



De la Naturaleza como el conjunto de los fenómenos a la Naturaleza como un polo de lo Absoluto en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo en Alemania

MIGUEL ALBERTI

IdIHCS-UNLP/CONICET

Kant habló de la naturaleza en distintos contextos, con distintos intereses, y defendiendo distintos modos de entender el concepto. En la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, ofrece una definición que, por razones diversas, parece indicar un camino razonable para acceder al sentido riguroso con el que Kant pretendía que se entendiese el término cuando se sirviera de él como término técnico. Llegando al final de la sección de las “Analogías de la experiencia” dice Kant que “Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la interconexión [*Zusammenhang*] de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes” (Kant, 2007: 305 [A216/B263]). De este modo, tal como acá es definido, “naturaleza” es un término que reúne en sí el conjunto completo de los objetos externos a nosotros tales como se nos presentan, el conjunto de los fenómenos en su relación unos con otros. Esta relación, a su vez, está organizada por esas leyes que menciona Kant, que son herramientas mediante las cuales *nosotros* ordenamos el material que recibimos a través de nuestra sensibilidad. El hecho de que Kant aclare que su definición se refiere al “sentido empírico” del término “naturaleza” parece, hasta cierto punto, redundante, dado que en el contexto en que se encuentra dicha definición uno no esperaría, creo, otro sentido. En todo caso, esta es la naturaleza de la que se ocupa Kant a la hora de explicar cómo puede ser que “*condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*” (Kant, 2007: 162 [A89/B122]), o sea, al ocuparse de explicar cómo es que ese conjunto de objetos sigue las “reglas necesarias” que pone el entendimiento.

Esta definición, que explica el sentido técnico en que debería ser entendido el término “naturaleza” en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, presenta una naturaleza subsidiaria, por así llamarla, respecto de las condiciones de nuestro pensamiento. En todo caso, se trata de una naturaleza predecible, organizada y, por así decir, controlada. Hasta cierto punto, parece una naturaleza devaluada respecto de la visión más propia del uso vulgar del término, en la que la naturaleza se presenta



como una fuerza externa y poderosa, con una organización independiente y, desde cierta perspectiva, superior a nuestra comprensión.

Esa última visión de la naturaleza, sin embargo, está presente también en otros contextos de la obra kantiana: por ejemplo, en algunos de sus escritos sobre filosofía de la historia, Kant se refiere a un “plan secreto de la Naturaleza”, que consistiría en mantener viva la rivalidad entre los seres humanos con el fin de forzarlos a su autosuperación mediante la competencia y evitar, de ese modo, su apoltronamiento y degradación. En esta imagen la naturaleza aparece definitivamente no solo como independiente de las leyes humanas sino en verdad como superior a ellas y, en alguna medida, como la que las establece.

Esta visión de la naturaleza como una fuerza independiente del hombre y superior a él (de carácter un tanto metafórico, quizás, en el contexto de estos breves ensayos sobre filosofía de la historia) reaparece en otro formato en obras posteriores de Kant. Por ejemplo, en la *Crítica del juicio*, y particularmente en la “Analítica de lo sublime”, la naturaleza se presenta como un poder que se opone al hombre y combate con su razón, poniendo en jaque, hasta que la razón se sobreponga a ella, su propia autonomía.

Naturalmente, los propósitos de estos otros abordajes de la noción de “naturaleza” son definitivamente distintos de los de la *Crítica de la razón pura*, y este trabajo no tiene la más mínima pretensión de indicar una contradicción o siquiera una modificación del enfoque en la evolución de la obra kantiana. En cambio, su propósito es el de explorar el desarrollo que siguió el concepto de “naturaleza” en el período de la filosofía inmediatamente *posterior* a la obra de Kant.

Podría pensarse en este desarrollo como partiendo de la seca definición kantiana de “naturaleza” como el conjunto de los fenómenos relacionados entre sí y culminando en la visión romántica de la naturaleza, la cual, en ciertos sentidos, es su opuesto. Este sería el proceso del que se ocupa este trabajo. Considero que el punto de transición entre un extremo y el otro está en las primeras etapas del idealismo alemán y en las primeras exploraciones del romanticismo temprano mismo. Considero también que en este proceso se dan dos fenómenos interesantes en el pensamiento filosófico que posibilitan el nacimiento de la naturaleza tal como sería entendida más adelante por el romanticismo en general: por un lado, una cierta “ampliación” del yo y, por el otro, la comprensión de una relación peculiar entre la naturaleza y este yo, por así llamarlo, “ampliado”. Sin dudas, estos procesos que, así considerados, pertenecen al desarrollo interno de la historia del pensamiento, tienen también sus condiciones de posibilidad o al menos su estímulo en eventos exteriores a la historia del pensamiento (se relacionan con acontecimientos políticos,



con nuevas teorías en el ámbito de la ciencia, etc.), pero los límites de este trabajo impiden analizar esas relaciones. En cambio, de lo que se tratará en adelante es de esos dos fenómenos recién mencionados, los cuales serán entendidos como parte de los antecedentes del nacimiento de la naturaleza romántica.

La “ampliación” del yo

Hablar de “ampliación” para hacer referencia al proceso que sufre el concepto de “yo” en los orígenes del idealismo alemán podría ser problemático si se tomara el término en un sentido estricto. Mi propósito es expresar mediante este término solamente la conquista por parte del yo de ciertas prerrogativas que hasta entonces le hubieran resultado ajenas.

En algún modo, se expresa una cierta “trascendentización” o “ampliación” del yo en las descripciones que de sus facultades o funciones hace Fichte; por ejemplo, cuando afirma que “en la medida en que el Yo es absoluto, es infinito e ilimitado” (Fichte, 1975: 120); también en la afirmación de Schelling, en una carta a Hegel de febrero de 1795, de que “Dios no es sino el Yo absoluto” (Hegel, 1978: 59) (afirmación que Hegel, por su parte, validará en su carta de respuesta). Se trata de afirmaciones que a fines del siglo XVIII empiezan a multiplicarse en los textos filosóficos. Esta ampliación del yo, que vuelve verosímil que se lo asimile, como en la última cita transcrita, a Dios, tiene que ver con la recepción de la teoría de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, la cual llevó, por ejemplo, a que Schiller le escriba en una carta a Goethe, ya en octubre de 1794, que

Según la doctrina oral de Fichte [...] el yo es creador hasta en sus representaciones, y toda realidad reside únicamente en el yo. El mundo no es, a sus ojos, sino un globo que el yo proyecta fuera de él. [...] Él habría proclamado, pues, la divinidad del yo, según lo esperábamos nosotros (Goethe y Schiller, 1946: 56).

Es ciertamente discutible el problema en torno del grado de incompreensión que padeció la Doctrina de la ciencia de Fichte en la época de su surgimiento. Sin embargo, ese no es en absoluto un tema para este trabajo, en la medida en que en él se trata de detectar un proceso que se da en el ámbito del pensamiento, esté o no tan fundado en dicha doctrina como los intelectuales que se citan acá sostenían.

El punto es que se popularizan afirmaciones como la que sostendría Schelling en 1800 en el *Sistema del idealismo trascendental* (Schelling, 1988: 363), en donde



dice que “el mundo mismo es sólo una modificación del Yo”, idea que se encuentra ya presente en el que luego fue llamado “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en donde el autor (que quizás fuera el mismo Schelling o, según se cree más ampliamente en la actualidad, Hölderlin) sostiene que el yo libre genera “un mundo entero *-de la nada*” (Hegel, 1978: 219).

Este yo ampliado, a su vez, amplía también sus horizontes y capacidades: particularmente llama la atención, respecto de este punto, la idea de que el hombre es capaz de acceder al conocimiento de Dios o al de su propia inmortalidad, afirmaciones que claramente chocan de frente contra uno de los principales objetivos perseguidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Novalis lo expresa en un fragmento de la siguiente manera: “Sin esta inmortalidad que podemos ver y sentir [...] verdaderamente no podríamos pensar”. (Novalis, 2007: 218)

En otro fragmento de la misma selección se pregunta Novalis “¿No está acaso el universo *en nosotros*? [...] En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad con sus mundos - el pasado y el futuro”. (Novalis, 2007: 201)

Todas estas afirmaciones podrían hacer pensar que en este período de la historia del pensamiento alemán la naturaleza estaba destinada a ser concebida cada vez más como un ámbito dependiente, subsidiario del yo creador del mundo, falto de poder. En cambio, una concepción completamente diferente irá surgiendo y las causas de este surgimiento parecen encontrarse también, en buena medida, en las reflexiones filosóficas de estos mismos autores.

La “ampliación” de la naturaleza

A la hora de explicar los fundamentos del saber desde sus principios más básicos, en el inicio de su *Sistema del idealismo trascendental*, afirma Schelling que es hasta cierto punto intrascendente comenzar por el polo subjetivo o por el objetivo de la originaria unión entre Yo y No-Yo. El primero de estos propósitos habría de ser cumplido con ese mismo libro; al segundo de ellos dedicaría algunas de sus reiteradas investigaciones en el ámbito de la “filosofía de la naturaleza”. Lo significativo es que, tratándose de una unidad, que en cualquier caso necesita ser escindida en la explicación para poder ser comprendida, la relación entre el Yo y el No-Yo se plantea en términos de asimilación, de una asimilación que no se presenta como la absorción de un plano por el otro, sino más bien de la igualdad de ambos en tanto aspectos de una única realidad. A punto tal están en igualdad, que Schelling considera que bien podrían abordarse los fundamentos del saber partiendo del análisis filosófico de la na-



turalidad misma, así como podría hacerse eso mismo partiendo del análisis filosófico del Yo. Es interesante, por otra parte, destacar que de ninguna manera Schelling está pensando en fenómenos, como en la definición kantiana citada al comienzo de este trabajo: en el inicio mismo del *Sistema del idealismo trascendental* se sostiene que de lo que se trata es de lo que Kant llamaba “cosas en sí”, aunque con la correspondiente reserva de que “Para el filósofo trascendental no puede nunca tratarse de probar la existencia de las cosas en sí, sino sólo de probar que aceptar como reales los objetos externos es un prejuicio natural y necesario.” (Schelling, 1988: 154) Este prejuicio, la aceptación de la existencia de la cosa, por otra parte, no puede explicarse si no es considerando a la cosa como idéntica al Yo, tal como entiende Schelling el problema en ese mismo contexto. (Schelling, 1988: 153)

Más adelante la filosofía de Schelling, para la época de su libro *Sobre la esencia de la libertad humana* y de su recuperación del panteísmo, presentará una naturaleza poblada de divinidad casi al modo en que ya los escritores románticos habían descrito. Sin ir tan lejos, ya para el cambio de siglo la filosofía está proponiendo una visión de la naturaleza y de su relación con el hombre de la que la literatura de la época dará cuenta clara y reiteradamente.

En rigor, considero que cabe aclarar que decir que la literatura de la época “da cuenta” de las reflexiones filosóficas contemporáneas a ella es inexacto: la época del surgimiento del romanticismo alemán se caracteriza, entre otras cosas, por haber sostenido una unión quizás inéditamente estrecha entre filosofía y literatura y entre filósofos y literatos. El proceso al que se refiere todo este trabajo se da gracias a un movimiento intelectual del cual formaron parte tanto unos como otros.

En todo caso, reflexiones filosóficas como la de Schelling recién comentada parecen haber colaborado de manera definitiva con el surgimiento de concepciones en torno de la naturaleza como la que puede verse, por ejemplo, en lo que llegó a escribir Novalis de su novela *Los discípulos en Sais*. En ella, la naturaleza aparece ya tan engrandecida que exige de parte del hombre un abordaje más comprometido para poder acceder a sus misterios, pero, más fundamentalmente, aparece como una gran fuerza con la que el hombre está ligado a punto tal que para entenderla debe pensarla, a su vez, como un ser humano. Como escribió Novalis en uno de sus fragmentos filosóficos agrupados en los así llamados “Estudios sobre Fichte”, Naturaleza y Yo “son el mismo ser - sólo que invertido” (Novalis, 2007: 80), tal como el *Sistema del idealismo alemán* de Schelling sostendría.

Por otra parte, y también en coincidencia con los desarrollos de la filosofía del idealismo alemán, la asimilación no se da solamente entre el hombre y la naturaleza sino también, como en algunos de los pasajes citados al comienzo, entre el hombre



y Dios (Friedrich Schlegel, por ejemplo, diría que “Hacerse dios, ser humano, formarse, son expresiones que significan lo mismo” [Schlegel, 2009: 122]). En última instancia, la asimilación que se propone incluye a los tres (es decir, al Yo, a la Naturaleza y a Dios), y es una asimilación que se propone en el marco de la búsqueda (característica de este período) de un “uno y todo” que reúna a Dios con un Yo engrandecido, ampliado, y con una Naturaleza también engrandecida, correlato del Yo. Y esta naturaleza dista visiblemente de ser un conjunto de fenómenos y es, en cambio, uno de los grandes costados de lo Absoluto.

Novalis sostiene, sobre la Naturaleza, Dios y el Yo, que “Los tres son abstractos. Los tres son uno” (Novalis, 2007: 127). También había escrito, tiempo antes de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966: 16), que “Sólo el todo es real” (Novalis, 2007: 149).

Sin llegar a entrar en ese nuevo problema de la integración del Yo con la Naturaleza y también con Dios en un “uno y todo” en el romanticismo temprano, el propósito de este trabajo fue el de reseñar algunos puntos del proceso sufrido por el concepto de “naturaleza” en el pensamiento alemán entre la Ilustración y el Romanticismo. Se intentó identificar algunas de las reflexiones que fueron posibilitando el paso de una definición como la kantiana, en la que el término “naturaleza” se aplica a la interrelación entre los fenómenos, considerados como sujetos a leyes dictadas por el entendimiento, a concepciones sobre la naturaleza en la que esta se presenta como otro polo de lo Absoluto, junto al Yo, y aportando una elemento clave en la integración del hombre con Dios y con ella misma.



Referencias bibliográficas

Kant, I. (2007): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.

Fichte, J.G. (1975), *Doctrina de la ciencia*, Madrid: Aguilar.

Goethe, J.W. y Schiller, J.Ch.F. (1946), *La Amistad entre dos genios (Su correspondencia)*, Buenos Aires: Elevación.

Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1978), *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica.

Schelling, F.W.J. (1988), *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.

Novalis (2007), *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid: Akal.

Schlegel, F. (2009), *Fragmentos. Seguidos de Sobre la incomprendibilidad*, Barcelona: Marbot, 2009.