

**¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser racional?
(Notas de cosmética filosófica)**

Salvi Turró, UB

La pregunta que da título a esta contribución es cita literal del interrogante formulado al final del primer párrafo del texto conocido como *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* [PSI]¹. De hecho, es la única pregunta formulada como tal, pudiéndose considerar el resto del texto como su respuesta. El escrito², datado entre 1796 y 1797, refleja, como se desprende del balance de los estudios críticos³, posiciones comunes de Hölderlin, Schelling y Hegel cuando sus caminos aún discurrían paralelos. A pesar de su carácter primerizo y embrionario, pues es más el anuncio de un programa filosófico que su desarrollo, el texto resulta de gran relevancia para iluminar el marco conceptual que determina la segunda modernidad⁴ respecto al tema de la cosmicidad.

Nosotros, herederos de un modo u otro de las transformaciones conceptuales operadas por la filosofía clásica alemana, quizá no somos del todo conscientes de lo extraño de aquella pregunta. El PSI no se interroga, como cierto sentido común esperaría, por qué lugar ocupa un ser moral en el mundo, sino más bien por lo contrario. Para el PSI el mundo no es algo dado de entrada, sino que sólo puede entenderse adecuadamente vinculándolo a la acción humana: el mundo *no es, tiene que ser necesariamente (muss sein)* lo que exige de él un ser moral. La pregunta resulta aún más extraña si consideramos las líneas que la enmarcan. Inmediatamente antes se ha dicho que «la única *creación de*

¹ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 615-617). Dado que el PSI es el hilo conductor de este trabajo, para comodidad del lector, en adenda final damos la traducción de José M. Ripalda.

² El texto nos ha llegado en manuscrito de Hegel. Se trata de un escrito incompleto en su inicio, pues viene encabezado por las palabras finales de una frase o párrafo anterior («... *una ética*»). A pesar de este carácter fragmentario, desde su descubrimiento por F. Rosenzweig en 1917, es reconocida su importancia capital para la comprensión del idealismo alemán en la generación posterior a Fichte.

³ Desde que F. Rosenzweig defendiera que el texto copiado y conservado por Hegel debía haber sido redactado originariamente por Schelling a partir de ideas sugeridas por Hölderlin se ha discutido ampliamente su autoría. En cualquier caso y como mínimo puede sostenerse que el PSI contiene ideas en gran parte compartidas aquellos años por los tres amigos de Tubinga. Para la génesis y recepción del texto véase especialmente: F. Rosenzweig (1917), R. Bubner (1969), D. Henrich (1976), C. Jamme y H. Schneider (1984).

⁴ Sin entrar a discutir con detalle la problematicidad inherente a la comprensión epocal de la Modernidad, nos referimos aquí a la periodización, hoy en día bastante usual, propuesta por L. Strauss (1975).

la nada verdadera y pensable» es la que procede de «*mí mismo* como de un ser absolutamente libre», de modo que «con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente un mundo entero»⁵. ¿Significa eso que somos creadores del mundo real? Las líneas siguientes acentúan la extrañeza de lo afirmado. Como la física «avanza dificultosamente a través de sus experimentos» y sólo ofrece «datos», no «puede satisfacer un espíritu creador», de modo que hay que «prestar nuevas alas a la física». En otras palabras, el verdadero conocimiento del mundo no atañe a la física (newtoniana) sino que sólo podrá obtenerse de una «física en grande que espero de las épocas futuras»⁶: nueva física que, por lo dicho antes, sólo podrá construirse si consideramos el mundo en función del ser libre. Sin duda una peculiar propuesta *científica*.

No obstante, la extrañeza de la pregunta se atenúa si atendemos a lo siguiente: el mundo no es algo que se nos ofrezca como tal en experiencia, sino que es algo pensado y elaborado conceptualmente⁷. La experiencia, tanto la inmediata como la de las ciencias naturales o humanas, suministra una pluralidad de datos articulados en una diversidad de representaciones, leyes o teorías susceptibles de revisión continuada, pero nunca alcanza la totalidad completa y acaba de lo dado y lo dable. Que la pluralidad de ámbitos y configuraciones de lo real constituya un mundo y *qué se entienda por tal* no es nada evidente de suyo, sino algo concebido, construido⁸. Por eso Kant atribuía la idea de mundo a la razón como facultad de búsqueda de lo absoluto y no al entendimiento sintetizador de la experiencia, tesis que Hegel expresó con agudeza: «pensar el mundo empírico significa más bien y esencialmente alterar su forma empírica y transformarla en un universal»⁹. Atendiendo a este carácter construido de la cosmicidad aquella pregunta resulta menos extraña. Nuestro propósito es esclarecer lo que se juega en aquel

⁵ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 615).

⁶ *Ibid.*

⁷ La mundanidad que aquí nos interesa no es la tematizada por la fenomenología: tanto el mundo como horizonte constituido por las síntesis pasivas precategoriales (*Lebenswelt*) como el mundo circundante de los útiles que el ser-ahí toma a su cuidado en su correferencialidad (*Weltlichkeit der Welt*) constituyen estructuras (perceptivas o fácticas) de la conciencia en su abrirse a la realidad o condiciones de la aparición de esa misma realidad. Aquí, en cambio, nos referimos a la idea de mundo como concepto que organiza y da su sentido a la pluralidad de lo real que ya ha aparecido. Dejamos sin discutir si un ser constituido por aquellas estructuras necesariamente ha de pensar un mundo unitario y, si fuera así, qué tipo de mundo. Más bien, si atendemos a las mitologías más arcaicas y el pensamiento salvaje, parece que la respuesta es negativa, pues lo real se configura allí como un mero pluralismo de fuerzas y tensiones violentas de carácter sobrehumano irreductibles a una comprensión unitaria.

⁸ La reciente literatura filosófica ofrece una excelente prueba *a contrario*: según el *nuevo realismo*, desde una perspectiva fenomenológico-ontológica sólo puede afirmarse que se dan diversos ámbitos de sentido y de realidad (científico artístico, ético, religioso) irreductibles todos ellos a la idea metafísica de un solo mundo (M. Gabriel: 2013).

⁹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 50 (GW, 20, 87-88).

interrogante. Para ello será preciso (I) mostrar que la comprensión del mundo recibida por los autores del PSI resultaba problemática (si no insostenible), (II) porqué la nueva concepción se plantea en el horizonte conceptual de la libertad y la moralidad, y (III) en qué medida la mundanización esbozada en el PSI ilumina aspectos esenciales del idealismo alemán.

I

La representación del mundo como un todo en que la pluralidad de lo existente encuentra su lugar y sentido tiene un origen preciso: es en el *Timeo* platónico donde el término κόσμος alcanza su pleno significado filosófico. Frente a la comprensión presocrática de la φύσις como mera regularidad o legalidad de los fenómenos naturales, la noción de κόσμος implica que aquella ordenación se inserta en una superior de tipo racional-moral que determina también el lugar que ocupa el ser humano en lo existente. No es, pues, un todo meramente *cosmológico* (físico-natural), sino una *cosmicidad* que implica belleza y bondad:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas [ἀγαθά] y que no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada [ἀτάκτως], y lo condujo del desorden al orden [τάξι] porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el universo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y más noble [κάλλιστον καὶ ἄριστόν] por naturaleza¹⁰.

Que lo real se configura como κόσμος constituye el supuesto en que se enraízan y determinan las cuestiones físicas, éticas, políticas e incluso teológicas a modo especificaciones de aquel supuesto vertebrador. A su vez, desde el momento que lo real puede pensarse como *mundum*, los aspectos más inhóspitos, violentos o terribles de la experiencia humana –lo *inmundo* expresado en las mitologías arcaicas– pueden ser reinterpretados y dotados de sentido en función de aquella ordenación: lo real adquiere así aspecto agradable y satisfactorio. La filosofía es *embellecedora*, como sugiere Jenofonte al compararla con la labor del ama de casa¹¹: disponiendo los enseres en orden (τάξις, κόσμος) el hogar aparece dotado de belleza y corrección (καλὸς καὶ καθαρὸς) en lugar de ser un espacio sin orden ni concierto. En este doble sentido de ordenadora y

¹⁰ Platón, *Timeo*, 30ab.

¹¹ Jenofonte, *Económico* (VIII, 1-20). Véase al respecto el sugerente comentario de L. Strauss (1970).

embellecedora puede hablarse ciertamente de la filosofía como *cosmética*. Dimensión esta que, a su vez, le otorga una función también *consoladora*¹²: con la vinculación de la *cura sui* a la cosmicidad¹³, en efecto, la *consolatio philosophiae* dio su sentido íntegro al pensamiento de la Antigüedad.

El *modelo timeico* de mundo¹⁴ gira entorno a una tesis central: la regularidad de lo existente –en especial las esferas celestes– por tener su origen de un modo u otro en una entidad divina de máxima perfección (artesano creador, pensamiento de sí, razón universal providente), configura un universo jerarquizado donde cada ser y el conjunto de ellos muestra una estructura inteligible que, pasando de lo sublunar a lo humano y a lo supralunar, manifiesta una disposición teleológica global. De este modo, la *ley natural* –ya sea entendida desde la comprensión aristotélica que la vincula a la forma de cada substancia, o desde la concepción estoica que la pone en relación al Λόγος rector– tiene un sentido muy alejado de su comprensión posterior en la ciencia moderna, ya que se trata de una ley a la vez ley físico-cosmológica y ético-teológica. La regularidad y armonía de las esferas celestes se refleja en la conducta virtuosa, de modo que el sabio, conociendo aquellas, se eleva a la máxima virtud y deviene reflejo de la divinidad: su vida es la más excelente pues, como formula Aristóteles, «de esta manera [actividad contemplativa] vivirá no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él, y la actividad de esta parte divina del alma es superior al compuesto humano»¹⁵. También Séneca lo expresa diáfananamente cuando afirma que si el «bien supremo es la armonía del alma», entonces «lo mismo es vivir bienaventuradamente y vivir según la naturaleza»¹⁶. Y es así porque la naturaleza, lejos de limitarse a los procesos de generación y corrupción terrestres, es, por la ordenación de los cielos, auténtica teofanía. Sólo a través de la filosofía que «enseña lo que acaece en el cielo» y «nos conduce al lugar del que recibe la luz»¹⁷ se alcanza el auténtico estado de compenetración con el todo: por eso «la virtud a la que aspiramos es magnífica, no porque la bienaventuranza consista en estar libre del

¹² Con su habitual agudeza así lo expresa Nietzsche: “El verdadero mundo, inalcanzable, indemostrable, inefable, pero que, en tanto que pensado, ya un consuelo, un compromiso, un imperativo” (*El ocaso de los ídolos*; KSA, VI, 80).

¹³ En este sentido son significativos los últimos cursos de Foucault (2001) en el Colegio de Francia. Y con un planteamiento más estrictamente historiográfico los estudios de P. Hadot (1995, 2002) sobre el sentido de la filosofía entre los antiguos.

¹⁴ Tomamos la expresión y su potencialidad explicativa de R. Brague (1999). Su estudio de la cosmicidad timeica prolonga su ensayo previo (1988) sobre el mundo en Aristóteles.

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b28-29.

¹⁶ Séneca, *De la vida bienaventurada* (VIII, 6 y 1).

¹⁷ Séneca, *Cuestiones naturales* (Libro I, Prefacio, 2).

mal, sino porque dilata el alma y la prepara para el conocimiento de las cosas celestes y la vuelve digna de entrar en comunión con Dios [...] y así alcanza el seno interior de la naturaleza»¹⁸.

Esa comprensión vino finalmente a convergir con la tradición judeocristiana. Así, la vertiente ético-política del κόσμος circunscrita en principio a la ciudad alcanza una dimensión universal con el cosmopolitismo estoico y la llamada cristiana a realizar el Reino de Dios. Esta confluencia es la matriz del pensamiento medieval europeo. La imagen de los dos libros, el de la Creación y el de la Escritura, consigue mantener la cosmicidad timeica en el ámbito de lo natural y vincularla a su vez a la historia de la salvación en el ámbito espiritual –si se quiere, unificar la filosofía natural griega con el sentido de la historia judeocristiana–: metafísicamente la bondad divina tanto se manifiesta en la naturaleza como en la historia; lingüísticamente las comparaciones, analogías y metáforas permiten transitar de un ámbito al otro; teológicamente los mismos elementos naturales se convierten en signos sacramentales de la presencia de lo suprasensible en lo sensible. El célebre adagio escolástico «*ens, bonum, pluchrum convertuntur*», además de mantener la continuidad con el platónico κόσμος καλός καὶ ἀγαθός, eleva a nivel transcendental ontológico aquella cosmicidad: la belleza y bondad es tan inherente a lo existente que ni es necesaria una disciplina estética como tal, pues todo está atravesado por aquella dimensión embellecedora¹⁹. Buenaventura lo expresa nítidamente:

El orden de las cosas en función de las relaciones recíprocas de la duración, de la situación y de la importancia, es decir, en función del precedente y consecuente, del superior e inferior, de lo más noble y de lo más vil, manifiesta evidentemente, en el libro de la Creación, la prioridad, la superioridad y la dignidad del primer principio según la infinitud de su potencia. El orden de las leyes, de los preceptos y de los juicios divinos manifiesta, en el libro de la Escritura, la infinitud de su sabiduría. El orden de los sacramentos, de los beneficios y de las retribuciones divinas manifiesta, en el cuerpo de la Iglesia, la infinitud de la bondad. Así pues, el orden conduce evidentemente al ser primero y sumo, el más poderoso, el más sabio y más bueno.

Quien no es iluminado por tantos resplandores de las cosas creadas, es ciego; quien no es despertado por tantos cánticos, es sordo; quien no alaba a Dios a partir de todos estos efectos, es mudo; quien a partir de tantos indicios no reconoce el primer principio, es necio. Abre, pues, tus ojos, escucha con los oídos del alma, libera tus labios y *aplica tu corazón para ver*, oír, amar y adorar, glorificar y honrar a tu Dios en todas las criaturas para que toda la creación no se rebele contra ti.²⁰

¹⁸ *Ibid.* (6-7).

¹⁹ U. Eco (1987) ha expuesto magistralmente este carácter fundante lingüístico-ontológico de la *estética* medieval.

²⁰ Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios* (Cap. I, § 15)

La crisis de la cosmética timeica no fue un proceso lineal ni instantáneo. De hecho, constituye la historia intelectual de los siglos XVI, XVII y XVIII. No es aquí el lugar de reproducirla detalladamente, baste con referirnos a un punto no suficientemente subrayado. Es evidente que la nueva ciencia matemática de la naturaleza contribuyó decisivamente al hundimiento de aquel mundo²¹: fue ciertamente condición necesaria pero no suficiente. La desaparición de las formas substanciales y de la noción de finalidad por la reducción de lo real a la disposición de la materia en movimiento derribaron efectivamente el libro de la Creación vinculado a la física aristotélica y astronomía ptolemaica. No son precisos demasiados comentarios para entender el cambio producido. Es suficiente comparar las líneas anteriores de Buenaventura con este pasaje –no por citado menos relevante– de Galileo, donde la pervivencia de la metáfora del libro no puede ocultar la inversión radical que se opera²²:

La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto a nuestra mirada (el universo), pero no se puede entender sin entender primero la lengua y conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, medios sin los cuales es humanamente imposible entender palabra alguna; sin estos caracteres no hacemos más que ir a ciegas en un oscuro laberinto.²³

O recordar la traducción biológica de la misma tesis por Descartes en lo que significa de reducción de todo lo real a un mismo modelo de causalidad mecánica:

Para evitar este error consideremos que la muerte no llega nunca porque falta el alma, sino sólo porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompen, y juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como un reloj u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma) cuando está montada y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que ha sido instituida, y el mismo reloj u otra máquina cuando está rota y el principio de su movimiento cesa de actuar.²⁴

La caída de libro de la Creación alteraba radicalmente el orden te(le)ológico del mundo: al perder la naturaleza su significatividad ético-estética la misma *teología natural* resultaba modificada. Un universo material mecánico excluye toda comprensión finalista y, por ende, socaba la imagen de un Dios providente que obra por el bien de sus criaturas. Si Descartes se limitó a indicar que «todo este género de causas que se acostumbra derivar

²¹ Para la relación entre la nueva ciencia y el tema de la cosmicidad siguen siendo relevantes los estudios clásicos de E. Cassirer (1927), A. Koyré (1962) y P. Rossi (1963). Más recientemente hay que señalar el estudio de D. Mehl (2019).

²² H. Blumenberg (1986) se ha ocupado detalladamente de la importancia de la metáfora del libro y de la lectura para entender el principio de inteligibilidad en la tradición filosófica. No obstante, no ha percibido que la perduración formal de esa metáfora puede ir acompañada de inversiones radicales en su comprensión concreta, como se muestra en los textos que estamos citando.

²³ Galileo Galilei, *El Ensayador*, § 6.

²⁴ Descartes, *Las pasiones del alma*, § 6 (AT, XI, 330-331).

de la finalidad no es de ninguna utilidad en las cosas físicas o naturales, pues no pienso que se puedan investigar sin temeridad los fines de Dios»²⁵, Spinoza extraerá las consecuencias teológico-políticas más radicales:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre [...]. Y [la finalidad es] la única causa de que la verdad permaneciese sin duda eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad [...]. La naturaleza no tiene fin alguno prefijado y todas las causas finales son sencillamente ficciones humanas [...], esta doctrina acerca del fin invierte por completo la naturaleza [...]. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, en lo concerniente a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado como tal por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad²⁶.

Ahora bien, de entrada, esta nueva imagen de la naturaleza no afectaba al libro de la Escritura en tanto que revelación sobrenatural y, por tanto, la cosmética timeica podía subsistir parcialmente aunque fuera con profundas tensiones. La escisión producida entre una realidad material mecánica y un Dios creador providente, al acabar con el carácter estético-teofánico de la naturaleza, provoca la retirada de la divinidad al plano de una alteridad absoluta respecto al mundo, pero precisamente por ello conserva su función (revelada) de dar sentido a lo real. Así, la concepción cartesiana de Dios como *potentia incomprehensibilis* permite salvar –más allá de la lógica de lo finito-creado– nuestro destino trascendente pues lo que creemos «bajo el impulso de alguna potencia superior [...] nunca engaña»²⁷, pero lo salva al precio de reducir casi al silencio el mismo discurso teológico, ya que aquella *potentia absoluta* se sustrae a todo conocimiento analógico respecto al mundo: *teología en blanco*, la cartesiana²⁸. En una posición afín se encuentra Pascal. Reconoce, como quizá ningún otro autor de la primera modernidad, la destrucción operada por la nueva ciencia sobre la significatividad del mundo: ahora «el silencio eterno de los espacios infinitos aterra»²⁹, esto es, el mundo ha devenido lugar in-mundo. El mismo hombre es *naturaliter* un ser descentrado, «igualmente incapaz de ver la nada de

²⁵ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, IV (AT, VII, 55).

²⁶ Spinoza, *Ética*, Libro I, Apéndice (Gebhardt, 2, 79-90).

²⁷ Descartes, *Reglas para la dirección del ingenio*, XII (AT, X, 424).

²⁸ Véase al respecto J.L. Marion (1981).

²⁹ Pascal, *Pensamientos*, Ed. Lafuna, nº 201.

donde ha sido sacado y el infinito donde es absorbido»³⁰, de modo que sólo el *Deus absconditus*, revelado por los profetas y Jesucristo –el libro de la Escritura–, puede dar cuenta de su miseria y grandeza más allá del universo material y otorgar así un sentido a su existencia e, indirectamente, a este infinito universo mudo.

Posiciones como las de Descartes y Pascal podían mantenerse mientras el libro de la Escritura no fuera problematizado, esto es, mientras se considerase la Biblia como texto *expresamente revelado* cuyo sentido literal admitía, como mucho, lecturas alegórico-espirituales. Pascal es el ejemplo paradigmático: su interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento sigue la hermenéutica más tradicional, cuando apenas ocho años después de su muerte tal exégesis comenzaba a resquebrajarse³¹. La crisis de la cosmética timeica, para que fuera definitiva, debía sumar a la nueva imagen de la naturaleza otro factor tanto o más fundamental: la aparición y desarrollo de la crítica bíblica –este es el punto no suficientemente subrayado en los estudios sobre los orígenes de la Modernidad³²–. Los hitos de este acontecimiento son conocidos. Spinoza, en su *Tractatus theologico-politicus* (1670), fija la base de la nueva exégesis: aplicar el método racional de la nueva ciencia al Antiguo Testamento, es decir, considerarlo objetivamente sólo como *texto* –al margen de toda creencia sobrepuesta a él– y someterlo así a un análisis filológico, histórico, cultural para comprender su génesis y sentido originario. En paralelo, Richard Simon (*Historia crítica del Antiguo Testamento*, 1678) aplicaba el mismo criterio y llegaba a conclusiones similares: imposibilidad de que el *Pentateuco* fuera escrito por Moisés y que tenga un carácter revelado, ya que su análisis sólo muestra el proceso de institucionalización política del pueblo hebreo. H.S. Raimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo, dará el impulso definitivo a la crítica bíblica abordando el estudio del Nuevo Testamento. No atreviéndose a publicar su obra (*Apología o escrito en defensa de los adoradores racionales de Dios*, 1736-1768), fue Lessing quien la dio a conocer como *Fragmentos de un desconocido* (1774-1777) iniciando una las polémicas centrales de la ilustración alemana: Jesús como maestro moral de acuerdo con la religión racional frente al Cristo de una fe y una dogmática producto de la comunidad eclesial. No sólo se problematizaba, pues, el carácter revelado del libro de la Escritura en el Antiguo Testamento sino en el

³⁰ *Ibid.*, n° 199.

³¹ Véase: P. Lluís Font (2021: 72-74).

³² J.P. Hazard (1935) se ha ocupado ampliamente de esta vertiente religioso-teológica de la ruptura moderna, subrayando el papel central de la crítica bíblica. Me he ocupado con detalle de la cuestión (2016: 59-78).

corazón mismo del cristianismo, en el texto evangélico. Que los mismos contemporáneos tenían conciencia de cómo la crítica bíblica acababa de desmoronar la cosmicidad lo muestra indirectamente uno de los argumentos centrales contra Spinoza en las polémicas en torno a su filosofía a lo largo del siglo XVIII³³. Más allá de las intrincadas discusiones sobre si la metafísica de Spinoza era panteísta o incluso atea, hay unanimidad en subrayar que, en cualquier caso, su crítica acérrima a la Revelación y a la existencia de causas finales, unida a su defensa de un determinismo negador de la libertad humana, conduce necesariamente a la irreligiosidad y a la disolución del orden teológico-político.

II

La crisis y desmoronamiento del orden del mundo en sus dos libros constituye el horizonte que da su sentido a la pregunta formulada por el PSI. La constitución del mundo debe replantearse porque aquel modelo conceptual ha quebrado. Su crisis pone de manifiesto su carácter construido y la necesidad de repensarlo. Por tanto, si algo de aquella cosmicidad –significatividad de la naturaleza, consideración ético-estética de lo real, sentido de la existencia humana, orden cosmopolítico– podía quedar en pie o reconstruirse, ello ya no podía realizarse desde los mismos fundamentos conceptuales. Por eso el PSI replantea la cosmicidad desde otro lugar. Significativamente el único autor citado en el texto es Kant³⁴, y lo es justamente al inicio como marco para plantear la pregunta por el orden del mundo. Kant había establecido, en efecto, el carácter absoluto de la libertad y de la moralidad³⁵ al margen de toda fundamentación natural, metafísica o teológica –esto es, de cuanto era interdependiente en el modelo timeico–. ¿En qué medida la filosofía de Kant tiene que ver con el problema de la cosmicidad y suministra elementos para reconstruir el orden del mundo? ¿Cómo se sitúa el pensamiento kantiano en relación

³³ M. Jimena Solé (2011) ofrece un exhaustivo estudio de las polémicas entorno a espinozismo.

³⁴ Sólo hay, además, una referencia tópica y de paso a la comprensión de la belleza en un «sentido platónico superior» (Hegel, *Eine Ethik* [PSI]; GW, 2, 615-617).

³⁵ Podríamos matizar: Kant y en parte Fichte, cuya *Doctrina de la Ciencia* de 1794 conocen los autores del PSI. El matiz lo ofrece el texto: la fórmula «yo mismo como un ser absolutamente libre» suma a la tesis kantiana –la libertad inderivable del conocimiento teórico y *ratio essendi* de la conciencia moral– el carácter «absoluto» del primer principio de la Doctrina de la Ciencia. Ahora bien, en el planteamiento fichteano, justamente por el carácter absoluto de la yoidad, la naturaleza no tiene más entidad que ser el material (inerte y muerto) para la edificación de la libertad: «el mundo sensible, con todas sus leyes, existe sólo para ello [las creaciones de la libertad], es el material disponible, la esfera en que opera la libertad; no es puesto en sí [...], lo verdadero es lo que la libertad opera sobre ese mundo» (Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*; GA, II/16, 27). Esta desrealización de lo natural explica que, cuando Fichte ha de precisar su posición filosófica en la polémica del ateísmo, afirme que «si alguien piensa darme un nuevo nombre, que me llame, p.ej. *acosmista*, pero no *ateo*» (*Escritos de justificación jurídica*; GA, I/6, 54). En este sentido Fichte no ofrece propiamente una remundanización que incluya la naturaleza como de algún modo ocurre en Kant y en el PSI.

a la crisis de la idea de mundo? Más allá de las interpretaciones epistemológicas, metafísicas o éticas, ¿Kant puede leerse también en términos de cosmética filosófica?

De entrada téngase en cuenta que la obra del regiomontano se halla en la confluencia de la filosofía académica de cariz leibniziano-wolffiano y la ilustración berlinesa caracterizada por un neoestoicismo de fondo³⁶. La primera, centrada en la institución universitaria, tiene una orientación básicamente especulativa y demostrativa³⁷. La segunda consiste en un pensamiento dirigido al público culto de la república de las letras³⁸ y preocupado fundamentalmente por los intereses de la humanidad. ¿Y qué interés es superior a conocer el lugar del hombre en el mundo, la cuestión que J.J. Spalding, en su *Meditación sobre la destinación del hombre* (1748), convirtió en eje de discusión de la segunda ilustración alemana³⁹? No es, pues, de extrañar que Kant denomine *concepto cósmico* (*Weltbegriff*) de filosofía a este uso público de la razón «que se ocupa de lo que interesa necesariamente a cualquiera»⁴⁰ y que consiste en referir «todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humane*)»⁴¹. Pues bien, la razón –ese λόγος común a todos– se configura alrededor de tres interrogantes –«*Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito esperar?*»⁴²– que constituyen los fines de la humanidad, y lo hacen de modo tal que los «fines subalternos» se subordinan al «fin final», y este no es otro que «la completa destinación del ser humano» de que se ocupa «la parte de la filosofía que se llama moral»⁴³. En la respuesta a la pregunta por cómo debemos actuar y qué puede esperarse de la acción conforme al deber cifra la humanidad su interés supremo. Es claro que la ley moral exige la realización de un mundo moral, un reino de los fines, un «*corpus mysticum* de los seres racionales de este mundo»⁴⁴. Y este mundo, lejos de ser una mera ensoñación, ha de tener realidad objetiva y, por tanto, ha de

³⁶ Véase al respecto: R. Brand (2007). Y específicamente para la presencia de la filosofía antigua, en especial estoica, en la obra kantiana véase: U. Santozki (2007).

³⁷ En expresión del mismo Kant: el concepto académico (*Schulbegriff*) de filosofía es «el de un sistema de conocimiento que sólo se busca como ciencia, sin tener otro fin que la unidad sistemática de este saber, esto es, la completud lógica del conocimiento» (*Crítica de la razón pura*, A838/B866).

³⁸ Como consecuencia de la alfabetización creciente promovida por el pietismo se generó una verdadera ecúmene de lectores formados y de amplios intereses culturales: la proliferación de clubs de lectura y de revistas de crítica literario-filosófica son buena muestra de ello (D. Bourel, 2004: 72-75; Ch. Clark, 2016: 311-317).

³⁹ L. Macor (2013) ofrece un estudio exhaustivo de la génesis y difusión de este tópico filosófico.

⁴⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, A840/B868.

⁴¹ *Ibid.*, A839/B867.

⁴² *Ibid.*, A805/B833.

⁴³ *Ibid.*, A840/B868.

⁴⁴ *Ibid.*, A808/B836.

consistir en la ordenación de todo cuanto existe bajo los fines morales, esto es, en cosmicidad:

Pero esta unidad sistemática de fines en este mundo de inteligencias –mundo que, no obstante, como mera naturaleza sólo puede llamarse mundo sensible, pero que como sistema de la libertad puede llamarse inteligible o mundo moral (*regnum gratiae*)– también conduce inevitablemente a la unidad finalística de todas las cosas que constituyen este gran todo, según leyes universales de la naturaleza [...]. De este modo toda investigación natural adquiere una dirección según la forma de un sistema de fines y, en su máxima extensión, se convierte en físico-teología [...], tomando el ideal de la perfección ontológica suprema como principio de la unidad sistemática que conecta todas las cosas según leyes universales y necesarias de la naturaleza, pues todas tienen su origen en la necesidad absoluta de un ser único ser originario⁴⁵.

Y en un tono casi de confesión personal, el regiomontano reconoce que «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»⁴⁶.

Ahora bien, esta exigencia de una ordenación moral del mundo, más allá de su valor como convicción subjetiva, no puede mantenerse sin más después del hundimiento del modelo timeico. Kant, como heredero y miembro de la filosofía académica, sabe que sus doctrinas, discusiones y tecnicismos se oponen, o al menos problematizan enormemente, la pervivencia de aquella cosmicidad. Por un lado, las pruebas de existencia de Dios como creador (moral) del mundo son controvertidas, y la misma libertad como causa distinta del mecanismo natural es problemática: la metafísica es justamente «el campo de batalla de estos conflictos sin fin»⁴⁷. Por otro lado, la nueva ciencia matemática de la naturaleza, recién alcanzada su plenitud con la física de Newton, dibuja un universo como puro dinamismo material-mecánico. A partir de él, ciertamente el leibnizianismo y la físico-teología de los círculos newtonianos han intentado recomponer la imagen tradicional del mundo restaurando la finalidad o la acción conservadora de las fuerzas por parte de Dios, pero igualmente se han desarrollado doctrinas opuestas: J.O. de la Métrie (*El Hombre máquina*, 1747) ha explicado la conducta humana por el funcionamiento estrictamente material de su cuerpo, negando así tanto la existencia del alma como de la misma libertad. Tanto metafísica como físicamente parece inevitable abandonar toda idea de cosmicidad. En este contexto la innovación kantiana de una filosofía trascendental significa justamente el intento –desde una filosofía académica de alto nivel técnico– de recuperar lo más esencial de aquella idea: «las ideas transcendentales sirven, si no para obtener una instrucción positiva, al menos para

⁴⁵ *Ibid.*, A815-816/B843-844.

⁴⁶ *Ibid.*, A828/B856.

⁴⁷ *Ibid.*, A VIII.

suprimir las afirmaciones insolentes del *materialismo*, *naturalismo* y *fatalismo*, y así procurar un lugar a las ideas morales fuera del campo de la especulación»⁴⁸.

Desde esta perspectiva la operación que lleva a cabo la *Crítica de la razón pura* consiste en permitir una remundanización: la pregunta por los límites del saber encuentra una respuesta que, si bien no restaura literalmente la comprensión de lo natural en el modelo timeico, hace compatible la dimensión científico-cognoscitiva con la cosmicidad exigida por la moral. No otro es el sentido de la célebre frase del prólogo de la segunda edición: «tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*»⁴⁹. Sin entrar en el detalle de los análisis epistemológicos de la crítica, recordemos su resultado fundamental: las condiciones que determinan *a priori* la posibilidad de la experiencia son la estructura espacio-temporal de la percepción en tanto que sintetizada por las categorías del entendimiento, sólo lo que nos aparece (*phaenomenon*) dentro de este marco es para nosotros objeto *cognoscible* y, como tal, está siempre sometido a principios como el de cuantificación, substancia-accidentes y causalidad. Por ello, en el mundo sensible o fenoménico nunca puede darse una totalidad, algo incondicionado o un absoluto: por su estructura constitutiva es siempre una serie sucesiva de datos susceptibles de nuevas síntesis *in infinitum*, ni tan sólo *mundo* podríamos denominarlo si no fuera porque proyectamos sobre tal pluralidad una exigencia de nuestra razón en su interés por lo absoluto. Ciertamente podemos *pensar* objetos que no cumplen aquellas condiciones(*noumena*), pero, precisamente por ello, ni pueden manifestarse ni dar lugar a conocimiento alguno. Es usual indicar cómo este análisis epistemológico comporta la ruina de la metafísica clásica, ya que sus temas centrales (alma, libertad, Dios) son meramente pensables y, por tanto, no admiten prueba alguna, ni en sentido afirmativo ni negativo pues ambos intentos traspasan por igual nuestros límites. Es menos habitual, empero, señalar otra consecuencia capital de la crítica. Sin duda la ciencia empírica se independiza de toda tutela metafísica o teológica: su territorio propio es establecer las relaciones entre fenómenos sin acudir a nada externo a las condiciones de la experiencia. Pero gana tal autonomía al precio de no convertirse en metafísica: hipostasiar la ciencia en pretendido conocimiento de la *realidad en sí* significa también sobrepasar sus límites, dado que sus leyes y teorías nunca van más allá de ser síntesis parciales y renovables de datos. De este modo, la filosofía trascendental, como respuesta a la pregunta por el saber⁵⁰, consigue

⁴⁸ Kant, *Prolegómenos*, § 60 (Ak, IV, 363).

⁴⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

⁵⁰ Puede plantearse, en efecto, si la comprensión kantiana de la filosofía trascendental va más allá del ámbito del conocimiento para extenderse también a la moral, o sólo consiste en establecer los límites del saber (S. Turró, 2019).

suprimir las doctrinas metafísicas o pretendidamente científicas contrarias a las exigencias de nuestra razón y a su interés esencialmente práctico.

La libertad o la existencia de Dios no pueden ser probadas metafísicamente, pero tampoco negadas; y, frente a los naturalismos deterministas y materialistas de la filosofía francesa del XVIII, la ciencia nada puede decir ni demostrar sobre ello. Por tanto, la libertad es al menos pensable. Y no sólo pensable en general, sino, como muestra la solución a la tercera antinomia de la razón teórica, es pensable también que exista un ser finito –con dimensión fenoménica– y a la vez libre. ¿Podemos, empero, afirmar que tal ser se da, existe, somos nosotros? No desde una pretendida experiencia o prueba de la libertad, pero sí desde nuestra naturaleza moral. La ley moral es un principio apodíctico independiente de toda experiencia cognoscitiva –el «único *factum* de la razón pura, que se proclama así originariamente legisladora»⁵¹–, pero sólo puede tener conciencia de obligaciones un ser libre, de modo que nosotros, por poseer aquella conciencia, hemos de ser libres: la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, la libertad es la *ratio essendi* de la moral⁵². Esta reciprocidad apodíctica y autofundada entre libertad y moralidad es lo que permite a Kant recuperar la cosmicidad, dándole una razonabilidad más allá de la mera convicción subjetiva. El argumento es conciso: «si el bien supremo según normas prácticas es imposible» –esto es, si el mundo moral no fuera real–, «entonces también la ley moral, que ordena fomentarlo, tiene que ser fantásica y dirigida a vacíos fines imaginarios y, por tanto, falsa en sí misma»⁵³. Pero la ley moral ni es falsa ni fantásica sino fundada apodícticamente en la razón, luego la cosmicidad exigida por ella ha de ser real: el mundo como sistema de fines morales (virtud, derecho, cosmopolitismo) se sobrepone de un modo u otro a la mera naturaleza fenoménica y le da su sentido. Se recupera así el orden moral del mundo, pero de modo muy distinto al modelo timeico. Ya no hay una naturaleza que, en virtud de su estructura teleológica y la armonía de las esferas celestes, se muestra por sí misma como cosmos teofánico reflejado en la conducta del sabio, sino más bien a la inversa: la ley moral es la que pone necesariamente un mundo a través de nuestra acción. Sin duda, el argumento es peculiar, pues afirma «que *algo es [...] porque algo debe acaecer*»⁵⁴, es decir, la libertad-ley, con independencia de la serie causal fenoménica, es mundanizadora. No es extraño así que el PSI afirme, como indicábamos al inicio, que del yo libre provenga una verdadera

⁵¹ Kant, *Crítica de la razón práctica* (Ak, V, 31).

⁵² *Ibid.* (Ak, V, 4).

⁵³ *Ibid.* (Ak, V, 114).

⁵⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, A806/B834.

creación y que sólo en función de la moralidad podamos determinar la constitución del mundo.

Ahora bien, hasta aquí más que recuperarse la unidad del mundo se establece una dualidad (mundo sensible-fenoménico, mundo inteligible-moral) cuyos elementos son compatibles en la medida que se limitan a su ámbito. La coordinación de ambos, tal como muestra la solución de la tercera antinomia, no va mucho más allá del modelo leibniziano de la armonía preestablecida: lo que en su aparecer espacio-temporal está sujeto a causalidad fenoménica puede pensarse a la vez como dependiente (nouménicamente) de la libertad. Conviene no olvidar que el célebre pasaje final de la segunda crítica con la alusión al cielo estrellado y a la ley moral⁵⁵ es una imagen retórica de sublimidad que, si bien relaciona (estéticamente) la inmensidad física con la inconmensurabilidad del valor moral, no tiene valor cognoscitivo alguno y se efectúa sobre la base de una dualidad irreductible: el cielo estrellado me sitúa en una serie inabarcable «de mundos tras mundos y sistemas de sistemas» y así «aniquila mi importancia como una *criatura animal* que ha de devolver al planeta la materia de que está compuesto»; sólo la ley moral en mí «eleva infinitamente mi valor, en tanto que *inteligencia*» al revelarme «una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto»⁵⁶. Pero la idea de cosmos no se contenta con una yuxtaposición de dos mundos, exige una unidad de fondo o, cuanto menos, que uno (el fenoménico) esté dispuesto para permitir la realización del otro (el moral) y que, al orientarse teleológicamente a él, se vertebre una cierta unidad de ambos. Tal conexión es justamente el tema de la *Crítica del Juicio*, punto culminante de la cosmética kantiana. De manera explícita, desde su misma introducción, se expresa que su objetivo consiste en establecer el *tránsito* entre los dos mundos:

Aunque hay con toda seguridad un abismo infranqueable entre el ámbito del concepto de naturaleza (lo sensible) y el del concepto de libertad (lo suprasensible), de modo que no es posible ningún tránsito del primero al otro (esto es, mediante un uso teórico de la razón), como si se tratara de mundos muy distintos donde el primero ninguna influencia puede tener sobre el segundo, sin embargo éste sí debe tener una influencia sobre aquél, esto es, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo de los sentidos los fines propuestos por su ley. Consiguientemente, la naturaleza tiene que ser pensada de tal modo que la legalidad de su forma concuerde por lo menos, según las leyes de la libertad, con los fines que en ella actúan. Así pues, tiene que darse un fundamento de la *unidad* entre lo suprasensible que subyace como base de la naturaleza y aquello que el concepto de libertad contiene prácticamente⁵⁷.

⁵⁵ U. Santozki (2007: 225-227) ha mostrado cómo la célebre imagen kantiana tiene como fuente inspiradora un pasaje de Séneca.

⁵⁶ Kant, *Crítica de la razón práctica* (Ak, V, 162).

⁵⁷ Kant, *Crítica del Juicio*, Introd. (Ak, V, 175-176).

Y, en efecto, los dos temas en que se concreta este tránsito enlazan directamente con la cosmicidad timeica: el análisis los juicios estéticos, en especial el de la belleza, y la delimitación de la función y estatuto de la noción de finalidad, en especial cuando conecta la naturaleza a la moralidad⁵⁸. No obstante, el resultado de la tercera crítica difiere de del modelo timeico porque, aun reconociendo una función a ambos, no les confiere el estatuto ontológico que tenían en aquél. Veámoslo.

Kant reconoce que ciertamente las ideas estéticas, en tanto que representaciones imaginativas vinculadas al sentimiento, 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»⁵⁹. Son representaciones que de algún modo *sensibilizan* (hacen visibles) el ámbito de lo nouménico (eternidad, bienaventuranza, creación, etc.), pudiendo llegar a afirmar que «lo bello es un símbolo del bien moral»⁶⁰. En la experiencia de nuestro sentido interno aparece en alguna medida, pues, lo suprasensible-moral: hay una interrelación entre *pulchrum* y *bonum*. Pero sólo *en alguna medida*: subrayemos las prevenciones lingüísticas de la primera cita, «*intentan acercarse*», «les da el *aspecto*». En efecto, la relación es simbólica no esquemática: si fuera esquemática sería una «exposición directa del concepto» según una regla de síntesis y tendría así valor «demostrativo» como ocurre en el ámbito del conocimiento fenoménico; por ser sólo simbólica es «una exposición indirecta [...] por medio de una analogía»⁶¹ que, por tanto, tiene una función sugerente —«da mucho que pensar»⁶²—, pero de ningún modo ofrece una manifestación real de lo suprasensible en lo sensible. Y ello es así, en última instancia, porque el juicio estético no versa sobre la naturaleza objetiva de la cosa —exposición esquemática— sino sobre los sentimientos que ciertas representaciones generan en nosotros. Considerado estéticamente el mundo fenoménico ofrece ejemplos de belleza, pero ello no significa que el objeto respectivo *sea* bello —en el sentido de un predicado de validez objetiva como cuando afirmamos, v.g., que pesa 3 kg—, sino sólo que el objeto produce en nuestra imaginación un estado afectivo de armonía y equilibrio o sentimiento de placer que, por no ser una síntesis reglada de la sensibilidad externa, se proyecta (analogica o simbólicamente) sobre el ámbito de lo

⁵⁸ Para una exposición detallada de la tercera crítica como tránsito entre naturaleza y libertad, Véase: S.Turró (1996).

⁵⁹ Kant, *Crítica del Juicio*, § 49 (Ak, V, 314).

⁶⁰ *Ibid.*, § 59 (Ak, V, 353).

⁶¹ *Ibid.* (Ak, V, 352).

⁶² *Ibid.*, § 49 (Ak, V, 314).

suprasensible. El mundo aparece *como si* fuera bello y la belleza sugiere la idea de bien, pero se trata de *aparecer* y no de *ser*. La correspondencia ontológica de los trascendentales en el modelo timeico no se recupera como tal.

Mientras lo estético se circunscribe al ámbito del sentimiento, la finalidad es un concepto y, por tanto, implica un acto comprensivo y discursivo sobre lo real. ¿Se puede dar aquí un tránsito que supere los límites de lo estético e implique una mundanización en sentido fuerte? El principio rector (subjetivo) de nuestra facultad reflexiva es que «en todos los casos puede suponerse en los productos naturales una forma que es posible según leyes generales cognoscibles para nosotros»⁶³, esto es, que lo dado se adecua a nuestras facultades cognoscitivas. Tal es precisamente el significado de la noción tradicional de finalidad: «fin es el objeto de un concepto en tanto que éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad), y la causalidad de un *concepto* en relación a su *objeto* es la finalidad (*forma finalis*)»⁶⁴. Reflexionar sobre lo fenoménico en términos de finalidad, aun no constituyendo conocimiento en sentido estricto, tiene un valor regulativo o heurístico para dirigir la investigación, pues aquel principio nos impulsa a hallar los conceptos, leyes o teorías explicativas de lo dado. Por otro lado, el concepto de finalidad intrínseca, al pensar que las partes de un ser están dispuestas en función del todo, aporta la idea de un «ser organizado y organizándose a sí mismo» y de la vida como algo dotado de «fuerza formadora»⁶⁵, nociones que son también de utilidad para la ciencia natural. Ahora bien, más allá de estos cometidos auxiliares de la investigación científica, ¿es legítimo el uso de la finalidad extrínseca cuando afirmamos que un ser existe en función de otro y este para otro y así sucesivamente hasta llegar a un *fin último* (*letzter Zweck*) de la serie? Tal era el fundamento de la estructura jerarquizada del cosmos en el modelo timeico. Pues bien, desde la sola naturaleza –universo homogéneo de la ciencia moderna– nada puede ser considerado fin último, pues ningún objeto tiene una posición absoluta incondicionada en la serie de fenómenos. No sin cierta ironía Kant observa que, si en un sentido parecería que el ser humano está en la cima de los seres vivos y así ser su fin último, en otro podría considerarse como un simple medio para controlar la población de los carnívoros y éstos la de los herbívoros, que pasarían ahora a ser el fin último de la Creación⁶⁶.

⁶³ Kant, *I Introducción a la Crítica del Juicio* (Ak, XX, 211-212).

⁶⁴ Kant, *Crítica del Juicio*, § 10 (Ak, V, 220).

⁶⁵ *Ibid.*, § 65 (Ak, V, 374).

⁶⁶ *Ibid.*, § 82, (Ak, V, 426-427).

Si la naturaleza –mundo sensible sometido a mera causalidad mecánica– no puede aportar ningún fin último desde sí misma –en este punto el desmoronamiento del modelo timeico es definitiva para el regiomontano–, el tránsito entre lo fenoménico y la moralidad no podrá efectuarse según la continuidad ontológico-natural-moral del aristotelismo que asociaba la forma substancial al fin de cada ser (ley natural). En otros términos, sólo podrá pensarse que la naturaleza tiene un fin desde fuera de ella misma, desde la posición del hombre como *fin final* (*Endzweck*), esto es, «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 posibilidad»⁶⁷. Esta posición moral absoluta justifica el uso de la noción de *técnica de la naturaleza*: considerar que la naturaleza, a través de sus causas mecánicas, está orientada a hacer posible y fomentar los fines de la libertad.

Bajo esta perspectiva el mundo fenoménico altera su aspecto. Considerado en sí mismo, por lo que respecta a los acontecimientos humanos, sólo nos muestra que «todo está tejido con necesidad y vanidad infantil, a menudo con malignidad y afán destructivo también infantil», de modo que tendríamos que asumir que sólo hay «una naturaleza juguetona desprovista de fin y la casualidad más desconsoladora ocupa el hilo conductor de la razón»⁶⁸. Pero considerado en relación a las metas morales, entonces aquella sucesión aparentemente caótica de hechos –o sólo regida por una causalidad mecánica– puede interpretarse de forma distinta: como un «plan determinado de la naturaleza» que permite considerar «como un *sistema*, al menos en conjunto, lo que, en caso contrario, sería un agregado caótico de acciones *humanas*»⁶⁹. Tal es el esquema de la filosofía kantiana de la historia como propuesta mundanizadora que incluye la misma naturaleza dotándola de sentido⁷⁰: la naturaleza nos ha dotado de unas disposiciones (facultades, sociabilidad insociable, desigualdades naturales) orientadas a que la razón realice los fines que le son propios a lo largo del desarrollo de la especie. A la asíntota estrictamente individual del camino de perfeccionamiento interior como virtud –postulado práctico de la inmoralidad del alma–, se suma otra asíntota común a todos los seres racionales en el uso externo de su libertad (derecho):

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

⁶⁷ *Ibid.*, § 84, (Ak, V, 435).

⁶⁸ Kant, *Idea de una historia universal en intención cosmopolita*, Introd. (Ak, VIII, 18-19).

⁶⁹ *Ibid.*, § 9 (AK, VIII, 29).

⁷⁰ Véase una exposición detallada de los fundamentos y función de la filosofía kantiana de la historia en S. Turró (1997).

interna, y también externa, como única situación en que pueden desarrollarse completamente todas las disposiciones en la humanidad. La filosofía también puede tener su *quialiasmo*⁷¹.

El cultivo de nuestras habilidades (ciencias, técnicas), el desarrollo del arte como generador de ámbitos de comunicabilidad, el comercio y las mismas guerras son los elementos que contribuyen a la efectuación de las metas últimas de nuestra racionalidad práctica intersubjetiva⁷²: la constitución republicana y la federación de estados en un congreso permanente en vistas a la paz perpetua, y el establecimiento final de una sociedad cosmopolita sobre la tierra. Con ello, el tercer postulado práctico –existencia de Dios– recibe una connotación claramente mundanizadora en afinidad al estoicismo: en tanto que destino, providencia o naturaleza es la garantía del orden del mundo en su avance hacia la cosmópolis⁷³. Y, como en la sabiduría antigua⁷⁴, esta cosmética filosófica ofrece consuelo a la vez que nos invita a intervenir activamente en el proceso:

El resultado [...] es la satisfacción con la providencia y con el curso de los asuntos humanos en conjunto que no avanza del bien hacia el mal, sino que transcurre lentamente de lo peor a lo mejor, de modo que cada uno está llamado por la misma naturaleza a contribuir en su parte y en la medida de sus fuerzas a este progreso⁷⁵.

Sin duda, pues, la filosofía trascendental kantiana tiene en la reconstrucción de la cosmicidad uno de sus ejes centrales. Ahora bien, la propuesta tiene unos límites, que Kant reconoce explícitamente. Por un lado, la comprensión del mundo en función de la moralidad y de una naturaleza-providencia depende de la noción de finalidad que, como decíamos antes, es propia de *nuestro modo de pensar* cuando intentamos elevarnos a la totalidad (Juicio reflexionante), pero no podemos considerar constitutiva de saber objetivo *sensu stricto*: es la forma humana de entender la unidad (físico-moral) de todo lo existente, pero que nunca aparece como tal en la experiencia fenoménica. Se trata, por tanto, de una doctrina que reposa sobre «un principio subjetivo de la razón» que utiliza nuestra capacidad de juzgar «como si fuera un principio objetivo»⁷⁶: es un relato verosímil, razonable, pero no ciencia en sentido fuerte⁷⁷. Por otro lado, lo que autoriza a efectuar esa construcción es la posición

⁷¹ Kant, *Idea de una historia universal en intención cosmopolita*, § 8 (AK, VIII, 27).

⁷² Kant, *Crítica del Juicio*, § 83 (Ak, V, 429-434).

⁷³ Kant, *La Paz perpetua* (Ak, VIII, 360-362).

⁷⁴ J.M. Muglioni (1993) ha mostrado la estrecha relación entre el planteamiento kantiano de la historia y las formas de sabiduría de la antigüedad grecolatina.

⁷⁵ Kant, *Presumible inicio de la historia humana* (Ak, VIII, 123).

⁷⁶ Kant, *Crítica del Juicio*, § 76 (Ak, V, 404).

⁷⁷ En este punto la posición kantiana es semejante al modelo timeico en sus inicios, ya que Platón lo presenta precisamente bajo la forma de relato verosímil: «Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces,

del hombre como fin final por ser sujeto de moralidad: la legitimidad última de la propuesta remite, así, a la filosofía práctica y no a la teórica. Una comprensión verosímil de lo real con fundamento moral podrá conformar una *doctrina de la sabiduría* pero no ciencia⁷⁸: es el modo como el hombre moral entiende necesariamente el mundo⁷⁹, es un postulado (creencia razonable) de una razón práctica que exige realizar su objeto (bien supremo).

III

Cuando el PSI vincula la pregunta por la constitución del mundo a la libertad y moralidad, es claro que se está moviendo en el horizonte de la reconstrucción kantiana del orden del mundo como alternativa al hundimiento de la cosmética timeica. También el resto del texto, a modo de respuesta, opera con los elementos suministrados por el regiomontano. A partir del segundo párrafo se responde a la pregunta inicial. Para un ser moral sólo hay mundo si se cumplen tres condiciones: una naturaleza (nueva física) que vaya más allá de lo mecánico-fenoménico (física experimental); una sociedad que no se limite a la edificación de estados coactivos (mecánicos) –el mismo estado «ha de dejar de existir»⁸⁰–, sino que se alcance un mundo moral donde reine «la libertad absoluta de todos espíritus»⁸¹; la belleza como experiencia que, superando todas las escisiones, nos abre la unidad armónica del todo y puede así formar la humanidad para que «reine la paz perpetua entre nosotros»⁸². Ahora bien, lo que el PSI no menciona, lo que omite explícitamente de la propuesta kantiana es la restricción que impone su estatuto subjetivo, verosímil, como-si. Este silencio es indicativo de que sus autores –la nueva generación de jóvenes lectores de Kant, como también de Fichte y de Schiller⁸³– no se contentan con tal restricción, más bien quieren transformar aquella sabiduría débil en una afirmación fuerte del orden del mundo o, en términos de una de las primeras obras de Hegel, pasar

tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá» (*Timeo*, 29c).

⁷⁸ Justamente la distinción entre *doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*) de estatuto teórico-dogmático y *doctrina de la sabiduría* (*Weisheitslehre*) de estatuto práctico-dogmático es la que constituye el eje del sistema filosófico kantiano después de la tercera crítica (S. Turró, 1996: 207-233).

⁷⁹ En palabras de Muglioni: «es la expresión de la convicción moral de un ciudadano del mundo que busca así responder por él mismo y sus semejantes a las objeciones de la historia, y principalmente a aquella que constata su impotencia para hacer lo que saben que deben hacer» (1993: 27).

⁸⁰ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 615).

⁸¹ *Ibid.* (GW, 2, 616).

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ch. Taylor (2010: 3-43) ha expuesto magistralmente la búsqueda de sentido de lo natural y de lo social que caracteriza a esta generación.

de la creencia al saber⁸⁴. Ante el anhelo de alcanzar el sentido unitario de todo lo existente, la tensión entre el contenido mundanizador de la posición kantiana y la ambigüedad de su validez discursiva hace de aquella «visión moral del mundo», para decirlo también con Hegel, «un *nido entero* de contradicciones sin pensamiento»⁸⁵. Veamos en qué medida las propuestas que se anuncian en el PSI, partiendo de elementos kantianos, apuntan a temas desarrollados posteriormente por sus autores en pro de una cosmicidad fuerte.

[A]. El papel central otorgado a la belleza en el PSI es, sin duda, deudor de la tercera crítica kantiana, pero también de la interpretación que de esa obra ofreció Schiller en sus *Cartas para la educación estética del hombre* (1795). La experiencia de la belleza pierde aquí el carácter subalterno y restringido que tenía en el regiomontano, para convertirse en la clave de bóveda que permite superar la escisión de la conciencia entre su impulso formal y material, así como el desmembramiento del hombre moderno –frente al carácter holístico de la humanidad griega– resultado de una ciencia y una moral analíticas que fragmentan en lugar de unificar. Se entiende así que, en el PSI, la idea que las reúne todas sea la de belleza, en que «se hermanan la verdad y la bondad» y que en el arte poético se erige en «maestra de la humanidad»⁸⁶. Tal es precisamente el camino emprendido por Hölderlin en estos años: comprender el sentido último de la naturaleza y de la vida (*Uno y Todo*) desde el poder totalizador de la belleza capaz de devolver al mundo su sentido completo:

La bienaventurada unidad, el ser en el único sentido de la palabra, se ha perdido para nosotros, y era preciso perderlo si teníamos que aspirar y luchar por él. Nos hemos separado del pacífico Έν καί Παν por [querer] producirlo por nosotros mismos. Nos hemos disociado de la naturaleza y lo que una vez era uno –como podemos creer–, ahora se opone a sí mismo [...]. Terminar con esta oposición eterna entre nuestro yo y el mundo, restituir la paz de todas las paces, superior a toda razón, unificarnos con la naturaleza en un todo infinito: esta es la meta de todo nuestro anhelo, lo entendamos o no. Pero ni nuestro saber ni nuestra acción alcanzan en ningún período de nuestra existencia el punto en que toda oposición desaparece y todo es uno [...]. Sin embargo, no tendríamos ninguna idea de aquella paz infinita, de aquel ser en el único sentido de la palabra, no aspiraríamos en absoluto a unificarnos con la naturaleza, no pensaríamos ni actuaríamos, no habría nada para nosotros ni seríamos nada nosotros mismos, si aquella unificación infinita, aquel ser en el único sentido de la palabra no estuviera, a

⁸⁴ A. Kojève (1973: 218), en un estudio excelente, aunque poco citado, donde compara la posición de Kant en la tercera crítica con Hegel, escribe: «Pero el mismo 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 conciencia del Hombre en el Mundo y, consiguientemente, ha rechazado identificar la Verdad (discursiva) a la Historia».

⁸⁵ Hegel, *Fenomenología del Espiritu* (GW, 9, 332). De hecho, Hegel vuelve aquí contra Kant la expresión que éste había utilizado contra la prueba cosmológica de existencia de Dios (*Crítica de la razón pura*, A609/B637).

⁸⁶ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 616).

pesar de todo, presente. Está presente como belleza y nos espera –para hablar como Hyperión– un nuevo reino donde la belleza reinará⁸⁷.

Si ello es así y, como avanza el PSI, «el acto supremo de la razón [...] es un acto estético» de modo que «la filosofía del espíritu es una filosofía estética»⁸⁸, se entiende que el proyecto filosófico inicial de Hölderlin consistiera en elaborar un discurso teórico – superando, pues, la restricción kantiana de la creencia o postulado moral– sobre la unidad de lo real mediante el sentido estético:

En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explica las escisiones dentro de las que vivimos y pensamos, y que también posibilita la desaparición de la oposición entre sujeto y objeto, entre nosotros mismos y el mundo incluso entre razón y revelación –teóricamente, en la intuición intelectual, sin que nuestra razón práctica haya de venir a socorrernos–. Para esto necesitamos sentido estético, y denominaré mis cartas filosóficas *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre*. También transitaré de la filosofía a la poesía y a la religión⁸⁹.

Sabido es que Hölderlin, con una coherencia radical, acabará renunciando a tal proyecto filosófico. En efecto, si sólo la experiencia de la belleza puede darnos el Ἐν καὶ Πάν en que el mundo alcanza su sentido más allá de las distinciones de la ciencia mecanicista; si nuestro entendimiento analítico-conceptual se vale del juicio que, por su misma estructura lógica, es «en el máximo y más estricto sentido, la separación originaria del objeto y el sujeto» de modo que «presupone necesariamente un todo, del que objeto y sujeto son partes»⁹⁰, pero que nunca puede aparecer en el juicio; entonces la conclusión es clara: hay que renunciar al lenguaje conceptual para operar con el poético si queremos hacer presente, de algún modo, la unidad de lo real. Hölderlin, a partir de la publicación de la primera parte de *Hyperión* (1797), se consagrará exclusivamente a esta tarea. Será Schelling quien prosiga, al menos en parte, el proyecto del amigo. Si desde Aristóteles el λόγος constituía el instrumento (ὄργανον) del saber, ahora su lugar pasará a estar ocupado por el sentido estético:

El arte es el único *organon* verdadero y eterno –a la vez que documento– de la filosofía [...]. Por eso el arte es para el filósofo lo supremo, ya que en cierta medida le abre el Santísimo donde arde, en una unión eterna y originaria semejante a una llama, lo que en la naturaleza y en la historia está escindido, y que en el vivir y el actuar, así como en el pensar, se nos escapa eternamente⁹¹.

⁸⁷ Hölderlin, *Borrador de prologo a Hyperión* (SWBD, 4, 199-200).

⁸⁸ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 616).

⁸⁹ Hölderlin, *Carta a Niethammer 24.2.1796* (SWBD, 5, 18).

⁹⁰ Hölderlin, *Juicio y Ser* (SWBD, 4, 163.)

⁹¹ Schelling, *Sistema del Idealismo transcendental* (SW, I/3, 627-628).

[B]. Si hay, pues, un acceso al ser absoluto fuente de todo lo existente y en el que nuestras distinciones y escisiones conceptuales encuentran su unificación⁹², el camino sólo puede pasar por la experiencia unificadora de lo estético. Pero ello presupone que los dos lados de aquellas oposiciones (objeto, sujeto) se reclaman mutuamente y, por tanto, que lo fenoménico y lo espiritual con congruentes, configuran un todo ordenado más allá de su aparente dualidad. Lo cual implica que la naturaleza no puede seguir pensándose como el mecanismo de una materia inerte de la física cartesiano-newtoniana, sino que debe considerarse desde una perspectiva superior: remundanizarla en un sentido próximo al modelo timeico. Pues bien, esa nueva física anunciada ya por el PSI constituirá la aportación inmediata de Schelling bajo la denominación de *filosofía de la naturaleza o física especulativa*⁹³. Su clave de bóveda es la noción de finalidad de la tercera crítica kantiana, pero con una modificación esencial; mientras que en el regiomontano, como vimos, tenía un valor regulativo y meramente heurístico para la ciencia positiva, ahora adquiere un valor constitutivo para el filósofo elevándose a saber en sentido estricto: «esta finalidad absoluta del todo de la naturaleza es una idea que pensamos, pero no arbitrariamente sino *necesariamente*»⁹⁴.

La propuesta de Schelling constituye una verdadera cosmética de la naturaleza para recuperar elementos del modelo timeico que quedaron arruinados por la nueva ciencia. Ciertamente las masas inerciales y fuerzas materiales constituyen el primer nivel de la naturaleza, pero no el único ni el fundamental. De este dinamismo surgen estructuras polares: los fenómenos químicos, magnéticos y eléctricos –objeto de reciente atención por la ciencia de la época– revelan una complejidad cualitativa irreductible al primer nivel. Las tensiones polares se integran en la unidad superior del ser orgánico y de la vida que, a su vez, en el hombre toma conciencia de sí. En su conjunto, pues, la naturaleza es un todo autoorganizado, de modo que puede recuperarse la antigua noción platónica del *alma del mundo* para describir esta totalidad viva y teofánica⁹⁵. A su vez, el dinamismo natural puede ser aprehendido en los mismos términos que Fichte había empleado para describir la subjetividad: como actividad inagotable que transita de la indeterminación originaria (fuerza productiva) a la determinación (productos). Lo cual significa que

⁹² En efecto, la denominada filosofía de la identidad –acceso al principio absoluto– desarrollada por Schelling a partir de 1800 se genera después que la filosofía del arte ha mostrado cómo el producto estético unifica la oposición fundamental entre objeto y sujeto.

⁹³ Schelling, *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (SW, I/3, 274).

⁹⁴ Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I/2, 54).

⁹⁵ El título del ensayo donde Schelling recupera estas expresiones es suficientemente significativo: *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802).

también la naturaleza es sujeto: «llamamos a la *naturaleza*, en tanto que mero *producto* (*natura naturata*), naturaleza como *objeto* [...]; a la *naturaleza en tanto que productividad* (*natura naturans*) llamamos *naturaleza como sujeto*»⁹⁶. Proceso de autodeterminación que, lejos de ser meramente mecánico, está teleológicamente orientado y así opera técnicamente: es arte inconsciente. Y si tenemos presente que el producto último de la conciencia (bellas artes) consiste en anular las escisiones en una experiencia estética deudora de un momento inconsciente (genio, inspiración. naturaleza en el sujeto), entonces es plenamente manifiesto que naturaleza y conciencia se reflejan mutuamente, que la primera prefigura la segunda y la segunda lleva la primera dentro de sí. Lo natural ya no es el universo mudo que aterraba a Pascal, sino que, como el modelo timeico, vuelve a ser significativo para el hombre: «la naturaleza ha de ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible»⁹⁷.

La misma comprensión de lo natural es asumida por Hegel: «detrás del llamado velo que había de cubrir el interior [de la naturaleza] no hay nada que ver si nosotros mismos no nos ponemos»⁹⁸, es decir, hay el espíritu. Sin duda Hegel se vale de un armazón conceptual –la dialéctica entre lo universal y lo particular, el poder de la negatividad– de más potencia explicativa y mayor detalle analítico que Schelling, pero coincide en sus aspectos fundamentales: «hay que considerar la naturaleza como un *sistema escalonado*»⁹⁹ que, partiendo de la mera exterioridad de lo mecánico, a través de las fuerzas físicas, el quimismo y el galvanismo, conduce al «organismo animal como universalidad viva»¹⁰⁰. Así, en lugar de la realidad fenoménica concebida como universo material indiferenciado, lo que existe en verdad es un *mundo natural*:

La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento, a través de su curso gradual, consiste concretamente en que la idea se *ponga* como aquello que es en sí, esto es, que a partir de su inmediatez y exterioridad, que es la *muerte*, vaya *hacia sí* para ser justamente *algo vivo* y que, además, supere esta determinidad en que sólo vida para producir la existencia del espíritu, que es la verdad y el fin final de la naturaleza y la verdadera efectividad de la idea¹⁰¹.

⁹⁶ Schelling, *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (SW, I/3, 284).

⁹⁷ Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I/2, 56).

⁹⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (GW, 9, 102). Hegel emplea aquí la imagen del velo de Isis (Artemisa, diosa de la fertilidad) que, en la tradición, ocultaba la esencia última de la naturaleza: levantado el velo, aparece el espíritu. La misma imagen es empleada por Novalis, también dedicado a construir una nueva filosofía de la naturaleza: «alguien lo consiguió, levantó el velo de la diosa de Sais. ¿Qué vio? ¡Prodigio de los prodigios! Se vio a sí mismo» (*Materiales para los Discípulos de Sais*; *Schriften*, vol. 2, p. 234). P. Hadot (2004) ha expuesto la evolución de esta imagen a lo largo de la tradición y su relevancia para la comprensión de la naturaleza.

⁹⁹ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 249 (GW, 20, 229).

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 352 (GW, 20, 361).

¹⁰¹ *Ibid.*, § 251 (GW, 20, 232).

La naturaleza no sólo es una totalidad organizada, sino que tiene su razón de ser en el mismo espíritu: de acuerdo con el esquema teleológico lo anterior tiene su fundamento y alcanza su verdad en lo posterior. En el espíritu la negatividad se ha interiorizado como libertad y, por tanto, su dinamismo incorpora la naturaleza situándola, empero, en un nivel superior y más rico: el de la realización de las metas de la libertad. La conciencia es ciertamente apetencia, como el animal, pero una apetencia que, diciendo *yo*, no se satisface con ningún objeto del entorno, sino que reclama ser-reconocido y, por tanto, construir un mundo social donde todos alcancen ese reconocimiento. Se entienden así las palabras con que Hegel expresa el paso de la naturaleza al espíritu:

*para nosotros el espíritu tiene la naturaleza como presuposición suya, de la cual es él la verdad y, por tanto, lo absolutamente primero de ella; en esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo objeto es el concepto tanto como es su sujeto*¹⁰².

En suma, la naturaleza, subsumiéndose en el espíritu, configura un único mundo natural-moral: se supera así la dualidad nunca eliminada del todo por Kant y se reconstruye la cosmicidad en sentido pleno.

[C]. En el PSI el mundo para un ser moral exigía una dimensión cosmopolita de lo humano: eliminación de la coacción estatal y del mismo estado, fraternidad universal, libertad de todos los espíritus. Es bien sabido que este aspecto de la cosmicidad no se encuentra en Hegel¹⁰³, más bien al contrario, pues la historia universal no supera la dialéctica de enfrentamiento entre los estados¹⁰⁴. Ahora bien, su comprensión de la intersubjetividad como exigencia de reconocimiento sí asume un punto esencial del PSI: que no debe «tratarse a los hombres libres como un engranaje mecánico»¹⁰⁵ y, por tanto, que el estado racional no puede consistir meramente en ser mecanismo coactivo –como lo era en gran parte, siguiendo la línea hobbesiana, en Kant y en el primer Fichte–. Si el estado para Hegel es «el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su *derecho supremo*, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo

¹⁰² *Ibid.*, § 381 (GW, 20, 392).

¹⁰³ Sobre la cosmética hegeliana, en especial por lo que se refiere a lo socio-político, véase S. Turró (2015, 2021a).

¹⁰⁴ En este punto es explícita la crítica a Kant: «no hay ningún pretor entre los estados, como máximo árbitros y mediadores, y esto aún de manera bastante contingente, es decir, según la voluntad particular. La representación *kantiana* de una *paz perpetua* mediante una federación de estados que arbitraría en todo conflicto y resolvería todo desacuerdo como un poder reconocido por todos los estados individuales, impidiendo así una solución bélica, ya presupone el *acuerdo* de los estados, que se basaría en motivos morales o religiosos y, por tanto, siempre, en definitiva, en la voluntad particular soberana, con lo que continuaría afectado por la contingencia» (Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 333; GW, 14-1, 270).

¹⁰⁵ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 615).

supremo deber es ser miembro del estado»¹⁰⁶ es precisamente porque asegura la reconciliación entre sus miembros elevándolos a la condición de plenos ciudadanos (*Bürger, citoyen*) por encima de las diferencias que comporta su situación económica en el libre mercado (*Bürger, bourgeois*)¹⁰⁷. Lo cual significa que el estado no sólo viene dado por la institucionalización y división de sus poderes en una constitución, sino que implica también una eticidad colectiva basada en el reconocimiento mutuo y, por tanto, en sentirse parte de una misma comunidad. Pero, para conseguir tal vinculación, no es preciso, para Hegel, crear una «nueva mitología» como postulaba el PSI¹⁰⁸, ya que en la inmediatez y como resultado de la misma historia del espíritu encontramos esta función ordenadora de lo religioso en el mensaje evangélico de la iglesia como comunidad fraterna. De este modo:

el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, es decir, en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen por contenido el principio y el desarrollo de la eticidad que, al proceder y sólo poder proceder de la verdadera religión, se ha situado nuevamente en su principio original, que sólo como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado se refuerzan así mutuamente¹⁰⁹.

En este sentido, el libro de la Escritura –convenientemente descifrado desde el concepto filosófico– vuelve a tener un papel relevante en el orden del mundo.

Pero hay otro aspecto de la doctrina hegeliana en que el estado se muestra, si no como la exigencia de cosmopolitismo de Kant y del PSI, sí como entidad *cosmo-política*. Si, como mencionábamos antes, la naturaleza se incorpora al espíritu y la máxima realización de éste en el ámbito intersubjetivo es el estado, entonces ese estado ha de reflejar en sí mismo la unidad de ambos elementos, es decir, en él mismo ha de mostrarse la cosmicidad. Como sabemos, para Hegel, «la formación del estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno en que la idea substancial ha ganado su forma infinita»¹¹⁰. ¿Por qué en esta forma política –y no en la forma republicana,

¹⁰⁶ Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 258 (GW, 14-1, 201).

¹⁰⁷ *Ibid.*, § 187 (GW, 14-1, 162). Desde el mundo de vista económico ello comporta el desarrollo por parte del estado de una política social que corrija la dinámica del mercado cuando está en juego la vida misma de los individuos (S. Turró, 2021b).

¹⁰⁸ Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 616). No es cierto, empero, que esta nueva mitología de vocación formativa sea, como sostienen los autores del PSI, «una idea que, en cuanto yo sé, aun no se le ocurrió a nadie», pues tiene su precedente en Herder en sus *Cartas sobre la nueva literatura alemana* (1767): igual que la ciudad griega fundaba su sentido de comunidad en sus mitos, la Alemania contemporánea requiere algo parecido para tener plenamente conciencia como nación (M. Frank, 1982: 123-187).

¹⁰⁹ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 552 (GW, 20, 566).

¹¹⁰ Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 273 (GW, 14-1, 226).

defendida por Fichte¹¹¹– se realizan las exigencias máximas de la racionalidad? Por un lado, el estado de derecho resultado de la revolución francesa comporta el momento constitucional en que se realiza y garantiza el reconocimiento de los ciudadanos: es obra del espíritu. Por otro lado, el carácter hereditario de la jefatura del estado remite al elemento natural: el monarca no lo es por su carácter, formación, mérito, habilidades o cualquier otro factor espiritual; lo es exclusivamente porque es «un individuo de modo inmediatamente natural por nacimiento», es «un *esto* y una existencia natural sin la mediación de ningún contenido *particular*»¹¹². La monarquía constitucional refleja, pues, en el plano socio-político la cosmicidad de lo real, y así la interrelación entre naturaleza y espíritu abarca desde la vida –cuya verdad es el espíritu– hasta el estado –totalidad orgánica–. Por este motivo Hegel no justifica esta forma de estado mediante ningún criterio pragmático o histórico –todos ellos «degradarían la majestad del monarca»¹¹³–, sino apelando a las exigencias del *concepto*, en concreto a «la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios» en que «el concepto absoluto se convierte en ser»¹¹⁴.

La reconstrucción hegeliana del argumento ontológico fundamenta y refuerza la cosmicidad del estado porque, desde la cúspide del sistema (*Ciencia de la Lógica*), puede demostrarse el carácter teofánico del mundo y de la monarquía constitucional. En efecto, si un ser es en tanto que se manifiesta, el ser absoluto ha de manifestarse necesariamente en la totalidad: en su exteriorización como naturaleza y en su interiorización como espíritu o historia. Lo existente es así revelación de lo absoluto, tal como detallan las tres formas del *silogismo especulativo*: la idea absoluta a través de la naturaleza deviene espíritu, la naturaleza a través del espíritu se eleva a la idea absoluta, el espíritu manifiesta la idea absoluta que es también naturaleza¹¹⁵. Utilizando una expresión de R. Panikkar, la totalidad es *comoteándrica*. Esta comprensión onto-teológica es la que, aplicada al estado, permite justificar la monarquía constitucional: epifanía de lo divino porque reúne el momento natural (*esto* que se reproduce) y el momento espiritual (constitución, reconciliación). Se entiende así que el filósofo pueda valerse de expresiones de clara

¹¹¹ Véase al respecto: S. Turró (2018).

¹¹² Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 280 (GW, 14-1, 236).

¹¹³ *Ibid.*, § 281 (GW, 14-1, 237).

¹¹⁴ *Ibid.*, § 280 (GW, 14-1, 236).

¹¹⁵ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 574-577 (GW, 20, 597-599).

teología política¹¹⁶: «el estado es una autoridad divina»¹¹⁷, «el estado es él mismo manifestación de Dios»¹¹⁸, «es lo divino y permanente»¹¹⁹, «es el poder absoluto sobre la tierra»¹²⁰.

En el nivel lógico-ontológico Hegel consigue, como en el modelo timeico, cerrar la cosmicidad de lo real¹²¹ en tanto que el mundo natural-moral es epifanía de lo divino reflejada en el mismo estado, que adquiere así estatuto cosmo-político. Atendiendo a todo ello puede afirmarse que:

La razón domina el mundo y, por tanto, también la historia del mundo ha acaecido racionalmente [...]. En la filosofía misma se muestra, mediante el conocimiento especulativo, que la razón –podemos aquí quedarnos con esta expresión sin discutir con más detalle la referencia y relación con Dios– es la *substancia*, la *potencia infinita*, la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual, la *forma infinita*, la realización de su contenido¹²².

Esta visión del orden del mundo hace también de la filosofía hegeliana, como de toda cosmética, consuelo: aporta «no una satisfacción en la moralidad, en la eticidad o en la conciencia moral, sino una satisfacción tal que fuera de ella no hay nada superior, *relación con Dios mismo*»¹²³. Como en los antiguos, el filósofo, conociendo la racionalidad de lo real, «gusta»¹²⁴ de la misma divinidad.

F. Rosenzweig, descubridor y editor del PSI, cuando, finalizada la Gran Guerra, finalmente decidió publicar su exhaustivo estudio sobre la doctrina hegeliana del estado, añadió unas consideraciones finales en que se lee:

Este sueño [el estado hegeliano a la sombra de Hölderlin] quedó sin cumplir en el camino que va del derribo del antiguo imperio a la fundación del nuevo –de Hegel a Bismark–. Cuando este libro fue empezado [1912], podía parecer

¹¹⁶ Esta teología política hegeliana no sólo remite a la teología natural o racional de la tradición, sino que incorpora igualmente elementos de la escatología cristiana (libro de la Escritura). En palabras de M. Theunissen (1970: 443): «suficientemente visibles son los predicados teológicos con que Hegel inviste al estado; por el contrario, es más oculto cómo se originan a partir de una teología en cuyo punto central se halla una cristología filosófico-histórica».

¹¹⁷ Hegel, *Lecciones de filosofía del derecho 1819-20* (GW, 26-1, 514).

¹¹⁸ *Ibid.* (GW, 26-1, 524).

¹¹⁹ Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* § 273 (GW, 14-1, 229).

¹²⁰ *Ibid.*, § 332 (GW, 14-1, 270).

¹²¹ Podría decirse que, si la transformación de la narración verosímil del *Timeo* platónico en saber se efectuó por mediación del hilemorfismo y de la teología astral aristotélica, Hegel llevó a cabo una operación parecida respecto a la cosmética kantiana: la creencia razonable del regiomontano adquiere ahora el estatuto de saber.

¹²² Hegel, *Filosofía de la Historia* (GW, 18, 141).

¹²³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 1827* (GW, 29-2, 215).

¹²⁴ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 577 (GW, 20, 599).

ciertamente un sueño verdadero, uno de aquellos que, permaneciendo vivos como sueños, alguna vez llegan a ser lo que los sueños pueden ser: potencia creadora de historia. Hoy, cuando este libro ve la luz [1920], en el 150 aniversario del nacimiento de Hegel y en el centenario de la aparición de su filosofía del derecho, aquel sueño parece disolverse irreparablemente en la espuma de las olas que inunda toda vida. Cuando se quiebra la construcción un mundo, los pensamientos que lo imaginaron y los sueños que lo tejieron también son enterrados en su hundimiento¹²⁵.

Lo que se dice aquí sobre el estado podría afirmarse igualmente acerca de la idea de mundo: de hecho, el pasaje acaba transitando de un concepto al otro, no en vano la cosmética hegeliana, como acabamos de exponer, hace del estado reflejo de lo absoluto y del orden del mundo. El juicio de Rosenzweig en 1920 sobre el hundimiento de esa cosmicidad mantiene su validez, si no la incrementa, si atendemos a los acontecimientos posteriores del siglo XX (II Guerra Mundial, Holocausto) y aun más a nuestra situación contemporánea (crisis económicas globales, migraciones, cambio climático, etc.). Todo parece conducir a una nueva quiebra de la idea de κόσμος, aunque esta vez no se deba a una revolución filosófico-científica como en la primera modernidad, sino al resultado mismo de la acción humana sobre la realidad social y natural: quiebra, si cabe, más trágica aún, pues cuestiona el poder *cosmogónico* de la libertad que fundamentaba aquella cosmética. No es extraño así el *acosmismo* que aflora en los discursos actuales: habitamos un lugar inundo de mal, devastación y sufrimiento. Doctrina esta, sin embargo, nada nueva, pues tiene en la antigua gnosis un claro precedente¹²⁶ y en Schopenhauer su defensor hace más de un siglo. En esta encrucijada entre el proyecto mundanizador de la filosofía clásica alemana y el acosmismo emergente, por no añadir la posible consideración de la misma idea de mundo como una de aquellas metáforas sin las que no es posible la vida humana¹²⁷, nos hallamos nosotros. No es aquí el lugar para entrar este debate que, en cualquier caso, atañe a la filosofía como cosmética de lo real.

¹²⁵ F. Rosenzweig (2010: 532).

¹²⁶ R. Bague (1999: 77-88) ha mostrado esta dimensión acósmica en la gnosis de la Antigüedad.

¹²⁷ Tesis que constituye en gran parte el eje del pensamiento de Nietzsche: «¿Qué es entonces la verdad? Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resuma, 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» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I; KSA, 1, 880-881).

REFERENCIAS BIBLIOGRÀFICAS

FUENTES.

Los autores antiguos son citados según la numeración estándar de sus obras. Los autores modernos según la edición crítica, indicando volumen y página. Las traducciones son mías.

LITERATURA SECUNDARIA.

BLUMENBERG, H. (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

BOUREL, D. (2004): *Moses Mendelssohn*, París, Gallimard.

BRAGUE, R. (1988): *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, PUF.

BRAGUE, R. (1999): *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, París, Fayard.

BRAND, R. (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, Meiner.

BUBNER, R., ed. (1969): *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Hamburg, Meiner Verlag.

CASSIRER, E. (1927): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín.

Clark, CH. (2016): *El reino de hierro. Auge y caída de Prusia 1600-1947*, Madrid, La Esfera de Libros.

ECO, U. (1987): *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milán, Grupo Editoriale Fabbri.

FRANK, M. (1982) : *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Fankfurt, Suhrkamp Verlag.

FOUCAULT, M. (2001): *L'herméneutique du sujet. Cours 1981-82*, París, Gallimard.

GABRIEL, M. (2013): *Warum es die Welt nicht gibt?*, Berlin, Ullstein Verlag

HADOT, P. (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995.

HADOT, P. (2002) : *La philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel.

HADOT, P. (2004): *Le voile d'Isis*, París, Gallimard.

HAZARD, P. (1935) : *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, Boivin & Cia.

HENRICH, D. (1976): «Aufklärung und Herkunft des Manuskript: Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus» en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 39, pp. 510-528.

JAMME C. Y H. SCHNEIDER, eds. (1984): *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

KOJEVE, A. (1973): *Kant*, París, Gallimard, 1973.

KOYRE, A. (1962): *Du monde clos à l'univers infini*, París, PUF.

LLUÍS FONT, P. (2021): «Introducció» a la edició y traducció de: B. Pascal, *Pensament i opuscles*, Martorell, Adesiara Editorial.

MACOR, L. (2013): *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.

- MARION, J.L. (1981): *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF.
- MEHL, E. (2019) : *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, París, PUF.
- MUGLIONI, J.M. (1993): *La philosophie de l'histoire de Kant*, París, PUF.
- ROSENZWEIG, F. (1917): *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- ROSENZWEIG, F. (2010): *Hegel und der Staat*, Berlín, Suhrkamp Verlag, 2010.
- ROSSI, P. (1963): *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milán, Feltrinelli.
- SANTOZKI, U. (2007): *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlín, De Gruyter.
- STRAUSS, L. (1970): *Xenophon's Socratis Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press.
- STRAUSS, L. (1975): «The three waves of Modernity» en *Political Philosophy: six essays*, Nueva York.
- TAYLOR, CH. (2010): *Hegel*, Barcelona, Anthropos.
- THEUNISSEN, M. (1970): *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politische Traktat*, Berlín, De Gruyter, 1970.
- TURRO, S. (1996): *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos.
- TURRO, S. (1997): *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona.
- TURRO, S. (2015): «Qué tipo de entidades son necesarias para hacer del mundo un mundo. A propósito de *Enciclopedia* § 50» en *Studia Hegeliana*, Salamanca, vol. I, 2015, pp. 155-181.
- TURRO, S. (2016): *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Universitat de Barcelona Edicions.
- TURRO, S. (2018): «Hegel y Fichte en 1820. Estado y monarquía» en *Studia Hegeliana*, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Salamanca, vol. III, 2018, vol. III, pp. 255-274.
- TURRO, S. (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, S. (2021a): «Hegel i l'ordre del món» en J. Jiménez (ed.), *Tres mirades sobre Hegel*, Sabadell, Edicions Enoanda, 2021, pp. 25-56.
- TURRO, S. (2021b): «Crítica de la economía política en Fichte y Hegel» en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, Argentina, Buenos Aires, 2021, nº 14, pp. 24-63.

ADENDA.

EL MÁS ANTIGUO PROGRAMA DE SISTEMA DEL IDEALISMO ALEMÁN¹²⁸

[615]... *una ética*. Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral*, de lo que Kant dio sólo un *ejemplo* con sus dos postulados prácticos, sin *agotar* nada, esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es naturalmente la representación de *sí mismo* como de un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente, un *mundo* entero –de la nada–, la única *creación de la nada* verdadera y pensable. Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es ésta: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? Quisiera prestar nuevas alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos.

Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos, podremos tener por fin aquella física en grande que espero de las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro.

De la naturaleza paso a la obra humana. Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de la *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*. Podéis ver por vosotros mismos que aquí todas las ideas de la paz perpetua, etc., son sólo ideas *subordinadas* de una idea superior. Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una *historia de la humanidad* y denudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación. Finalmente vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad, derrocamiento de toda fe degenerada, persecución del estado eclesiástico que, últimamente, [616] finge apoyarse en la razón, por la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmoralidad *fuera de sí mismos*.

Finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la *belleza*, tomando la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas *sólo en la belleza*. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos ortodoxos. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. No se puede ser ingenioso, incluso es imposible razonar ingeniosamente sobre la historia, sin sentido estético. Aquí debe hacerse patente qué es al fin y al cabo lo que falta a los hombres que no comprenden [nada de las] ideas y que son lo suficientemente sinceros para confesar que todo lo les es oscuro, una vez que se deja la esfera de los gráficos y de los registros.

La poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era en el comienzo: *la maestra de la humanidad*; porque ya no hay ni filosofía ni historia, únicamente la poesía sobrevivirá a todas las ciencias y artes restantes.

Al mismo tiempo, escuchamos frecuentemente que la masa [de los hombres] tiene que tener una *religión sensible*. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!

Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*.

¹²⁸ Traducción de José M. Ripalda (G.W.F.Hegel, *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1978, pp. 219-220). Intercalamos en corchetes la paginación del texto en la edición Hegel (GW, 2).

Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. [617] Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación *igual de todas* las fuerzas, tanto las fuerzas del individuo [mismo] como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.