

KANT Y EL ORDEN DEL MUNDO

KANT AND THE ORDER OF DE WORLD

SALVI TURRÓ

Doctor en Filosofía
Profesor titular
Universidad de Barcelona
salvi.turro@ub.edu
ORCID: 0000-0002-2279-824X

Recibido: 03/11/2023
Revisado: 09/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: Este artículo analiza la comprensión kantiana del mundo como supuesto inherente a toda su filosofía que, en este sentido, es verdaderamente una “sabiduría del mundo” (*Weltweisheit*). Se parte de la visión tradicional del período precrítico (*Historia general de la Naturaleza*), se estudia el replanteamiento de la temática en las dos primeras críticas, y se concluye con la aportación de la tercera en tanto que “tránsito” entre el mundo sensible e inteligible-moral y así como perspectiva unificadora de lo real como “cosmos”. Estos análisis ponen de manifiesto la permanencia de elementos fundamentales del modelo “timeico” de mundo en el pensamiento kantiano, así como su reelaboración final en forma de sabiduría subjetiva con base moral (Doctrina de la Sabiduría de 1791). Todo ello permite introducir finalmente el sentido historiográfico de una “cosmética filosófica” en general.

Palabras Clave: Kant, mundo, cosmología, sabiduría, cosmética filosófica.

Abstract: This paper analyzes Kant's understanding of the world as an assumption inherent to his entire philosophy which, in this sense, is truly a “wisdom of the world” (*Weltweisheit*). Starting from the traditional vision of the pre-critical period (*General History of Nature*), the rethinking of the theme in the first two critiques is studied, and it concludes with the contribution of the third as a “transit” between the sensible and intelligible-moral world and thus as a unifying perspective of the real as “cosmos.” These analyzes reveal the permanence of fundamental elements of the “Timeic” model of the world in Kantian thought, as well as its final reworking in the form of subjective wisdom with a moral basis (Doctrine of Wisdom of 1791). All this allows us to finally introduce the historiographical meaning of a “philosophical cosmetics” in general.

Keywords: Kant, world, cosmology, wisdom, philosophical cosmetics.

En carta a Johann J. Lambert de diciembre de 1765, Kant manifestaba que “antes de que pueda renacer una verdadera filosofía [*Weltweisheit*] es preciso que la antigua se destruya a sí misma”, ya que sólo “la crisis del saber” permite albergar “la mayor esperanza de que la gran revolución de las ciencias, largo tiempo deseada, ya no está demasiado lejos” (C, n.º 34)¹. Dieciséis años después la crisis alcanzaba su punto álgido en una *crítica* de la razón –*revolución copernicana*– cuya “filosofía trascendental es la filosofía [*Weltweisheit*] de la razón pura meramente especulativa” (CRp, A15/B28).

El empleo de *Weltweisheit* (sabiduría del mundo) como sinónimo de *filosofía* no es exclusivo de Kant. Era habitual en alemán desde el siglo XVI, adquiriendo en la *Populärphilosophie* de la segunda mitad del XVIII su sentido pleno²: un pensamiento que, apelando al uso público de la razón, está al servicio de los intereses comunes de la humanidad. Y, en efecto, el racionalismo, humanismo y cosmopolitismo de raíz estoica que caracteriza este período (Brandt: 2007, 139-177) contribuyeron sobremedida a reforzar la comprensión de la filosofía como *Weltweisheit*, como saber racional sobre la *destinación del hombre* en el mundo³. Esta concepción constituye hasta tal punto el marco conceptual kantiano que podría afirmarse que toda su filosofía es, en sentido estricto, sabiduría del mundo, pues las disciplinas académicas de la filosofía –teórica, práctica y metafísico-religiosa–, por ser la respuesta científica a las preguntas que definen los intereses de la razón común –saber, actuar, esperar– (CRp, A 805/B 833; L, 25), no son otra cosa que la división de la sabiduría del mundo como tal (FMC, 387-391). Y los intereses de la razón no hacen más que expresar el *concepto mundano* (*Weltbegriff*) de filosofía: aquel que, por referirse “a cuanto interesa necesariamente a cualquiera”, expone “la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana” (CRp, A839/B867), permitiendo así establecer “la destinación completa del ser humano” (CRp, A840/B868).

1 Como es habitual referenciamos los textos citados de Kant según la edición de la Academia de Berlín: las cartas con su numeración en aquella edición, las obras con la abreviatura de su título y la página del volumen respectivo (cf. bibliografía final). Sólo en el caso de la *Crítica de la razón pura* remitimos, como es preceptivo, a la paginación de las dos ediciones publicadas por Kant (A/B). Las traducciones son todas mías.

2 La expresión *Weltweisheit*, remitiendo a la contraposición paulina entre *sabiduría del mundo* y *sabiduría de Dios*, se forjó en el contexto del humanismo y la reforma del XVI, ya sea en el sentido de dar primacía a lo secular (filósofos) o a lo sagrado (teólogos y místicos); pero fue especialmente en la segunda ilustración alemana cuando ganó su sentido más substantivo y programático en relación a los ideales racionales y formativos del género humano (Grimm: 2023; Ritter: 1971, XII, 531-533).

3 La publicación de la *Meditación sobre la destinación del hombre* por Johann J. Spalding en 1748 inicia la temática fijando el tópico conceptual que determina buena parte de la filosofía clásica alemana: la *Bestimmung des Menschen*, ya sea como individuo o como especie, en tanto que ser caracterizado por su perfectibilidad. Macor (2013) ha estudiado detenidamente el origen y evolución de la temática, Turró (2019) se ha ocupado de la relación entre Spalding y Kant.

Que la filosofía consista en el esclarecimiento del lugar del hombre en el mundo encierra dos supuestos. Por un lado, que hay un *mundo*: no sólo una disposición aleatoria y azarosa de las cosas (*inmundum*), sino un orden (*κόσμος*) que permita la realización de los fines propios de la humanidad. Por otro lado, si ese supuesto no ha de reducirse a mera afirmación arbitraria, tan válida entonces como su contraria, la propia filosofía ha de consistir en dar razón de este *orden del mundo* frente a otras alternativas posibles. En ambos casos es patente que la noción de mundo no es algo evidente de suyo, ni algo dado como tal en la experiencia, sino algo *pensado*. El Kant crítico lo expresó perfectamente al incluirla en los conceptos de la razón y no del entendimiento: por más que éste nos ofrezca síntesis cada vez más amplias de fenómenos, nunca puede aportar una idea que “se refiere siempre a la totalidad en la síntesis de las condiciones y que no concluye más que en lo absolutamente incondicionado en cualquier relación” (CRp, A326/B382). Incluso considerar el conjunto de los fenómenos como *mundo* sobrepasa ya el ámbito del conocimiento objetivo para elevarse a una comprensión racional de la totalidad. Y si esta totalidad no sólo ha de abarcar el mundo físico sino también el moral, como es el caso de Kant, con mayor razón todavía se trata de una *idea*.

Pues bien, volviendo a la carta a Lambert, si *la verdadera filosofía* ansiada en 1765 exigía que *la antigua* se destruyese completamente a sí misma, entonces, dada la vinculación entre filosofía y sabiduría del mundo, el proceso de disolución y regeneración operado por la crítica había de comportar también la transformación de la comprensión de qué sea el mundo y su orden. Consiguientemente, abordaremos el estudio de la cosmicidad kantiana en tres momentos: (1) la antigua sabiduría del mundo compartida por el joven filósofo, (2) la insostenibilidad de ese modelo y su crisis, (3) la problematicidad de la nueva sabiduría kantiana del mundo.

I

Si hay un texto donde hallamos la sabiduría del mundo asumida de entrada por el regiomontano es la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*⁴. Si ya el mismo título remite al tema del mundo al anunciar una teoría sobre el origen del universo, su desarrollo consiste en un diálogo explícito con “la sabiduría newtoniana del mundo” (HgN, 229, 234, 338) y con la “impía sabiduría del mundo” de los atomistas (HgN, 222). Pero el ensayo va más allá de la

4 El ensayo fue publicado en marzo de 1755 de forma anónima, conociéndose su autoría en mayo del siguiente año. Aunque la recensión aparecida en las *Freien Urteilen und Nachrichten* de Hamburgo de 1755 fue bastante elogiosa, el texto fue poco conocido en la época debido a la quiebra del editor (HgN, 545-546). Que se trataba de una aportación relevante para el joven Kant, lo prueba la incorporación resumida del trabajo en la séptima consideración de la segunda parte del *Único fundamento demostrativo posible para una demostración de la existencia de Dios* de 1762.

problemática estrictamente *cosmológica*, pues culmina con una significativa reflexión sobre los seres racionales que habitan el universo. Puede afirmarse así, con E. Cassirer, que la obra “se halla informada en su conjunto por un interés de carácter ético-espiritual: investiga la *naturaleza* para encontrar en ella al *hombre*” (1968, 65). Esta conjunción de lo cosmológico y lo espiritual muestra, como analizaremos, la vigencia de la *antigua* idea de κόσμος en el joven Kant⁵.

El Prólogo ofrece la clave comprensiva del ensayo. Kant propone una explicación de la génesis del universo exclusivamente a partir de leyes mecánicas y dinámicas⁶, y ello de modo tan necesario y sistemático que “puede decirse: *dadme materia, con ella quiero construir un mundo*; dadme materia, quiero mostraros cómo puede surgir un mundo de ella” (HgN, 230). Con tal propuesta Kant no puede por menos que reconocer que “la teoría de Lucrecio o sus predecesores, Epicuro, Leucipo y Demócrito, tiene gran semejanza con la mía, pues, como aquellos filósofos, pongo el primer estado de la naturaleza en una dispersión general del material original de todos los cuerpos –o átomos, como eran llamados por aquéllos–” (HgN, 226). Y, en efecto, la teoría kantiana coincide con esos autores al prescindir por completo de las causas finales y de la consiguiente acción de la Providencia en el curso del mundo físico⁷. Parece así que el ensayo atenta directamente contra los principios de la religión abocando al ateísmo: “entonces pierde toda su fuerza la prueba de un Creador divino que se extrae de la visión de la belleza del universo, la naturaleza se basta a sí misma,

5 Frente a la noción de φύσις, que sólo mienta una estructuración regular-legal de lo existente, el término κόσμος, desde su uso técnico en la escuela platónica, tiene un sentido distinto y filosóficamente más relevante: “Es con el *Timeo* que la palabra κόσμος se ha instalado de manera definitiva y sin ambigüedad en su sentido de *mundo* [...]. El *Timeo* pone en funcionamiento el concepto de *kósmos* suministrando la primera descripción de la realidad formando un todo ordenado, a la vez bueno y bello” (Brague: 1999, 35). Esta comprensión “no es sólo una descripción estática de la realidad en su estructura jerárquica. Contiene también un modelo de práctica moral. La llamada al buen orden de los fenómenos celestes no es únicamente teórica. Es al mismo tiempo una figura de lo que se exige al hombre, el más noble de los seres relegados a la contingencia de lo sublunar. El orden del mundo superior es el modelo de la conducta correcta de la vida. Es por imitación de la regularidad perfecta de los recorridos celestiales que el hombre podrá tener éxito en poner orden en su propia vida sublunar” (*Ibid.*, 153). De ahí que Brague pueda hablar de un *modelo timeico* –expresión que emplearé en lo sucesivo– frente a otras concepciones alternativas de la antigüedad (gnosticismo, atomismo, exceso abrahámico).

6 Mientras Newton había dado razón de las leyes que rigen la estructura actual del universo, la novedad de la propuesta kantiana radica en introducir la perspectiva evolutiva (*histórica*) en la nueva física: “después de reducir el mundo al caos más simple, no he aplicado ninguna otra fuerza más que la de atracción y repulsión –ambas tomadas de la sabiduría newtoniana del mundo– para desarrollar el gran orden de la naturaleza” (HgN, 234). Se entiende así que haga referencia a Descartes (*El Mundo*) y a los atomistas antiguos, pues en ambos casos se intentaba explicar el origen y evolución del universo desde un caos inicial.

7 Se lee en la presentación resumida de 1762: “cepto de grado que pueda haber fines ocultos que nunca podrán elucidarse por la mecánica común y que ningún hombre llegue a entender; pero no está permitido a nadie presuponerlos para intentar fundamentar una opinión si no es capaz de mostrarlos” (UF, 142).

el gobierno divino es innecesario, Epicuro revive en medio del cristianismo, y una impía sabiduría del mundo pisotea la fe” (HgN, 222).

Pero Kant, “seguro de los deberes de la religión” (HgN, 221) y “convencido de la infalibilidad de las verdades divinas” (HgN, 222), no podía presentar su teoría sin responder a tal sospecha, aunque su réplica no puede consistir tampoco en apelar la religiosidad inmediata e ingenua, pues “el hombre bienintencionado, para salvar la buena causa de la religión [...], se pondrá él mismo en apuros y, con su mala defensa, dará ocasión de triunfar al incrédulo” (HgN, 225). La defensa kantiana sólo puede formularse desde el mismo plano que los antiguos, en tanto que filósofo (*Weltweiser*) que argumenta racionalmente su tesis; y esto significa, en ese momento histórico, hacerlo desde los principios de la física newtoniana. Sólo es posible mantener de algún modo la comprensión metafísica que vincula “la belleza y ordenación perfecta del universo” a un “Creador de sabiduría suprema” (HgN, 222), si se asumen íntegramente los principios de la nueva ciencia matemática de la naturaleza. En este sentido, el núcleo de la operación kantiana consiste en vencer los atomistas antiguos con sus mismas armas (Adickes: 1925, 215): caos inicial y leyes mecánicas, pero que, coherentemente entendidos, obligan a ir más allá del atomismo antiguo:

Los autores mencionados de la producción mecánica del universo derivaban todo orden en él perceptible del azar casual, que permitía concordar tan afortunadamente a los átomos que producían un todo perfectamente ordenado [...]. En mi doctrina, por el contrario, hallo la materia vinculada a ciertas leyes necesarias y a partir de ellas veo desarrollarse de modo completamente natural, en la disolución y dispersión de la materia, un todo bello y ordenado: ello no ocurre por un azar o casualidad, sino que se observa que resulta necesariamente de factores naturales (HgN, 227).

Y, en efecto, los capítulos estrictamente científicos del ensayo muestran cómo la disposición de las galaxias y de nuestro sistema planetario deriva de leyes físico-matemáticas que operan con una casualidad estricta: nada de azar o desviaciones aleatorias de la ley⁸. Así, el orden necesario del mundo prueba que todo depende de una sabiduría suprema ordenadora:

8 Estas tesis se reproducen literalmente en la versión reducida de 1762: “En aquél [el sistema atomista de Demócrito y Epicuro], el movimiento era eterno y sin creador y el choque [de los átomos] –fuente fructífera de tanto orden– era casualidad y azar, para lo cual no se hallaba fundamento alguno. Aquí, una ley de la naturaleza conocida y verdadera conduce, según una suposición bien inteligible, al orden. Y, dado que aquí se encuentra un fundamento determinado de cualquier desviación y regularidad y de todo cuanto la naturaleza mantiene en la vía de la armonía y la belleza, nos vemos conducidos a suponer una razón a partir de la que puede entenderse la necesidad de lo relativo a la perfección” (UF, 148-149).

La materia, que constituye el material originario de todas las cosas, está vinculada así a ciertas leyes, de modo que, abandonada a sí misma, ha de producir necesariamente bellas combinaciones. No tiene libertad para apartarse de este plan de perfección. Dado que se encuentra sometida a una sabia intención suprema, necesariamente ha de haber sido dispuesta en tales relaciones concordantes por una causa primera imperante sobre ella. Y existe un Dios justamente porque la naturaleza, incluso en el caos, no puede proceder de otro modo que regular y ordenadamente (HgN, 228).

El Ser Supremo muestra su sabiduría precisamente porque, lejos de intervenir en cada suceso para otorgarle una finalidad particular y así “verse obligado a convertir la naturaleza entera en un milagro” (HgN, 333), crea un mundo cuyas “leyes universales conducen al orden y la armonía” (HgN, 334). Frente al materialismo y ateísmo de los atomistas, Kant establece así una vinculación racionalmente argumentable entre la disposición ordenada del universo y la existencia de la divinidad, entre cosmología newtoniana y teología natural. Por eso no son casuales las referencias del ensayo a dos autores ingleses: Thomas Wright de Durham y Alexander Pope. Si el primero es uno de los más importantes teóricos de la físico-teología en los círculos newtonianos (Sauquet: 2018, 378-404), el *Ensayo sobre el hombre* del segundo fue decisivo en la divulgación, especialmente en Alemania (Salomon: 1993), de la imagen de un mundo armónico y perfecto resultado de la bondad y sabiduría divinas.

Precisamente por este nexo entre orden del mundo y divinidad, tanto los aspectos positivos de la naturaleza como los (aparentemente) perjudiciales se integran y justifican en esa armonía universal: “la diversidad de todas las alteraciones posibles como también las carencias y aberraciones” y, más en concreto, “los cuerpos celestes habitados como los cometas, las montañas útiles y los arrecifes mortíferos, los campos habitables y los desiertos yermos, las virtudes y los vicios”, todo se inscribe en la misma “determinación esencial dirigida a la perfección y al orden” (HgN, 347). La sabiduría del mundo kantiana se sitúa así claramente en el horizonte de la teodicea (Genazano: 2019) y del optimismo leibniziano popularizado en la célebre sentencia de Pope en su ensayo: “Whatever is, is right” (I, v. 294)⁹. Ahora bien, siguiendo la observación de M. Mendelssohn, esa tesis podría entenderse de dos modos: porque todo responde a las mismas leyes universales establecidas por Dios, ocurre cuanto necesariamente deriva de ellas y así todo es *correcto*; pero sólo si las leyes que rigen esta sucesión de efectos corresponden a una intención divina regida por el bien,

9 La misma tesis, expuesta en un plano metafísico en lugar de cosmológico, mantendrá Kant en 1759 en su *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*: “Justamente porque Dios sólo escogió este mundo, entre todos los posibles que conocía, tuvo que haberlo considerado como el mejor y, dado que su juicio nunca falla, así es de hecho” (ECO, 34). Y se concluye en los términos literales de Pope: “que el todo es el mejor y que todo, por mor de su totalidad, es lo mejor” (ECO, 35).

puede entonces decirse que, además, todo es *bueno*¹⁰. Dicho leibnizianamente: sólo porque Dios decide por el bien (voluntad), del cálculo divino de los mundos posibles (entendimiento) puede concluirse la existencia del mejor. Sin duda el orden del mundo descrito por el regiomontano, donde todo obedece a las leyes necesarias de la mecánica y la dinámica, es *correcto*. ¿Es igualmente *bueno* como sostiene Leibniz y Pope? Ciertamente también lo es para Kant: “tanta grandeza fluye de una única regla universal con un orden eterno y justo” (HgN, 306), “la sabiduría, la bondad, el poder que se ha revelado [en la creación] son infinitos y en tal medida fecundos y expeditivos” (HgN, 256).

¿Cómo pasa Kant de un orden correcto del mundo a un orden bueno? En la primera y segunda parte del texto se explica la disposición del universo exclusivamente según las leyes físicas, en la tercera parte se argumenta la existencia de los seres racionales que pueblan el universo. Al efecto, las citas de Pope son indicativas: si las que encabezan las dos primeras partes expresan sólo la concatenación de todas las cosas y las fuerzas que las organizan¹¹, la que abre la tercera parte se pregunta específicamente por los distintos habitantes del universo y sus características¹². El tránsito que lleva a comprender el mundo como un *orden bueno* se efectúa, por tanto, al tematizar el lugar y destinación de los seres racionales, es decir, cuando consideramos que la disposición material de la naturaleza –necesaria en tanto que responde a leyes físico-matemáticas– culmina en la existencia de seres inteligentes. Mientras que Kant ha eliminado toda finalidad extrínseca entre los diversos productos o sucesos naturales, la mantiene entre el universo como un todo y el reino del espíritu: aquél está dispuesto para

10 La coincidencia temática entre los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz y el *Ensayo sobre el hombre* de Pope llevó a la Academia Prusiana de Ciencias a convocar en 1753 un premio sobre la relación entre ambos autores y su optimismo metafísico. Mendelssohn y Lessing, aunque no se presentaron al concurso, aprovecharon la ocasión para redactar conjuntamente un ensayo publicado en 1755 –el mismo año que la *Historia general de la naturaleza* de Kant– con el título *iPope un metafísico!* Después de exponer una breve teoría literaria sobre la diferencia entre auténtica poesía y mera exposición versificada de temas filosóficos –como sería el caso de Pope–, se pasa a la cuestión de fondo: expuesta la posición de Pope en trece tesis y comparadas con la teodicea leibniziana, se concluye la diferencia entre ambos planteamientos y la superioridad filosófica del alemán. Subrayemos sólo un punto central de la discusión: ¿es equivalente el sentido de la frase inglesa (“whatever is, is right”) con la traducción francesa empleada por la Academia Prusiana (“tout ce qui est, est bien”) y con la alemana de B.H. Brockes (“alles das, was ist, ist gut”)? Lo sería si *right* fuera sinónimo estricto de *bien/gut*, pero el término inglés puede también significar *recht/correcto* (*ajustado, concertado*). Evidentemente el sentido de la frase y sus implicaciones son distintos: “Dado que Pope admite que *la naturaleza permite que ocurran males*, podría querer decir perfectamente que, aun cuando todo sea *correcto*, sería imposible que todo fuera *bueno*. *Correcto* es todo porque todo, incluido el mal, se fundamenta en la universalidad de las leyes que son el objeto del pensamiento divino. *Bueno*, empero, lo sería todo sólo si estas leyes universales concordaran siempre con las intenciones divinas” (Mendelssohn: 1972, II, 60-61).

11 La traducción alemana de Brockes suele ser bastante libre respecto al original de Pope. La cita que abre la primera parte del texto kantiano (HgN, 241) corresponde a los versos I, 33-34 del *Ensayo sobre el hombre*; la que abre la segunda (HgN, 259) a los versos III, 7-14.

12 Esta cita (HgN, 349) es una traducción bastante modificada de los versos I, 23-28 de Pope.

ser morada de los seres racionales. De este modo, la sabiduría kantiana del mundo no sólo se distingue del atomismo por introducir la necesidad en lugar del azar en las leyes físicas, sino porque sostiene que “la sabiduría suprema” es la causa de que “en la constitución del universo hallemos diversos designios coincidentes en un fin” (HgN, 332). El fin último de la creación sólo puede consistir en que “la naturaleza entera guarde una vinculación universal y armónica con la complacencia de la divinidad” (HgN, 322). Y dado que, siguiendo los tópicos de la teología clásica y la teodicea leibniziana, Dios sólo se complace reflejándose en seres espirituales capaces de conocer su obra, puede concluirse que “la sabiduría de Dios ha ordenado adecuadamente todo en beneficio de los seres racionales que habitan el universo” (HgN, 363), cuyo perfeccionamiento infinito (cognoscitivo y moral) se encamina a “la más íntima unión con el ser supremo” (HgN, 367).

Kant no se limita a formular esta finalidad última del mundo, sino que la detallada en relación a la disposición mecánico-dinámica de los sistemas planetarios en que se ha de realizar aquel fin: tal es el objeto del “Apéndice sobre los habitantes de los astros”. Todas las constelaciones han de estar habitadas por seres racionales cuyas facultades espirituales se desarrollan en función de la constitución más o menos liviana y elástica de su materia planetaria. Se da así una escala de inteligencias en el universo que, desde la “tosquedad del material y de la textura en la estructura de la naturaleza humana” (HgN, 357), asciende hasta “aquellos seres bienaventurados de las esferas superiores del cielo” (HgN, 360). Incluso puede suponerse que “aún se están formando algunas esferas más de sistemas planetarios para prepararnos, después de haberse completado el curso del tiempo prescrito para nuestra estancia aquí, nuevas moradas en otros cielos” (HgN, 367). Kant reconoce que estas doctrinas podrían tomarse por “divagaciones libres del ingenio con alguna verosimilitud” surgidas de la “libertad poética” (HgN, 351), pero no es así pues “su probabilidad está tan bien fundada que uno apenas puede abstenerse de darle validez” (*Ibid.*). Ello se debe a que aquellas tesis psico-cosmológicas derivan de los fines de la sabiduría suprema y de las leyes físicas: “la doctrina de las intenciones [de Dios] y la concepción mecánica concuerdan” (HgN, 363). Por tanto, el mundo, íntegramente considerado, no es sólo φύσις sino κόσμος; la realidad, lejos de limitarse a ser el universo homogéneo e isótropo de la física moderna, se estructura según un orden jerárquico que culmina en los seres racionales. Y así Kant, al final del ensayo, no sólo da una nueva cita de Pope¹³, sino que se la apropia y la glosa con sus propias palabras:

13 Se trata de los versos I, 237-241 del *Ensayo sobre el hombre* que, en la versión original inglesa, dicen: “¡Vasta cadena de seres! ¡Empieza en Dios, naturalezas etéreas, humana, ángel, hombre, pájaro, pez, insecto! ¡Lo que ningún ojo puede ver, ninguna lente puede alcanzar! Del infinito a ti, de ti a la nada”. En la traducción de Brockes manejada por Kant se lee: “¡Qué cadena, que se inicia en Dios; de naturalezas celestes y terrestres, de ángeles y hombres, hasta el bruto, del

Así pues, en el ámbito entero de la naturaleza, todo está conectado en una serie gradual ininterrumpida mediante una armonía eterna que relaciona todos los miembros unos con otros. Las perfecciones de Dios se han revelado claramente en nuestros grados y no son menos magníficas en las clases inferiores que en las superiores (HgN, 365).

Es manifiesto que la comprensión del mundo expuesta en la *Historia general de la Naturaleza* se sitúa, como indica Cassirer (1968, 66-67), en los parámetros de la armonía leibniziana y de la físico-teología newtoniana. En tal sentido, la necesidad de abandonar esa sabiduría del mundo, que Kant comunica a Lambert en la carta citada al inicio, es señal de un claro distanciamiento ya en 1765 de la posición sostenida diez años antes y, por tanto, marca un giro esencial en la evolución del pensamiento kantiano: confesión de la imposibilidad de seguir manteniendo aquella idea de mundo. Pero desde una perspectiva histórica más amplia y comprensiva, ello admite una lectura más relevante. La sabiduría del mundo de 1755 era *antigua* porque se movía implícitamente en el horizonte temático (cosmológico, psicológico, ético) abierto por el *Timeo* platónico (Fenves: 1991, 15-19), la matriz de gran parte de la cosmología antigua y medieval. La comprensión del mundo del joven Kant –sin duda a través de las formulaciones leibnizianas y newtonianas, expresadas poéticamente por Pope– puede entenderse así como un original intento de recuperar el sentido de lo existente como κόσμος después de su crisis con el advenimiento de la nueva ciencia¹⁴: verdadero *tour de force* por integrar una realidad material-mecánica indiferente a lo humano en una totalidad significativa, esto es, en “un mundo donde resplandece el orden y la belleza” (HgN, 346). En qué medida Kant, después de la crítica, abandona completamente o asume transformados los últimos supuestos de la *Historia general de la Naturaleza*, es tan determinante para entender el sentido de la filosofía trascendental en general –y, en concreto, como sabiduría del mundo– que puede ciertamente afirmarse que “el futuro de Kant es el futuro de este tratado” (Fenves: 1991, 16).

serafín al gusano! ¡Oh inmensidad, que el ojo ni puede alcanzar ni observar! ¡Del infinito a ti, de ti a la nada! (HgN, 365).

14 La comprensión timeica del κόσμος, en tanto que καλός καί αγαθός –*mundum* frente a lo inmundo– (cf. nota 5), comporta, cuanto menos, tres elementos: vincular su origen a un ser supremo de perfección máxima, caracterizarlo por una disposición ordenada jerárquicamente donde cada entidad es inteligible en función de su finalidad y el lugar que ocupa en la escala de los seres, entender el ser racional como la culminación de aquella gradación en tanto que es capaz, no sólo de comprender el orden del mundo y su relación con la divinidad, sino de imitarlo y reflejarlo en su vida moral. Pues bien, el modelo timeico, a través de Aristóteles, el estoicismo y los dos libros (naturaleza, Escritura) de la tradición escolástica, se convirtió en horizonte comprensivo del mundo hasta la modernidad, que puede interpretarse en gran parte como el progresivo derribo de aquel modelo (Turró: 2016, 59-68).

II

La *Historia general de la Naturaleza* aparecía en marzo de 1755 y el 1 de noviembre del mismo año ocurría el terremoto de Lisboa. En 1756 Kant dedica dos opúsculos a estudiar el suceso: *Sobre las causas de los terremotos e Historia y descripción natural del singular terremoto de 1755*. De acuerdo con su teoría de la naturaleza, las leyes físicas que rigen el movimiento de las masas terrestres y el océano explican lo sucedido con toda precisión, tanto en sus efectos más próximos en el sur de Portugal y España, como en partes más remotas de Europa: “las reglas de perfección de la naturaleza en conjunto no deben ponerse en modo alguno en cuestión” (HT, 460). Se mantiene, en efecto, el principio general de que todos los fenómenos materiales están sujetos a los mismos principios mecánico-dinámicos y, en este sentido, lo sucedido es *correcto*. ¿Es también *bueno*? Kant reconoce la crudeza de los hechos: “los habitantes de esta ciudad [Töplitz] hicieron bien en cantar el *Te Deum laudamus*, mientras que los de Lisboa entonaban otros cánticos; así son los contratiempos que atañen al género humano; la alegría de unos y la desgracia de otros tienen a menudo la misma causa” (HT, 437). Pero esta triste paradoja, arguye, no puede aducirse como prueba objetiva contra la bondad de Dios o del mundo, pues ello equivaldría a ignorar que “el hombre permanece en la oscuridad cuando quiere adivinar las intenciones que Dios tiene a la vista en el gobierno del mundo” (HT, 460). Esta observación ya sólo dista un paso de afirmar, como hará en 1791, la imposibilidad de toda teodicea porque sobre las intenciones de Dios sólo “podemos alcanzar una sabiduría negativa, esto es, comprender la necesaria limitación de nuestras pretensiones en relación a lo que para nosotros es demasiado elevado” (FET, 263).

En 1759 el *Cándido* de Voltaire presentaba la crítica más lúcida y mordaz formulada hasta entonces a la sentencia de Pope y, con él, a la físico-teología y a la teodicea. Cuando Kant, en el *Único fundamento demostrativo posible para una demostración de la existencia de Dios* de 1762, reproduce brevemente la explicación mecánico-dinámica del universo, ha de reconocer que la cuestión de la finalidad debe tratarse con precisión y prevención para “guardarse de atraer justificadamente sobre sí la burla de Voltaire” (UF, 131). Y de modo harto significativo, ahora se sostiene que, en cuanto a “exactitud y completud”, la prueba de existencia de Dios por el orden del mundo no tiene validez: su función es meramente persuasiva por “la viveza de la impresión, la belleza y la fuerza motriz sobre los impulsos morales de la naturaleza humana” (UF, 161). Se rompe así nítidamente con la posición de 1755, pues se quiebra la línea argumentativa que vinculaba el orden del mundo a la sabiduría-bondad divina y que, al dotar de sentido ético-teológico al mundo físico, lo convertía en κόσμος. Ello se explicita del todo en 1766 cuando Kant formula la necesidad de separar nuestra destinación moral de las ensoñaciones de visionarios y metafísicos –por tanto, de su misma hipótesis sobre la gradación de los seres racionales según la

liviandad de la materia de los planetas—, apropiándose incluso de las líneas finales de la novela del francés: “termino con lo que Voltaire dejó decir a su honorable Cándido como conclusión de tantas disputas académicas inútiles: ocúpemonos de nuestra fortuna, vayamos al jardín y trabajemos” (SV, 373).

Pues bien, si la naturaleza con sus leyes mecánico-dinámicas no permite remontarse a la bondad divina sino, como mucho, a un artesano productor *more geometrico*, entonces difícilmente puede sostenerse una ordenación físico-moral del mundo: el determinismo inherente a la necesidad de la causalidad física reduce la realidad a puro mecanismo y así aboca a cuestionar la existencia de seres libres cuyos fines pudieran configurar una ordenación superior de lo existente. El ejemplo de los autómatas de Vaucanson¹⁵, mencionado de paso en la segunda crítica, desvela la importancia de la problemática:

El hombre sería una marioneta o autómata de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el maestro supremo de todas las artes, y la autoconciencia haría de él ciertamente un autómata pensante, pero en el que sería mera ilusión considerar la conciencia de su espontaneidad como libertad, pues sólo comparativamente merecería ser llamada así: aunque las causas determinantes próximas de su movimiento y una larga serie de ellas hasta sus respectivas causas determinantes fueran ciertamente internas, no obstante la causa última y superior se encontraría enteramente en una mano ajena (CRpr, 101).

La Mettrie, en *El hombre máquina*, al elevar a teoría general lo que en Vaucanson era una ingeniosa invención, mostró todas las implicaciones filosóficas del mecanicismo y determinismo físicos: si “todas las facultades del alma dependen de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo, de tal modo que no son visiblemente más que esa misma organización” (1748, 70) y si “el cuerpo humano es una máquina que dispone ella misma sus resortes” (14), entonces “concluimos valientemente que el hombre es una máquina y que no hay en todo el universo más que una sola substancia diversamente modificada” (107). Una *sola substancia diversamente modificada*: la alusión a Spinoza no es casual; obedece a la lectura que, considerando que el monismo metafísico del holandés equivale a afirmar la primacía del atributo corporal como expresión de la substancia infinita, reduce lo real a la sucesión de las determinaciones necesarias de la materia (modos). Así, la descripción mecánica del ser humano y un

15 Jacques de Vaucanson (1709-1782) diseñó diversos automatismos que imitaban los movimientos de animales y hombres. El más conocido y celebrado fue un flautista que, mediante una reproducción mecánica de los labios y de la musculatura de la tráquea, podía emitir notas musicales de bastante complejidad. En 1738 Vaucanson envió un detallado informe del artilugio (*El mecanicismo del flautista autómata*) a la Academia de Ciencias, que sirvió de base al artículo “Autómata” de la *Enciclopedia*, redactado D’Alembert y Diderot en 1751. A su vez, los autómatas de Vaucanson fueron fuente inspiradora de la comprensión materialista del ser humano formulada por La Mettrie.

spinozismo larvado permiten a La Mettrie justificar su posición hedonista, materialista y atea diametralmente opuesta a la tradición escolar: “¡Qué podrían, contra una cadena tan firme y sólida [como son las observaciones físicas], esas débiles cañas de la teología, de la metafísica y de las escuelas, armas pueriles, parecidas a los floretes de nuestras salas, que ciertamente pueden dar el placer de la esgrima pero nunca herir a nadie!” (108). No es así de extrañar que Kant, después de mencionar a Vaucanson, se refiera también a Spinoza¹⁶ como una posición filosófica que, si concebimos el hombre como máquina, resulta “mucho más convincente que la teoría de la creación” (CRpr, 102). El holandés, al defender la espacio-temporalidad física (*extensio*) como realidad en que se expresa efectivamente Dios, concluye coherentemente que entonces “las cosas no son substancias sino meros accidentes inherentes al ser originario” y que, por tanto, “también las acciones de estos seres [finitos] son meramente acciones de aquél” (*Ibid.*). Con ello, la física newtoniana que en 1755 permitía a Kant combatir la irreligiosidad e impiedad del atomismo antiguo, aliada ahora con el materialismo y el espinozismo, se vuelve contra el objetivo de entonces: el universo homogéneo e isótropo –determinismo espacio-temporal, mecanicismo, automatismos– impide pensar un κόσμος en que el hombre, como ser libre, encuentre un lugar y destinación propios.

La *Crítica de la razón pura* empezó a gestarse, como muestran las *Reflexiones* de Kant, por las antinomias de la razón: justamente la temática relativa a qué sea el mundo y, en especial la tercera, a si todo se reduce a causalidad mecánica o es posible la libertad (y, por ende, la moralidad). Las antinomias no hacen así más que expresar sistemáticamente la situación histórico-filosófica que estamos reconstruyendo: si el hundimiento de la antigua sabiduría (timeica) del mundo deja paso a una comprensión exclusivamente material-mecánica de lo real, entonces propiamente no hay mundo y el sistema de metas (culturales, jurídicas, morales, religiosas) de la humanidad es mera ilusión. Subjetivamente, el Kant crítico se pronuncia de modo semejante a 1755: “nada puede hacer vacilar esta creencia pues, de otro modo, se hundirían mis principios morales, unos principios a los que no puedo renunciar sin ser abominable a mis propios ojos” (CRp, A828/B856). Objetivamente, en el orden de las razones, la tarea crítica recupera el objetivo de la *Historia general de la Naturaleza* en el nuevo contexto discursivo: “las ideas transcendentales sirven, si no para obtener una

16 La interpretación materialista y atea de Spinoza constituye el núcleo de las polémicas y refutaciones de este autor en Alemania a lo largo del siglo XVIII (Solé: 2011), mucho antes incluso del *Pantheismusstreit* inaugurado por Jacobi en 1785. Estas discusiones tienen que ver también con el tema del orden del mundo, ya que fue en este marco que S. Maimon creó el término *acosmismo* –recogido después por Hegel– para designar la peculiar posición de Spinoza, jugando con los dos sentidos presentes en la crítica al holandés: metafísicamente Spinoza sería acosmista porque niega entidad al mundo reduciéndolo a expresión de la substancia divina, desde la perspectiva de la filosofía práctica sería acosmista porque su determinismo niega los fundamentos morales y religiosos del orden social (Turró: 2016, 198-201). Esta problemática y discusión subyace a la observación de Kant que comentamos.

instrucción positiva, al menos para suprimir las afirmaciones insolentes del *materialismo*, *naturalismo* y *fatalismo*, y así procurar un lugar a las ideas morales fuera del campo de la especulación” (Prol, 363) a fin de vencer “toda incredulidad que se oponga a la moralidad” (CRp, B XXX).

Por tanto, la idea de una ordenación de lo existente que, lejos de reducirlo a mera dimensión material-mecánica, implique también la realidad de los fines racional-morales vinculados a la libertad sigue siendo el supuesto implícito de la tarea crítica. Es ilustrativo al respecto el uso semántico que da Kant al término *Welt*. Por un lado designa el ámbito de lo sensible o natural; por otro el reino de los fines, de los seres racionales, de la moralidad; pero además y significativamente, mienta que *de algún modo* debe haber una vinculación entre ambos: “la idea de un mundo moral tiene realidad objetiva [...] en tanto que referida al mundo sensible, pero como objeto de la razón pura en su uso práctico y en tanto que *corpus mysticum* de los seres racionales en él” (CRp, A808/836). La cosmicidad sigue constituyendo, pues, el horizonte comprensivo de la filosofía transcendental. Ahora bien, ¿cómo se resuelve el problema del mundo si tenemos presente la lectura materialista-spinozista de la nueva física, el hundimiento de la físico-teología y de la teodicea, y la imposibilidad de probar tanto la existencia de Dios como de la libertad?

El análisis transcendental de la estructura y límites del saber muestra que sólo podemos conocer cuanto es resultado de síntesis categorial sobre lo dado, y “nada nos es dado efectivamente más que la percepción y el progreso empírico de una percepción a otras percepciones posibles, pues los fenómenos como tales, en tanto que meras representaciones, sólo son reales en la percepción” (CRp, A493/B521). Este estatuto fenoménico de nuestro saber limita el dogmatismo de la filosofía anterior: cualquier intento de conocer una totalidad incondicionada o absoluta traspasa nuestro marco cognoscitivo y no genera más que una dialéctica ilusoria. De ahí la caída de las metafísicas especiales de la tradición y, con ellas, de toda pretendida doctrina que trascienda la mera sucesión de causas intrafenoménicas condicionadas: la sabiduría del mundo del joven Kant, al transitar de la física newtoniana a la bondad y sabiduría divinas –lo incondicionado absoluto–, es ahora un claro ejemplo de aquella extralimitación. Ahora bien, por la misma razón, la interpretación metafísica de la nueva ciencia como pretendido conocimiento de la realidad en sí (La Mettrie, spinozismo, cientifismo materialista) es también un extravío: los fenómenos, sin duda, están sometidos al principio de causalidad que organiza categorialmente nuestra experiencia espacio-temporal, pero, justamente por ello, tal determinismo causal sólo afecta a lo que para nosotros puede ser dado sensiblemente. Hipostasiar el conocimiento fenoménico –mecanicismo y dinamismo físicos– en un saber de la realidad en tanto que totalidad incondicionada también es traspasar nuestros límites: el *seguro camino de la ciencia* que tomó la física con Galileo y culminó con Newton consiste, en el fondo, en *salvar los fenómenos* y en modo alguno

en un conocimiento del mundo en sí mismo. La idealidad del espacio y el tiempo¹⁷ es, como repite a menudo Kant, uno de los dos pilares de la filosofía trascendental: el que, al purificar la nueva ciencia de todo componente transcendente –esto es, disciplinar la tendencia especulativa de nuestra razón teórica–, impide convertir la ciencia en metafísica e identificar el mundo con lo fenoménico. De nuevo, el pasaje antes citado de la *Crítica de la razón práctica* es significativo:

De hecho, si las acciones de los hombres, tal como pertenecen a sus determinaciones en el tiempo, no fueran meras determinaciones de él mismo como fenómeno, sino cosas en sí mismas, entonces no podría salvarse la libertad. El hombre sería una marioneta o autómatas de Vaucanson [...]. Por eso no veo cómo quienes siempre insisten en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas quieren eludir la fatalidad de las acciones [...]. Por eso, si no se acepta la idealidad del tiempo y el espacio, sólo queda el espinosismo (CRpr, 101).

El otro pilar de la filosofía, “piedra angular del edificio entero de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa” (CRpr, 3), es la libertad. El mismo análisis epistemológico que reduce nuestro saber al conocimiento fenoménico permite mantener la posibilidad de la libertad, pues apelar al principio de causalidad para negarla significa proyectar tal principio más allá de su ámbito de legitimidad –el de lo fenoménicamente determinado–. Es más, según muestra la solución de la tercera antinomia, no sólo la libertad en general es pensable sin contradicción, sino que también lo es que un ser racional finito –por finito, fenómeno; por racional, actividad que se autodetermina– sea libre: las acciones que configuran su *carácter inteligible* son fruto de su decisión, mientras que su efecto en la serie fenoménica (*carácter sensible*) está necesariamente situado en el espacio y el tiempo y, por ello, susceptible de regularidad causal. La segunda crítica acabará de explicitar la temática: además de ser lógicamente pensable la libertad de los seres racionales finitos, se da efectivamente como *realidad objetiva*, ya que sólo puede tener conciencia de estar sometido a obligaciones de validez universal (moralidad) un ser con capacidad de determinar su propia conducta. La ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad hasta el punto de poder

17 El carácter *ideal* del espacio y del tiempo ciertamente no equivale, para Kant, a mera apariencia o engaño, sino a atenerse al *factum* incontrovertible de que toda síntesis cognoscitiva remite directa o indirectamente a datos que nos afectan según la estructura espacio-temporal de nuestra intuición finita: “esta idealidad del espacio y el tiempo es igualmente a la vez una doctrina de la completa realidad de los mismos en relación a los objetos de los sentidos (del externo y del interno) en tanto que fenómenos” (PM, 269). No es cuestión de entrar a discutir los problemas epistemológicos que entraña la tesis kantiana de que el idealismo trascendental es a la vez un realismo empírico: basta recordar las diversas lecturas a que dio pie en su posteridad inmediata en el camino hasta Hegel o a Schopenhauer. Aquí sólo nos interesa destacar la función que cumple su epistemología para salvar de algún modo la cosmicidad.

afirmarse que “la posibilidad [del concepto de libertad] es *demostrada* porque la libertad es efectivamente real ya que esta idea se manifiesta a través de la ley moral” (CRpr, 4). Pues bien, este carácter apodíctico de la relación entre moralidad y libertad permite afirmar que el ser humano, además de su pertenencia al ámbito fenoménico, forma parte de un mundo al que “denomino *mundo moral* en tanto que sea conforme a todas las leyes morales –como *puede serlo* según la *libertad* de los seres racionales y *debe serlo* según las leyes necesarias de la *moralidad*–” (CRp, A808/B836).

En relación al problema del mundo, pues, la filosofía trascendental puede leerse como un complejo y técnico andamiaje epistemológico (Turró: 2019) para rescatar lo más esencial de la cosmicidad timeica frente al materialismo o al fatalismo: que no sólo se da un orden causal-fenoménico del mundo (naturaleza), sino también un orden inteligible-moral (libertad). Ahora bien, este objetivo se alcanza de forma muy distinta al ensayo de 1755. Mientras que en la *Historia general de la naturaleza* se daba una unidad físico-moral del mundo fundada en la relación teleológica entre la disposición mecánica de la materia y la bondad de la intención divina, después de la crítica aquella unidad se transmuta en un paralelismo entre dos órdenes de lo real que pueden coexistir sin contradicción porque sus respectivos principios (idealidad del espacio-tiempo, realidad objetiva de la libertad-moralidad) son independientes pero pensables simultáneamente. En este sentido, Kant sigue moviéndose en el modelo leibniziano de la armonía prestablecida: ahora entre el ámbito inteligible de las acciones como autodeterminación moral y el de su aparición correlativa en la serie fenoménica. Pero se mueve con una diferencia esencial derivada de la crítica: lo que en Leibniz era una afirmación cognoscitivamente válida deducida de los principios lógico-metafísicos aplicables a la noción de mónade, en Kant es un modelo pensable que recaba su legitimidad del carácter apodíctico de la ley moral y no del conocimiento teórico. De este modo, la unidad del *kósmos* de la sabiduría antigua se transmuta en una *cosmicidad débil*: la armonía postulada entre dos mundos no equivale, para nuestro saber finito, a conocer la totalidad físico-moral-teológica de aquél.

Si hay un texto donde el contraste entre la posición kantiana y el modelo timeico se muestra con toda claridad es en el conocido pasaje final de la segunda crítica sobre el cielo estrellado y la ley moral (CRpr, 161-162), y lo es precisamente porque la imagen kantiana glosa un pasaje de Séneca en la *Consolación a mi madre Helvia*¹⁸. En el filósofo romano la naturaleza y su cielo dotado de

18 Leemos en Séneca (1996, 100-102): “Las dos cosas que son las más excelentes nos seguirán a dondequiera que nos traslademos: la naturaleza universal y la virtud particular. Así, puedes creerte, quedo determinado por quienquiera que haya sido el configurador del universo, bien sea un dios omnipotente, bien una inteligencia incorpórea creadora de obras inmensas, bien un soplo esparcido por todo lo más grande y lo más pequeño con igual intensidad, bien el hado y la invariable sucesión de causas vinculadas unas con otras [...]. Este mundo, mayor y mejor provisto que ninguna otra cosa creada por la naturaleza, y el espíritu, espectador y admirador del mundo del

belleza e inmensidad nos pertenecen tanto como nuestra virtud, pues todo está interconectado por el principio divino y nosotros, al contemplar y conocer este universo ordenado y sumergirnos en la bóveda celeste, nos sentimos en nuestra morada: el κόσμος es οίκος. En cambio, en el texto kantiano, si bien la inmensidad espacio-temporal del firmamento remite a la inconmensurabilidad de nuestra dignidad moral, tal relación no es cognoscitiva ni se funda en la unidad de ambos como en Séneca, sino que es una remisión estética –por tanto, subjetiva y no predicable de la cosa misma– que, lejos de anular, se fundamenta en una contraposición irreductible: el cielo estrellado me disuelve en una serie “de mundos tras mundos y sistemas de sistemas” aniquilando “mi importancia como una *criatura animal* que ha de devolver al planeta la materia de que está compuesto”, mientras que la ley moral “eleva infinitamente mi valor, en tanto que *inteligencia*” al mostrarme “una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto”.

Ahora bien, la separación de los dos mundos, tampoco puede consistir en una mera yuxtaposición de ámbitos. La libertad-moralidad exige necesariamente la realización del bien supremo, ya que “si el bien supremo fuera imposible, entonces también la ley moral, que ordena fomentarlo, tendría que ser fantástica y apuntar a fines vacíos imaginarios y así ser falsa en sí” (CRpr, 114). Y el bien supremo, para Kant, no sólo comporta una dimensión individual-interna –ejercicio de la libertad como perfeccionamiento moral–, sino también una intersubjetiva-externa –ejercicio de la libertad como realización progresiva de la cultura y el derecho– (Turró: 1997, 54-66). La segunda en especial implica que la acción humana se inserta en la naturaleza y, transformándola mediante nuestros conocimientos y habilidades, efectúa progresivamente en el tiempo (historia) la exigencias racionales, culturales y jurídicas. Por tanto, ha de sostenerse que de algún modo lo fenoménico se adecua a lo moral en el sentido que lo primero permite (como instrumento) la efectuación de la libertad (como su fin):

Esta unidad sistemática de fines en este mundo de inteligencias –mundo que, en tanto que mera naturaleza, sólo puede denominarse mundo sensible, puede, no obstante, en tanto que sistema de la libertad, denominarse mundo inteligible, esto es, moral (*regnum gratiae*)– conduce inevitablemente a la unidad finalística de todas las cosas que constituyen este gran todo según leyes universales de la naturaleza –como

que es la parte más esplendida, son propiedad nuestra perpetua y van a durar con nosotros tanto tiempo como nosotros duremos. Así pues, dirijámonos con paso firme a dondequiera que las circunstancias nos lleven, alegres y confiados, recorramos las tierras que sean; dentro del mundo no se (puede) encontrar ningún destierro (pues nada de lo que) está (dentro del mundo) es ajeno al hombre [...]; mientras esto me acompañe y, en la medida en que le está permitido al hombre, me entremezcle con los fenómenos celestes, mientras tenga siempre mi espíritu en lo más alto propongo a la observación de cosas que le son afines. ¿qué me importa el suelo que pise?” (*Consolación a mi madre Helvia*, VIII). U. Santotzki (2007: 225-227), en su detallado estudio acerca de la presencia de la filosofía antigua en la obra kantiana, se ha ocupado de relación entre el pasaje de Séneca y de Kant.

la primera constituye una unidad según leyes morales universales y necesarias– y unifica la razón práctica con la especulativa [...]. De este modo toda investigación natural adquiere una dirección según la forma de un sistema de fines y se convierte, en su máxima amplitud, en físico-teología. (CRp, A815/B843).

Reaparecen así los dos puntos centrales de la antigua sabiduría del mundo y de la físico-teología de 1755: la comprensión teleológica global del todo lo real (bien supremo derivado) y su vinculación a la sabiduría y bondad divinas (bien supremo originario). Pero tal reaparición no es propiamente una recuperación, pues tiene lugar dentro de los límites epistemológicos establecidos por la crítica. Ya no se trata de un saber teóricamente demostrativo, sino de tesis derivadas de la libertad-moralidad: su certeza, por tanto, es la de una creencia razonable. De este modo, el supuesto último que convertiría la dualidad de mundos en una cosmicidad fuerte (timeica), aunque ciertamente viene exigido por nuestra constitución finita, escapa al ámbito del saber –seguro camino de la ciencia– para “dejar sitio a la fe” (CRp, B XXX).

III

La sabiduría kantiana del mundo desarrollada en las dos primeras críticas se enmarca, sin duda, en el horizonte de la comprensión de lo existente como κόσμος, pero su estatuto es problemático pues oscila entre afirmar una dualidad de ámbitos discusivamente consistentes pero irreductibles y la exigencia de una unidad última pero sólo supuesta o creída. La *Crítica del Juicio* hace del problema de la unidad de los dos mundos su eje fundamental¹⁹. Leemos, en efecto, en la introducción a la obra:

Aunque un abismo intransitable se extiende entre el ámbito del concepto de naturaleza, como lo sensible, y el del concepto de libertad, como lo suprasensible, de modo que no es posible ningún tránsito [*Übergang*] del primero al segundo mediante el uso teórico de la razón, como si fueran mundos tan diferentes que el primero no puede tener influjo alguno sobre el segundo, éste *ha de tener*, no obstante, una influencia sobre aquél, esto es, el concepto de libertad ha de hacer efectivo en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y consiguientemente la naturaleza ha de poder ser pensada de modo que la adecuación a las leyes de sus formas concuerde al

19 Sin duda, como han señalado los estudios más relevantes (M. Souriau: 1926; P. Heintel: 1970; W. Bartuschaft: 1972), la tercera crítica tiene su eje en el Juicio reflexionante como operación cognoscitiva que enlaza la parte teórica y práctica de la filosofía trascendental. Ahora bien, dado que el principio de la reflexión consiste en suponer que lo dado se adecúa a nuestra capacidad cognoscitiva, ello implica pensar una disposición de lo existente en función de exigencias inteligibles: que el mundo tiene por fin la efectuación de la razón. En este sentido, la cosmicidad es el objeto de la facultad reflexionante, del mismo modo que la naturaleza lo es del entendimiento y la moral de la razón práctica.

menos con la posibilidad de los fines que actúan en ella según las leyes de la libertad. Por tanto, ha de darse un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible, que se encuentra en la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad contiene prácticamente. (CJ, 175-176).

Como se desprende de estas líneas, si hay una unidad o tránsito entre el mundo sensible y el suprasensible sólo puede consistir en que el primero esté configurado –en su mismo determinismo causal-mecánico– *para que* permita (o incluso impulse) la realización de las metas de la libertad. Lo cual implica pensar la naturaleza como un instrumento o medio dispuesto para la realización de los fines morales. Si la finalidad estaba ausente temáticamente de la primera crítica, pues allí se trataba de caracterizar el conocimiento fenoménico en que tal noción –por imperativo metodológico de la nueva ciencia matemática de la naturaleza– no tiene papel alguno, en la *Crítica del Juicio* encuentra su lugar propio en tanto que *categoría* fundamental para pensar la cosmicidad: su crítica permitirá sacar a la luz los implícitos últimos del antiguo modelo timeico, de la sabiduría kantiana del mundo de 1755 y de la creencia en un sentido moral del mundo de las dos primeras críticas.

¿Qué caracteriza la forma teleológica de pensar? Fiel al origen aristotélico de la noción, Kant entiende por fin “el objeto de un concepto en tanto que éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad), y así la causalidad de un *concepto* en relación a su objeto es la finalidad (*forma finalis*)” (CJ, 220). Pensar en términos de finalidad significa, en efecto, considerar que lo dado (el objeto, la naturaleza, el mundo fenoménico) ha sido estructurado –incluso en su aparecer mecánico– para que pueda realizarse cierto objetivo pensado (conceptual, racional, moral): en último término, equivale a sostener que la causa de la realidad existente reside en el ámbito de lo inteligible. La finalidad consiste así en “suponer siempre [en los productos de la naturaleza] una forma que es posible según leyes universales cognoscible para nosotros” (PICJ, 212) e implica, por tanto, considerar las leyes naturales “como si un entendimiento (aunque no el nuestro) las hubiera dado en función de nuestra facultad cognoscitiva” (CU, 180). Con lo cual se pone de manifiesto que la base de toda teleología es un modo de pensar “por el cual los objetos de la naturaleza son juzgados como si su posibilidad se fundara en el arte” (PICJ, 200), significa “juzgar la misma naturaleza por analogía con el arte” (*Ibid.*). Y efectivamente la interrelación entre φύσις y τέκνη es una constante en la tradición filosófica en su reflexión sobre el mundo²⁰: el modelo del demiurgo divino que funda la

20 K. Kuypers ha mostrado la centralidad del tema tanto para la tradición filosófica en general como para la tercera crítica kantiana: “Como tema propio de la *Crítica del Juicio* se nos muestra aquí claramente una consideración crítica de la analogía utilizada desde antiguo entre arte y naturaleza, *tékne* y *physis*, que en la filosofía de Descartes y de Spinoza como en la moderna ciencia natural (Boyle, Newton: *philosophia mechanica*) llegó tan lejos como para reconocer en la naturaleza finalidad intencional o inintencional. Esta analogía se profundizó con la explicación mecánica

cosmicidad timeica, la belleza que tanto se predica de la obra humana como de la naturaleza, los casos de producción técnica en el mudo animal, etc. Aquí radica la unidad de las dos partes aparentemente heterogéneas de la tercera crítica: el κόσμος, por serlo, ha sido producido καλός καί αγαθός –en términos escolásticos, *ens, pulchrum, bonum convertuntur*–, muestra belleza (Juicio estético) y se ordena en vistas al bien (Juicio teleológico). Pero, ¿el mundo es realmente bello y bueno?, ¿qué legitimidad tiene la forma teleológica de pensar, la consideración de la naturaleza como arte, del mundo como lugar de efectua-ción del bien supremo derivado? La respuesta a estos interrogantes determina la posición final de Kant respecto a la sabiduría del mundo, a la par que desvela los últimos supuestos en que se basa la idea de mundo en la tradición filosófica.

Sin duda el regiomontano admite que lo estético constituye un ámbito específico de nuestra constitución como seres finitos, distinto tanto del cognoscitivo como del moral: el del sentimiento de placer producido por el juego de las representaciones imaginativas. Dos consecuencias se desprenden de su análisis crítico (Turró: 1996, 103-149). Por un lado, porque los juicios estéticos se fundan en un sentimiento vinculado al juego imaginativo, no se pronuncian sobre la perfección o características objetivas de la cosa: no hay ni canon ni ideal de belleza, sino que se trata de una síntesis libre de cualquier referencia a concepto (finalidad sin fin). Cuando predicamos belleza de algún objeto natural, no afirmamos que sea real y objetivamente bello –como cuando decimos, p.e., que tiene tal longitud–, sino que, al generarse un placer vivido con exigencia de comunicabilidad, nos aparece bello: belleza que no es, así, ninguna propiedad de la cosa misma, sino efecto de nuestra subjetividad. Por otro lado, Kant admite que las vivencias o ideas estéticas apuntan a algo “que radica más allá de los límites de la experiencia [fenoménica] y así intentan acercarse a ser una exposición de conceptos racionales (ideas intelectuales), lo que les da el aspecto de una realidad objetiva” (CJ, 314): se trata de imágenes que, al sensibilizar de algún modo lo nouménico, dan pie para afirmar que “lo bello es un símbolo del bien moral” (CJ, 353). Pero sólo “intentan acercarse” pues, en lugar de ser una “exposición directa del concepto” según una síntesis reglada, se trata de una “exposición indirecta [...] por medio de una analogía” (CJ, 352). La experiencia estética, por su fuerza expresiva y sugestiva, ciertamente “da mucho que pensar” (CJ, 314)” e incluso comunica algo “inefable en el estado de la mente” (CJ, 317), pero no constituye una aparición efectiva de lo suprasensible en lo sensible. Como mucho podemos decir que lo estético tiene un carácter *indicativo* de una disposición a la moralidad, y así “el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual [se efectúa] sin un salto brusco” (CJ, 354): tal es la función pedagógica de la experiencia estética en la moralización del individuo. En

de la naturaleza, que –como expresamente puso de manifiesto Descartes– descansa sobre una analogía que no ha sido sometida a crítica filosófica fundamental. Esto fue emprendido justamente y por primera vez por Kant en la *Crítica del Juicio*, configurando su tema propio” (1972, 32).

cualquier caso –por su carácter de experiencia subjetiva y de exposición simbólica– nada justifica la equivalencia ontológica entre *ens* (*mundus*) y *pulchrum*.

Si en lugar de limitarnos al ámbito del sentimiento, consideramos los juicios en que predicamos finalidad objetiva de los fenómenos, dado que aquí nos movemos en el plano conceptual, la posibilidad del tránsito parece más probable. Siguiendo la tradición, Kant distingue dos formas de finalidad objetiva: la finalidad intrínseca (pensar las partes en función del todo) o la extrínseca (pensar un ente natural como medio para la existencia de otro). A la primera Kant adjudica un estatuto heurístico –la función regulativa de las ideas en la primera crítica–, pero sin valor constitutivo. Pensar que lo dado existe en función del concepto ayuda, por un lado, a dirigir la investigación hacia sistematizaciones teóricas progresivamente más amplias. Y, por otro, suministra la idea de “un ser organizado y organizándose a sí mismo” y de la vida como algo dotado de “fuerza formadora” (CJ, 374), ambas nociones de utilidad para la ciencia descriptiva e histórica de la naturaleza. En ninguno de ambos casos la finalidad sustituye, empero, la explicación causal-mecánica de los fenómenos como fuente de conocimiento en sentido estricto.

Respecto a la finalidad externa, ¿tiene alguna validez afirmar que un ser existe en función de otro, éste de otro, y éste de otro y así hasta llegar a un fin último (*letzter Zweck*) de la serie? Es claro que, dados los principios epistemológicos de la nueva ciencia, nada puede ser considerado en la naturaleza como un fin último, pues ningún elemento tiene una posición incondicionada-absoluta en la serie fenoménica. Kant lo ejemplifica con ironía: si en un sentido parecería que el ser humano, por su dominio del entorno, es el fin de la creación, en otro sentido sería meramente un medio para controlar los carnívoros y éstos los herbívoros, de modo que los últimos serían ahora el fin último (CJ, 426-427). Si no puede determinarse ningún fin último desde la sola naturaleza –en este punto el hundimiento del modelo teleológico es definitivo para Kant– y la idea de cosmicidad exige pensar la naturaleza en función de un fin, éste tendrá que proceder de fuera de ella: tal es el hombre en tanto que fin final (*Endzweck*), es decir, “como ser moral del que no se puede seguir preguntando por qué (*quem in finem*) existe; su existencia tiene, en sí, el fin más alto, fin que no tiene necesidad de ningún otro como condición de su posibilidad” (CJ, 435).

Sólo la posición moral absoluta del ser racional finito (fin final) permite considerarlo *también* como fin último de la naturaleza y así entender la serie fenoménica en función de los fines de la libertad. De este modo, en lugar de ver los acontecimientos humanos en el marco de “una naturaleza juguetona desprovista de fin” donde “todo está tejido con necedad y vanidad infantil, a menudo con malignidad y afán destructivo también infantil” (IH, 18-19), como era el caso de los antiguos atomistas, o en lugar de reducir lo real a la serie necesaria de causas mecánicas como La Mettrie o el spinozismo, podemos considerar que lo natural-fenoménico es el medio o instrumento a través del cual se efectúa un

“plan determinado de la naturaleza” que permite concebir “como un *sistema*, al menos en conjunto, lo que, en caso contrario, sería un agregado caótico de acciones *humanas*” (IH, 29). Esta reflexión técnico-teleológica suministra el esquema comprensivo de los acontecimientos históricos como “*manifestaciones de la libertad*” (IH, 17): la naturaleza nos ha dotado de unas disposiciones (facultades, habilidades, sociabilidad insociable, etc.) que, culminando en una razón capaz de desarrollarse por sí misma, se despliegan a lo largo de las generaciones (cultura, civilización) y se encaminan a la efectuación progresiva de los fines moral-jurídicos (republicanismo, federación de estados, cosmopolitismo, paz perpetua)²¹ que constituyen la destinación de la humanidad (Turró: 1997, 85-104). Frente al azar o al mecanicismo ciego –los dos adversarios de la cosmicidad al reducir por igual lo existente a mera φύσις–, la incardinación de la naturaleza en la historia configura un κόσμος con sentido para el ser humano:

Puede considerarse en conjunto la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una perfecta constitución estatal interna, y también externa, como única situación en que pueden desarrollarse completamente todas sus disposiciones en la humanidad [...]. Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliastro*, pero uno que no es fantasioso en absoluto (IH, 27).

Y, a su vez, este esquema permite recuperar las equivalencias terminológicas fijadas por el estoicismo como auténtica *garantía* del orden del mundo en su curso hacia el cosmopolitismo y la paz perpetua:

Lo que da seguridad [al acercamiento continuo al derecho] es ni más ni menos que la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), a través de cuyo curso

21 Aunque no desarrollemos aquí este punto, conviene indicar que los fines de la razón práctica se desdoblaron para Kant en dos ámbitos, según se atiende al uso externo (intersubjetivo) o interno (individual) de la libertad –esto es, al derecho o a la moralidad–: si el primero determina la historia humana en su desarrollo espacio-temporal, el segundo atañe exclusivamente al perfeccionamiento moral de cada conciencia. Tal distinción introduce una tensión entre el progreso intramundano como incremento de civilización (que culmina en el derecho) y la moralidad interior en sentido estricto (Turró: 2007). Como el desarrollo moral del individuo obliga a postular la perduración infinita de su personalidad (inmortalidad del alma), su realización se sitúa necesariamente en un plano trascendente respecto al mundo sensible y, en este sentido, no atañe directamente al problema de la unidad de los dos mundos (historia). Ahora bien, en la medida que, como consecuencia de aquella distinción irreductible, el orden del mundo histórico no puede garantizar la efectuación de la moralidad interior, sino sólo de la legalidad sociopolítica, ello obliga a matizar ciertamente el sentido en que este mundo es *bueno*: “el progreso hacia lo mejor no reportará una cantidad siempre creciente de *moralidad* en el carácter, sino un incremento de los productos de la *legalidad* [...], se producirá algo más de beneficencia, menos peleas en los litigios, más seguridad en la palabra dada, etc., y esto se extenderá finalmente a los pueblos en sus relaciones exteriores recíprocas hasta alcanzar una sociedad cosmopolita, sin que ello implique que el fundamento moral del género humano haya de incrementarse lo más mínimo, pues para ello sería necesaria una nueva creación (influencia sobrenatural)” (CF, 91).

mecánico se distingue verdaderamente una finalidad que hace surgir, a partir de la discordia entre los hombres, concordia incluso contra su voluntad. Por esto, en tanto que necesidad de una causa que nos es desconocida en su ley de efectación, se denomina *destino*; considerando, en cambio, su finalidad en el curso del mundo, en tanto que sabiduría profunda de una causa más alta que se dirige al fin final objetivo del género humano y predetermina este curso del mundo, se denomina *providencia* (PP, 360-361).

Siendo la filosofía una sabiduría del mundo y apareciendo lo real como mundo sólo cuando pensamos el tránsito entre naturaleza y libertad, se entiende que Kant, en la última sistematización de su filosofía (*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* de 1791), defina la misma metafísica –respuesta al tercer interrogante de la razón: qué podemos esperar del curso del mundo– como “la ciencia que, mediante la razón, progresa del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” (PM, 260). Este ensayo, a pesar de estar inacabado, ofrece la comprensión final de la filosofía y del tema del mundo en Kant (Turró: 1996, 206-233). El tránsito-progreso de la metafísica se efectúa en tres estadios: doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), doctrina de la duda (*Zweifellehre*), doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*). El primer estadio tiene un estatuto teórico-dogmático y expone los principios del conocimiento científico: corresponde a la Analítica del entendimiento de la primera crítica y su resultado es la comprensión de lo real como mera naturaleza fenoménica. El segundo tiene un estatuto escéptico: corresponde al intento de transitar al mundo nouménico utilizando las categorías del entendimiento que, por ello mismo, sólo puede generar antinomias irresolubles. El tercer estadio tiene un estatuto práctico-dogmático: por ser *dogmático* aporta una doctrina que permitirá acceder finalmente al mundo suprasensible, pero, por ser *práctico*, su fundamento no radica en el marco categorial del entendimiento sino en la posición del hombre como ser libre y moral. Claramente recoge aquí Kant los resultados del análisis del Juicio teleológico –fin final, técnica de la naturaleza, fenomenalización de los fines prácticos en el curso del mundo–, de modo que, a través de la teleología natural-moral, la libertad aparece como potencia *cosmogónica* sobre lo fenoménico:

Así pues, lo que es imposible en una perspectiva teórica –esto es, el progreso de la razón a lo suprasensible del mundo donde vivimos (*mundus noumenon*), esto es, el máximo bien derivado– es, pues, efectivo en una consideración práctica a fin de exponer el curso de la vida del hombre aquí en la tierra en igualdad con el curso en el cielo. Se puede y se debe suponer el mundo, según analogía con la teleología física que nos permite percibir la naturaleza, como determinado *a priori* (incluso independientemente de aquella percepción) para coincidir con el objeto de la teleología moral (esto es, con el fin final de toda cosa según las leyes de la libertad) a fin de tender a la idea del bien supremo que, como producto moral, exige al mismo hombre (en la medida que está en su poder) como creador. (PM, 307).

La nueva *sabiduría del mundo* que, en la carta a Lambert de 1765, exigía destruir la antigua (Leibniz y Pope) que aún articulaba la *Historia general de la naturaleza*, se presenta en 1791 como una *doctrina de la sabiduría* que recupera la cosmicidad timeica, pero ya no desde la físico-teología o la metafísica escolar, sino desde una libertad cuyas exigencias, al poner al hombre como fin final, autorizan a pensar técnicamente la naturaleza como lugar dispuesto para edificar la *morada* del hombre. Frente a las doctrinas que ven el mundo como algo inhóspito y sumido en la degradación –lugar de paso, prisión, manicomio o incluso cloaca²²– y que sólo conducen a la desesperación o a la inacción, debemos comprenderlo –por nuestra constitución y destinación moral– como el lugar en que la vida *terrestre* permitirá realizar nuestros fines *celestes*: el κόσμος es así οίκος y πόλις, ecúmene y cosmópolis.

Ahora bien, ¿en qué medida esta sabiduría tiene un fundamento suficiente?, ¿qué límites determinan el paso de la noción moral de fin final a la consideración técnica de la naturaleza?, ¿qué estatuto de certeza implica el carácter práctico-dogmático del tercer estadio de la filosofía?, ¿el tránsito teleológico del abismo entre las dos primeras críticas supera la fe racional?, ¿equivale la (doctrina de la) *sabiduría* (del mundo) a *saber*?

La articulación conceptual entre naturaleza y libertad-moralidad está unificando la causalidad mecánica de la primera con la causalidad final de la segunda. Pero ambos modos de pensar (mecanicismo, finalismo) son opuestos: concebir la totalidad de lo existente como una serie de causas eficiente-mecánicas y concebirlo como producido en función de fines constituye, en efecto, la antinomia del Juicio reflexionante. El análisis del origen la antinomia y la legitimidad de su posible unificación discursiva, expuesto en los §§ 76-78 de la tercera crítica, ofrece la respuesta a los interrogantes anteriores (Turró: 1996, 165-190). El análisis parte de uno de los elementos básicos de la crítica: “es completamente necesario para el intelecto humano distinguir la posibilidad (*Möglichkeit*) y la realidad existente (*Wirklichkeit*) de las cosas: la base de ello radica en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer” (CJ, 401). En efecto, mientras nuestros conceptos se refieren a lo dado sensiblemente, estamos en el ámbito de lo existente; cuando

22 Es significativa la caracterización kantiana de estas doctrinas *in-mundas* –la concepción *gnóstica* del mundo, frente a la timeica, en la terminología de R. Brague (cf. nota 5)–: “En todas épocas, presuntos sabios (o filósofos), al no dignarse a considerar las disposiciones al bien en la naturaleza humana, han agotado las comparaciones adversas e incluso repugnantes para representarse con desprecio nuestra tierra como estancia del hombre. 1) El derviche la ve como una *posada* (caravanserrallo) donde cada uno se aloja en su viaje por la vida y de la que es expulsado inmediatamente por otro. 2) Como una *prisión*, opinión mantenida por los brahmanes, tibetanos y otros sabios de oriente (también Platón): lugar de castigo y purificación de espíritus caídos y expulsados del cielo, sean almas humanas o animales. 3) Como un *manicomio* donde cada uno, no sólo destruye sus propios propósitos, sino que ocasiona al otro todas las penas pensables considerando, además, que la habilidad y el poder para llevarlo a cabo es el máximo honor. 4) Como una *cloaca* donde ha sido arrojada la basura de los otros mundos [...], el retrete de todo el universo” (FTC, 331).

rebasan ese marco y sólo obedecen a la consistencia interna de sus contenidos, estamos en lo meramente pensable. Pues bien, lo existente siempre aparece como síntesis iterable de lo dado en el espacio-tiempo y, por tanto, según una serie de causas eficientes: mecanicismo. En cambio, cuando intentamos pensar una totalidad, se da la situación inversa: suponemos de entrada que la serie fáctica ha de adecuarse a la completud del concepto pensado, es decir, hacemos del concepto la causa de lo dado: finalismo. Por nuestra constitución finita, pues, necesariamente reflexionamos sobre el mundo desde esos dos marcos conceptuales contrapuestos. Pero ello mismo evidencia que la antinomia entre mecanicismo y finalismo no corresponde a la *realidad en sí misma* –tal como, por ejemplo, la percibiría un entendimiento arquetípico–, sino que se funda en la contraposición de nuestras facultades cognoscitivas: tiene *cierta* legitimidad, pues, intentar *reconstruir*, desde nuestra escisión, la unidad subyacente. Tal reconstrucción (*como si*), a modo de unificación de tesis y antítesis, es precisamente lo que aporta la noción de una técnica de la naturaleza: entender que a través de las causas mecánicas se efectúan los fines de la razón.

Ahora bien, esta reconstrucción de la unidad como subordinación del mecanicismo al finalismo no es avalada por experiencia alguna. La idea de técnica de la naturaleza es sólo “un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar que, como regulativo (no constitutivo) vale para nuestra facultad humana de juzgar tan necesariamente como si fuera un principio objetivo” (CJ, 404). En tanto que principio subjetivo (*como si*) no da conocimiento en sentido estricto, aunque puede ser útil heurísticamente como en el caso antes indicado de la finalidad interna (organismo, naturaleza como sistema). Pero si, en el plano de la finalidad externa, convirtiéramos el *como si* en *es*, transgrediríamos nuestros límites, ya que estaríamos dando valor constitutivo a la idea de una naturaleza producida técnicamente por un entendimiento arquetípico: afirmación insostenible después de la crítica a la metafísica y, en concreto, a la físico-teología. Por esto, la idea de una naturaleza técnica sólo puede dar lugar a una cierta discursividad sobre el mundo cuando recibe el apoyo de la razón práctica por el carácter apodíctico de la libertad-moralidad y del hombre como fin final. Sin este fundamento práctico, la comprensión de la cosmicidad desde la teleología natural-moral no iría más allá del estatuto de una *novela*, con que el mismo Kant califica en ocasiones la filosofía de la historia (IH, 29). Ciertamente para un ser moral no hay otro modo consistente de reflexionar sobre el mundo que afirmando la eficiencia de su acción sobre la realidad fenoménica y, por tanto, que esa realidad está estructurada para permitir efectuar los fines de la libertad; pero ello es sólo la reconstrucción (subjetiva) de la unidad (suprasensible) a la que no tenemos acceso.

Se entiende así que la comprensión del mundo surgida de la tercera crítica, en su unificación de las dualidades de las dos críticas anteriores (fenómeno, noumeno; naturaleza, libertad; mecanicismo, finalismo), se denomine *sabiduría*

y no *saber*. El saber o la ciencia reposa sobre principios que, sintetizando la forma *a priori* de nuestra percepción, permiten que haya síntesis empíricamente contrastables sobre lo dado. Por contra, la reconstrucción teleológico-moral de la unidad del mundo es un discurso que, si es algo más que verosímil (novela, como si), se debe a la posición práctica del ser humano, pero no porque su contenido –lo existente como κόσμος– aparezca nunca como objeto de conocimiento. Con ello, la comprensión kantiana del orden del mundo se sitúa frente a dos posiciones: frente al acosmismo de los antiguos atomistas o de los materialistas modernos (o sabidurías gnósticas), se mantiene en continuidad con la cosmicidad timeica –orden físico-moral del mundo–; frente al optimismo metafísico (Leibniz, Pope) o la físico-teología (newtonianos), desplaza su estatuto epistemológico del ámbito del saber al de una *modesta* sabiduría humana sobre el mundo²³.

La doctrina de la sabiduría permite ciertamente pensar el mundo como el lugar en que el hombre encuentra orden y morada. Pero con la plena conciencia –por exigencia de la perspectiva transcendental– que ello ni es algo evidente de suyo, ni conclusión de un pretendido saber demostrativo (físico o metafísico), sino que se trata de una construcción de nuestra razón que, permitiendo unificar lo que de otro modo constituiría una escisión (teoría, praxis) irreparable en nuestro ser, da sentido y esperanza a nuestra acción. También, como en los antiguos, la filosofía es *consolatio*:

El resultado de esta historia primitiva de la humanidad, ensayada por la filosofía, es la satisfacción con la providencia y con el curso de los asuntos humanos en conjunto que no avanza del bien al mal, sino que transcurre lentamente de lo peor hacia lo mejor, de modo que cada uno es llamado por la misma naturaleza a contribuir en su parte y en la medida de sus fuerzas a este progreso. (PIH, 123).

23 En este punto la posición kantiana significa volver el estatuto inicial de la cosmicidad en el texto platónico, cuyo discurso se formulaba precisamente como un relato verosímil (*Timeo*, 29c). De hecho, la narración platónica se convirtió en saber por medio de la teología astral aristotélica y su metafísica hilemórfica, a las que se sumaron posteriormente la doctrina estoica sobre la naturaleza y la providencia, así como la tematización escolástica de los transcendentales. En esta perspectiva, el proyecto filosófico de Hegel puede considerarse respecto a Kant como la *repetición* de la operación aristotélica respecto a Platón: un nuevo intento de convertir en saber la verosimilitud de la cosmicidad kantiana. A. Kojève, como buen hegeliano, confirma esta lectura: “Pero Kant no ha podido o no ha querido elevarse a la Sabiduría, pues, por motivos religiosos, no ha querido admitir la *eficacia* de la actividad libre o consciente del Hombre en el Mundo y consiguientemente ha rechazado identificar la Verdad (discursiva) con la Historia” (1973, 218), y ello es así porque “el sistema de Kant presenta el máximo de filosofía compatible con la religión cristiana” (52), o más explícitamente porque “para Kant su Sistema no es un Sistema hegeliano, es decir, un Sistema *aristotélico* radicalmente y conscientemente ateo, sino un Sistema platónico, que es siempre, en un último análisis y a menudo inconscientemente, teísta” (14).

Ante este carácter *débil* de la sabiduría kantiana del mundo, no puede sorprender que un filósofo como Hegel, para quien la filosofía debe elevarse a saber absoluto, pudiera escribir: “el ser humano y la humanidad son su punto de vista absoluto, esto es, en tanto que firme e insuperable finitud de la razón, no como destello de la belleza eterna, como foco espiritual del universo, sino como una sensibilidad absoluta que tiene, empero, la capacidad de crear, incluso de maquillarse en uno u otro lugar con algo suprasensible pero ajeno” (CS, 323). Sin duda el regionomontano, aun manteniéndose en el horizonte comprensivo del modelo timeico, no entiende el mundo ni la naturaleza como *epifanía de lo divino*, sea en el sentido medieval del *liber creaturarum*, sea en el hegeliano del *erscheinender Gott*. No en vano escribió a Hamann: “yo, pobre hijo de la tierra, no estoy organizado en absoluto para el lenguaje de Dios *de la razón intuitiva*” (C, n° 86).

Dado que para Kant el mundo es, en última instancia, el postulado teórico-práctico inherente a la reflexión de un ser finito que aspira a edificar un orden jurídico cosmopolita, hay que conceder ciertamente a Hegel, que Kant *maquilla* lo existente (causas mecánicas, desastres naturales, guerras, competencia comercial, caída de civilizaciones, etc.)²⁴ para adecuarlo a los intereses y fines de nuestra razón. Pero conviene recordar igualmente que, al menos desde el *Timeo* platónico, la filosofía ha tenido una función *cosmética* (Turró: 2023): justificar conceptualmente un *orden* que, por ser físico-moral, *embellece* las carencias y penurias de la existencia, ofrece *consuelo* y promueve la acción en vistas al bien. La sabiduría kantiana es, sin duda, cosmética cuando sostiene que “la naturaleza garantiza la paz perpetua incluso por el mecanismo de las inclinaciones humanas” (PP, 368), pero no lo es menos el saber hegeliano (Turró: 2021) al afirmar que “la razón domina el mundo y, por tanto, también la historia del mundo ha acaecido racionalmente” (FH, 141). La diferencia radica en que Kant reconoce –o al menos sospecha– que la cosmicidad –la idea de mundo– quizá sea, como observará agudamente Nietzsche, una de aquellas “metáforas, metonimias, antropomorfismos” que articulan necesariamente nuestro pensamiento, pero que con frecuencia “olvidamos que lo son”²⁵, mientras que Hegel es víctima de ese olvido.

Aín, agosto 2023.

24 Este punto es manifiesto en dos pasajes centrales: la reflexión sobre el inicio de la historia humana (PIH, 118-120) y la primera cláusula adicional de la paz perpetua (PP, 360-368).

25 Recordemos el pasaje completo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “¿Qué es entonces la verdad? Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumen, una suma de relaciones hechas por el hombre que han sido observadas, extrapoladas y ornamentadas poética y retóricamente y que, después de un uso prolongado, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido la acuñación y ahora no son consideradas como monedas sino como metal» (Nietzsche: 1980, 880-881). Antes que H. Blumenberg (1986) subrayara el papel fundamental de la metáfora de la *legibilidad del mundo* en filosofía, H. Vaihinger (1911) ya se había ocupado de la cuestión haciendo confluir precisamente Kant y Nietzsche.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

- HEGEL, Georg W.F. (1968ss.): *Gesammelte Werke*, Hamburgo, F. Meiner.
- CS *Creer y saber* (vol. 4).
- FH *Filosofía de la historia* (vol. 18).
- KANT, Inmanuel (1900ss.): *Gesammelte Schriften*, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften.
- C *Correspondencia* [citada por su numeración].
- CF *El conflicto de las Facultades* (vol. VII).
- CJ *Crítica del Juicio* (vol. V).
- CRp *Crítica de la razón pura* [citada por las ediciones A y B].
- CRpr *Crítica de la razón práctica* (vol. V).
- ECO *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo* (vol. II).
- FMC *Fundamentación de la metafísica de las costumbre* (vol. IV).
- FET *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en Teodicea* (vol. VIII).
- FTC *El fin de todas las cosas* (vol. VIII).
- HgN *Historia general de la naturaleza y Teoría del cielo* (vol. I).
- HT *Historia y descripción natural del singular terremoto de 1755* (vol. I)
- IH *Idea de una historia universal en intención cosmopolita* (vol. VIII).
- L *Lógica* (vol. IX).
- PICJ *Primera introducción a la Crítica del Juicio* (vol. XX)
- PIH *Presumible inicio de la historia humana* (vol. VIII).
- PM *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (vol. XX).
- PP *La paz perpetua* (vol. VIII).
- Prol *Prolegómenos a toda metafísica futura* (vol. IV).
- SV *Los sueños de un visionarios* (vol. II).
- UF *Único fundamento demostrativo posible de la existencia de Dios* (vol. II).
- LA METTRIE, Julien Offray de (1748): *L'Homme Machine*, Imprimerie d' Elie Luzac, Leyden.
- MENDELSSOHN, Moses (1972): *Pope ein Metaphysiker!* en el vol. II de los *Gesammelte Schriften*, Jubiläumausgabe, Berlín.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA vol. 1, DTV, Múnic.
- POPE, Alexander (1740): *Versuch vom Menschen*, trad. alemana de B.H. Brockes con el original inglés, Hamburgo, Christian Herold Verlag.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1996): *Diálogos. Apocolocintosis*, trad. Juan Marné, Madrid. Ed. Gredos.

LITERATURA SECUNDARIA

- ADICKES, Eric (1925): *Kant als Naturforscher*, vol. II, De Gruyter, Berlín.
- BARTUSCHAFT, Wolfgang (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Francfurt, Klostermann.

- BLUMENBERG, Hans. (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- BRAGUE, Remi (1999): *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, París, Fayard.
- BRANDT, Reinhard (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, Meiner.
- CASSIRER, Ernst (1968): *Kant, vida y doctrina*, México, FCE.
- FENVES, Peter D. (1991): *A peculiar Fate. Mataphysics and Worls-History in Kant*, Cornell University Press.
- GENAZANNO, Pablo (2019): "Teodicea y destinación en el joven Kant" en *Con-Textos kantianos. International Journal of Phlosophy*, Madrid, pp. 102-120.
- GRIMM, Jacob y Wilhelm (2023): *Deutsches Wörterbuch Online*, <http://dwb.uni-trier.de/de/>
- HEINTEL, Peter (1970): *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*, Bonn, Bourier & Co. Verlag.
- KOJEVE, Alexandre (1973): *Kant*, París, Gallimard.
- KUYERS, Karel (1972): *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam, Publishing Company.
- MACOR, Laura A. (2013): *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- RITTER, Joachim (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (13 vol.), Basilea, Schwabe Verlag.
- SALOMON, Harry M. (1993): *The Rape of the Text. Reading and Misreading Pope's Essay on Man*, Tuscaloosa-Londres, University of Alabama Press.
- SANTOZKI, Ulrike (2007): *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlín, De Gruyter.
- SAUQUET, Francesc X. (2018): *La revolución newtoniana. Déu i la gravitació universal*, Barcelona, Ed. Herder.
- SOLÉ, Jimena (2011): *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Córdoba (Argentina), Ed. Brujas.
- SOURIAU, Michel (1926): *Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant*, París, Felix Alcan.
- TURRÓ, Salvi (1996): *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos.
- TURRÓ, Salvi (1997): *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona.
- TURRÓ, Salvi (2007): "Els límits del progrés segons Kant" en: *Qüestions de vida cristiana*, Montserrat, pp. 20-40.
- TURRÓ, Salvi (2016): *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Universitat de Barcelona Edicions.
- TURRÓ, Salvi (2019): "Sentido y límites de la filosofía trascendental en el proyecto kantiano" en *Revista de Estudios kantianos*, SEKLE, Madrid, 2/4, pp. 525-544.
- TURRO, Salvi (2021): «Hegel i l'ordre del món» en J. Jiménez (ed.), *Tres mirades sobre Hegel*, Sabadell, Edicions Enoanda, 2021, pp. 25-56.
- TURRO, Salvi (2023): *¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser racional? (Notas de cosmética filosófica)*, Memoria de ingreso como miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- VAIHINGER, Hans (1911), *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Meiner.