *Filosofía del derecho* es reconocida por la “ciencia” en su indeducibilidad desde las razones del

entendimiento y de la lógica formal, en el “paso” de la idea a la naturaleza el “decidirse” de la primera coincidiría con la consciencia del carácter de *presupuesto* intangible de la naturaleza misma. En este sentido, habría que subrayar el origen jurídico de la expresión hegeliana “*frei aus sich zu entlassen*” en relación con un dejar ser a la naturaleza libremente como lo que ella es, desvinculándola de la sujeción al predominio del espíritu y de una razón meramente instrumental.

En suma, la naturaleza surge del reconocimiento de una auto-limitación por parte del espíritu. Si acaso, la dificultad tiene que ver con el hecho de que en ese reconocimiento el espíritu no está en condiciones de atribuir a la naturaleza otro significado que el de ser-otro en relación con él. Y tal vez aquí esté precisamente la *hybris* del pensamiento hegeliano: en la incapacidad de pensar la naturaleza en una figura diferente de la del mero ser-fuera, externa, opuesta. En otras palabras, a diferencia de lo que pensaba Feuerbach (y Marx a continuación) la dificultad del sistema hegeliano no se encuentra en la pretensión de “deducir” la naturaleza a partir del espíritu, sino en la modalidad con que la imposibilidad especulativa de esa deducción se reconoce y afirma.

Por lo demás, que esto es el “nudo gordiano” del planteamiento hegeliano me parece confirmado por los dos §§ finales de la *Enciclopedia*. El § 576, que atribuye la función de “medio” no a la naturaleza, sino al espíritu, es considerado insatisfactorio por Hegel porque en él “la ciencia aparece como un conocer *subjetivo*”, el cual “*presupone* la naturaleza”. Las dificultades de los dos primeros “silogismos” solo pueden ser “suprimidas” por el tercero, ilustrado por el § 577, en el cual la función de “medio” ya no es desempeñada ni por la naturaleza ni por el espíritu, sino por la “razón que se conoce a sí misma”, es decir, por la filosofía como ciencia absoluta, la cual capta a la Idea como principio unificador y estructural de toda la realidad y así *pone* finalmente a la naturaleza y al espíritu como sus “manifestaciones” propias, quitando de paso a la naturaleza el carácter de “presupuesto” que tenía en el segundo silogismo.

Pero también este orden tiene sus dificultades: su resultado sería la “naturaleza” como “proceso de la idea que es *en sí [an sich]*, objetivamente”: esto es otra manera de decir, desde el punto de vista de este “tercer” silogismo, la misma cosa que expresa el “decidirse” de la idea en el “primer” silogismo de la *Enciclopedia*. En la cumbre del saber y de la identidad consigo mismo siempre se asoma una “naturaleza” como figura de lo extraño, de lo otro y del “fuera de sí”.

III

Esto puede resultar paradójico si pensamos que Hegel reprochaba a Kant que se hubiera quedado enredado en una filosofía de la “reflexión” por no haber sabido vencer a la oposición entre espíritu y naturaleza, entre libertad subjetiva y necesidad objetiva. De ahí que el pensamiento kantiano (igual que el de Fichte) fuera víctima de una búsqueda infructuosa y de un anhelo vano, consistente en la aspiración por parte del hombre a unificarse con un infinito que está destinado por principio a escapársele: con la otra

consecuencia inevitable de que lo infinito, cautivo eternamente en la oposición con lo finito, resulta ser “finito”. Esta es la célebre doctrina hegeliana del “infinito malo”, al que él contrapone el infinito auténtico y “verdadero”, consistente en la unificación de los opuestos y en el triunfo de la idea.

En realidad, así como la idea hegeliana no consigue deshacerse por completo de la alteridad, que ella está constreñida a generar una y otra vez como condición de su mismo movimiento de “retorno a sí”, Kant no puede ser reducido a una visión de la naturaleza como simple “mecanismo” obligado a funcionar de acuerdo con la categoría de causalidad, condenado por tanto a ser hostil a la razón como fuente de la libertad. No solo la naturaleza no es reducible a lo que el entendimiento afirma de ella, sino que el propio Kant intenta en la *Crítica del Juicio* explorar las vías de una posible reconciliación entre las instancias de la razón y la libertad con las del entendimiento y la necesidad.

Es bien conocido que a partir de la “tercera” *Crítica* el joven Schelling avanzará hacia la construcción de una *Naturphilosophie*, transformando las experiencias estéticas y el Juicio teleológico (al que la *Crítica del Juicio* le había negado obstinadamente toda valencia constitutiva) en el hilo conductor para descubrir la *libertad* en la naturaleza y ampliar las posibilidades de la razón “especulativa” desde el horizonte de los fenómenos al horizonte incondicionado de lo Absoluto.

A este respecto, el tema del *organismo* adquiere una relevancia central. El organismo es entendido, ya por Kant, como un ente organizado espontáneamente en el cual la relación entre el todo y las partes no puede ser determinada unívocamente según el modelo lineal de causa y efecto, y en el cual hasta la categoría de *Wechselwirkung* [acción recíproca] funciona solo a partir de la imposibilidad de prescindir de una idea de *finalidad* inmanente. Por tanto, los organismos plantean a la razón kantiana una pregunta apremiante, a la que ella no está en condiciones de responder. Por una parte, la razón está *constreñida* a emplear el Juicio teleológico, pues no puede ocultarse la insuficiencia del nexo mecánico de causalidad para explicar los organismos; por otra parte, la razón está igualmente *constreñida* a negar a sus juicios teleológicos toda valencia constitutiva, pues de lo contrario rebasaría ilícitamente los “límites” establecidos por el tribunal supremo de la razón pura.

Es difícil no preguntarse si, al reconocer la imposibilidad de que alguna vez surja un “Newton del tallo de hierba” (*Crítica del Juicio*, § 75), Kant no es el primero que confirma el diagnóstico expresado en el prólogo de 1787 a la primera *Crítica*, de acuerdo con el cual “en el mundo siempre ha habido y siempre habrá una metafísica, y con ella una dialéctica de la razón pura, que le es natural” (B XXXI). En efecto, la pretensión de hacer del Juicio teleológico una máxima “absolutamente necesaria” de la razón, y al mismo tiempo de interpretarlo simplemente como síntoma de la insuperable “ignorancia” en relación con “el principio de la naturaleza en la especificación de sus leyes universales” (*Crítica del Juicio*, § 75), no tardó en suscitar fuertes dudas.

De acuerdo con Kant, esa ignorancia es lo que nos incita a imaginar “fines” como sucedáneo de nuestra insuficiente capacidad de penetrar en el corazón de la naturaleza por la senda “regia” de la causalidad. Pero, ¿no era la causalidad lo que dominaba el

ámbito de los fenómenos, y *solamente* ese ámbito? ¿No había sido la preocupación principal de la primera *Crítica* impedir que las categorías del entendimiento se extendieran a la esfera inteligible de las cosas en sí? Y ahora que se abre una dimensión que excede *necesariamente* a la categoría de causalidad, ¿cómo es posible apelar a la eventualidad de que ésta se extienda *más allá* del ámbito del fenómeno? Pues una de dos: o la razón no puede producir ciencia *stricto sensu* ni siquiera en el ámbito fenoménico, ya que ni siquiera en él puede utilizar la categoría de causalidad en toda su extensión; o, si esta categoría cubre efectivamente *todo el ámbito y solo el ámbito de los fenómenos*, la emergencia del concepto de “finalidad objetiva” de la naturaleza no se puede reducir a una máxima de la razón meramente subjetiva, *aunque necesaria*, sino que debe ser asumida como la *expresión objetiva de un principio de auto-organización que late en el corazón de la naturaleza misma*.

Con una argumentación similar, Schelling y el Romanticismo alemán realizaron en principio la superación del criticismo kantiano y el paso a la *Naturphilosophie*. Comienza una investigación en la que la naturaleza ya no se presenta en la figura amenazadora de lo extraño ni en la figura opositora y hostil del ser-otro. Más bien, la naturaleza aparece como algo “divino” en sí y para sí, y por su parte el espíritu es concebido no como opuesto y superior, sino como una parte de la naturaleza, hacia la cual se dirige para descifrar las huellas de un infinito que ya no es lejano e inaccesible, sino que a través de la naturaleza se revela máximamente próximo y vecino. Desde la pretensión de *poner* la naturaleza se intenta llegar así a la aceptación de su carácter de *presupuesto*, suavizando lo que esta última determinación tenía de escabroso para la razón transcendental, y al mismo tiempo buscando en el *ser* de la naturaleza (como *el todo viviente*) una vía para curar las laceraciones que el espíritu estaba produciendo en el ámbito de la historia y que parecían cada vez más irremediables a quien se obstinaba en no querer reconocer, siguiendo a Hegel, “la rosa en la cruz del presente”.

El resultado de ese intento fue no menos aporético que el del “idealismo absoluto”. Schelling acabó cerrando el círculo de un irracionalismo que, como reacción a la filosofía transcendental y a los desarrollos del idealismo, había empezado a hacerse notar mediante el pensamiento de Schopenhauer. Hölderlin pensó que tal vez sería mejor apartarse de la marcha triunfal del espíritu frente a la naturaleza, y prefirió (o la naturaleza misma prefirió por él) escoger la vía del auto-aislamiento en la “torre”. Por último, la noche de la locura con que se cerró la vida de Nietzsche, el adepto de Dioniso, constituyó el preludio más coherente a lo que iba a ser la historia del siglo xx.