

# EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN KANT Y SCHELLING

Carlos Ruiz Jiménez

Julio de 2020

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



“Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él ciertamente, señor en título de la naturaleza, y si se considera esta como un sistema teleológico, el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza...”

(Kant 1790, p. 418)

“El espíritu de la naturaleza no está contrapuesto al alma nada más que en apariencia, porque en sí mismo es el instrumento de su manifestación.”

(Schelling 1807, p. 86)

# Índice general

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>1. KANT, NATURALEZA Y FINALIDAD</b>	<b>3</b>
1.1. Una semblanza . . . . .	3
1.2. Conocer . . . . .	4
1.3. Actuar . . . . .	6
1.4. Caso práctico: una cosmología kantiana . . . . .	10
<b>2. SCHELLING, NATURALEZA Y ESPÍRITU</b>	<b>14</b>
2.1. Una semblanza . . . . .	14
2.2. Conocer . . . . .	15
2.3. Actuar . . . . .	16
2.4. Caso práctico: mundo orgánico e inorgánico . . . . .	20
<b>3. CONCLUSIONES</b>	<b>24</b>
<b>EPÍLOGO</b>	<b>26</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>27</b>

# INTRODUCCIÓN

La génesis del idealismo alemán, con relación a la filosofía crítica del primer autor aquí estudiado, Kant, constituye uno de los momentos más importantes en la historia del pensamiento occidental. La pretensión de la metafísica de abarcar toda la realidad y establecer sistemas completos acerca de ella, fue puesta en duda por el de Königsberg, estableciendo límites a la razón especulativa que, como veremos, él mismo había manejado en su primera etapa. Su objetivo de diseñar una metafísica científica tenía que pasar por establecer los límites y capacidades de la comprensión de la realidad y del uso de la razón pura, y la concepción de la naturaleza como terreno del entendimiento jugaba un papel crucial. Sin embargo, la primera parte de su plan parece que le absorbió más de lo que pretendía (Grondin 2004, p. 227), llegando a dejar en un segundo plano la construcción del edificio para limpiar bien el terreno e ir estableciendo cierta cimentación. Depende ya del punto de vista de cada experto otorgarle más o menos importancia en la construcción de los pilares del idealismo alemán.

Al final, el programa metafísico parecía imposible. Cuanto menos curioso nos parece entonces que los filósofos alemanes catalogados de idealistas, especialmente Fichte, Schelling y Hegel, construyeran sistemas abarcadores de la realidad que de hecho pueden catalogarse como sistemas metafísicos. Aunque realmente ellos se consideraban herederos del trabajo de Kant, en ocasiones derribaron alguno de sus cimientos para implantar otros. Este es el caso de la famosa *cosa en sí*, que incorporaron a sus absolutos para que nada se les quedara fuera. Las cosas debían ser consideradas en su totalidad como productos del pensamiento (Copleston 1978, p. 17). Se trataba entonces de alcanzar un equilibrio complicado. Por un lado, concebir aquello fuera de la mente como el producto de una actividad inconsciente de algún agente, pero por otra parte, ese agente no podía ser exactamente el sujeto individual, puesto que se recuperaría entonces el solipsismo. Se tenía que tratar de un sujeto absoluto, cuyas producciones acabarían dando la realidad. Una verdadera metafísica en donde el concepto que nos ocupa, la naturaleza, jugaba un papel muy importante en el otro autor que estudiamos aquí, Schelling.

En el trabajo que presentamos se pretende precisamente caracterizar el papel que juega el con-

cepto de naturaleza en algunos aspectos de la filosofía de Kant y Schelling. Somos conscientes de la magnitud de la empresa, y sabemos que nos va a quedar irremediabilmente grande para tan poco espacio, pero como objetivo más humilde nos fijamos desde el principio intentar una aproximación al asunto. Nos quedaba grande porque hemos comprobado, al leer fuentes, que la naturaleza para estos dos autores toma un carácter dual. De la naturaleza entendida como el conjunto de leyes empíricas colegidas a través de nuestro entendimiento, las críticas kantianas abren la posibilidad de creación de otro conjunto de leyes “naturales” que aunque en cuanto, como veremos, fundadas en la práctica, serán también estudio de la filosofía teórica. En Schelling la tarea nos ha resultado más difícil todavía. Su espíritu romántico resulta a veces desconcertante. Especialmente sus ideas unificadoras entre lo consciente y lo inconsciente, concluyendo en el arte y en la figura del genio, que ya se hallaba en el inconsciente natural. La dualidad en él se funde al dotar de subjetividad a la propia naturaleza, hecho que le separó de Fichte (Rivera de Rosales 2015, p. 74). Aparte de esto, las múltiples etapas del pensamiento schellingiano han hecho que se nos quede fuera su mitología y su religión. Asimismo, el contexto social y político, tan importante para la comprensión de estos autores, ha quedado al margen, aunque se ha tenido en cuenta, y se ha vislumbrado la esperanza ilustrada kantiana y la desesperanza revolucionaria de su sucesor (Villacañas 1988, p. 150).

Resumiendo referencias, aparte de los libros generales de filosofía y metafísica que hemos consultado (Copleston, Grondin,...), hemos trabajado en Kant especialmente su primera y tercera críticas (Kant 1787; Kant 1790), ayudados por las explicaciones de los textos de *Cinzel* (Rába-de Romeo, López Molina, y Pesquero Franco 1987a) y por el de la *UNED* acerca del Juicio teleológico (Rivera de Rosales 1998). En Schelling nos hemos centrado en el *Sistema del idealismo trascendental de Anthropos* (Schelling 1800), ayudándonos del estudio inicial y las notas; y en el librito de *Ediciones del Orto*, con textos propuestos (López Domínguez 1995); aunque también de otras fuentes sobre la relación de lo divino y el arte con la naturaleza (Schelling 1802; Schelling 1807). En cuanto al esquema de trabajo, hemos pretendido dividir las secciones de forma paralela en ambos autores. Así, en las secciones 1.1 y 2.1 damos unos breves datos biográficos, en 1.2 y 2.2 pretendemos introducir el marco conceptual de la noción básica de naturaleza a partir del *conocer*, y en 1.3 y 2.3 desarrollamos brevemente esos conceptos y abrimos la interpretación de la naturaleza ampliada según la idiosincrasia de los autores, relacionándola con el *actuar* (veremos que en Schelling la frontera se difumina). Hemos querido también añadir unos casos prácticos más relacionados con la influencia de la ciencia natural de sus épocas, la cosmología newtoniana sugerida por el joven Kant en 1.4, y en 2.4 la producción de la materia según los conceptos electromagnéticos y fisiológicos de las postrimerías del XVIII, en el Schelling de esa época. Por último, en 3 se dan unas breves conclusiones.

# 1. KANT, NATURALEZA Y FINALIDAD

## 1.1. Una semblanza

Según cuentan sus biógrafos, filósofo metódico y escrupuloso donde los haya, cuyos hábitos en su edad tardía hoy en día seguro que se confundirían con algún tipo de trastorno obsesivo, pero a pesar de las apariencias bastante sociable y conversador. Aunque con una gran seriedad en cuestiones morales, no parece que fuera un cristiano ortodoxo, pero sí creyente (Copleston 1960, p. 182). De ideología republicana, simpatizó con la independencia americana y con los ideales de la Revolución francesa. Afincado siempre en su ciudad natal, Königsberg, en donde nació en 1724, y murió en 1804. Querido y gran profesor según sus alumnos<sup>1</sup>, de carrera en su inicio tardía y más tarde frenética, hasta los 46 años no obtuvo la cátedra de lógica y metafísica de la universidad de Königsberg, con una disertación sobre el mundo sensible y el inteligible, y su primera gran obra, la primera *Crítica*, no fue publicada hasta los 57. Seguidor de Rousseau y de Hume, se resistió sin embargo a admitir la imposibilidad del conocimiento metafísico, aunque a la postre sería su destructor, al menos en su concepción clásica<sup>2</sup>.

Gracias a su profesor de lógica y metafísica, Martin Knutzen, discípulo de Wolff, tomó contacto con las ciencias naturales, y con la obra de Newton en particular. Su tesis de 1755 versaba sobre el fuego. Dio clases de física y matemáticas, aunque también de metafísica, basándose en el texto de Baumgarten, que a menudo criticaba. Se puede considerar esta etapa como precrítica, en la que se encuentra bajo la influencia de Wolff y Leibniz. Sin embargo, a pesar de abandonar el racionalismo wolffiano, no abandonó el interés por la ciencia newtoniana durante su vida, ni la aceptación de su validez dentro de su propio campo.

---

<sup>1</sup>Herder, más adelante uno de sus críticos, decía : “No hubo intriga, secta, ventaja ni ambición de fama que tuviera para él el menor interés, en comparación con la difusión y el esclarecimiento de la verdad. Animaba y obligaba agradablemente a pensar por sí mismo; su alma estaba desprovista de despotismo. Ese hombre, al que menciono con mi mayor agradecimiento y respeto, es Immanuel Kant; su imagen sigue siendo agradable para mí”. Citado en (Weischedel 1966, p. 208).

<sup>2</sup>La idea que Kant otorga al concepto de «metafísica» será el inventario completo de nuestras capacidades de síntesis *a priori*, de los límites de la razón pura, sinónimo para Kant de su «filosofía trascendental» (Grondin 2004, pp. 221, 229)

## 1.2. Conocer

Una de las claves de su pensamiento nos la da precisamente su investigación sobre la compatibilidad entre la concepción científica de un mundo determinista con conceptos como el de libertad, ligado a la experiencia moral. Cómo fundamentar el conocimiento científico ante ataques escépticos como los de David Hume, cuyo trabajo, según los *Prolegómenos*, le despertó de su sueño dogmático. La idea de que el concepto de causalidad estaba más ligado a la experiencia que a la lógica le llevó a analizar el propio conocimiento científico desde un punto de vista filosófico. Pretendía un conocimiento trascendental, que salvara el abismo entre lo lógico y lo real, lo analítico y lo sintético. Se preguntaba si el avance en la física no podría correlacionarse con un avance análogo en la metafísica que resolviera estas antinomias. Obsesionado por la composición de una metafísica sin contradicciones, parece así que sus grandes preocupaciones intelectuales, más que girar en torno al desarrollo de las ideas sobre Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, se originaron en las antinomias de la razón pura (Rivera de Rosales 1992, p. 235). Para afrontar sus problemas le fue ineludible componer una teoría crítica sobre la razón, para intentar aclarar los misterios existentes en la metafísica clásica. Él consideraba los conceptos de la metafísica confusos, que se manejaban sin rigor, partiendo de definiciones muy generales hacia lo particular, y era menester un cambio de método: había que partir de lo dado. En ese sentido el espejo era la física, el metafísico no tiene que seguir los pasos del matemático sino del físico, aclarando los conceptos de la experiencia y a partir de ahí, si se puede, construir una nueva metafísica. Al final, como muchos autores sostienen, el programa de Kant se quedó, y no es poca cosa, en su programa crítico, aunque en su doctrina trascendental es crítica y sistema a la vez.

Para recordar las bases del estudio que hace Kant del conocimiento científico hay recordar que su concepto de razón en un sentido amplio engloba todas las facultades cognoscitivas superiores, y en particular se contemplan en ella también la *sensibilidad* y el *entendimiento*<sup>3</sup>. Pero hay que saber qué es lo que quiere decir cuando habla de sensibilidad o entendimiento, o cuando habla de *intuiciones*, *sensaciones*, *conceptos*, *fenómenos*, *ideas*, *materia* o *forma*. Y eso nos lleva a la doctrina trascendental de su *Crítica de la razón pura*. Así, la intuición es la referencia inmediata del conocimiento para referirse a los objetos, que nos son dados por medio de la sensibilidad:

---

<sup>3</sup>No es el objeto de este estudio analizar el concepto de razón en Kant, pero veremos que también utiliza el término *razón pura* como una facultad distinta de la sensibilidad y del entendimiento, desligada de lo empírico, y en la *Dialéctica* hace énfasis en distinguir el entendimiento como *facultad de las reglas*, de la razón como *facultad de los principios* (Kant 1787, p. 168). Por tanto, maneja el concepto como suprema unidad del pensar, pero también como la específicamente creadora de la materia de la intuición, aunque alejada del intuir sensible, pues lo que la mueven son intereses de la subjetividad, una condición humana con funciones arquitectónicas, ordenadoras, directora del entendimiento y sus conceptos (Rábade Romeo, López Molina, y Pesquero Franco 1987a, pp. 165-175), “**la exigencia subjetiva de la totalidad de las condiciones de lo dado, o sea, de lo Absoluto, de lo incondicionado**” (Rivera de Rosales 1998, p. 39).

**“La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad*. Así pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona *intuiciones*; por medio del entendimiento empero son ellos pensados y en él se originan *conceptos*”** (Kant 1787, p. 41). Los objetos afectan nuestra capacidad de representación mediante las sensaciones, y las intuiciones obtenidas por ellas se llaman *empíricas*. La materia será lo que proviene de la sensación y la forma aquello que hace que pueda ser ordenado. Son *puras* las representaciones que no se refieran a sensaciones. La sensibilidad recibirá representaciones y el entendimiento las producirá. El conocimiento empírico sería así un conocimiento *a posteriori*. Los conocimientos *a priori* no derivan de ningún otro, están al margen de las condiciones empíricas y son universales.

El espacio y el tiempo, por ejemplo, no se consideran percibidos, Kant les otorgó el papel de “intuiciones puras”, moldes con los que ordenar los objetos del conocimiento sensible, condiciones subjetivas necesarias para posibilitarlo. En ese sentido son ideales y absolutos, aunque no absolutos como pensaba Newton, no son sensorios de Dios. Pero cuidado, el espacio y el tiempo juegan un doble papel en la filosofía kantiana. En un primer momento el espacio y el tiempo juegan un papel absoluto, no dependen de los objetos concretos, los posibilitan, porque es imposible concebir un objeto sin localización espaciotemporal. Son magnitudes continuas sin límite, múltiples. Pero esa multiplicidad es analizada mediante las categorías del entendimiento, y ahí es cuando entra en juego la síntesis, en el caso de Kant no había otra que pensarlos en una geometría euclidiana, pero su sistema está abierto a otras síntesis sin dejar de ser válido<sup>4</sup>. Su trascendentalidad es la base para aplicar las matemáticas a la realidad (Rivera de Rosales 1992, p. 244). En general, a un objeto se le otorga una localización en el espacio y en el tiempo, y esta primera estructuración da lugar a la *aparición*, pero se trata todavía de un objeto indeterminado, múltiple. Su determinación la realizarán los conceptos puros del entendimiento, las categorías. El entendimiento, desplegando su facultad de juzgar, elige las categorías que corresponden a cada intuición dada. Así conoceremos

---

<sup>4</sup>Este doble papel ha sido ignorado en muchas interpretaciones de Kant por parte, especialmente, de científicos. Así, el mismo Einstein, a propósito del malestar de Descartes al respecto de aceptar un espacio sin materia, afirma “**el intento de Kant de suprimir el malestar negando la objetividad del espacio apenas puede tomarse en serio**” (Einstein 1916, p. 140), o, más recientemente, en (Kragh 2008, p. 202), se hace un comentario en la misma línea. Aunque también se encuentran afirmaciones parecidas por parte de algún filósofo. Ortega pensaba que Einstein venía a contradecir a Kant: “**Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formados de lo real**” (Ortega y Gasset 1923, p. 214), y a Gustavo Bueno le leemos: “**las geometrías no euclidianas constituyeron el motivo más serio para poner en cuestión el idealismo trascendental kantiano**” (Bueno 1992, p. 679). Quizás todo sea fruto de cierta falta de homogeneidad en su pensamiento, que ponen de manifiesto muchos autores: (Rioja 1984, p. 134), (Rábade Romeo, López Molina, y Pesquero Franco 1987a, p. 132), etc. Cabe recordar que para resolver el problema de la exterioridad del mundo fenoménico Kant amplió su esquematismo en la 2ª edición, en la *Refutación del idealismo*, incluyendo el espacio. En cualquier caso, no se puede pedir a Kant que conociera las geometrías no euclidianas que empezaría a desarrollar Gauss unos años después de su muerte, y mucho menos la relatividad einsteniana.

el objeto empírico determinado, el *fenómeno*<sup>5</sup>. Nuestro conocimiento se agota en el ámbito de los fenómenos como entes sensibles, y no podrá extenderse al ámbito de las cosas en sí (*noúmenos*), entes inteligibles. Pero eso no quiere decir que no se defienda la objetividad. La distinción la proporciona nuestra limitación, nuestro reconocimiento, fruto de nuestra temporalidad y nuestra espacialidad. Gracias a esta limitación que proporcionan el espacio y el tiempo se puede afirmar la realidad objetiva de lo otro, desde la autoconciencia o apercepción (“yo pienso”), y como eso no soy yo, no me incluye, lo otro deberá ser necesariamente limitado. La realidad de lo otro se objetiva así en la afección empírica de los objetos extensos y en las sensaciones del sentido interno. Pero la concreción no es total, debe darse un segundo acto de determinación, espontáneo y subjetivo, a partir de la imaginación trascendental que sintetizará a través de las categorías la multiplicidad de lo real. En el esquema de las categorías Kant consideró en principio que bastaba la síntesis del tiempo, pero después a la hora de establecer los principios, se incluye también la síntesis del espacio. Este es el inicio del conocer del mundo objetivo en el Kant de la primera crítica.

### 1.3. Actuar

Quizás partir de lo que queda fuera del estudio de la naturaleza nos dé alguna clave más. Para Kant, la razón, como facultad superior, tendrá fundamentalmente tres intereses de conocimiento: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Se trata por tanto de realidades supraempíricas, para las que se recuperará el concepto platónico de *idea*. Las ideas son los verdaderos conceptos generados por la razón y, a diferencia de los del entendimiento, los objetos a los que aluden no son sensibles, sino inteligibles. Pertenecen al ámbito de lo nouménico<sup>6</sup>. Son los únicos que nos permitirán ir más allá de la naturaleza, ya que lo inteligible no alude a una *legalidad*, como lo intelectual, sino a una *posibilidad*, o, lo que es igual, se trata de conceptos de tipo fundamentalmente heurístico. Sin embargo, estos objetos ideales deben concebirse de forma análoga a los objetos fenoménicos. La objetividad ideal de la *Dialéctica* se mira en el espejo de la *Analítica*. La unidad empírica, sin embargo, jamás llegará a la unidad sistemática conseguida por la razón. Y esta razón se va a aplicar también, como razón práctica, a un tipo de conocimiento no científico.

Porque la teoría de la naturaleza estará condicionada a lo sensible, obedecerá ciertas leyes, y su estudio pertenecerá a la *filosofía teórica*, pero existen otras leyes, pertenecientes a la *filosofía*

---

<sup>5</sup>Como se afirma en (Rábade Romeo, López Molina, y Pesquero Franco 1987a, p. 78) la confusión entre aparición (*Erscheinung*) y fenómeno (*Phaenomenon*) hacen muy difícil la comprensión de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>6</sup>Las ideas sin embargo no deben ser trampas de la razón, error en el que caía la metafísica tradicional, siempre que se usen como reguladoras, y no como constitutivas, es decir, que se usen de acuerdo con los fines de la razón (Kant 1788, p. 293).

*práctica*, de lo suprasensible, que descansan en el concepto de libertad, y pertenecerán a una teoría de las costumbres, a una teoría de la moralidad. No obstante, al ámbito de la naturaleza pertenecen también todas las reglas técnico-prácticas relacionadas con la habilidad en general o con la prudencia, pues son corolarios de la filosofía teórica, aunque no sean leyes, pues son solo preceptos. Así se hace una distinción también entre la voluntad como facultad de desear, que sería una causa natural del mundo, frente a la necesidad física de un efecto, cuya causalidad no se basa en conceptos, sino en mecanismos (materia sin vida) o en instintos (animales). De este modo Kant diferencia conceptos de la naturaleza con conceptos de la libertad (Kant 1790, p. 96). Si el determinismo está relacionado con el mundo sensible, la libertad lo estará con el mundo inteligible. Y aquí tenemos la diferencia gnoseológica principal para caracterizar la concepción de la naturaleza en Kant, esto es, que en hechos de la naturaleza la razón no puede ser legisladora. Es el entendimiento el que puede sacar leyes a partir de los datos sensibles de la naturaleza, pero en realidad no legisla, sus leyes, y las conclusiones derivadas de éstas, ya estaban ahí.

Naturaleza y determinismo van por tanto de la mano, pero el hombre, en uso de su libertad, se rebela contra lo causalmente determinado. Además de conocer, *actúa*, creando una nueva dimensión de la causalidad, una causalidad por libertad, que activaría una nueva serie de fenómenos que actuarían por causas naturales. Es lo que se supone si uno admite la tesis de la tercera antinomia de la razón: “...hay que admitir una causalidad por la cual algo ocurra, sin que la causa de ello sea determinada por otra causa anterior según leyes necesarias; es decir, que hay que admitir una *esponsantaneidad absoluta* de las causas, para comenzar *por sí* una serie de fenómenos que transcurren según leyes naturales; por lo tanto, la libertad trascendental, sin la cual en el curso mismo de la naturaleza nunca es completa la serie sucesiva de los fenómenos por el lado de las causas” (Kant 1787, p. 213). El estudio de esta antinomia será el germen de su filosofía moral. La razón especulativa se amplía con la razón práctica, cuyas ideas no son dadas por experiencia alguna, pero abren una nueva realidad, que la razón teórica podrá pensar mediante categorías, sin precisar ninguna intuición (ni sensible ni suprasensible). La deducción de las categorías realizada en la *Crítica de la razón pura* habrá servido para impedir que se las tome por innatas, como hacía Platón, que según Kant confeccionaba teorías trascendentes al margen de los fines, y a la inversa, también habrá servido para impedir las limitaciones a las que las sometió Epicuro, reduciéndolas a los objetos de los sentidos. En el ejemplo del concepto de *sumo bien* de su *Crítica de la razón práctica* Kant admite que ese camino vuelve a pasar por la ciencia: “La limitación especulativa de la razón pura y su ampliación práctica colocan a esta razón en una relación de igualdad, donde puede ser utilizada en general conforme a fines, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro que, entre los seres humanos, el camino hacia la sabiduría, si debe quedar asegurado y no ser intransitable o inducir al error, ha de pasar inevitablemente por la ciencia, aun cuando de que ésta conduzca, o no, a esa meta sólo pueda

**uno convencerse al final del camino”** (Kant 1788, p. 305). Por otra parte, habrá que aceptar las dos caras del hombre, como *yo empírico* y como *yo inteligible*. El hombre como *yo inteligible* estará relacionado con las causas eficientes que darán lugar a las leyes morales en el orden de los fines, pero como *yo empírico* las obedecerá como cualquier otro concepto fenoménico de la naturaleza: **“...cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo, al mundo inteligible también”**<sup>7</sup>.

Recordemos que el *territorio* de conocimiento de los conceptos relacionados con un objeto es la parte en donde se pueden aplicar nuestras facultades de conocer, pero dentro de él se encuentra la *esfera (ditio)* de conocimiento en donde el concepto es legislador: **“Los conceptos de la experiencia tienen, pues, ciertamente su territorio en la naturaleza, como conjunto de todos los objetos del sentido, pero no tienen ninguna esfera (sino solamente domicilio, domicilium), porque si bien son producidos según ley, no son legisladores, sino que las reglas fundadas sobre ellos son empíricas, y, por tanto, contingentes”** (Kant 1790, p. 99). Por medio del uso teórico de la razón no hay tránsito desde los conceptos de la naturaleza hacia el de libertad, pero el concepto de libertad sí tiene influjo sobre conceptos de la naturaleza. Gracias a la acción de la libertad sobre el mundo sensible se activarán las leyes naturales encaminadas hacia sus fines, y deberá haber una unidad de lo suprasensible más allá de la naturaleza con esa parte práctica de la libertad. El concepto de ese fundamento, sin embargo, carecerá de esfera propia, aunque sí tendrá un territorio, y cierta propiedad del mismo.

Este mediador entre la legislación de la razón, asociada al concepto de libertad, y la legislación del entendimiento, asociada al concepto de naturaleza, no es otro que el Juicio en su ámbito estético. Entre la facultad de conocer del alma y su facultad de desear se encuentran los sentimientos de placer y dolor, territorios del Juicio estético. El Juicio debe encerrar un principio a priori que realiza el tránsito entre las dos esferas, pero, partiendo de lo particular, el Juicio necesita un principio, que no será otro que la *finalidad de la naturaleza en su diversidad* (Kant 1790, p. 107). Debe aceptar como principio a priori que la naturaleza encierra cierta unidad en sus leyes particulares (empíricas), representada como finalidad en los objetos. De esto se ocupará el Juicio en su ámbito teleológico. Resumiendo, el Juicio necesita creer en la posibilidad de la ordenación cognoscible de la naturaleza, y para ello se impone un principio. Es por eso que esta facultad de juzgar reflexionante es *heautónoma*, ya que se prescribe una ley a sí misma, no a la naturaleza. En las categorías del entendimiento no se encuentra ningún placer en la coincidencia de las percepciones

---

<sup>7</sup>*Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 3ª ed., trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1967. Citado en (Rábade Romeo, López Molina, y Pesquero Franco 1987b, p. 44).

con las leyes, pero esta “...**posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprenda a ambas es el fundamento de un placer muy notable**” (Kant 1790, p. 115). Y a la inversa, nos desagradaría sobremanera pensar la imposibilidad de toda unificación mínima de las leyes de la naturaleza, contradiciendo precisamente el principio subjetivo-finalista de nuestro Juicio estético. Así, el Juicio estético juzga, mediante el sentimiento de placer o dolor, el principio a priori de la finalidad de la naturaleza (subjetivo), y el teleológico juzga esa finalidad desde el punto de vista objetivo mediante el entendimiento y la razón.

Por tanto, aparte del uso estético del principio de finalidad, que no proporciona conocimiento sino, como hemos visto, adecuación a los sentimientos de placer, nos interesa aquí el uso lógico, objetivo, el que da lugar al Juicio teleológico. En el uso estético podíamos pensar las cosas a priori, era algo que partía de nosotros, eso nos permitía admitir una finalidad subjetiva en la naturaleza, y esas formas que encontrábamos en la naturaleza se enlazaban como si estuvieran arregladas particularmente a nuestro Juicio. Pero la naturaleza no es considerada como inteligente (esperemos a Schelling). ¿Cómo se puede pensar una finalidad objetiva para ella, qué es lo que activa su causalidad? ¿Dios? No podríamos poner la hipótesis en la mesa sin una limitación crítica, Kant pretende en toda su obra alejarse de la metafísica dogmática. Kant nos dice sobre esto que el Juicio teleológico debe al menos presuponer cierta organización, y se aplicará según Kant a los seres organizados, y para juzgar teleológicamente habrá que suponer cierta naturaleza intencional. Serán fines en la naturaleza las cosas que son causa y efecto de sí mismas: “...**para un cuerpo que en sí, y según su posibilidad interior, debe ser juzgado como fin de la naturaleza, se exige que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente**” (Kant 1790, p. 345). Kant, para diferenciar la naturaleza del arte, por ejemplo, nos recuerda el caso del árbol, que engendra según la especie (reproducción), y engendra (crece) según el individuo, y la conservación de una parte está estrechamente relacionada con la conservación de todas las demás. El fin último correspondería al hombre (Kant 1790, p. 418).

El uso teleológico del Juicio se restringe a un uso físico-teleológico, no teológico: “**Juzgar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto de considerar la existencia de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no solo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de esta con algo suprasensible, relación que sobrepuja, con mucho, todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza**” (Kant 1790, p. 351). Empleamos nuestro Juicio reflexionante juzgando los objetos mediante un principio regulativo, no constitutivo, a saber, que los seres organizados están dotados de un principio de finalidad interna. Se trata por tanto de un principio heurístico. La física, para mantenerse en sus límites, tiene que suponer los fines, pero

obviar el hecho de que los objetos estén dotados de intención, pues volveríamos a la trampa de la metafísica: “...cuando para la ciencia de la naturaleza, y en su contexto, se introduce el concepto de Dios para hacerse explicable la finalidad en la naturaleza, y esta finalidad, a su vez, se usa después para demostrar que hay un Dios, en ninguna de las dos ciencias hay consistencia interior, y un erróneo dialéctico lleva a ambas a la inseguridad, porque dejan sus límites penetrarse unos en otros” (Kant 1790, p. 355). En la antinomia del Juicio se pregunta precisamente si algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles solo por causalidad mecánica, y tendrá que incluirse una causalidad de los fines. Aquí repasa los diferentes sistemas sobre la finalidad de la naturaleza, clasificándolos en *idealistas*, a los que les atribuye una finalidad de la naturaleza no intencionada, y *realistas*, en donde se admite la finalidad intencionada de la misma. En los primeros se incluye el *fatalismo*, atribuido a Spinoza, que requiere de un ente suprasensible pero a su vez sin intención, una necesidad mecánica de finalidad, con lo que sería a su vez en parte idealista. Se atribuye a un *ser primero* no la causalidad sino subsistencia, sustrato de las cosas naturales. El determinismo spinozista no casaba bien con la idea de Kant de la finalidad como producto de la reflexión por medio del Juicio reflexionante. La finalidad kantiana pertenece al mundo inteligible, no al mundo de la experiencia sensible (Rivera de Rosales 1998, p. 48). La unidad de una sustancia sustrato de todas deviene *necesidad*, no *libertad*, y el concepto mismo de fin se disolvería: “Pues si todas las cosas deben ser pensadas como fines, es decir, que ser una cosa y ser un fin es idéntico, entonces no hay, en el fondo, nada que merezca particularmente ser representado como fin” (Kant 1790, p. 370). Entre los sistemas realistas se detiene en el *hiloísmo*, desechándolo también porque no tiene en cuenta que la materia es por naturaleza no animada (*inertia*), y el *teísmo* o creencia en un *ser supremo* como fundador de los fines. Esta última postura tampoco explicaría dogmáticamente la posibilidad de los fines naturales, pero le parece a Kant la más aceptable ya que introduce la causalidad intencionada por medio de un entendimiento superior, como causa del mundo. Pero solo hay que tomarlo como un principio crítico de la razón para el Juicio reflexionante, es decir, como la posibilidad de interpretación subjetiva de las observaciones de la naturaleza como efectos de una causa final. Kant quiere dejar claro, por tanto, la distinción entre el uso físico-teleológico del uso físico-teológico, que correspondería a un error dogmático. La creencia en Dios es ámbito del uso moral de la razón, y de esta forma, aun siendo racional, no debe mezclarse con el juicio de la naturaleza.

#### 1.4. Caso práctico: una cosmología kantiana

Como es sabido, una de las consecuencias de la apertura racionalista ilustrada fue el desplazamiento del papel de Dios como fundamento metafísico de las teorías sobre el universo. Quedaba así relegado al ámbito de la creación y de alguna forma relacionado con el diseño de las leyes del

movimiento. No obstante, seguía pesando la visión pesimista de la historia de la humanidad relatada en el Génesis, y muchos fueron los intentos de conciliación entre la nueva ciencia y la religión cristiana, específicamente en el tema de la datación de la Tierra. Pero en general se observa que, de la acción a distancia que parecía surgir de las nuevas leyes, tachada de aristotélica por muchos de sus coetáneos, se pasó al desarrollo de la visión determinista y a la concepción de la gravedad como una propiedad sustancial y autónoma de la materia, evitando tener que buscar para su causa agentes suprasensibles. La visión del universo como un todo interconectado ganaba terreno, y se fue superando la concepción newtoniana de un conjunto aislado de sistemas solares, para llegar a la visión más amplia de un cosmos lleno de galaxias o universos isla. En esta ruta, en cuya cima se puede situar a Laplace, tuvo cierto protagonismo Immanuel Kant.

*La Historia general de la naturaleza y teoría del cielo: Un ensayo sobre la constitución y origen mecánico de todo el Universo tratado de acuerdo con los principios de Newton* fue un libro que Kant escribió a los 31 años, exponiendo una física con cierto carácter teísta. En esa obra aparece por primera vez la «hipótesis nebular», pero no parece que tuviera mucha influencia, dado que el editor, víctima de una bancarrota, no pudo difundirla. Se encontraba en su periodo precrítico, y seguro que habría leído, a través de Knutzen, la *Cosmología generalis* de Wolff<sup>8</sup> y podría conocer, especialmente, *Una Teoría Original o Nueva Hipótesis del Universo. Fundada sobre las Leyes de la Naturaleza y Resolviendo por Principios Matemáticos los Fenómenos Generales de la Creación Visible, y Particularmente la Vía Láctea.*, aparecida cinco años antes, en donde Thomas Wright especulaba sobre la composición del universo y el papel de Dios<sup>9</sup>. Su obra suponía la síntesis de dos ensayos anteriores acerca del movimiento de rotación de la Tierra y su edad<sup>10</sup>.

Wright partía de dos hipótesis metafísicas, que existe un centro de orden moral en el universo que debe coincidir con el físico, y que la distribución de la creación debería ser simétrica con respecto a dicho centro<sup>11</sup>. A Wright se le debe la primera teoría moderna de la estructura galáctica. Pensaba que las estrellas, incluido el Sol, giraban en estratos esféricos en torno a un centro, en donde se hallaba un «principio inteligente» sobrenatural, el Paraíso y la Divinidad. La visión de la Vía Láctea como una banda sería consecuencia de nuestra mirada tangencial a nuestro estrato

---

<sup>8</sup>Parece ser esta la primera obra en la que se usaba la palabra «cosmología» en un sentido más amplio que el de la teología (Kragh 2008, p. 130).

<sup>9</sup>En realidad nunca leyó el libro, pero sí una crítica detallada aparecida en una revista de Hamburgo en 1751 (Kragh 2008, p. 132).

<sup>10</sup>Véase, por ejemplo, (García Cruz 2019).

<sup>11</sup>La posición central de la Tierra se había perdido con el heliocentrismo, pero también se había perdido el «demonocentrismo», según el cual el infierno estaba situado en el centro de la Tierra y el cielo en el extremo opuesto. Las apariencias del firmamento ayudaban a algunos a recuperar cierto aspecto religioso que el cosmos había perdido (Sellés García 2007, p. 200).

esférico.

Kant concibió una historia de la formación del Sistema Solar en el que Dios solo intervenía a través de las leyes impuestas a la naturaleza. Esas leyes eran básicamente las que regían las fuerzas atractivas de la materia newtoniana y fuerzas repulsivas de corto alcance. Las fuerzas atractivas acabarían formando diferentes masas estáticas en el universo, las estrellas, alcanzando un equilibrio gravitatorio por igualdad de fuerzas. Pero, cuando la materia formaba finas partículas, estas desviaban sus trayectorias radiales por las fuerzas repulsivas y quedaban orbitando alrededor de grandes masas. A su vez, las partículas más cercanas experimentaban de nuevo la atracción gravitatoria y se formaban los planetas, moviéndose en órbitas elípticas. Todas las estrellas experimentarían el mismo proceso, y así se habría formado nuestra galaxia, la Vía Láctea, así como otras galaxias como ella. Esto se extendía espacialmente al infinito, de acuerdo con el poder creador infinito de Dios.

El libro de Kant abrió un nuevo camino en la cosmología al presentar la historia del cosmos como una evolución naturalista. En su teoría del universo, la creación divina se habría originado en un «centro»<sup>12</sup>, con una dispersión de materia concebida caóticamente en su inicio que se extendería progresivamente en todas direcciones formando, como se ha explicado, las galaxias. Este proceso centrífugo sería eterno, dado que el espacio concebido por Kant es infinito. Dios, según Kant, y por divina elección, habría maquinado un universo que no necesitara un milagro constante, sino que permaneciera afín a sus propias leyes: **“Will then that systematic relationship that we considered earlier in all parts separately now extend to the whole and encompass the entire universe, everything in nature, in a single system through the combination of attraction and centrifugal force? I say yes; (...) A world constitution that could not sustain itself without a miracle does not have the character of permanence that is a feature of God’s choice; thus it is far more appropriate if we were to make one system out of the whole of creation, one that relates all worlds and world-orders that fill the entirety of infinite space to a single centre point”** (Kant 1755, p. 264). De acuerdo con las ideas de Newton, la actividad orbitante decaería en intensidad, los planetas y cometas se precipitarían sobre el Sol alimentando de nuevo la llama central que explotaría dando lugar de nuevo al proceso de esparcimiento de materia que se iría condensando a su vez para formar de nuevo los planetas en un proceso eterno. La naturaleza sería como un fénix renaciendo una y otra vez de sus cenizas. El universo pasaba a ser de un conjunto de sistemas independientes a un único sistema físico.

---

<sup>12</sup>A pesar de concebir un universo espacialmente infinito, Kant se tomaba la libertad de hablar de un centro geométrico de creación: **“It is certainly true that in an infinite space, no point can properly have the prerogative of being called the centre point; but by means of a certain relationship that is based on the essential degrees of the density of the original material, according to which, at its creation, this is initially more densely concentrated at a particular place and increases in its dispersion with distance from that place, such a point can have the prerogative of being called the centre point”** (Kant 1755, p. 265).

Se ve por tanto que en esta época Kant ya había tomado alguna distancia con respecto a la concepción de la naturaleza de Newton. Recuperó, eso sí, las fuerzas de repulsión, pero para dar lugar al momento angular propio del sistema en rotación que necesitaba. Por otra parte, siguiendo a Descartes y Leibniz, pero no a Newton, desplazó el papel constante de Dios en el mecanismo de la naturaleza cósmica, para relegarlo al instante de la creación y concebirlo solamente como un diseñador, como el creador de cierta obra arquitectónica que puede perder su cuidado una vez terminada. Además, las ideas de Kant acerca de las nebulosas anticiparon las de Laplace. Aparte de su acierto en considerar a la Vía Láctea como un disco, afirmaba que las nebulosas eran agregados de estrellas, simplemente universos como nuestra Vía Láctea. Estos universos isla, sin embargo, no estaban aislados, sino que se comunicaban a través del espacio vacío por medio de las fuerzas gravitatorias, formando parte de estructuras jerárquicas mayores.

Parece que esta obra no tuvo demasiada influencia, sin embargo, y el propio Kant consideró más adelante la cosmología como una ciencia no objetivable, cuyo valor era meramente heurístico. De hecho, la finitud temporal y la limitación espacial del mundo son la base de la Primera Antinomia en la *Crítica de la Razón Pura*: “...yo puedo percibir con antelación una idea cosmológica que de cualquier lado que se incline en lo incondicionado de la síntesis regresiva de los fenómenos siempre será o muy grande o muy pequeña para todo concepto del entendimiento, comprenderé que esa idea, no teniendo un objeto de la experiencia, objeto que debe ser conforme a un concepto posible del entendimiento, será también vacía y desprovista de sentido, puesto que el objeto no concuerda con ella de cualquier modo que intente apropiársela. Tal es realmente el caso de todos los conceptos cosmológicos, que precisamente por esto, retienen la razón en tanto que ella se confunde en una antinomia inevitable” (Kant 1787, p. 229). Sorprende la actualidad que tiene esta crítica de Kant a la Cosmología.

Cabe mencionar también que en los *Principios Metafísicos de la ciencia natural*, de 1786, Kant da una explicación dinámica de la materia, accesible a la subjetividad. Allí admite lo real como una lucha entre fuerzas motrices originarias que estarían en pugna por ocupar un espacio (fuerza de repulsión expansiva, origen de la impenetrabilidad) y por limitarlo (fuerza de atracción, origen de la gravedad), oscilando en intensidad (Rivera de Rosales 1993, p. 81). A partir de 1796, según su *Opus Postumum*, y siguiendo su razonamiento de que el vacío jamás excitaría nuestra sensibilidad, rellena su espacio de un éter sensible. Como ejemplo, este pasaje de 1800: “**Debe haber, en primer lugar, una materia que ocupe todo el espacio (del mundo), lo llene activamente o no, a fin de hacer del espacio - que, de otro modo, sería tan solo la forma subjetiva de la intuición - un objeto sensible**”(Kant 1983, p. 471). Esta idea de materia definida dinámicamente, como veremos, es clave en las teorías del joven Schelling.

## 2. SCHELLING, NATURALEZA Y ESPÍRITU

### 2.1. Una semblanza

Como contrapartida de Kant, el inicio de Schelling fue explosivo, genio precoz, a partir de los 19 años ya estaba creando teorías filosóficas. Pero esa explosión se fue apaciguando, especialmente con la muerte de su esposa Caroline Michaelis, de su círculo romántico de amistades, en 1809, que le consideraba granito puro a moldear. La filosofía de Schelling acabaría influyendo determinadamente en el romanticismo. Su padre, pastor protestante, de sólidos conocimientos filológicos, proporcionó a Schelling la cultura clásica que no tuvo Kant. Leerá a Platón directamente en griego a edad temprana. Menos social que Kant, vanidoso, con tendencia a la melancolía, en su vida vivió múltiples rupturas, con su amigo Hegel, con su supuesto maestro Fichte, con los románticos... Se adhirió a las ideas revolucionarias republicanas, pero no fue militante, y su posición se suavizó ante la luz de los hechos. Su vida, al contrario también que la de Kant, estuvo llena de mudanzas. Compartió con Kant, eso sí, el buen magisterio<sup>1</sup> y su longevidad: nació en Leonberg en 1775 y murió en 1854 en un viaje a Suiza.

Educado en la tradición teológica pietista, pero influenciado por el racionalismo panteísta de Spinoza, mantuvo una posición teológica heterodoxa. Gracias a su *Naturphilosophie* obtuvo crédito para, bajo la mediación de Goethe y Fichte, obtener una cátedra en la Universidad de Jena en 1798. Estudió medicina en Bamberg, y dio clases de filosofía de la naturaleza. Veremos que las incipientes química, biología y fisiología modernas le proporcionarán una justificación para alejarse de la visión newtoniana de la ciencia kantiana. Después de pasar por Würzburg y ejercer cargos administrativos en Munich, en 1820 vuelve a dar clases en la Universidad de Erlangen. En 1841, a instancias del rey Guillermo IV de Prusia, se traslada a Berlín a dar clases contra el “panteísmo hegeliano”<sup>2</sup>. Allí acaba su magisterio en 1845, y los últimos años de su vida, junto a un olvido creciente.

---

<sup>1</sup>Al menos hasta su postrera lucha contra Hegel desde la tarima (Duque 2014, p. 28).

<sup>2</sup>Explicaría su sistema religioso, al que no va a alcanzar este trabajo, y entre su audiencia estuvo gente de la talla de Kierkegaard, Engels o Bakunin (Copleston 1978, p. 84).

## 2.2. Conocer

En su *Sistema*, Schelling asume los principios del idealismo trascendental kantiano, pero pretende ampliarlo a un sistema de “**todo el saber**”, resolver problemas que fueron solamente planteados, o los nuevos que surgieron a partir de aquellos principios. Admite que es una reformulación más clara de escritos suyos anteriores y de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Pretende unificar la *filosofía de la naturaleza* con la *filosofía trascendental* demostrando que la realidad subyacente es la misma, aprovechando el paralelismo entre la naturaleza y lo inteligente. Para Schelling, se puede demostrar que las potencias de la intuición que habitan en el Yo, están también en la naturaleza, al menos hasta los límites de las filosofías teórica y práctica. Se trata de la conciliación de lo subjetivo con lo objetivo, del Yo con la naturaleza, de lo representante con lo representable, de lo consciente con lo inconsciente. El objetivo del conocimiento científico es llegar de la naturaleza a lo inteligente, de lo objetivo a lo subjetivo. Lo que llamamos razón es un retorno de la naturaleza a lo que de inteligente ya había en ella, la naturaleza inanimada es una inteligencia inmadura. En ella se da un proceso de *espiritualización* que culminará en el hombre. Aquí se advierte su influencia spinozista, la correlación entre la naturaleza y el espíritu, *El alma del mundo (Von der Weltseele)*. Ir de lo objetivo a lo subjetivo sería el método de conocimiento de la filosofía de la naturaleza. Pero como señala el alemán, se llega a un punto en el que quedan solo las leyes, lo formal, y desaparece lo material, los fenómenos. En el caso de la óptica de aquel tiempo, por ejemplo, “**los fenómenos ópticos no son otra cosa que una geometría cuyas líneas son trazadas por la luz y esta misma luz es ya de una materialidad ambigua**” (Schelling 1800, p. 150). Hay por tanto otro camino, del que se ocuparía la filosofía trascendental, y es el partir de lo subjetivo y llegar a lo objetivo. El resultado, para Schelling, debería ser el mismo, se parta de donde se parta. Este último camino, sin embargo, debe comenzar por el escepticismo, negar el «*hay cosas fuera de nosotros*», que actúa como un prejuicio. Negar incluso el prejuicio absoluto, el «*Yo soy*». El filósofo trascendental, no obstante, debe aceptar esos dos prejuicios como naturales y necesarios para, precisamente, probar su identidad. El camino de la objetivación de lo subjetivo culminará en el arte, y el romanticismo se apropia de su filosofía de la Identidad, en temas como la disolución de la naturaleza o el sueño, de Novalis a Coleridge.

Schelling se pregunta por el principio supremo de todo el saber, y desde la filosofía trascendental, es decir, desde lo subjetivo, postula el acto de la autoconciencia, como el más excelso modo del saber, que no del ser, puesto que como filósofos trascendentales no hay nada superior con lo que lo podamos explicar. En ella se da la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el Yo y la naturaleza. La ciencia no se puede fundamentar sin poner el origen en el saber originario, en donde se originen contenido y forma, puesto que si la ciencia se fundamenta en un ente explicable, la

filosofía de la ciencia será asimismo una disciplina a teorizar y habría una filosofía de la filosofía de la ciencia, y así hasta el infinito. El saber tiene que tener un principio en donde se justifiquen las proposiciones sintéticas, donde se fundan sujeto y objeto, “...allí donde lo *representado* es a la vez lo *representante*, lo *intuido* es también lo *intuyente*. Y esta identidad de lo representado con lo representante solo se da en la *autoconciencia*” (Schelling 1800, p. 173). En ella el acto (subjetivo) de pensar será objeto para sí mismo, y en ella se originará el concepto del *Yo*, que será a su vez el acto de autoobjetivarse. Esta autoconciencia se origina gracias a la intuición intelectual que, al contrario que la sensible, es productora de su objeto. Ese intuir intelectual es un actuar libre y, por tanto, la filosofía trascendental comienza con un actuar libre, no con una existencia. Es un actuar, además, postulado, y como principio no puede ser demostrado.

Corresponde a la filosofía trascendental el conciliar la filosofía teórica, por la que nuestras representaciones están determinadas por el mundo real, y la práctica, gracias a la cual, sin necesidad, por libertad, el mundo real puede ser modificado por nuestras representaciones. La unificación no es otra que la actividad del *Yo*, consciente en el querer e inconsciente en la naturaleza. Es en la conciencia misma en donde se da la identidad, y la actividad consciente es la estética, gracias a la cual el filósofo trascendental produce los objetos libremente. Kant había puesto la semilla para que el concepto de libertad constituyera la clave de nuevos usos de la razón pura, y en la época revolucionaria su testigo fue tomado por sus sucesores pero, a diferencia de Kant, en Schelling naturaleza y libertad no están enfrentadas, sino que lo inconsciente (la naturaleza) se incorpora al acto autónomo y lo sustenta, incluso como guía de lo consciente, en el caso del arte<sup>3</sup>. El conocer viene por tanto impuesto por el actuar desde la filosofía trascendental, y el actuar se derivará del conocer desde la filosofía de la naturaleza. En Schelling se identifican los dos caminos.

### 2.3. Actuar

Tanto Kant como Schelling citaron la pretensión de Descartes de construir un universo si le proporcionaban materia y movimiento. Schelling requiere una naturaleza con actividades opuestas para hacer nacer la inteligencia y todas sus representaciones. Los distintos niveles de construcción de la materia, los movimientos, o el resto de categorías son momentos de la historia de la autoconciencia, de construcción del *Yo*. La naturaleza es la concreción gradual de lo Absoluto, que no es un ente, sino *actividad*. Este potencial productivo no se puede entender desde un mecanicismo cartesiano. El conocimiento de la naturaleza es así autoconocimiento. Su desarrollo, en principio inconsciente, aspira a la reflexión, a la conciencia. El *Yo* va proyectando los actos de la inteligencia sobre sus objetos y se refleja en ellos. Los momentos de la construcción de la materia son reflejo

---

<sup>3</sup>Véase, por ejemplo, la nota general 28 en la referencia (Schelling 1800, p. 377).

de los de la construcción de la inteligencia: **“...los tres momentos en la construcción de la materia realmente se corresponden con los tres actos de la inteligencia. Por tanto, si esos tres momentos de la naturaleza son propiamente tres momentos en la historia de la autoconciencia, entonces es bastante manifiesto que realmente todas las fuerzas del universo en última instancia se retrotraen a fuerzas representativas”** (Schelling 1800, p. 255). Una visión heredera de la dinámica de Leibniz, opuesta a la mecánica cartesiana.

Los actos de la ascensión del Yo hacia sí mismo en Schelling son tres: la sensación originaria, la intuición productiva y la organización. Ellos dan lugar a tres etapas o épocas de la historia de la autoconciencia: de la sensación originaria a la intuición productiva, de la intuición productiva a la reflexión y de la reflexión al acto absoluto de voluntad. ¿Cuáles serían estos momentos de construcción de la materia? En este caso nos encontramos en la primera etapa, de la sensación a la intuición, en donde se da la materialidad, o sustrato de materia. Se inicia con el primer principio con el que comienza toda la filosofía, de escisión del yo. El yo deviene Sujeto-Objeto, pero no conscientemente, no para sí mismo, sino solo para los que filosofamos. Originariamente tiene como primera actividad una actividad expansiva, de afirmación, en principio ilimitada. Su antítesis, asimismo actividad infinita, va encaminada a la limitación de la primera, aunque también proviene de la conciencia, no de un No-Yo. La cosa en sí, el No-Yo, para Schelling procede del Yo mismo, y no está al margen de nuestra actividad teórica, como para Kant<sup>4</sup>. Es necesario ese conflicto de direcciones opuestas en la autoconciencia. Schelling no precisa exteriorizar lo Absoluto. La tercera actividad oscila entre las anteriores, entre la limitada y la limitante, una actividad sintética del Yo en la intuición. Gracias a la antítesis del Yo mismo concebimos la materia, pero la que produce la identidad de las dos anteriores es esta tercera actividad, por la que el Yo se transforma en objeto sintiente. El dualismo cartesiano (y quizás el kantiano) aquí también queda en entredicho: **“...la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades. No se necesita mostrar detalladamente cómo por esta supresión de todo dualismo o de toda oposición real entre espíritu y materia, al ser esta misma sólo espíritu apagado o, a la inversa, éste la materia vista sólo en devenir, se pone término a una cantidad de investigaciones desorientadoras sobre la relación entre ambos”** (Schelling 1800, p. 255). El Yo como sujeto-objeto es el Yo del que parte el filósofo, no el Yo mismo, por eso esta es solo una primera etapa, a la que volveremos en la sección 2.4.

En la segunda etapa el Yo intuirá la limitación impuesta en la primera, se desarrollará el *sentido interno*, lo sintiente con conciencia, dado que en el acto originario de la sensación era sintiente sin conciencia. El Yo se distingue a sí mismo por oposición al objeto. Lo sintiente con conciencia fren-

---

<sup>4</sup>Al negar la cosa en sí como fundamento material, según Kant, Beck y Fichte estarían cayendo en el idealismo de Berkeley (Rivera de Rosales 1993, p. 84), y por ende Schelling también.

te a lo intuido, lo no consciente. Pero para esa actividad la conciencia debe sobrepasar su límite y se dará cuenta de que ya estaba allí, se siente retrotraída a un momento del que no puede ser consciente: **“La cuestión de si ha habido un pasado en sí es tan trascendente como la de si hay una cosa en sí. El pasado sólo es por el presente, luego es para cada uno sólo por su limitación originaria, eliminada esta limitación, todo lo que ha sucedido, así como lo que sucede, es producción de la única inteligencia que ni ha comenzado ni dejará de ser”** (Schelling 1800, p. 288). Desde el presente se intuye y se necesita un momento anterior, con lo que el sentimiento de sí mismo queda ligado al *tiempo* como actividad, y su negación al *espacio*, dando ambos como resultado la *fuerza*. Además, Schelling asociará espacio y tiempo con aquello necesario frente a aquello contingente: **“...aquello que en el objeto corresponde al sentido interno o que sólo tiene una magnitud en el tiempo aparecerá como lo absolutamente contingente o accidental, por el contrario, aquello que en el objeto corresponde al sentido externo o que tiene una magnitud en el espacio aparecerá como lo necesario o como lo sustancial”** (Schelling 1800, p. 270). De esta oposición del Yo al objeto para reconocerlo salió para nosotros que filosofamos el espacio y el tiempo en el Yo y la sustancia y el accidente en el objeto. El Yo mismo llega a esta distinción mediante la *causalidad*, la cual no se da sin una *acción recíproca*. La relación de causalidad rompe la síntesis del objeto como sentido externo e interno a la vez, siendo sus sustancias propias del sentido externo y sus accidentes del interno, **“...mas la relación de causalidad no puede ella misma ser reconocida como tal sin que ambas sustancias, comprendidas en ella, vuelvan a ligarse en una, y así esta síntesis avanza hasta la idea de naturaleza, en la cual por fin todas las sustancias se ligan en una que está en acción recíproca consigo misma”** (Schelling 1800, p. 279). El yo inmerso en esta serie de representaciones potencia su autointuición objetivándola como tal serie. La serie infinita se cierra en la naturaleza organizada, u orgánica, como causa y efecto de ella misma. En la sección 2.4 nos ocuparemos de la construcción de la materia orgánica, pero decir aquí que sus categorías son expresión de los actos básicos de inteligencia. De este modo se muestra en esta etapa la configuración de lo natural a partir de la intuición productiva del Yo en sus dos potencias (creación de objetos inanimados y animados). Así Schelling pone de manifiesto que la naturaleza es un reflejo del camino de la autoconciencia humana, todos los seres inanimados aspiran también a la organicidad, luchando por alcanzar la conciencia, y en realidad no existe una clara distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. La inteligencia alcanza su plenitud en la organización más compleja, en el cuerpo humano. De esta forma se reconoce el Yo en el mundo material, y se puede ascender otro escalón, hacia lo suprasensible<sup>5</sup>.

En la tercera época ya tenemos al Yo separado de la naturaleza, ya no crea los objetos de ella,

---

<sup>5</sup>Este proceso de camino a la autoconciencia de Schelling me ha recordado al camino que recorre la computadora MULTIVAC del relato *La última pregunta* de Asimov. Sólo es una analogía, pero su evolución escalonada en esa ficción llega al punto de adueñarse de todo el universo y ser capaz de revertir el aumento de entropía, divinizándose.

sino que los objetivaré. Es el Yo de Kant o de Fichte, y Schelling quiere mostrar su filosofía teórica. La inteligencia se distingue de su producto gracias a un acto de libertad, del que surgirá la vida volitiva consciente, objeto de la filosofía práctica, y la *reflexión absoluta*, que es lo que aquí se pretende analizar, objeto de la filosofía teórica. Pero el distinguirse la inteligencia de su producto es solo *abstracción empírica*, y hace falta la *abstracción total o trascendental* para distinguirse de *todo* producto. Al objetivar su actuar lo concibe como producto, es el concepto empírico, que coincide con el objeto porque este y la inteligencia, antes de la consciencia, eran uno en principio, y la abstracción los separó. Es en el Juicio donde se separa la intuición y el concepto, y de nuevo se reunifican, pero ya conscientemente, gracias al *esquema trascendental*. Al separarse la intuición totalmente del concepto, por la abstracción trascendental, aparece como un actuar en general indeterminado, el espacio, la posibilidad de la geometría. El esquema trascendental media entre la intuición y el concepto, gracias a él se produce su reunificación consciente, la unión entre el sentido interno y el externo. Y el mediador más originario es el tiempo, para el que la intuición es sentido externo e interno. Así puede entenderse que el espacio solo atañe a la geometría, pero el tiempo a toda la matemática. Él es el esquema trascendental, miembro intermedio entre el concepto y la intuición. El tiempo, gracias a pertenecer a la vez a los sentidos interno y externo, es el verdadero protagonista del esquema, relaciona los conceptos puros con el espacio (la intuición pura), mediante el mecanismo de las categorías (conceptos carentes de intuición). El tiempo explica a su vez el movimiento y el continuo, el tiempo es continuo en el actuar, pero no en la reflexión, como ponen en evidencia paradojas como la de Zenón. La nueva acción libre de rotura de la cadena y de escape de la conciencia empírica es la que objetiva la producción como totalidad. La abstracción empírica es la base de todo juicio. La huída debe tener su vuelta, la inteligencia debe encontrarse a sí misma y al mundo de los objetos, y esto es posible dada su limitación originaria, se da una especie de “**gravedad intelectual**”. Gracias a este acto supremo de reflexión se originarán los conceptos de posibilidad, de realidad y de necesidad. Pero el estudio de la acción por la que el Yo se eleva por encima de todo objeto ya no es deducible de ninguna otra y, como hemos dicho, es ya cuestión de la filosofía práctica.

El acto originario da lugar por tanto ya a una naturaleza especial, la humana, que se ha auto-determinado de la inteligencia. Sus productos darán lugar a una segunda naturaleza. Este acto es el *querer trascendental*<sup>6</sup>. El Yo en primer lugar se fue concretando y ahora se eleva para contemplarse, es consciente de sí como productor, como capaz de hacer cosas. Pero el mundo que ve le

---

<sup>6</sup>En la nota general 98, en (Schelling 1800, p. 453), se explica que este es el punto de fusión entre la filosofía teórica y la práctica. La filosofía teórica exige a la práctica los principios de sus representaciones, y en este querer reside la fuente de toda consciencia. Esta explicación aparece, según los autores, en los *Tratados para el esclarecimiento de la Doctrina de la Ciencia*, en donde se afirma que la *libertad trascendental* no es compatible con unas leyes naturales referidas a las cosas en sí en lugar de a los fenómenos.

es dado, no lo crea, y aquí se produce la contraposición de la inteligencia y el mundo objetivo. El Yo consciente se opone a la actividad no consciente. El querer se enfrenta al mundo dado. El acto originario de libertad solo se entiende mediante la *intersubjetividad*, es condición necesaria la influencia de otra inteligencia. El acto se da gracias a que otra inteligencia “deja espacio”, no produce. Solo quiero lo que queda vacante para querer. El producto humano conseguido, el artefacto, es el objeto que en realidad me hace consciente de mí, no el objeto natural. Querer una cosa es no querer otra, por estar ya querida por otra inteligencia, o por pura determinación, limitación. Este conjunto de limitaciones que se dan en todas las inteligencias es lo que constituye su interacción. La limitación me hace consciente de mí, me hace libre. A esto le denominamos *educación*. La ley moral o *imperativo categórico* kantiano se deduce aquí de la autoconciencia.

El punto crucial de toda esta investigación será, finalmente, la forma de reconciliar la necesidad natural con la libertad, para lo que se necesitará un tercer elemento, que aparecerá en la teleología a nivel de la naturaleza y en el genio artístico a nivel del individuo. Es a través de la visión teleológica y la estética en donde se armonizará el hombre consciente autónomo con la naturaleza y sus mecanismos inconscientes. Serán estos mecanismos precisamente el punto en común con la creación artística, que imita lo esencial de la naturaleza, y a la inversa, la naturaleza será la “**poesía originaria**”, todavía inconsciente, del espíritu: “**Hasta aquí se ha postulado sólo en general la identidad de la actividad no consciente, que ha producido la naturaleza, y la consciente, que se manifiesta en el querer, sin haber decidido dónde cae el principio de esa actividad: si en la naturaleza o en nosotros**”. Pues es precisamente en la conciencia en donde recae esa actividad, como lo subjetivo a la vez consciente e inconsciente, y la actividad no será otra que la *estética*: “**El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente) sin conciencia proporciona el mundo real, con conciencia el mundo estético**” (Schelling 1800, pp. 158-159). El artista proyecta una idea sobre la materia y la impregna de su subjetividad, haciendo que el objeto se transforme en un sujeto con intención y finalidad. Esta obra adquiere un ritmo propio exigiendo más al artista, proceso por el cual lo Absoluto se revela en lo finito. En los años posteriores al *Sistema* se abrirá el mundo religioso y mitológico de Schelling a través de esta veta: “**Semejantes unificaciones de lo universal y lo particular, que consideradas en sí mismas son ideas, es decir, imágenes de lo divino, consideradas realmente son dioses**”<sup>7</sup>.

## 2.4. Caso práctico: mundo orgánico e inorgánico

En la corriente que hemos denominado *Naturphilosophie* se buscaba integrar muchos de los nuevos conocimientos científicos con la filosofía, y en esa época fueron muy importantes las re-

<sup>7</sup>1802. *Filosofía del arte*, p. 410. Citado en (López Domínguez 1995, p. 78). Más aún en (Schelling 1802, p. 100).

cientas investigaciones sobre el electromagnetismo y la biología. La integración en Schelling de estas filosofías de la naturaleza con el idealismo, creando una historia natural de construcción del mundo a partir del Yo, es su mayor logro. En este proceso se mantienen las dos vías paralelas vistas como una sola, la objetivación del Yo y la espiritualización de la naturaleza. Veremos cómo para Schelling lo inerte es potencia de lo orgánico, y cómo acaban siendo dos aspectos de las representaciones de la inteligencia.

En la sección anterior dejamos pendiente la deducción de la materia a partir de la primera limitación. Antes de esta limitación una de las actividades del Yo era infinita, tendía a expandirse. Por la misma razón su actividad opuesta, la de la cosa en sí, también tendría que serlo, aunque de signo opuesto. Así queda reflejada la actividad de la cosa en sí como una actividad limitante del Yo, puestas en uno y el mismo sujeto, la inteligencia: “**La duplicidad originaria de la autoconciencia se hace ahora patente al Yo mismo, al Yo inteligente**”<sup>8</sup>. Pero este Yo es un Yo constantemente impelido a la producción, y por tanto no se produce la identidad de la conciencia sino intermitentemente. De este estado de producción constante, de contradicción, nace *la materia*, como concreción del espíritu en un objeto. La materia así concebida será un conjunto de fuerzas en equilibrio, idea que también encontramos en la cosmología comentada de Kant, y aquí Schelling cita sus *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*<sup>9</sup>. La fuerza de la gravedad es la propiamente definitoria de la materia, sintetizando la fuerza atractiva y repulsiva, y el dualismo es de nuevo suprimido, puesto que el espíritu representa a la materia en acción. Schelling, no obstante, quiere ir más allá, y se dispone a dar razón de por qué la concreción de la materia necesita tres dimensiones espaciales, algo que, según él, no se ha intentado antes. Estas tres extensiones corresponderían también a tres momentos de la construcción de la materia a partir de sus tres fuerzas fundamentales, momentos que darían lugar a tres fenómenos físicos:

- (i) **Magnetismo.** El momento de la autoconciencia. Las dos fuerzas opuestas luchan linealmente, en una única dimensión, alcanzando el equilibrio en un punto límite. Los puntos de fuerza positiva, negativa y neutra son los que se distinguen en el *imán*. Así, la *longitud* está relacionada con el magnetismo, que es el primer momento de construcción de la materia, en donde ambas fuerzas se reúnen en un mismo punto. La original versión del magnetismo de Schelling afirma que la fuerza negativa actúa a distancia, el polo positivo es la sede de ambas fuerzas, y de donde parte la expansión hacia el punto de equilibrio, en donde se empieza a encontrar su fuerza opuesta.

---

<sup>8</sup>De la introducción de Virginia E. López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales en (Schelling 1800, p. 50).

<sup>9</sup>No obstante, matiza que en Kant solo existen dos fuerzas, pero él añade una porque diferencia entre la fuerza de atracción y la de la gravedad. La fuerza de atracción es solo fuerza a distancia no penetrante, es la fuerza de la gravedad la que integra a ambas y les da el carácter penetrante (Schelling 1800, p. 50).

- (ii) **Electricidad.** Momento de la sensación. Se puede dividir el segmento definido en el momento anterior en dos, el que va del polo positivo al neutro y el del neutro al negativo. Este es para Schelling el esquema de la electricidad, y asimismo de las dos dimensiones. El polo positivo aislado se podrá mover en su expansión hacia cualquier dirección, al no tener uno negativo que le haga de guía, y surgirá así la *anchura*. La identificación con la electricidad viene del hecho de que, según Schelling, Coulomb demostró que la electricidad opera solo en superficies<sup>10</sup>.
- (iii) **Galvanismo.** Momento de la intuición productiva. Gracias a la tendencia de las dos fuerzas anteriormente separadas a unirse de nuevo, se produce la compenetración entre ambas por medio de una tercera. Y en ese proceso aparece una tercera dimensión, el *grosor*. Al unirse en el producto la identidad de ambas fuerzas por separado se pierde, y no habrá un punto en donde no se hallen ambas a la vez. Así operan los procesos químicos, en los cuales se dan las identificaciones que dan lugar al *producto*, lugar en donde ambas fuerzas se reúnen. El fenómeno natural asociado a la triplicidad de fuerzas que da lugar al producto es el galvanismo como fenómeno general. Galvani dio a conocer unos años antes que los seres vivos podían producir electricidad, y por tanto nos encontramos en el límite entre lo inorgánico y lo orgánico.

En la segunda época nos encontramos ya en la cima de la producción y **“podemos distinguir en la naturaleza tres potencias de la intuición, la simple, sustrato material (*Stoff*), que es puesta en ella por la sensación, en segunda, o materia (*Materie*), que es puesta por la intuición productiva, [y] finalmente la tercera, que está señalada por la organización”** (Schelling 1800, p. 296). La organización será así la intuición productiva en la segunda potencia, las categorías de la materia orgánica serán también de la materia inorgánica, pero *potenciadas*. Y es el galvanismo, como expresión de transformación en producto, la causa por la que esas tres fuerzas universales de la naturaleza se convertirán en *sensibilidad, irritabilidad e impulso formador*. El organismo es un modo de intuición de la inteligencia, y esa es la llamada dependencia de lo material con lo espiritual. Cuando esa autointuición falla es cuando el propio organismo está enfermo. La inteligencia no es libre en su producir, en su actividad ciega, sino que está gobernada por las leyes de la naturaleza. En la salud, la inteligencia y el organismo son una identidad, la primera está confundida en el segundo. En la enfermedad se rompe esa identidad, ya que si por leyes naturales el organismo enferma, la inteligencia está obligada a intuirlo así.

Schelling no detalla en su *Sistema* la construcción de la materia orgánica, pero sí en el *Primer*

<sup>10</sup>Lógicamente, Schelling no tendría aún noticia de la corriente eléctrica de la pila de Volta, descubierta en 1800, y se refería sólo a la electricidad estática.

*esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza.* Allí aplica las teorías del médico escocés John Brown, que trata los problemas fisiológicos a partir del concepto de *excitabilidad*. Estas teorías fueron herederas del galvanismo y el mesmerismo de moda en aquella época. La excitabilidad browniana fue muy bien acogida en el marco del idealismo alemán, ya que proporcionaba bases no sobrenaturales a la conexión entre los estímulos sensitivos y ciertas excitabilidades internas como relación entre los organismos y su entorno. Las patologías eran, según estas teorías, desviaciones de los ritmos fisiológicos naturales, debidas a sobreestimulaciones o subestimulaciones. Al provenir de la materia inerte, estas estimulaciones hacen de enlace entre el mundo inorgánico y el orgánico, precisamente lo que buscaba Schelling. Según este, en un mismo organismo se desarrollan tres momentos de la excitabilidad:

- (i) **Sensibilidad.** Paralela a la autoconciencia y al magnetismo. La capacidad pasiva de recepción de estímulos. Entrarían en este concepto tanto los mecanismos homeostáticos de los protozoos como los órganos de los sentidos de los organismos superiores. La recepción altera el estado de equilibrio del organismo y se inician los mecanismos de respuesta, que suponen un cierto grado de exteriorización u objetivación del ser vivo.
- (ii) **Irritabilidad.** Paralela a la sensación y a la electricidad. La respuesta, normalmente implicará un movimiento, una reacción, que irá ligada a los estados anteriores. La elaboración de la respuesta distinguirá al organismo de su entorno.
- (iii) **Impulso de formación.** Paralelo a la imaginación y al galvanismo. Fuerza de producción encaminada a asegurar la pervivencia del individuo y de la especie. Mantiene la unidad del producto en su desarrollo y es a su vez fuerza reproductora. En ella se dan las funciones orgánicas básicas, incluido el instinto animal como necesidad ciega de supervivencia y reproducción, dando lugar al impulso sexual.

Aquí se ve la íntima conexión que hay en Schelling entre espíritu y materia. La materia no es más que el continuo representar de la inteligencia, a lo que dedica una actividad ciega. La permanencia de esta actividad dará lugar a un organismo saludable. En este sentido la enfermedad no es un desarrollo exactamente a nivel de materia, sino a nivel representacional de esa materia, que a su vez es lo que constituye la naturaleza. Una alteración de los ritmos regulares naturales suponen una alteración del mecanismo representacional y una ruptura de la unidad, es la enfermedad. Esta teoría a su vez deriva en una concepción idealista de la medicina que dará lugar a ideas que se pueden encontrar en el psicoanálisis. Como se ha dicho, desde esta construcción, que supondrá el reconocimiento del propio cuerpo, se podrá ascender a lo suprasensible.

### 3. CONCLUSIONES

En este trabajo se ha hecho una aproximación al concepto de naturaleza desde el punto de vista del criticismo kantiano y del idealismo romántico de Schelling. Hemos visto a grandes rasgos la teoría del conocimiento en Kant y sus dos concepciones del término naturaleza, en primer lugar, desde su *Crítica de la Razón Pura*, una naturaleza como conocimiento eminentemente sensible, o activado por la sensación, una naturaleza determinista heredada de Newton, con las leyes dadas que nos proporciona el entendimiento; y en segundo término, su caracterización más amplia de la naturaleza en la *Crítica del Juicio* con los enlaces que establece entre la filosofía práctica y la teórica, entre la razón y el entendimiento, entre actuar y conocer. Kant nos quiere hacer ver que el conocimiento de lo sensible no abarca todo lo real, y **“esta limitación ontológica del determinismo objetivante es lo que abre la puerta a la posibilidad de una consideración distinta de la naturaleza”** (Rivera de Rosales 1998, p. 28). A partir del mecanismo de la voluntad, de la acción propia de la libertad, de la necesidad subjetiva, no solo se activan los mecanismos del conocimiento de lo objetivo, de lo científico, sino que además puede crear otra serie de leyes a partir de principios teleológicos. Esta visión de la naturaleza como finalidad es consumada en el ser orgánico y, más específicamente, en el ser humano. Las consecuencias de sus acciones también pertenecen a una multiplicidad empírica que nos es dada, pero su acción libre puede desencadenar otras formas de concebir el conocimiento de lo real que superarán el conocimiento mecanicista científico que la primera crítica de Kant caracterizó pormenorizadamente.

La ruta que nos marcamos pasó inevitablemente por la concepción del tiempo y el espacio en Kant, y allí nos tuvimos que detener, puesto que tanto a partir de los textos de Kant como incluso de algunos filósofos que hablaban de ello, nos llevaron a una interpretación incorrecta, o no completa, de los mismos. Este problema puede que también al mismo Kant le diera lugar a cierta reconsideración, puesto que en la 2ª Edición de la primera crítica añade su *Refutación del idealismo* e incluye el espacio como condición del pensar empírico. Y ese pasaje nos sirve también de enlace entre el criticismo de Kant y el idealismo posterior, analizado aquí en la figura de Schelling. Allí afirma superar, no solo el idealismo dogmático de Berkeley, sino el problemático cartesiano, demostrando que **“nuestra experiencia interna misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible**

**más que suponiendo la experiencia externa”** (Kant 1787, p. 135), lo cual no quiere decir que de la existencia de la multiplicidad empírica para activar nuestra conciencia se siga necesariamente que nuestras representaciones intuitivas de objetos del mundo exterior impliquen la existencia de los mismos.

El Schelling del *Sistema* que fundamentalmente hemos tratado aquí parte, como el resto del idealismo alemán, de un camino ya bastante trillado. Y es en la tercera crítica de Kant en donde se coge directamente el relevo para afrontar la relación entre la filosofía teórica y la práctica, entre la necesidad y la libertad. En una época más desesperanzada que la kantiana, el atractivo de las posiciones poéticas parecía incuestionable, y en lo que respecta a este trabajo se reflejaría en una reconciliación con la naturaleza que, de alguna forma, seguía estando enfrentada al hombre en Kant y en Fichte. El punto de unión parecía la fuerza creadora inconsciente del arte, fuerza de producción que también se halla en el espíritu de la naturaleza, una vez que esta se confunde con la actividad inconsciente del Yo. Para comprender la organicidad de la naturaleza, sin embargo, Schelling recupera el concepto de finalidad kantiano, y el acto del genio estético aparece al fin como la reconciliación anhelada entre lo consciente y lo inconsciente.

Así Schelling, siguiendo la estela de Fichte, amplía e integra la realidad accesible al conocimiento humano, asimilando la cosa-en-sí al No-Yo. Todo es producto del pensamiento. Y para evitar el solipsismo no había otro camino que ampliar también el concepto mismo de sujeto. El aroma panteísta spinozista es claro en la obra de Schelling. Este sujeto o conciencia absoluta es la productora inconsciente de la realidad misma, y el camino de la autoconsciencia analizado aquí ha producido la materia inorgánica y orgánica del mundo natural, “**productos olvidados del Yo**” (Rivera de Rosales 2009, p. 363). Así hasta llegar a las leyes de la libertad, territorio de la razón práctica, cuyos principios han sido de alguna manera demandados por la razón teórica, que exige explicación para el origen de sus representaciones. Pero el ser autónomo de Schelling, al contrario que el de Kant, no va a oponerse a los mecanismos de la naturaleza, sino que esos mecanismos están integrados en el acto libre, como guía inconsciente. Esta integración, curiosamente, supone un nuevo sistema metafísico en el idealismo, a partir de la crítica kantiana a la metafísica tradicional. Su programa muerto fue revivido así por sus sucesores.

Siendo consciente de que muchos temas más se podrían haber abordado en este escrito, como la religión, la dilución en Schelling de a prioris y a posteriores, consecuencia de su integración, o las nuevas posturas holísticas idealistas frente a las analíticas del criticismo, con las que pudieron emerger nuevos conceptos y propiedades análogamente a como surgen en las ciencias físicas; cierro aquí el trabajo, para no abusar de paciencias, esperando no haber errado mucho el tiro.

## EPÍLOGO

“Un solo ser en todo; todo en un solo ser:  
la imagen de Dios en las plantas y las piedras,  
el espíritu de Dios en los hombres y los animales: he aquí la  
verdad en la que hay que creer.

El orden de las cosas ya no es tiempo y espacio,  
porque aquí el Porvenir y el Pasado se juntan (...)  
y el alma universal, grande e inmensa,  
se agita en todas partes y florece sin fin.”

(Novalis (1772-1801). *Enrique de Ofterdinge*).

“Si un hombre pudiera cruzar el Paraíso en un sueño, y se  
le diera una flor como prueba de que su alma ha estado allí  
en verdad, y al despertar encontrara esa flor en su mano. . .

Ah, ¿entonces qué?”

(Coleridge (1772-1834). *Anima Poetae*).

# Bibliografía

- Bueno, Gustavo. 1992. *Teoría del cierre categorial*. Oviedo: Pentalfa.
- Copleston, Frederick. 1984(1960). *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Vol 6: De Wolf a Kant*. Barcelona: Ariel.
- . 2001(1978). *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Vol 7: De Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Duque, Félix. 2014. “Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia.” *Contrastes. Revista internacional de filosofía. Univ. Málaga. Sup.* 19:27–59.
- Einstein, A. 2019(1916). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza.
- García Cruz, Cándido Manuel. 2019. “La Teoría de la Tierra de Immanuel Kant.” *Rev. Soc. Geo. Esp.* 32 (1): 143–154.
- Grondin, Jean. 2011(2004). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel. 2012(1755). “Universal Natural History and Theory of the Heavens.” En *Natural Science*, editado por Eric Watkins, 182–308. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- . 1982(1787). *Crítica de la razón pura*. Translated by Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Mexico: Porrúa.
- . 2016(1788). *Crítica de la razón práctica*. Translated by Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- . 1995(1790). *Crítica del juicio*. Translated by Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- . 1991(1983). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Editado por Félix Duque. Barcelona: Anthropos.
- Kragh, Helge. 2008. *Historia de la cosmología*. Barcelona: Crítica.
- López Domínguez, Virginia. 1995. *Schelling*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Ortega y Gasset, José. 2010(1923). *El tema de nuestro tiempo*. Barcelona: Espasa.

- Rábade Romeo, Sergio, Antonio M. López Molina, y Encarnación Pesquero Franco. 1987a. *Vol 1. Kant: conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón*. Madrid: Cincel.
- . 1987b. *Vol 2. Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*. Madrid: Cincel.
- Rioja, Ana. 1984. “El espacio imaginado. La teoría kantiana del éter.” *Anales del seminario de historia de la filosofía*. UCM IV:129–138.
- Rivera de Rosales, Jacinto. 1992. “Kant o la razón ilustrada.” En *Filosofía y Cultura*, editado por Moisés González García. Madrid: Siglo XXI.
- . 2011(1993). *El punto de partida de la metafísica trascendental*. Madrid: Ediciones Xorki.
- . 1998. *Kant: La “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED.
- . 2009. “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental.” En *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, 357–390. Madrid: Dykinson.
- . 2015. *Fichte*. Barcelona: RBA.
- Schelling, F. W. J. 1988(1800). *Sistema del idealismo trascendental*. Translated by J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Barcelona: Anthropos.
- . 2002(1802). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Translated by Francesc Pereña. Barcelona: Ediciones Folio.
- . 1985(1807). *La relación del arte con la naturaleza*. Translated by Alfonso Castaño Piñán. Madrid: SARPE.
- Sellés García, Manuel. 2007. *Introducción a la historia de la cosmología*. Madrid: UNED.
- Villacañas, J. L. 1988. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Madrid: Cincel.
- Weischedel, Wilhelm. 1972(1966). *Los filósofos entre bambalinas*. México: FCE.

Este documento ha sido firmado digitalmente por Carlos Ruiz Jiménez, con DNI 51394302, jurando que este trabajo, *El concepto de Naturaleza en Kant y Shelling*, es de su autoría y no ha sido plagiado