

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA

La filosofía de la historia de Kant en el contexto de la filosofía crítica

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN HISTORIA
PRESENTA
TIMOTHY JOHN SUTHERLAND EDWARDS BLACKMORE

ASESOR:
DR. ARNALDO CÓRDOVA

MÉXICO D.F.

JUNIO DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo:

A la memoria de mi mamá, quien fue la primera en despertar mi interés por la historia

A Julieta, por todo lo que hemos compartido

y

A Alejandra y Andrés, por haberle aguantado a Kant con tanta paciencia y buen humor.

“Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material*. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades”

Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*

“How do I define history? It's just one fucking thing after another”

Alan Bennett, *The History Boys*

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1: La teoría crítica del conocimiento: la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico.....	29
<i>1. Los principios metodológicos de la teoría crítica del conocimiento y el método del conocimiento histórico.....</i>	<i>29</i>
Los fenómenos históricos.....	32
La teoría de la acción y el método del conocimiento histórico	33
El orden de exposición del método del conocimiento histórico.....	35
El tiempo y el espacio históricos	37
Las funciones del entendimiento y de la razón en la elaboración del conocimiento histórico.....	39
La apercepción, el sujeto histórico y la conciencia histórica	41
El uso de las categorías: los esquemas y los principios del entendimiento puro.....	43
Los principios del entendimiento y el método del conocimiento histórico	47
<i>2. Los principios del entendimiento puro: la magnitud extensiva e intensiva de los fenómenos históricos</i>	<i>51</i>
La forma <i>a priori</i> de la intuición de los fenómenos históricos: los Axiomas de la intuición	53
Cómo los fenómenos históricos afectan a los sujetos históricos (y al historiador): las Anticipaciones de la percepción	55
<i>3. La forma <i>a priori</i> de la experiencia histórica posible: las Analogías de la experiencia.....</i>	<i>58</i>
La primera Analogía: la base material de los fenómenos históricos	63
La segunda Analogía: todos los acontecimientos históricos pueden explicarse en términos causales	65
a. La causalidad y la cientificidad del conocimiento de la historia.....	65
b. La causalidad en la teoría del conocimiento de Hume	66
c. El principio de la causalidad sucesiva y el conocimiento histórico	67
La tercera Analogía: el principio de simultaneidad y la estabilidad en la historia	70
<i>4. La posibilidad, la realidad y la necesidad en el conocimiento histórico: los Postulados de pensar empírico en general</i>	<i>73</i>
Lo posible y el mundo histórico.....	75
Lo real y el mundo histórico	76
La necesidad en el mundo histórico.....	79
a. El imperativo de la habilidad.....	84

b. El imperativo de la sagacidad.....	85
c. El imperativo categórico.....	87
5. <i>La historia como ciencia</i>	89
El contenido.....	93
Los límites	94
La articulación de las partes.....	94
Capítulo 2: Los principios metodológicos de la razón pura y el conocimiento histórico	101
1. <i>Los regresos empíricos y la idea de la totalidad del mundo histórico</i>	101
El problema de la idea de la totalidad en el conocimiento histórico.....	101
a. La solución negativa	105
b. La solución positiva	105
El primer principio metodológico: el <i>regressus in indefinitum</i>	108
a. El principio regulativo.....	108
b. El concepto de la totalidad de los fenómenos del regreso empírico	109
c. La determinación del objeto de estudio en el <i>regressus in indefinitum</i>	110
El segundo principio metodológico: el <i>regressus in infinitum</i>	112
a. El principio regulativo.....	115
b. El concepto de lo simple en el <i>regressus in infinitum</i>	116
c. La determinación del objeto de estudio del <i>regressus in infinitum</i>	119
La distinción entre las series regresivas y las series progresivas: el concepto del tiempo histórico	120
2. <i>La idea de la totalidad del mundo y los principios lógicos de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad</i>	122
La idea de Dios y la unidad sistemática del conocimiento histórico.....	122
El principio de homogeneidad: la historia como unidad	129
El principio de heterogeneidad: la historia como diversidad	130
El principio de continuidad: la cognoscibilidad de las acciones humanas	131
El conflicto entre los intereses de la razón.....	134
3. <i>Los principios trascendentales de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad</i>	136
Los principios trascendentales y la filosofía de la historia.....	137
El problema de la deducción de los principios trascendentales.....	139
La deducción de los principios trascendentales.....	141
El origen de la razón humana	144

La refutación del idealismo.....	146
4. El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza y de la historia:	
<i>Dios y el plan de la naturaleza</i>	149
El esquema de la idea de la razón.....	151
El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza: Dios.....	152
El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza.....	155
El esquema arquitectónica y el esquema teórico.....	159
El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico.....	160
Dos errores: la razón perezosa y la razón equívoca.....	163
5. El criterio de verdad en el conocimiento histórico	166
El uso de la razón por construcción de conceptos.....	166
El uso de la razón por conceptos.....	167
El criterio de verdad en el conocimiento histórico.....	168
Capítulo 3: El ser racional finito como el sujeto histórico.....	173
1. La teoría de la acción en la filosofía práctica	173
La crítica de la razón práctica y la causalidad por libertad.....	173
La facultad de desear.....	178
El placer sensible.....	180
El condicionamiento y la libertad de las acciones humanas.....	185
2. Los principios del agente histórico individual	190
Las facultades del ánimo humano.....	190
El arbitrio y la libertad en sentido negativo.....	191
La voluntad y la libertad en sentido positivo.....	194
El principio de la felicidad.....	196
El principio del deber en el sujeto histórico.....	198
3. El sujeto histórico como ser social	202
La naturaleza social del sujeto histórico.....	202
La disposición natural a la competencia del sujeto histórico.....	206
El carácter histórico de la especie.....	213
4. La idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia	218
Los conflictos entre los hombres históricos.....	218
La idea del progreso en la historia.....	220
La garantía del progreso en la historia y las disposiciones hacia la personalidad y la humanidad.....	228
a. El progreso como resultado de la disposición hacia la personalidad.....	229
b. El progreso como resultado de la disposición hacia	

la humanidad	230
La idea del progreso y las teorías del conocimiento y de la acción	233
El egoísmo bien entendido.....	236
<i>5. Los usos y los límites de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia.....</i>	<i>239</i>
La idea del progreso en la filosofía de la historia y el esquema de la historia de la razón teórica	239
a. Las ideas de la razón no pueden expresarse en el mundo sensible... 241	
b. La filosofía de la historia de Kant no es finalista.....	243
Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano	244
La idea del progreso como un principio metodológico	247
Capítulo 4: La filosofía del derecho y de la religión y el método del conocimiento histórico	255
1. <i>El conocimiento histórico y la filosofía del derecho y de la religión</i>	<i>255</i>
Consideraciones metodológicas	255
El concepto de comunidad y el conocimiento histórico.....	258
2. <i>Las religiones históricas y el conocimiento histórico</i>	<i>260</i>
La filosofía de la religión: tres problemas metodológicos.....	260
a. La idea de Dios y el sujeto histórico	261
b. Los ideales del bien supremo ético y el método del conocimiento histórico	273
c. El análisis histórico de la religión cristiana.....	280
La moralidad, el bien supremo y la religión: el conocimiento de los fenómenos religiosos.....	282
La ilusión religiosa: la superstición y el fanatismo.....	284
La tendencia de la razón especulativa a la ilusión dialéctica	285
3. <i>El origen histórico de la religión y la idea del progreso de las religiones históricas.....</i>	<i>287</i>
La religión y la idea de los dioses entre los hombres primitivos	287
El origen de la religión en <i>La religión dentro de los límites de la mera razón</i>	291
4. <i>El conocimiento histórico de los fenómenos religiosos.....</i>	<i>295</i>
La idea del progreso en la filosofía kantiana de la religión	295
El progreso de las sociedades históricas y la religión.....	295
Los cambios en las creencias y las prácticas de las iglesias históricas.....	299
La filosofía de la religión y los principios metodológicos del conocimiento histórico	303
a. Los códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas	303
b. El ejercicio del poder en las iglesias históricas.....	304

c. La permanencia de las iglesias históricas	305
d. El papel de los intelectuales en las iglesias históricas	306
e. Los obstáculos al progreso en el seno de las iglesias históricas	306
f. Las relaciones de las iglesias históricas con el Estado	307
5. <i>La filosofía del derecho y el conocimiento histórico</i>	310
La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas	311
a. El conocimiento de las formaciones políticas premodernas.....	311
b. El sesgo ideológico en la teoría kantiana del Estado	312
El conocimiento de las épocas históricas anteriores de la fundación del Estado	318
Los conceptos del sujeto jurídico y del sujeto histórico en el conocimiento de la historia moderna.....	322
6. <i>El conocimiento histórico de los fenómenos políticos en la filosofía crítica</i>	327
La formación del Estado moderno	327
Los ciudadanos y el cambio político en el Estado moderno	332
La violencia y la política: el sujeto histórico entre la libertad y la necesidad	338
La guerra en la filosofía de la historia de Kant	344
La idea del progreso y la guerra.....	350
Conclusiones	354
Bibliografía	362

Introducción

La filosofía crítica de Immanuel Kant nos ofrece una teoría del conocimiento científico que determina las bases metodológicas que hacen posible la elaboración del conocimiento objetivo del mundo natural. El fin que se busca realizar en este trabajo es el de derivar, a partir de la filosofía crítica kantiana, una teoría del conocimiento histórico de carácter científico; aunque nuestro autor trata poco los problemas específicos del conocimiento histórico, una de las hipótesis básicas de este trabajo postula que los objetos de aquél, es decir, las acciones históricamente significativas realizadas por los hombres en el pasado, pueden ser determinados y relacionados por medio de los principios metodológicos que Kant define en su teoría del conocimiento y de la acción de tal forma que constituyan un conocimiento objetivamente válido del pasado humano.

Una de las convicciones teóricas que informa la realización de esta investigación es la idea de que sólo es posible tratar los problemas específicos que los historiadores enfrentan en la elaboración del conocimiento acerca del pasado a partir de alguna teoría del conocimiento más general que tiene su fundamento en la reflexión y en los principios propiamente filosóficos. Esto se debe a que la filosofía es la disciplina encargada de la fundamentación y de la justificación de los principios metodológicos generales a partir de los cuales se puede discutir y evaluar la posibilidad y la objetividad del conocimiento del mundo natural (incluyendo el mundo histórico). A la filosofía le compete tratar los problemas generales de la posibilidad, los alcances y los límites del conocimiento humano. Consideramos que algunas de estas cuestiones son especialmente relevantes para el método del conocimiento histórico, entre las cuales se incluyen la naturaleza de la relación del historiador (el sujeto cognoscente) con el objeto conocido, las características y las limitaciones del conocimiento que aquél produce, la contribución y los límites del uso de los principios metafísicos en la elaboración del conocimiento histórico y la distinción entre el tipo y el alcance del conocimiento producido por las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los historiadores, en otras palabras, sólo pueden definir el método específico con el

cual generan conocimiento científico acerca del pasado si lo fundamentan en principios filosóficos.

En el corazón del método propuesto por Kant para la elaboración del conocimiento científico del mundo natural se encuentra una serie de principios metafísicos (los juicios sintéticos *a priori*); la identificación de estos principios y la correcta delimitación de su uso en todo posible conocimiento de los fenómenos del mundo natural (el cual incluye las acciones de los hombres históricos) constituye la tarea principal de la filosofía teórica. Los juicios sintéticos *a priori* son las reglas puramente formales a partir de las cuales se pueden identificar, comprender y describir objetos empíricos y las relaciones espacio temporales que se obtienen entre ellos; fundamentar el método del conocimiento histórico objetivamente válido implica, por lo tanto, determinar cómo pensar el mundo histórico y los fenómenos de que está conformado a partir de tales principios puros de la razón teórica. Para que esto sea posible, hay que determinar la naturaleza de los fenómenos históricos y luego pensar cómo éstos pueden interpretarse de acuerdo con conceptos cuya forma se deriva directamente de la de los principios puros de la razón teórica pero cuyo contenido tiene que encontrarse entre los documentos y las huellas históricas (los fenómenos históricos) que constituyen el punto de partida para la elaboración de cualquier conocimiento histórico específico. La validez objetiva del conocimiento del mundo histórico se finca en la utilización de los principios metodológicos generales definidos en la filosofía crítica para el conocimiento y la interpretación de la evidencia histórica empírica.

El método del conocimiento histórico también le impone al historiador la tarea de examinar los procesos y eventos históricos desde los dos conceptos límite entre los cuales Kant plantea, en su filosofía práctica, que se llevan a cabo todas las acciones humanas: la libertad y la necesidad.¹ La libertad es, según Kant, la capacidad que tiene el hombre histórico de decidir qué acciones realizar por el

¹ Las únicas excepciones posibles serían las acciones determinadas exclusivamente por la parte racional o la parte sensible del hombre, posibilidades que Kant niega puesto que implicaría negar la naturaleza humana como ser racional finito: véase *Metafísica de las costumbres*, traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999, p.16-17 (VI.213) y p.225 (VI:400). Se tiene que entender por acciones, en este contexto, a las acciones conscientes de los agentes y no las reacciones involuntarias que les son impuestas por algún reflejo de sus organismos.

deber (sea éste determinado por la ley moral o por la ley jurídica) que le es dictado por la razón práctica. La necesidad, en cambio, expresa el impacto de los objetos y las fuerzas naturales (incluyendo las que resultan de las acciones de los demás hombres) en la determinación de sus acciones. Los sujetos históricos se conciben, por lo tanto, como seres capaces de decidir libremente qué curso de acción quieren o deben realizar pero siempre dentro del contexto específico en el cual tienen que realizar dicho curso y en relación con el conocimiento que tienen de los posibles cursos de acción alternativos que podrían llevar a cabo. Los principios metodológicos con los que se pueden conocer no sólo las acciones realizadas por los agentes históricos sino también los fines que buscan realizar con tales acciones y las razones por las cuales intentan realizar unos fines particulares y no otros tienen que derivarse (siempre, por supuesto, que hablamos de una filosofía de la historia en Kant) de los principios metodológicos identificados y determinados por nuestro autor en su filosofía teórica para la elaboración del conocimiento de la naturaleza. Pero también tienen que determinarse a partir de aquellos principios metodológicos que se encuentran en su filosofía práctica, los cuales hacen posible conocer el concepto histórico del deber (ético, religioso o, en su debido caso, jurídico) manejado por los hombres y los distintos factores, subjetivos y objetivos, que intervienen en el ejercicio de su libertad de acción.

Derivar el método del conocimiento histórico de los principios generales de la teoría del conocimiento de la naturaleza y de la acción que Kant elabora en su filosofía crítica implica enfrentar tres problemas básicos, cuya solución ha incidido en la organización de este trabajo. En primer lugar, implica examinar la aplicación de los principios generales de la teoría del conocimiento de los fenómenos naturales al conocimiento de los fenómenos históricos; esto, a su vez, requiere que se identifique, con la mayor precisión posible, la naturaleza de los fenómenos históricos y las relaciones que se pueden establecer entre éstos de acuerdo con los principios del entendimiento puro. Debido a que Kant insiste en que el conocimiento de los objetos empíricos y de sus relaciones mutuas solamente tendrá validez objetiva si corresponde a las formas puras del pensamiento, iniciamos nuestra investigación con el análisis de los principios del entendimiento

puro por medio de los cuales, en su forma esquematizada (en el sentido kantiano), se determinan todos los objetos de la experiencia histórica posible.

La aplicación de los principios generales de la teoría del conocimiento de los fenómenos naturales a los fenómenos históricos también implica la consideración del uso metodológico que se puede hacer de las ideas metafísicas que surgen inevitablemente cuando el sujeto cognoscente reflexiona acerca del significado de la historia, considerada ya no como un objeto de estudio específico sino como la totalidad de las acciones de la humanidad. Esta cuestión cobra una importancia especial debido al modo en que Kant se expresa en relación con la idea de la totalidad de la historia en sus ensayos sobre la filosofía de la historia:

“Se puede considerar – nos dice Kant – la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad”.²

Explicar estas palabras como si Kant estuviera planteando una visión teleológica o finalista de la historia anularía de inmediato cualquier posibilidad de utilizar su teoría del conocimiento para fundamentar la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico; esto se debe a que implicaría que el conocimiento de los fenómenos históricos pudiera elaborarse dogmáticamente a partir de las ideas de la razón acerca de cómo debería ser el devenir de la humanidad y no con base en las acciones concretas de los sujetos históricos tal como ellos las realizan. Por esta razón, buscamos interpretar lo que Kant plantea acerca del progreso y del fin de la historia con base en el análisis que él mismo realiza del uso metodológico que se puede dar a las ideas que la razón inevitablemente formula al preguntarse el sujeto cognoscente acerca del significado de la totalidad de su objeto de estudio que, en este caso, es la idea del fin hacia el cual se puede pensar que la historia se está moviendo. Vista desde esta perspectiva, la idea de la totalidad de los fenómenos sólo puede utilizarse en el método del conocimiento histórico si se la trata de la misma manera en que Kant plantea que se tienen que emplear todas

² “Idea para una historia universal con propósito cosmopolita” (de aquí en adelante “Historia universal”), *En defensa de la Ilustración*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p.86, (VIII:27).

las ideas de lo incondicionado o de la totalidad en el conocimiento de la naturaleza, quiere decir, como un principio metodológico que sirve para orientar las actividades del investigador o del historiador y para que éste piense su objeto de estudio particular desde la perspectiva de la idea de la unidad sistemática de todos los fenómenos de la experiencia posible.

Al discutir la aplicación de la teoría de la acción que se encuentra en la filosofía práctica kantiana, la cual constituye el segundo de los problemas a partir de los cuales se estructura este trabajo, partimos del supuesto de que tal teoría ofrece los principios básicos con los cuales es posible explicar las razones que hacen que los hombres decidan seguir un curso de acción específico, debido a que tales principios se definen en términos exclusivamente formales. Esto significa que pueden aplicarse a todas las circunstancias en las que actúan los sujetos históricos porque no contienen ningún supuesto acerca del material, es decir, las condiciones empíricas específicas en las que se mueven los sujetos históricos ni acerca de los fines concretos que éstos se plantean realizar por medio de sus acciones. En este sentido y dentro de las limitaciones fijadas por el acceso a la relevante evidencia histórica, planteamos la posibilidad de determinar un método para el conocimiento objetivo de las razones y de los fines que motivan las acciones de los sujetos históricos a partir de los principios de la teoría de la acción derivada de la filosofía práctica de Kant. Aunque sus objetos de estudio son diferentes de aquéllos del conocimiento que se puede generar a partir de los fenómenos históricos (las acciones de los hombres) que se fundamenta en la filosofía teórica kantiana, consideramos que el conocimiento de los motivos que llevan a los hombres a actuar tiene la misma validez objetiva que el conocimiento de sus acciones y que contribuye igualmente al carácter científico del conocimiento histórico.

El tercer aspecto del método del conocimiento histórico analizado en este trabajo se basa en los principios metodológicos que Kant nos ofrece en su filosofía de la religión y del derecho para el conocimiento de los fenómenos religiosos y jurídicos de los sujetos históricos. Pretendemos analizar cómo se pueden definir, comprender y explicar los diversos conceptos del deber religioso, ético y jurídico y

su impacto en las acciones de los hombres históricos. Kant considera posible determinar unos principios *a priori* que pueden aplicarse directamente para el conocimiento del ejercicio de la libertad ética y jurídica de los sujetos históricos y a partir de los cuales parece razonable suponer que se podrían derivar unos principios metodológicos para el conocimiento de los fenómenos religiosos y jurídicos como realidades históricas. Discutimos los principios sobre los que Kant finca su filosofía del derecho y de la religión para descubrir si son plenamente compatibles con los principios más generales que derivamos de su teoría general del conocimiento del mundo natural y de la acción humana y para examinar sus implicaciones para el método del conocimiento histórico científico.

Una de las mayores sorpresas que suscitó la elaboración de este trabajo fue el descubrimiento de que no existe ningún estudio contemporáneo (por lo menos entre aquellos publicados en español o inglés que hayamos revisado) que examine las implicaciones precisas de la teoría kantiana del conocimiento para el método del conocimiento histórico o que haya usado esta teoría como su punto de partida para reflexionar acerca del problema de la objetividad o científicidad del conocimiento histórico. Los últimos treinta años han visto un aumento del interés, entre los estudiosos de la obra crítica, en las implicaciones de los ensayos dedicados por Kant específicamente a la filosofía de la historia, pero la mayoría de las obras escritas al respecto interpreta estos ensayos como un ejemplo de la filosofía especulativa de la historia que se elaboraba en el siglo XVIII. Ésta pretendía definir, a partir de principios metafísicos y con fines heurísticos y políticos, el curso futuro de la totalidad de la historia como el progreso hacia la realización de su fin final, es decir, como el progreso hacia el pleno desarrollo de la capacidad de los hombres para el ejercicio de su racionalidad. Desde esta perspectiva, el uso que Kant hace del lenguaje teleológico cuando escribe acerca de la historia como una totalidad se interpreta como si fuera un principio explicativo del curso futuro de la historia. De acuerdo con esta interpretación, la relevancia de la filosofía de la historia se ubica en la esfera práctica en la que funge como el fundamento del principio de la esperanza: el sujeto histórico orienta sus acciones por medio del ideal del fin hacia el cual se mueve la historia (el logro

de la paz perpetua entre las naciones) y deriva esperanza de este ideal para sostenerse en sus esfuerzos por actuar de acuerdo con los principios de la razón práctica, de modo parecido a cómo el creyente se sostiene en sus esfuerzos por cumplir con su deber ético por medio de su creencia en Dios.³

Entre los estudiosos que interpretan los escritos kantianos sobre la historia como si formaran parte de una filosofía especulativa de la historia también se encuentran quienes los analizan para encontrar sus implicaciones para el método y la teoría del conocimiento histórico. Al interpretar el lenguaje teleológico utilizado por Kant como si fuera un pronóstico del curso futuro de los eventos y de las acciones humanas, identifican lo que consideran una flagrante contradicción entre el método propuesto por Kant en la *Crítica de la razón pura* para la elaboración del conocimiento científico del mundo natural y sus supuestas pretensiones de pronosticar cómo debería desarrollarse el curso de los eventos históricos en el futuro a partir de una idea de la razón pura, como si su filosofía de la historia constituyera una versión anticipada y malograda de la filosofía de la historia de Hegel.⁴

³ Los autores más importantes que proponen esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia son: Sharon Anderson-Gold, Sharon; *Unnecessary evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 2001; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Editorial EDAF, Buenos Aires, 2001; Thomas Auxter, *Kant's moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1982; William James Booth, *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1986; Michael Despland; *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1973; Emil Fackenheim, *The God within: Kant, Schelling, and Historicity*, editado por John Buridge, University of Toronto Press, Toronto, 1996; William Galston, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1975; Paul Guyer, "Nature, Morality and the Possibility of Peace" en *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp.408-34; George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, Oxford University Press, Oxford, 2000; Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Importance of the Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990; Gordon Michalson, *Kant and the Problem of God*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999; Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, 2005; Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I.Kant*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2004 y Howard Lloyd Williams (ed.), *Kant's political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

⁴ Esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia se encuentra, sobre todo, en Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980, un libro que, en nuestro juicio, ha ejercido una influencia desmedida en la manera en que se ha interpretado a los ensayos de Kant sobre la filosofía de la historia en los últimos treinta años. Uno de los propósitos del aparato crítico de este trabajo ha sido el de demostrar puntualmente cómo Yovel desvirtúa elementos importantes del método del conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía kantiana. Otros autores que comparten la posición defendida por Yovel son Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/UAM,

Frente a estas dos posiciones interpretativas, nosotros sostenemos que la teoría del conocimiento histórico plantea que la única finalidad que se encuentra en la historia es la de los sujetos históricos, quienes solamente pueden motivarse a actuar si es para la realización de algún fin que han adoptado como propio, utilizando los medios más racionales (eficaces) a su alcance para lograrlo; en este sentido, todas las acciones humanas son racionales. Aunque Kant niega claramente la posibilidad de la realización del fin final que la razón práctica traza para la actividad política de los hombres históricos, hace un uso plenamente coherente de su teoría del conocimiento cuando utiliza la idea del fin de la historia como un principio metodológico con el cual el historiador puede aspirar a elaborar un conocimiento científico de los eventos históricos reales. Esto es así porque el historiador puede interpretar y explicar los fenómenos históricos no solamente como el resultado de las decisiones y de las acciones de los hombres en circunstancias materiales particulares sino también desde la idea de su necesaria unidad sistemática bajo la idea que la razón teórica se forma de la totalidad de los fenómenos históricos. Este principio metodológico de la razón teórica como una condición de la posibilidad del conocimiento científico tiene la misma importancia que la exigencia del entendimiento de que los fenómenos particulares estén conformes con sus principios sintéticos *a priori*. No negamos que las ideas del progreso y del fin de la historia puedan tener un cierto impacto en el comportamiento de los sujetos históricos e impulsarlos a actuar a favor del ejercicio de su libertad en circunstancias históricas favorables, pero insistimos que la verdadera importancia de esta idea, y de la filosofía kantiana de la historia en su conjunto, se encuentra en la orientación teórica que le ofrece al historiador, pensado como sujeto cognoscente, en la elaboración del conocimiento de los fenómenos históricos como conocimiento científico.

Existe, desde luego, una extensísima literatura sobre la filosofía crítica de Kant dentro de la cual se encuentran muchos estudios que contribuyen al esclarecimiento del uso que Kant hace de los principios de la facultad cognoscitiva

Barcelona, 1996 y Elisabeth Ellis, *Kant's Politics. Provisional Theory for an uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005.

en general y de la idea de la totalidad en particular para enfrentar y resolver los problemas del conocimiento científico.⁵ Hemos intentado comprender el uso metodológico que Kant da a la idea de la totalidad de los fenómenos históricos a la luz de la interpretación más general que ofrecen estas obras de las propuestas teóricas de la filosofía crítica. Sin embargo, dentro de esta literatura especializada tampoco hemos encontrado ninguna obra que se dedique específicamente a indagar las implicaciones que tienen los planteamientos desarrollados en la teoría kantiana del conocimiento para el método del conocimiento histórico o que estudian el problema más particular de cómo Kant aplica el principio metodológico que deriva de la idea de la totalidad de los fenómenos naturales para formular el uso que se puede dar a la idea de la historia universal en su filosofía de la historia.⁶

Se observa una laguna semejante entre los estudiosos que se dedican a analizar la filosofía de la historia en general y a recorrer la obra de los autores que han escrito sobre ella. En casi todos los casos que hemos revisado, la filosofía de la historia de Kant es tratada como si se fincara en principios totalmente distintos de aquellos de carácter metodológico que analiza, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura* y con los cuales explica detalladamente cómo las formas puras del pensamiento pueden aplicarse específicamente al conocimiento de todos los fenómenos posibles de la experiencia. Al no tomar en cuenta aspectos fundamentales de la teoría del conocimiento y, especialmente, de la relación

⁵ En nuestro juicio, algunos de los más útiles de estos estudios son: Susan Neiman, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, Nueva York, 1997; Angelica Nuzzo; *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafayette, 2005; Richard L. Velkley; *Freedom and the End of Reason. On the moral Foundation of Kant's critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1989 y Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell, Oxford, 2005.

⁶ Entre los pocos autores que consideran la relevancia de la teoría kantiana del conocimiento y, especialmente, la importancia metodológica de las ideas de la razón pura para su filosofía de la historia podemos mencionar Lewis White Beck, "Editor's Introduction", *Kant on History*, The Library of liberal Arts, Macmillan Publishing Company, New York, 1963; Reinhard Brandt, "Zum 'Streit der Facultäten'" en *Neue Autographen und Dokumenten zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Kant Forschungen*, vol. 1, editado por Reinhard Brandt y Werner Stark, Felix Meiner, Hamburg, 1987, pp.31-78, *apud* Paul Guyer, "Nature, Morality and the Possibility of Peace" en *Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., notas a pp.409 y 427; Carl A.Raschke, *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, Dissertation Series – American Academy of Religion No.5, Scholars Press, University of Montana, Missoula, 1975; Karl Leonhard Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 y varios de los ensayos incluidos en Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (ed.); *Kant's Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim, A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

metodológica entre los principios y los conceptos del entendimiento y de la razón, la mayoría de estos autores también ve en Kant un expositor de la filosofía especulativa de la historia.⁷

Esta tendencia a tratar la filosofía de la historia en Kant como algo separado de y diferente a su teoría del conocimiento puede ilustrarse claramente con la obra del filósofo británico W.H.Walsh, autor no sólo de un estudio sobre la teoría del conocimiento desarrollada en la *Crítica de la razón pura*⁸ sino también de un libro que trata, en términos generales, de los problemas y la historia de la filosofía de la historia.⁹ Aunque en el primer libro Walsh examina con detalle la teoría kantiana del conocimiento y admite, con ciertas reservas, su coherencia y relevancia, en la sección que le dedica a Kant como filósofo de la historia en el segundo de sus libros coloca a los escritos de éste en la tradición de la filosofía especulativa de la historia y como una anticipación de la filosofía idealista de la historia de Hegel.

A pesar del aumento considerable en la atención prestada a la *Crítica del Juicio* y de la pretensión de algunos estudiosos de explicar los ensayos kantianos sobre la filosofía de la historia a partir del principio teleológico desarrollado en esta obra,¹⁰ le hemos dedicado poca atención en la discusión del método del conocimiento histórico. Esto se debe a que consideramos que el problema tratado en la *Crítica del Juicio* se resuelve de manera satisfactoria en la discusión metodológica general que Kant desarrolla en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura*, en donde argumenta que se puede pensar la relación entre la totalidad del mundo natural como una idea de la razón pura y el conocimiento parcial de

⁷ Para este enfoque hacia la filosofía de la historia de Kant, véanse, entre otros, Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994; R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1994 y Robert Nisbet; *History of the Idea of Progress*. Transaction Publishers, New Brunswick, 1994.

⁸ W.H.Walsh; *Kant's Criticism of Metaphysics*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1997.

⁹ W.H.Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

¹⁰ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, edición e introducción a cargo de Ronald Beiner, traducido por Carmen Corral, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003; "Kant's Concept of History" en Emile L. Fackenheim, *The God within. Kant, Schelling and Historicity*, cit.; Felicitas G. Munzel; *Kant's conception of moral character. The 'critical' Link of Morality, Anthropology, and reflective Judgement*. University of Chicago Press, Chicago, 1999; Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, vol.7, North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, 2004; José L. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en J.L.Villacañas, V. Bozal, Francisca Pérez Carreno et al., *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, CSIC, Madrid, 1990, (pp.13-74), Yirmiahu Yovel, *Kant and the philosophy of history*, cit. y John H. Zammito, *The genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

algunos de sus fenómenos por medio del esquema de la idea de la totalidad, que piensa el mundo como si (*als ob*) fuera el efecto de una voluntad suprasensible.¹¹ Consideramos posible aplicar este principio metodológico general de la razón teórica al problema más específico de cómo pensar la relación entre el conocimiento histórico empírico de los fenómenos históricos y la idea de la totalidad de la historia que Kant nos ofrece en sus escritos sobre la filosofía de la historia (y cuyo esquema piensa la historia como si constituyera el progreso hacia la paz perpetua); tal idea funge como un principio metodológico con el cual el historiador puede explicar su objeto de estudio particular desde la perspectiva de su relación con el posible progreso de la humanidad.

La tarea de examinar la aplicación de los principios metodológicos generales de la teoría del conocimiento de la filosofía crítica a los problemas específicos del conocimiento histórico cobra mayor importancia, en nuestra opinión, debido a que ésta aún constituye el esfuerzo filosófico más sostenido y coherente para analizar y explicar los fundamentos del conocimiento científico moderno. La filosofía crítica de Kant cobra una relevancia especial en el contexto contemporáneo en el que muchos teóricos de la historia, fuertemente influenciados por las teorías posmodernistas, están poniendo en duda la objetividad del conocimiento histórico en particular y del conocimiento científico en general.¹²

¹¹ Entre los autores que analizan la relación entre los principios regulativos analizados en la Dialéctica de la Crítica de la razón pura y el principio teleológico definido en la Crítica del Juicio se encuentran Douglas Burnham, *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000; Elijah Everett Kresge, *Kant's Doctrine of Teleology* (1914), Kessinger Publishing, EEUU, s/f; Thomas Auxter, *Kant's moral Teleology*, cit., J.D.McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970 y Beatrice Longuenesse, "The transcendental Ideal and the Unity of the critical System", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995, pp.535-6.

¹² Algunos de los libros que exponen la teoría del conocimiento defendida por los posmodernistas son: D. Attridge, G. Benington y R. Young (eds.); *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; P. Burke (ed.); *New Perspectives on historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1982; Peter D. Fenves, *A peculiar Fate. Metaphysics and world-History in Kant*, Cornell University Press, Ithaca, 1991; Paul K.Feyerabend, *Diálogo sobre el método*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000; Jan Goldstein, (ed.), *Foucault and the Writing of History*. Blackwell, Oxford, 1994; Keith Jenkins (ed.), *The postmodern Reader*. Academic Editions, London, 1992; Keith Jenkins, *Rethinking History*, Routledge, Londres, 1991 y *Why history? Ethics and postmodernity*, Routledge, London, 1999; Georges Lapierre, *El mito de la razón*, Alikormio ediciones, Barcelona, 2003 y Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México, 2001. Uno de los críticos más acertado de la teoría posmoderna del conocimiento, Christopher Norris, no hace ningún uso de la teoría kantiana del conocimiento para refutar las tesis fundamentales del posmodernismo, aun cuando reconozca la importancia del pensamiento de Hume en la

La filosofía crítica ostenta, además, ciertas características que nos llevan a plantear que su aplicación a los problemas teóricos y a los procedimientos investigativos de los historiadores puede ser especialmente provechosa; a continuación exponemos las más importantes de éstas.

1. Toda la obra crítica se elabora a partir de la idea, característica del pensamiento ilustrado, de que los hombres son esencialmente iguales porque todos cuentan con las mismas facultades básicas por medio de las cuales experimentan el mundo natural y deciden qué hacer en ello. Esta idea constituye uno de los fundamentos más importantes del método del conocimiento histórico que proponemos en este trabajo; si todos los hombres históricos cuentan con las mismas facultades (aun cuando el uso que se les da varía enormemente entre los individuos y a lo largo de la historia) y si, además, es posible identificar aquellos principios *a priori* (es decir, universales y necesarios) con los cuales todos los hombres experimentan y actúan en el mundo histórico, sería posible definir, en términos formales, aquellos principios básicos a partir de los cuales se puede dar una explicación objetivamente válida de las razones por las que actúan los hombres históricos, los fines que se plantean realizar y los resultados de sus acciones en el mundo histórico.

La enorme ventaja ofrecida al historiador por el método del conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía crítica radica, en primera instancia, en que le proporciona los principios metodológicos con los cuales plantearse la posibilidad de conocer todos los fenómenos históricos, por distantes en el tiempo que estén o ajenos que le parezcan, por medio de los mismos principios. Además, la idea de la esencial y profunda igualdad de todos los hombres¹³ obliga al historiador a considerar a éstos como igualmente capaces de realizar acciones históricamente significativas, lo cual sustenta el argumento de que la historia tiene que ocuparse de la totalidad de la actividad humana históricamente significativa y no solamente de las acciones de los grupos dominantes en las diversas sociedades. La idea de la igualdad de todos los hombres también informa la

formulación de éstas; véase, especialmente, “‘What is Enlightenment’: Foucault on Kant”, en *The Truth about Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, pp.29-99

¹³ Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp.5-8.

naturaleza comunitaria y democrática de los principios generales de la filosofía ética y política kantiana, aunque también se debe señalar que Kant introduce algunas inconsistencias en su filosofía del derecho y de la religión cuando intenta aplicar sus principios filosóficos generales a la realidad histórica en que él se desenvolvía.

2. A pesar de una larga tradición que ha calificado a su pensamiento como idealista,¹⁴ Kant insiste en toda su teoría del conocimiento de los fenómenos naturales que su punto de partida es el supuesto de que las intuiciones sensibles que suministran el material para todos los objetos del conocimiento científico son suscitadas por un algo, llámese la cosa en sí o el objeto trascendental, del cual no podemos conocer nada pero que podemos pensar justificadamente como algo externo a y aparte de la mente del sujeto cognoscente. Kant presenta su argumento más detallado sobre este tema en la Refutación del idealismo,¹⁵ en la cual plantea que la única explicación de que el sujeto cognoscente pueda tener conciencia de sí misma es por medio de la conciencia de las cambiantes y sucesivas representaciones que le son dadas en el sentido interno, lo cual, a su vez, solamente puede explicarse si se parte de que hay algo, de lo que no podemos conocer nada, que suscita que tales representaciones nos sean dadas como las intuiciones sensibles del sentido externo.

La importancia de este argumento es que fundamenta una teoría del conocimiento histórico que parte de un principio que es básico para todas las actividades humanas, sean éstas las del sujeto histórico o del historiador que las investiga: que tiene sentido hablar de un mundo histórico conformado por objetos externos a la mente del sujeto cognoscente (o del agente histórico) y que es

¹⁴ Varios autores examinan la relación entre la filosofía crítica y los pensadores idealistas posteriores, entre los cuales hemos consultado Karl Ameriks, *Kant and the historical turn*, Oxford University Press, Oxford, 2006, George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 y Frederick C. Beiser, *German idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2002.

¹⁵ B 274-9, *Crítica de la razón pura*, traducido por Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002; la referencia entre paréntesis al final de las fichas bibliográficas referidas a la obra de Kant dan el número del volumen y de la página de la obra completa de Kant editada por la Academia Prusiana. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* aparecen según la convención de referirse a esa obra sólo con las letras A y B, correspondientes a la primera (1781) y a la segunda (1787) ediciones.

susceptible de conocerse objetivamente por medio de la investigación histórica. El rechazo kantiano a la posibilidad del conocimiento dogmático de la realidad empírica por medio de ideas puras, por racionales que sean, y el énfasis que pone en la necesidad de la comprobación empírica de las teorías y de los conocimientos científicos subrayan la cercanía entre las bases teóricas y los principios metodológicos que defiende en su teoría del conocimiento y las prácticas reales de los sujetos históricos y de la gran mayoría de los historiadores que los estudia.¹⁶

3. Aunque Kant finca su teoría del conocimiento de la moralidad en la determinación de los principios puros por medio de los cuales se puede evaluar la calidad moral de las acciones humanas, el concepto del sujeto moral que elabora en su filosofía práctica es el del hombre histórico de carne y hueso, definido como un ser racional finito.¹⁷ Por medio de este concepto, Kant argumenta que el ser

¹⁶ Georg Iggers enfatiza cómo la filosofía de la historia contemporánea se ha distanciado de la práctica y los presupuestos de la gran mayoría de los historiadores que realiza investigación empírica del pasado humano: “Existe ciertamente una notable discrepancia entre las afirmaciones teóricas de filósofos, sociólogos, críticos literarios y otros que reflexionan sobre la historia pero que no la escriben, y los historiadores, que por lo común no se preocupan tanto de las premisas teóricas de su trabajo. Mientras aquéllos, partiendo de enfoques de teoría lingüística y textual, ponen en duda que los textos estén referidos a la realidad y, por consiguiente, también la necesidad de los métodos científicos, los historiadores continúan manejando científicamente sus fuentes, con una comprensión del método que no niega el concepto de racionalidad de la ciencia histórica tradicional, sino que lo amplía de forma significativa” (Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX*, traducido por Fernando Sánchez Márquez, Idea Books, Barcelona, 1998, p.22). En este pasaje Iggers defiende la noción de que los historiadores pueden hacer caso omiso de los aspectos teóricos y metodológicos del conocimiento histórico sin que tal omisión afecte la calidad o la objetividad de su obra; una de las propuestas básicas de este trabajo plantea exactamente lo contrario, es decir, que la posibilidad del conocimiento histórico objetivamente válido está íntimamente relacionada con el método seguido por el historiador en todo el proceso de su elaboración. El método incluye, necesariamente, la postura que éste adopta frente a los problemas básicos de la teoría del conocimiento, los cuales solamente pueden comprenderse con base en alguna teoría filosófica. Para una apreciación semejante, véase, también, la entrevista a Hans Kellner en Ewa Domanska, *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1998, p.41.

¹⁷ Kant especifica, en la *Metafísica de las costumbres* (cit., p.17, (VI:214), que las leyes de la moralidad, en cuanto leyes de la libertad, pueden ser éticas (internas) o jurídicas (externas). Sin embargo, nuestro autor no siempre establece claramente, cuando habla de la moralidad, si se está refiriendo a los principios que rigen el ejercicio de la libertad externa o de la libertad interna de los hombres. Cuando habla, en sus escritos sobre la filosofía de la historia, del progreso en la moralización de los hombres históricos no especifica si el fin de la historia es la paz perpetua (el fin del derecho), como sostenemos en este trabajo, o el fin que se piensa para las acciones éticas (el reino ético de los fines), como argumentan muchos de los comentaristas sobre la filosofía kantiana de la historia; simplemente habla del progreso de la humanidad hacia “lo mejor” (“Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, (de aquí en adelante, “Progreso”), *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, traducido por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, p.205, (VII:89) y “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.283, (VIII:308). En este trabajo, hemos optado por respetar los términos originales utilizados por Kant en las citas

humano tiene la capacidad, *qua* ser racional, de ejercer la libertad porque es capaz de formular y de reconocer la validez de principios morales bajo la forma de un mandato incondicionado (el imperativo categórico o jurídico). Pero su teoría ética y la teoría de la acción que de ella se deriva también parten del concepto del sujeto moral como un ser finito (es decir, empírico o histórico) que siente un fuerte impulso por satisfacer sus inclinaciones y apetitos sensibles, los cuales son determinados, en parte, por medio de las necesarias relaciones sociales que los sujetos históricos entablan entre sí. Los sujetos históricos sólo ejercen la libertad (en sentido moral) en la medida en que crean principios o normas racionales que modifican su comportamiento acostumbrado en la sociedad en la que se mueven. Tales normas no se limitan a la forma racional de la legalidad universal exigida por la razón práctica, sino también tienen que imponerse en el contexto de una situación histórica específica y producir fenómenos históricos nuevos (es decir, acciones humanas nuevas).

El concepto del sujeto histórico que se deriva de la filosofía práctica de Kant piensa a éste como un ser racional finito. El principio supremo de la moralidad se define a partir del concepto del hombre como un ser nouménico capaz de determinarse por el principio incondicionado de la razón práctica, pero este principio tiene que traducirse en acciones concretas en el mundo histórico, en competencia con los impulsos sensoriales que el sujeto histórico siente simplemente porque también tiene que vivir en un mundo que a menudo le priva de muchos de los satisfactores que anhela o incluso de aquéllos que necesita para su sobrevivencia. Lejos de ubicar el sujeto de la filosofía práctica en una esfera abstracta y divorciada de la realidad histórica, planteamos que la filosofía práctica kantiana nos ofrece un concepto del sujeto histórico como un ser fuertemente condicionado por las circunstancias históricas materiales en las que vive, pero

directas de su obra pero, cuando existe, en nuestro texto, la posibilidad de confusión acerca del significado de la moralidad o del progreso moral, hablamos de la ética y la eticidad de las acciones de los sujetos históricos cuando se está refiriendo a los principios de la razón práctica que determinan las máximas de las acciones en la interioridad del sujeto. Cuando nos referimos a los principios de la libertad externa, los cuales determinan las acciones, pero no las máximas de las acciones del sujeto, hablamos de ellos como principios jurídicos y de las acciones que se realizan de acuerdo con ellos como legítimas.

también capaz de impulsarse a la acción a partir del concepto de su deber de actuar según algún principio de la razón práctica.

4. La igualdad de todos los hombres planteada en la filosofía crítica, como ya hemos señalado, se finca en la identificación de las facultades básicas por medio de las cuales los hombres experimentan, conocen y actúan en el mundo histórico. El ejercicio de estas facultades y la aplicación de los principios asociados con cada una de ellas sólo puede realizarse por parte de la persona individual; tanto la teoría del conocimiento como la teoría de la acción en Kant parten del supuesto de que el conocimiento teórico que los hombres elaboran y los fines que se fijan para sus acciones son esencialmente actividades individuales¹⁸ y, en esta medida, se puede apreciar que Kant privilegia en su filosofía crítica al concepto del hombre moderno individualista quien se encuentra cada vez más alejado de la comunidad natural premoderna. Sin embargo, Kant también argumenta que el hombre sólo puede comprenderse y, a la vez, realizar su potencial para el conocimiento y la libertad como un ser social. El conocimiento teórico y tecnológico de la naturaleza recibe un fuerte impulso si se construye en el contexto de una comunidad de científicos y filósofos que lo discute y critica libremente. Del mismo modo, la multiplicación de los objetos apetecidos por los hombres históricos que resulta del desarrollo del conocimiento del mundo natural aviva la competencia entre éstos por su obtención; el concepto de felicidad que tienen los individuos en cualquier época histórica refleja el valor que su sociedad atribuye a la adquisición o el disfrute de tales objetos. El progreso histórico en el ejercicio de la libertad, que constituye uno de los principios esenciales de la filosofía kantiana de la historia, también tiene que evaluarse en términos sociales: la importancia histórica de algún concepto del deber no yace primordialmente en su mayor o menor cercanía a los principios éticos y jurídicos planteados en la filosofía crítica sino en su aceptación y adopción por parte de un grupo significativo de sujetos históricos en una sociedad en particular. El individuo es la unidad con la que se elabora el conocimiento histórico pero, debido a que comparte las mismas facultades básicas con todos los demás sujetos históricos, los principios y los fines con los que

¹⁸ Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p.289.

conoce el mundo histórico y determina sus acciones en ello son comprensibles para los demás hombres (incluyendo el historiador) y por esta misma razón son susceptibles de socializarse y así convertirse en fenómenos históricos.

5. Al indagar las razones que llevan a los hombres históricos a adoptar y respetar normas sociales de conducta más racionales o más generales de las que rigen su convivencia social en una época dada, Kant se muestra profundamente pesimista con respecto a la capacidad de los hombres históricos para llevar a cabo tales cambios de manera espontánea o voluntaria. Más bien, nuestro autor identifica a la necesidad (la naturaleza), que resulta de la tendencia de los hombres a buscar resolver sus diferencias por medio de la violencia, como la fuente más frecuente y segura del impulso que éstos sienten para modificar sus normas de convivencia. La visión de la historia que Kant nos ofrece en sus escritos sobre la filosofía de la historia da mucha importancia a la contribución de la necesidad (la cual incluye las acciones de los demás hombres) a la determinación de sus propias acciones y, particularmente, a su disposición para progresar hacia la racionalización de su vida política y social. En este sentido, es posible plantear que la filosofía kantiana de la historia tiene fuertes tintes materialistas; las cambiantes condiciones materiales tiene para Kant, en el conocimiento y la interpretación de los fenómenos históricos, tanto o más peso que el conocimiento de las razones por las cuales los individuos deciden perseguir un cierto curso de acción o el conocimiento de los fines que buscan realizar por medio de ello. El carácter materialista de la teoría de la historia que nos ofrece Kant es un reflejo directo de la importancia que, a lo largo de su teoría general del conocimiento, éste asigna a la experiencia sensorial del mundo externo como la única fuente posible del material con el cual el sujeto genera el conocimiento.

Este punto cobra especial importancia debido a la relación que guarda con uno de los principios metodológicos desarrollado en la obra de Marx, cuya teoría de la historia se centra en la relación dialéctica que guardan entre sí las condiciones de la producción material de la vida y todas las demás esferas de la actividad humana histórica (como, por ejemplo, la política, social, ideológica, o cultural) en una época histórica determinada. Este principio aún constituye, a

nuestro parecer, una de las herramientas metodológicas más poderosas que tiene a su disposición el historiador para distinguir, a grandes rasgos, las características esenciales de las diversas formas de organización económica y social en la historia aunque, en años recientes y con el auge del pensamiento posmodernista, ha sido relativamente olvidado por los historiadores y filósofos.¹⁹ Uno de los motivos que impulsó la realización de este trabajo fue el de examinar en qué medida y hasta qué punto la teoría del conocimiento histórico que se puede derivar de los principios metodológicos generales analizados por Kant en su obra crítica anticipa y resuelve algunos de los problemas teóricos surgidos posteriormente en torno a la teoría marxista del materialismo histórico.

Kant define los principios propiamente filosóficos (es decir, universales y necesarios) sobre los que se finca la posibilidad de una teoría del conocimiento histórico que reconoce la importancia de las condiciones naturales en la determinación de los fines y de las acciones de los hombres históricos. Aunque Kant no atribuye ninguna importancia especial a la actividad económica en la evaluación del impacto de las condiciones materiales en el comportamiento de los hombres históricos, consideramos que plantea con mucha mayor precisión la relación entre estas condiciones y la capacidad del individuo de actuar libremente si comparamos lo que escribe a lo largo de la filosofía crítica con los planteamientos que se encuentran en la obra de Marx.

También consideramos que Kant anticipa los problemas que Marx confronta al pensar la relación entre la idea de la dirección hacia la cual la razón piensa que se está moviendo la historia y el conocimiento detallado de los procesos y eventos históricos que son la materia de la investigación histórica. En la obra de Marx sólo se encuentran algunas escasas referencias a cómo se podría pensar la sociedad comunista hacia la cual aquél plantea que se mueve la historia humana y en torno a la relación precisa que guarda esta idea con el método para el conocimiento de los procesos y eventos históricos reales.²⁰ En la filosofía kantiana, empero, la

¹⁹ Gustavo Leyva, "La teoría crítica en México", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No.11-12, diciembre, 2001, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, p.133.

²⁰ La existencia de cierta confusión en torno al uso de la idea del fin de la historia en la teoría marxista se puede ejemplificar con la posición expuesta por un pensador tan importante como Hannah Arendt, para quien

viabilidad teórica pero no la inevitabilidad del fin de la historia (la paz perpetua) es determinada con gran precisión como un principio metodológico que puede ser empleado por el historiador como un dispositivo heurístico que le oriente en la interpretación y evaluación de los fenómenos históricos. Utilizar la idea del progreso en la historia como un principio metodológico, sin embargo, no significa que la historia se esté moviendo necesariamente hacia la realización de su fin final ni implica la posibilidad de que este fin pueda realizarse en algún futuro histórico indeterminado.

Definir la idea de la totalidad del mundo histórico como un principio metodológico y no como una anticipación del curso de los eventos históricos tiene dos consecuencias para los agentes históricos y para el conocimiento que se puede generar de sus acciones. Establece claramente la responsabilidad que éstos tienen de contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la realización del fin de la historia, es decir, a la realización de la paz perpetua, en la conciencia plena de que es irrealizable en el mundo histórico real. La imposibilidad de lograr el fin de la historia también sirve para invalidar el argumento político de que los fines que los sujetos históricos se imaginan estar realizando justifican los medios injustos empleados para conseguir su realización. El modo en que Kant trata el ideal teleológico del fin de la historia como un mero principio metodológico también debería servir para alejar al historiador de cualquier tentación de interpretar el devenir histórico de la humanidad como la expresión de la idea determinista de la historia que a veces se encuentra entre los intérpretes marxistas menos cuidadosos y los políticos de izquierda menos escrupulosos.

6. Kant elabora su teoría del conocimiento en la filosofía crítica a partir del principio gnoseológico que plantea que lo único que el historiador, o cualquier otro científico, puede llegar a conocer son los fenómenos y nunca las cosas como son

“[e]n Hegel, como en Marx, la idea de que existe un fin de la historia resulta decisiva; porque implica la inevitable pregunta “¿qué sucederá, si algo sucede, cuando se alcance el fin?”, dejando al margen la inclinación de cada generación a creer que este fin escatológico acaecerá durante su propio periodo vital” (*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p.109, traducción modificada); véase, también, William James Booth, *Interpreting the World. Kant's philosophy of history and politics*, cit., nota 15 a p.61.

en sí mismas, al margen de la experiencia o del conocimiento humano.²¹ Tal como Kant insiste a lo largo de la *Crítica de la razón pura*, el material para todo el conocimiento tiene su origen exclusivamente en la intuición sensible. La determinación de los objetos conocidos y de sus relaciones en el espacio y el tiempo, sin embargo, sólo puede realizarse a través de las formas *a priori* del pensamiento humano. Además de la fundamentación y la justificación del carácter objetivo del conocimiento del mundo natural que se puede elaborar a partir de los principios metodológicos determinados en la primera *Crítica*, la revolución copernicana que Kant realiza en la manera en que piensa la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente tiene dos otras implicaciones importantes para la filosofía de la historia que intentamos derivar de la obra crítica.

En primer lugar, el argumento que Kant desarrolla para demostrar que el único conocimiento que se puede elaborar es a partir de los fenómenos nos permite formular una respuesta a aquellos teóricos del conocimiento histórico que plantean que éste carece de objetividad porque sus objetos de estudio, es decir, las acciones y los eventos históricos acontecieron en el pasado y que, a diferencia de lo que hacen algunas de las ciencias naturales, es imposible reproducirlos experimentalmente en el presente en que vive y trabaja el historiador.²² Lo más a que pueden aspirar los historiadores, según esta teoría del conocimiento, es a una

²¹ Al insistir Kant que lo único que podemos conocer son los fenómenos, se distancia enfáticamente de los dogmáticos y de los racionalistas que le precedieron y, especialmente, de Leibniz: "...si hemos prescindido de todas las condiciones de la intuición, está claro que no nos queda en el mero concepto más que lo interior en general y la relación de sus elementos, que es la que hace posible lo exterior [en la representación]. Pero esta necesidad, cuya única base es la abstracción, no se produce en las cosas en cuanto dadas en la intuición con unas determinaciones que sólo expresan relaciones, sin basarse en nada interior. No se produce porque tales cosas no son cosas en sí mismas, sino meros fenómenos. Lo único que de la materia conocemos son puras relaciones: lo que llamamos determinaciones internas de ésta sólo es interior desde un punto de vista comparativo" (B 341); véase, también, "Some remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's Morning Hours" en *Anthropology, History and Education*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, editado por Günter Zöllner y Robert B. Loudon y traducido por Günter Zöllner, Cambridge University Press, New York, 2007, p.179, (VIII:153).

²² Hayden White plantea exactamente esta posición en su entrevista con Ewa Domanska al señalar: "[El pasado] ya no existe. Solamente se la puede estudiar por medio de cosas que se han sobrevivido. Los eventos de la historia son, por definición, imposibles de replicar. No los podemos repetir como se puede hacer con eventos físicos en un laboratorio. No se puede replicar – por definición – los eventos históricos. Ya no se pueden percibir. Así que no se pueden estudiar empíricamente" (Ewa Domanska, *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, cit., p.16). Para un resumen de la supuesta falta de objetividad de las ciencias sociales en comparación con las naturales y una discusión de la naturaleza contingente y parcial de todo el conocimiento científico, incluyendo el de las ciencias naturales, véase Mario Bunge, *Causality and modern Science*, Dover Publications, Toronto, 1979, pp.265-7.

reconstrucción aproximada y parcial de los verdaderos hechos históricos que ya se han perdido en el tiempo.

El carácter fenoménico del conocimiento en que insiste Kant, sin embargo, se aplica a toda la experiencia humana, incluyendo las vivencias de los sujetos históricos en los eventos en que participan o en los que están involucrados en contra de su voluntad; en términos gnoseológicos, no existe ninguna diferencia en la manera en que el sujeto histórico y el historiador conocen los objetos del mundo externo; para ambos, lo único a que pueden aspirar es al conocimiento objetivo de los fenómenos, es decir, de lo que pueden captar por medio de la sensibilidad y explicar por medio del entendimiento y de la razón. Si el historiador nunca podrá reproducir exactamente la multiplicidad de las sensaciones y de los pensamientos que los sujetos históricos experimentan al participar en los acontecimientos históricos, sí puede plantearse la posibilidad de reconstruir y explicar las causas de tales acontecimientos debido a que cuenta con una diversidad de fuentes a la que el sujeto histórico no tiene acceso y, sobre todo, porque puede comparar su objeto de estudio con otros eventos históricos anteriores, simultáneos o posteriores. La teoría kantiana del conocimiento enfatiza que el conocimiento se elabora no sólo con base en las múltiples intuiciones sensibles particulares sino, también, en la capacidad para la síntesis o la generalización,²³ renglón en el que el historiador tiene una gran ventaja con respecto a los sujetos históricos directamente involucrados en o afectados por los eventos que constituyen el objeto de estudio de éste.

Se puede plantear algo parecido en relación con los fines que el sujeto histórico se fija y las razones por las cuales se los fija. Es cierto que, de acuerdo con la teoría de la acción desarrollada en la filosofía práctica kantiana, el agente es el único que experimenta el impulso que le decide a realizar una acción (la cual, si es históricamente significativa, es susceptible de convertirse en un fenómeno

²³ En la *Lógica* Kant plantea: “El concepto se opone a la intuición puesto que es una representación universal o una representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación en tanto que puede estar contenida en varias” (*Lógica*, editado por G.B.Jäsche, traducido por María Jesús Vázquez Loberías, Akal Ediciones, Madrid, 2000, p.141, (IX:91). Véase, también, Giovanni Bonioli, *On Scientific Representations. From Kant to a new Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007, pp.14-22.

histórico). Pero el historiador conoce y experimenta, en su propia persona, el complejo juego entre la libertad y la necesidad que impulsa, en términos generales, a los sujetos históricos a actuar de una cierta manera para lograr un fin particular; cuenta, además, con la ventaja de que puede analizar las acciones de los sujetos históricos y las condiciones materiales en las que actúan para realizar sus fines en un tiempo y espacio que él mismo determina como constitutivos del fenómeno que estudia. Otra vez, podemos plantear que el historiador no comparte toda la experiencia vivencial inmediata de los sujetos históricos pero que la reemplaza con la síntesis de una gran variedad de fenómenos que es una parte esencial de la elaboración del conocimiento objetivamente válido.

Al argumentar que el conocimiento es el resultado de las síntesis del material de la intuición sensible que el sujeto cognoscente realiza por medio de las formas puras del pensamiento intrínsecas a la facultad cognoscitiva humana, Kant también abre la posibilidad de que los historiadores elaboren distintas explicaciones objetivamente válidas de las causas y del significado de los eventos que estudian. El mismo Kant señala que la investigación minuciosa de un proceso en el mundo natural y la síntesis más general de un número elevado de tales procesos solamente constituyen dos intereses distintos de la razón pero que ninguno de los dos es preferible al otro.²⁴ Agregáramos que el historiador puede enfocar cualquier proceso o acontecimiento desde la óptica del peso de las condiciones históricas (la necesidad) en la delimitación de los posibles cursos de acción que pueden seguir los sujetos históricos, desde la idea del ejercicio de su libertad como la causa de los cambios en las mismas condiciones históricas o como el resultado de la relación dialéctica que establece entre ambos principios explicativos. La teoría kantiana del conocimiento señala el carácter inagotable de los fenómenos históricos y la función sintetizadora de las teorías o de los conceptos explicativos que se les puede aplicar, lo cual da como resultado la naturaleza aproximada y parcial, pero no por eso menos objetiva, de cualquier conocimiento del mundo histórico; lejos de proponer una versión única de la historia regida por los fines que la razón práctica le impone al hombre, la teoría

²⁴ B 694-6.

kantiana del conocimiento aplicada al conocimiento histórico sugiere que es inevitable que se elabore una amplia gama de interpretaciones del pasado.

7. El método de exposición empleado por Kant se basa en la distinción que establece entre las diversas facultades humanas y entre los principios *a priori* por medio de los cuales se fundamenta la validez objetiva del conocimiento de sus objetos. Este trabajo, como ya hemos señalado, busca identificar aquellos principios puros que fundamentan la posibilidad y la validez objetiva del conocimiento histórico científico. Para Kant, la crítica de la razón humana implica la separación (el análisis) de los principios básicos *a priori* presentes en su uso teórico y práctico. Por medio de la separación y la identificación exacta de estos principios, Kant propone una teoría del conocimiento que abarca todos los ámbitos de la vida del sujeto histórico y con la cual se puede identificar los diversos principios con base en los cuales éste organiza su actividad. Sin embargo, para aplicar los principios de la filosofía crítica a los objetos del conocimiento histórico de modo adecuado, el historiador debe partir del principio metodológico que postula la relación de mutua interacción y dependencia (la relación dialéctica) entre las distintas facultades básicas del sujeto histórico y entre los principios generales que rigen su uso.²⁵ En última instancia, esto se debe a que, para Kant, la razón humana es una sola; para conocer con exactitud los diversos principios que emplea en sus diferentes esferas de acción, la filosofía crítica distingue entre sí las distintas funciones del pensamiento, pero siempre bajo el supuesto de que las actividades de los hombres históricos requieren la intervención de todos los diferentes usos que pueden hacer de la razón.

²⁵ La crítica de la razón pura, apunta Kant, es un “tratado sobre el método” que traza el “perfil entero de la ciencia en relación con su articulación interna”: “...la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja a favor de todos los demás y éstos, a su vez, a favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón” (B XXIII). Para comentarios que corroboran este punto en distintas esferas de la actividad humana analizadas en la filosofía crítica, véanse Ernest J. Weinrib, “Law as idea of reason”, *Kant’s political Philosophy*, cit., p.42, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p.120 y Susan Neiman, “Understanding the Unconditioned”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., p.506.

Por consiguiente, sólo se puede comprender cabalmente la experiencia del mundo natural de los sujetos históricos si se toma en cuenta la relación dialéctica entre el conocimiento de los fenómenos naturales e históricos que éstos tienen y sus ideas acerca de lo incondicionado, las cuales incluyen los diversos ideales morales, políticos, religiosos y gnoseológicos que persiguen por medio de sus acciones. El grado de desarrollo de su conocimiento del mundo también incidirá directamente en los objetos y los fines que se determinan en función de su concepto del deber ético, religioso y jurídico. El concepto de belleza aceptado por los hombres en un tiempo histórico específico influirá en cómo conciben y expresan el conocimiento que producen, de la misma forma en que sus creencias y aspiraciones ético religiosas incidirán en sus expresiones artísticas.

Las relaciones dialécticas también tienen un papel de mucho peso en cómo el historiador elabora el conocimiento histórico; una de las consecuencias más importantes de la revolución copernicana es que solamente se puede conocer un fenómeno al compararlo con otros fenómenos debido, precisamente, a que el único conocimiento válido a que podemos aspirar es aquel que obtenemos a partir de la sensación (la materia de las intuiciones sensibles) y las únicas relaciones que podemos establecer entre los fenómenos tiene su fuente en las funciones *a priori* del pensamiento. Como resultado, todos los fenómenos históricos se encuentran en una relación dialéctica (de dependencia mutua), en el sentido de que la determinación de un fenómeno solamente puede realizarse por medio de su relación, de semejanza o contraste, con otros fenómenos. Las consecuencias de la Revolución Mexicana, por ejemplo, únicamente pueden evaluarse en relación con las de otros movimientos revolucionarios o políticos, sobre todo nacionales, pero también los que se dan en el resto del mundo. Los términos en los que se pueden explicar las causas o el significado de los eventos históricos sólo puede darse, asimismo, en términos comparativos: la importancia del hambre de los campesinos franceses como explicación causal del estallido de la Revolución Francesa sólo tiene sentido si se la compara con otros posibles factores causales como la incompetencia política de Luis XVI o el impacto del pensamiento ilustrado en las aspiraciones políticas de la burguesía francesa.

Finalmente, sentimos que es necesario aclarar el ánimo con el que nos hemos acercado a y buscado interpretar la filosofía crítica de Kant. Hay, a nuestro juicio, dos distintas maneras de leer la obra kantiana; por un lado, existe una larga tradición, que puede rastrearse por lo menos desde la obra de Hans Vaihinger en alemán²⁶ y la de Norman Kemp Smith en inglés,²⁷ que basa su interpretación de la teoría kantiana del conocimiento en la premisa de que su autor fue incapaz de detectar las inconsistencias más flagrantes en la exposición de los principios básicos de su filosofía.²⁸ En casos extremos, los estudiosos que parten de esta premisa se dedican a señalar todos los pasajes que, a su juicio, demuestran la falta de congruencia y de rigor en su uso por parte de Kant.²⁹ En su versión más benigna, los filósofos que defienden esta manera de leer la filosofía crítica consideran que partes de lo dicho por Kant simplemente no tienen sentido; estos autores están dispuestos a conceder que hay otros aspectos de su producción teórica que merecen respeto y que contribuyen al conocimiento filosófico pero no tratan la filosofía crítica como un método sistematizado con el cual se puede fundamentar la científicidad del conocimiento.³⁰

Por el otro lado, hay quienes se acercan a la filosofía crítica haciendo todo lo posible por encontrar el sentido de aquellas de sus partes en las que no está inmediatamente claro exactamente a qué se refiere o cómo lo que Kant dice en una parte de su obra puede reconciliarse con lo que dice en otra.³¹ Quienes

²⁶ Hans Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Spemann, Stuttgart, 1882-92.

²⁷ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, Palgrave Macmillan Ltd, Basingstoke, 2003.

²⁸ Los adherentes a esta tradición formarían lo que Buchdahl llama *the "Kant constantly contradicts himself" club* (G. Buchdahl, *Kant and the Dynamic of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1992, p.93, *apud* Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p.255).

²⁹ Este enfoque hacia la filosofía crítica se encuentra, sobre todo, entre los filósofos analíticos de habla inglesa. El ejemplo más claro de esta forma de leer la filosofía crítica se encuentra en Jonathan Bennett; *Kant's Analytic*. Cambridge University Press, Cambridge 1966 y *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

³⁰ Tal vez el ejemplo más destacado de este enfoque hacia la filosofía crítica es P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, Routledge, London, 1993, un libro que ha tenido un fuerte impacto en cómo se lee la filosofía de Kant desde su publicación en 1966.

³¹ Entre los autores que se acercan a la obra kantiana en este espíritu se encuentran Henry A. Allison, *Kant's transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983; Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998; Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 1994; Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; Onora O'Neill, *Constructions of Reason*.

leemos la obra de Kant desde esta perspectiva partimos del supuesto de que un pensador tan riguroso y exigente como Kant merece el respeto del lector y que lo menos que se debe hacer al acercarse a su obra es meditar cuidadosamente todo lo que escribe para tratar de comprenderlo como parte de un todo con su propia unidad y coherencia.

Otfried Höffe plantea, con gran claridad, la diferencia entre estos dos enfoques hacia la lectura de la filosofía de Kant al explicar cómo él analiza los escritos kantianos sobre la idea de la paz perpetua:

“En la interpretación filosófica está de moda colocar a los textos clásicos en el banquillo de los acusados, siguiendo el modelo norteamericano de los juicios criminales, para revelar la ambigüedad de sus conceptos, las falacias de sus argumentos, las contradicciones en sus conclusiones y hasta el carácter engañoso de sus intuiciones básicas. La tarea primordial [de los filósofos], la de ofrecer una interpretación coherente, se ve desplazada, con frecuencia, por el afán de descubrir las inconsistencias de la obra en cuestión. Una lectura más cuidadosa de los textos nos incita a proceder en sentido opuesto. Lo que debería colocarse en el banquillo de los acusados es la crítica facilona; no en un espíritu de condescendencia, como ha sido sugerido recientemente por el “principio de la caridad”, sino por la estima en la que se tienen las ideas formuladas por Kant. En esta obra no se admitirá una interpretación a no ser que sea posible explicar el significado del argumento desarrollado por Kant en términos racionales. Sólo después de realizar este esfuerzo es apropiado criticarlo”.³²

La técnica de investigación que hemos seguido en la elaboración de este trabajo pretende reproducir el modo de analizar la obra kantiana propuesto por Höffe en el pasaje citado. La base sobre la que se ha fincado el método para el conocimiento objetivo de la historia ha sido la lectura y el análisis cuidadoso y detallado de las relevantes obras de la filosofía crítica, a las cuales nos hemos acercado, en primera instancia, con el afán de desentrañar y exponer su posible significado para los problemas gnoseológicos y metodológicos específicos del

Explorations of Kant's practical Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, (2 vols.), George Allen and Unwin, Londres, 1936; H.J. Paton; *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, Hutchinson, Londres, 1967; Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004 y Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit..

³² Otfried Höffe, *Kant's cosmopolitan Theory of Law and Peace*, traducido por Alexandra Newton, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p.xvii.

conocimiento de la historia. Sólo después de llegar a una comprensión de los principios generales sobre los que se fundamenta la teoría del conocimiento y de la acción hemos intentado tomar distancia respecto a lo escrito por Kant para cuestionar su congruencia y para evaluar hasta qué punto es posible aplicarlo en la elaboración del conocimiento de los procesos y eventos históricos.

Hemos confrontado la obra kantiana con otras teorías del conocimiento con el fin de aclarar aspectos de la filosofía crítica por medio de las diferencias o las semejanzas que identificamos entre Kant y otros filósofos importantes. De éstos dos destacan en especial; la teoría empirista del conocimiento de Hume constituye el punto de partida para la impugnación de la teoría del conocimiento racionalista que Kant realiza en su filosofía crítica, tal como éste reconoce en los *Prolegómenos*.³³ Pero Kant se aleja definitivamente del escepticismo de Hume cuando define los principios *a priori* a partir de los cuales el entendimiento elabora el conocimiento científico de los fenómenos y cuando establece el uso limitado pero objetivamente válido de las ideas de la razón pura en la ciencia. También hemos tomado la teoría del conocimiento propuesta por Hegel y, especialmente, las ideas que propone en su filosofía de la historia acerca del conocimiento histórico como un sistema cerrado y del sentido en el que se puede pensar el fin de la historia para contrastarlos con el uso metodológico que Kant le asigna a estas mismas ideas en su propia teoría del conocimiento.

El uso que hemos hecho de la literatura secundaria sobre la obra crítica ha sido en función de los problemas con los que nos hemos topado en la comprensión de algunos de los aspectos de la teoría del conocimiento teórico y práctico y en la adaptación de sus principios generales a la problemática de la filosofía de la historia. Acudimos a una amplia gama de estudios sobre la teoría del conocimiento y de la acción considerada en su conjunto o sobre aquellos de sus aspectos que nos suscitaron las mayores dificultades para la comprensión, entre los cuales se pueden mencionar: 1. el concepto de crítica en relación con los principios y el uso de las facultades humanas básicas; 2. la naturaleza exacta del

³³ *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducido por Mario Caimi, Ediciones Istmo, Madrid, 1999, p.29, (IV:260).

enlace entre las formas *a priori* del entendimiento y su aplicación al contenido de la intuición empírica en la elaboración del conocimiento científico; 3. el uso heurístico de las ideas de la razón pura en la elaboración del conocimiento científico; 4. el significado de la idea de la unidad de la razón para el uso teórico y práctico que hacen los hombres históricos de su razón; 5. la relación entre la voluntad y el arbitrio en la decisión del sujeto para seguir un cierto curso de acción; 6. la naturaleza exacta del ideal del bien supremo en la política, la religión y la ética; 7. el uso de las ideas de la razón teórica y práctica para fundamentar y legitimar el uso de la fuerza por parte del Estado moderno; y, 8. el sentido preciso en el que Kant habla de la religión y de su relación con la historia y con la moralidad.

El método de lectura que hemos intentado aplicar en la elaboración de este trabajo y que trata el pensamiento de los autores de las obras clásicas de la filosofía, de la teoría de la historia y de la ciencia política con profundo respeto y absoluta seriedad es aquello promovido y ejercitado por el Dr. Arnaldo Córdova en sus seminarios sobre la teoría de la historia en la UNAM.³⁴ Ha traído el mismo rigor a la lectura y la discusión detallada de la totalidad de este trabajo. Quisiera agradecerle aquí la honestidad y la intensidad con que siempre discutía conmigo la filosofía de la historia de Kant (y muchos otros temas), pero también la paciencia y la generosidad con que me enseñaba el oficio de investigar. A él se le deben muchas de las líneas interpretativas básicas que orientan el esfuerzo que hemos hecho en esta tesis por enlazar la teoría general del conocimiento que se encuentra en la filosofía crítica kantiana con los problemas particulares suscitados por la elaboración del conocimiento histórico. Las deficiencias en la comprensión y la exposición de tales ideas son de nuestra exclusiva responsabilidad.

³⁴ Cabe aclarar que tratar el pensamiento de los autores de los clásicos no excluye, para nada, la posibilidad de la crítica de aquellas de sus ideas que no satisfacen los niveles de exigencia y de rigor que caracterizan el pensamiento de sus autores.

Capítulo 1. La teoría crítica del conocimiento: la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico

1. Los principios metodológicos de la teoría crítica del conocimiento y el método del conocimiento histórico

La filosofía crítica de Kant es, sobre todo, una teoría del conocimiento¹ que nos abre la posibilidad de elaborar conocimiento objetivo y científico acerca de una amplia gama de actividades humanas y acerca del mundo natural en el cual éstas se realizan.² La esencia del método científico expuesto en las principales obras de la filosofía crítica³ se refleja en los principios *a priori* por medio de los que Kant define el origen, la posibilidad y los límites inherentes al conocimiento. Kant organiza su filosofía crítica según la división entre las tres facultades básicas que acepta como comunes a todos los seres humanos, es decir, las facultades del conocimiento, del desear y del placer.⁴ Uno de los objetivos centrales del presente trabajo es el de investigar las características del método del conocimiento histórico que se puede derivar de la teoría y del método científico expuesto por Kant, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolégomenos a toda metafísica del*

¹ Kant nos dice explícitamente que la crítica que realiza de la razón teórica y de la razón práctica son teorías del conocimiento, al escribir en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que "...en la medida en que ha de haber razón en [las] ciencias tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*" (B x).

² Para una defensa de la viabilidad de la teoría kantiana del conocimiento del mundo natural y una crítica de los argumentos del escepticismo, véase Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1999, especialmente capítulo 9, "The How-Possible Questions", pp.91-100. Hay muchos estudios generales sobre el significado y la validez de los argumentos que Kant utiliza para fundamentar su teoría del conocimiento en la primera *Crítica*, de los cuales hemos consultado para este trabajo: Henry E. Allison, *Kant's transcendental Idealism*, cit.; Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, Westview Press, Boulder, 2008; Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, Open Court, Chicago, 2006; H.W. Cassirer, *Kant's first Critique. An Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of pure Reason*, George Allen and Unwin, London, 1968; Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, cit.; Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002; Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992; H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, (2 vols.), cit.; Jay F. Rosenberg, *Accessing Kant. A relaxed Introduction to the Critique of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2005; Anthony Savile, *Kant's Critique of pure Reason, An Orientation to the central Theme*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005; P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit. y W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, cit.

³ Hablando de la *Crítica de la razón pura*, Kant dice que "es un tratado sobre el método" (B xxii). Para una discusión de la filosofía crítica como un "tratado del método", véase Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp.48-55.

⁴ *Crítica del Juicio*, traducido por Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003, p.223, (V:167).

futuro.⁵ Para lograr tal objetivo, tenemos que examinar las implicaciones de la aplicación, a los objetos de estudio específicos de la ciencia histórica, de los principios *a priori* (formales) de la teoría del conocimiento en general. Los principios *a priori* constituyen, de acuerdo con la filosofía crítica, la única fuente posible de la objetividad del conocimiento del mundo natural;⁶ en cambio, todo lo que se relaciona con la sensibilidad o la experiencia concreta del mundo empírico tiene siempre algún grado de contingencia.⁷

La aplicación de los principios *a priori* del entendimiento puro a los fenómenos históricos es factible porque lo que Kant determina en la filosofía crítica son los principios universales y necesarios que rigen toda la actividad cognoscente científica. Su aplicación a la historia, pensada ésta como una ciencia con su propio método y sus propios objetos de estudio, es plenamente congruente con el espíritu en el que Kant expone su método científico debido a que, según nuestra interpretación de la filosofía crítica, los principios teóricos *a priori* que el historiador utiliza y las características formales de los fenómenos históricos que conoce pueden derivarse directamente de los principios generales que Kant define para el

⁵ Existe desacuerdo entre los estudiosos acerca de la relevancia de los escritos kantianos sobre la filosofía de la historia para la definición de un método del conocimiento histórico. Michael Despland escribe que la relación entre la historia y la teoría del conocimiento fue un área que Kant no analizó específicamente (*Kant on history and religion*, cit., p.8). En cambio, Leonardo Tovar González considera que "...la reflexión de [Kant] sobre el devenir histórico ocupa una mínima parte de su vasta obra, pero posee una importancia capital tanto en la constitución disciplinaria de la filosofía de la historia como en la articulación de su pensamiento filosófico" ("El último kantiano", *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No.18, julio de 2007, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, p.112). Harry van der Linden también reconoce que la filosofía de la historia (lo que llama "una historia reflexiva") "...puede tener algún valor heurístico teórico para la historia empírica" aunque considera que "...la función regulativa [de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia] es práctica, no teórica" (*Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis, nota 3 a p.95). R.F. Atkinson, en cambio, asevera que "Kant no tiene casi nada que decir acerca del método histórico" ("Kant's philosophy of history", *Substance and form in history. A collection of essays in the Philosophy of History*, editado por L.Pompa y W.H.Dray, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981, p.15) y Paul Guyer argumenta que Kant no discute las implicaciones lógicas y epistemológicas de su ensayo sobre la historia universal para la fundamentación de un método para el conocimiento histórico, ciencia que de por sí todavía no existía en la época en la que escribía Kant (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp.380-2).

⁶ Este es el problema que Kant quiere resolver en la 'Analítica': "...esa primera parte [de la *Crítica de la razón pura*] se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento [es decir, la revolución copernicana], se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* a la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia" (B xviii-xix).

⁷ El conocimiento empírico (*a posteriori*) se caracteriza por su contingencia: en la teoría del conocimiento de Kant sólo los conocimientos puros (*a priori*) pueden ser ciertos, necesarios y universales. Nuestro autor escribe que "...si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*" (B 4).

método científico en general. La teoría del conocimiento de la filosofía crítica, en otras palabras, puede utilizarse para el conocimiento de todos los fenómenos del mundo natural e histórico, debido a que éstos nos son dados siempre de acuerdo con las formas puras de la sensibilidad y se conocen por medio de los principios puros del pensamiento.

Para analizar el método del conocimiento histórico a partir de los principios generales de la teoría crítica del conocimiento, sin embargo, se tiene que satisfacer dos exigencias teóricas que se derivan del carácter específico de los objetos de estudio de la historia. En primer lugar, se tiene que analizar cómo los principios metodológicos del entendimiento y de la razón, definidos por Kant, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura*, afectan nuestra comprensión de la naturaleza de los fenómenos históricos y de las relaciones que se puede establecer entre ellos. En segundo lugar, se tiene que resolver el problema de cómo pensar los fenómenos históricos en relación con la capacidad humana de actuar por libertad, en el contexto de la insistencia, por parte de Kant, de que la causalidad por libertad no puede conocerse directamente a partir de los fenómenos del mundo natural o histórico.⁸

Resolver el primero de estos problemas nos obliga a examinar y dilucidar cómo funcionan, en la elaboración del conocimiento histórico, los distintos conceptos y principios que Kant define como constitutivos del conocimiento científico en sus distintos niveles: la determinación del método del conocimiento histórico implica examinar cómo se pueden utilizar los principios metodológicos *a priori* de la sensibilidad (el tiempo y el espacio), del entendimiento puro (la apercepción, las categorías y los principios o esquemas de las categorías) y de la razón (las ideas de la razón pura utilizadas como principios metodológicos regulativos) en la elaboración del conocimiento acerca del pasado humano. Este análisis de los principios puros que posibilitan la producción del conocimiento histórico objetivo y científico tiene que dividirse, desde el inicio, en dos tareas estrechamente relacionadas entre sí pero que son, sin embargo, distintas. Implica,

⁸ *Crítica de la razón práctica*, traducido por Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp.124-5, (V:48); véase, también, nota 24, p.177 de este trabajo, *infra*.

por un lado, examinar la aplicación de los principios puros de la sensibilidad (de la intuición) y del entendimiento a los fenómenos históricos, lo cual nos permite entender cómo se determinan los fenómenos históricos particulares y cómo éstos pueden relacionarse entre sí de acuerdo con los principios del conocimiento objetivamente válido definidos por Kant en la *Analítica* de la primera *Crítica*. Por el otro lado, también exige el examen, llevado a cabo por Kant en la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón pura*, de las implicaciones del uso metodológico regulativo de las ideas de la razón. Éstas no sirven para determinar los fenómenos particulares sino tratan la posibilidad de la interrelacionalidad de todos los fenómenos bajo la idea racional de la totalidad del mundo histórico (que abarca el pasado, el presente y el futuro) y nos proporcionan los principios sobre los que se puede fincar la cientificidad de la historia bajo la idea de su unidad sistemática.

Los fenómenos históricos

En este contexto, se vuelve de gran importancia definir claramente las características esenciales de los fenómenos históricos para, de este modo, identificar los principios de la razón teórica y práctica que intervienen en el conocimiento de ellos al que el historiador puede aspirar y para distinguir los objetos de estudio propios de la historia de aquéllos de las demás ciencias. Argumentamos que los fenómenos que constituyen el objeto de estudio particular de la historia son las acciones realizadas por los hombres en el pasado.⁹ Esta definición se aclara si se agrega que las acciones históricamente significativas solamente pueden determinarse desde una perspectiva teórica que identifica, a partir de algún principio metodológico general, en qué radica el significado del devenir de la historia, pensado como una totalidad. En este sentido, la idea del progreso hacia la realización de la libertad externa (jurídica y política) de la especie humana (en la paz perpetua), determinada por Kant como el principio metodológico desde el cual se tiene que evaluar la significación de los fenómenos

⁹ La *Crítica de la razón pura* define el fenómeno (*Erscheinung*) como el "...objeto indeterminado de una intuición empírica" y de ahí se puede entender los fenómenos históricos como las huellas que han dejado las acciones humanas en todo tipo de documento o evidencia históricos. Véase, también, Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., especialmente capítulo 2, El problema del fenómeno, pp.57-82.

y de los procesos históricos, marca el punto de partida para la identificación y la evaluación de los acontecimientos históricos como posibles fenómenos históricos. Pero este procedimiento también exige que se determine, con la mayor precisión posible, exactamente qué sucedió en el pasado, como un requisito para definir si sus fenómenos son susceptibles de determinarse como fenómenos históricos. También se requiere que se establezca con la mayor claridad posible las relaciones que se obtienen entre los diversos acontecimientos históricos para averiguar si existe, y en qué grado, algún nexo causal entre ellos, con el cual el historiador podría explicar por qué y cómo se dan los cambios en el devenir histórico (o por qué, en circunstancias dadas, no se dan tales cambios). Ambas funciones solamente pueden realizarse por medio de la aplicación de los principios del entendimiento puro a los fenómenos históricos.

La teoría de la acción y el método del conocimiento histórico

Una parte importante, aunque no determinante, del método del conocimiento histórico, la cual puede derivarse de las premisas básicas de la teoría de la acción desarrollada por Kant en su filosofía práctica, plantea que las acciones conscientes de los agentes humanos solamente pueden explicarse a partir del fin que éstos quisieran lograr por medio de sus acciones.¹⁰ Determinar las razones por las que los sujetos históricos producen los fenómenos históricos es equivalente a indagar acerca de los fines que pretendían realizar al actuar de una cierta manera. (Este problema constituye el segundo de los dos problemas en torno al análisis del método histórico que planteamos arriba). La capacidad de los sujetos históricos de fijarse los fines de sus acciones es la expresión de su libertad, y la realización de la libertad constituye la preocupación central que anima la filosofía práctica de Kant, sea ésta por parte del individuo (en la esfera de la ética) o por parte de los distintos grupos y sociedades históricas o de la especie humana en su conjunto (en la esfera del derecho y de la historia). Aun así, la teoría kantiana del conocimiento jamás pierde de vista que el conocimiento objetivo que se puede lograr de los fenómenos del ejercicio de la libertad

¹⁰ *Crítica del Juicio*, cit., p.266, (V:219-20) y *Crítica de la razón práctica*, cit., nota a p.60, (V:9).

solamente pueden elaborarse con base en los efectos de las acciones humanas en el mundo natural e histórico. El mismo agente histórico no puede saber con certeza cuál haya sido el resultado que su acción produjo;¹¹ esto se debe no sólo a la naturaleza limitada y parcial de su conocimiento del mundo empírico, sino también a que todos los fenómenos se encuentran necesariamente encadenados en series temporales y que el agente histórico no puede determinar con exactitud hasta cuándo se agota el efecto de una acción dada.

El carácter limitado del conocimiento al que se puede aspirar en torno al ejercicio de la libertad por parte de los sujetos históricos también se ve reflejado en los límites dentro de los cuales los sujetos pueden actuar. Kant enfatiza, en su filosofía práctica, que la libertad ética del sujeto práctico se ejerce en la esfera íntima de su propia conciencia debido a que los resultados de sus acciones siempre están fuertemente afectados por las condiciones externas en que se realizan. Estas condiciones se determinan (y se conocen) por medio de las leyes naturales que rigen el comportamiento de todos los fenómenos del mundo natural e histórico. Las acciones de los sujetos históricos, por lo tanto, están sometidas a las leyes que rigen el comportamiento de la materia y limitadas en sus posibilidades y en sus efectos por el entorno natural y social en el cual se realizan.¹² La filosofía de la historia de Kant busca explicar cómo es posible que los hombres ejerzan su libertad pero también plantea que tal ejercicio sólo puede realizar y conocerse en el contexto de las condiciones naturales e históricas en las que se realiza.¹³

¹¹ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.169 y Nora Rabotnikof, “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant”, traducido por Héctor Islas, *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, vol.XXIX, No.85, abril 1997, p.12.

¹² Esta combinación de la libertad del individuo que realiza sus acciones en condiciones materiales ya existentes se conforma al concepto de la doble causalidad que se encuentra en la filosofía crítica. Kant escribe al respecto que “...tenemos que suponer dos clases de causalidad, con sus reglas, es decir, la naturaleza y la libertad” (B 660); véase, también, B 569 y B 574, y *Crítica de la razón práctica*, cit., p.124, (V:48-9).

¹³ Sobre el juego entre la libertad y la necesidad, el cual forma una parte importante del método del conocimiento histórico, Kant escribe: “Si...los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con

El orden de exposición del método del conocimiento histórico

El método del conocimiento histórico que intentamos derivar de la filosofía crítica parte del supuesto de que el sujeto histórico, al actuar de una determinada manera en circunstancias históricas específicas, hace un extenso uso de los principios del conocimiento y de la acción que Kant ha separado y definido en la crítica que realiza de las diversas facultades humanas. Lo mismo se puede decir del historiador que, desde luego, tiene que pensarse no solamente como un sujeto cognoscente, aplicando los principios que Kant define para la elaboración del conocimiento objetivo y científico en los diversos niveles de su teoría del conocimiento, sino también como un sujeto histórico, cuyas preocupaciones y esperanzas se reflejan en el tipo de problema histórico que busca resolver. El método de exposición seguida por Kant, empero, exige que se conozca y se explique la actividad humana por medio de la separación cuidadosa de sus diversas esferas y la identificación de los principios puros que son la única fuente posible del conocimiento objetivamente válido de aquélla. Siguiendo este principio, nos es necesario distinguir, en primer lugar, entre las tres funciones de la facultad cognoscitiva que intervienen en la determinación y el conocimiento de los fenómenos históricos para exponer, en segundo lugar, los principios de la razón práctica que nos permiten pensar la relación de tales fenómenos con la finalidad humana. Consideramos que así sería factible determinar los límites dentro de los cuales se puede postular la posibilidad del conocimiento científico de los procesos y eventos históricos. Para lograr este propósito, sin embargo, se tiene que explicar el método propiamente histórico en relación con los distintos niveles o funciones de la facultad cognoscitiva (teórica y práctica), los cuales son definidos, en términos generales, en la teoría crítica del conocimiento. Estos diferentes niveles en los cuales se definen las características del método histórico permitirían al historiador:

respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza" (B 565).

1. Examinar los fenómenos históricos como objetos dados en el espacio y el tiempo históricos, susceptibles a medirse de acuerdo con alguna escala matemática;

2. Determinar las relaciones temporales entre los distintos fenómenos en términos de la sucesión y la simultaneidad para así explicar los procesos de cambio histórico;

3. Evaluar el significado histórico de los procesos o eventos conocidos y explicados a la luz de la idea de la historia pensada como una totalidad, es decir, a partir de la idea del progreso hacia la realización de la libertad externa de la especie humana (en la paz perpetua). La idea racional de la totalidad se emplea solamente como un principio metodológico;

4. Explicar, en la medida de lo posible, las razones por las que actuaron los sujetos históricos a partir de los fines que se planteaban realizar, determinados en el contexto de ciertas condiciones sociales e históricas y del conocimiento que los sujetos históricos tienen de éstas; y

5. Evaluar el grado de correspondencia entre las exigencias metodológicas de la teoría crítica del conocimiento y su realización en el conocimiento histórico específico para así llegar a una conclusión en relación con su valor de objetividad.

Una vez realizada la separación y la definición de los distintos niveles en los cuales opera el método histórico, se tiene que buscar los enlaces entre ellos y determina cómo se afectan o se limitan entre sí. Uno de los principios que Kant establece y que rige la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento es que no se puede pensar nada por medio de las ideas de la razón pura (en este caso, la idea de la totalidad de la historia) que entra en contradicción con las condiciones de acuerdo con las cuales nos es posible conocer los fenómenos históricos.¹⁴ En términos metodológicos, esto da por resultado que no se puede pensar la idea del progreso hacia la paz perpetua más que como un principio metodológico que sirve para organizar el conocimiento histórico alrededor de una idea racional de la unidad sistemática. Esta idea nunca puede incorporarse como un principio

¹⁴ B 566; véanse, también, “¿Qué significar orientarse en el pensamiento?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota 65 a p.178, (VIII:144) (de aquí en adelante, “Orientarse”); *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.52 (V:3) y 133 (V:55); y *Metafísica de las costumbres*, p.194, (VI:354).

constitutivo que de por sí explica por qué se dan los fenómenos históricos de una determinada manera, como si éstos fueran, de algún modo inexplicable, necesariamente organizados para garantizar el logro del progreso. La idea trascendental o práctica de la libertad de la voluntad humana tampoco puede usarse para explicar las acciones de algún sujeto histórico¹⁵ sin que esté fundamentada en el más exacto conocimiento posible de las condiciones reales en las cuales una acción históricamente significativa se realizó, cuáles fueron las opciones disponibles con que contaba el sujeto, cuáles fueron sus patrones de comportamiento en circunstancias parecidas, o los de otros sujetos históricos en circunstancias semejantes, etcétera.¹⁶

El tiempo y el espacio históricos

Nos parece conveniente iniciar el análisis del método del conocimiento histórico en el mismo punto en que Kant empieza su crítica de la facultad cognoscitiva, es decir, con el análisis de las formas puras de la intuición sensible, las cuales son definidas por Kant como el espacio y el tiempo. Al definir el espacio como la forma pura de la intuición externa (o del sentido externo), Kant nos está diciendo, en el contexto de la aplicación de este concepto al método del conocimiento histórico, que todos sus posibles objetos de estudio tienen que relacionarse con y, en última instancia, fundamentarse en algún acontecimiento histórico que se dio en un espacio y, por ende, en un tiempo determinado y que hayan dejado alguna huella, por indistinta o borrosa que sea, que el historiador puede captar por medio de los sentidos. Lo característico de los fenómenos históricos es que son las huellas de las acciones humanas en el pasado, así que los fenómenos privilegiados de los historiadores son los rastros que todavía

¹⁵ Despland, *Kant on history and Religion*, cit., p.26.

¹⁶ Kant está consciente de las dificultades que rodean la elaboración del conocimiento de las razones por las cuales verdaderamente actúan los hombres e, incluso, siempre niega la posibilidad de que el individuo sepa con certeza los motivos exactos que lo lleven a actuar de una cierta manera. Al respecto, escribe que "... incluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar las profundidades de su corazón de modo que pudiese alcanzar por auto observación un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducido por Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p.69, (VI:63); véase también "El fin de todas las cosas", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.294, (VIII:329-30).

pueden identificarse de las acciones históricamente significativas de los sujetos históricos. Kant nos está señalando que la única forma *a priori*, es decir, universal y necesaria bajo la cual es posible pensar la intuición de cualquier fenómeno histórico es que éste se dé en el espacio y que su existencia en el espacio coincida con el tiempo en el cual vive y trabaja el historiador. Este primer punto de por sí es suficiente para establecer que cualquier conocimiento científico, de la índole que sea, tiene que fundamentarse en algún acontecimiento del pasado y que, por lo tanto, reviste un cierto carácter histórico. Esto se debe a que cualquier fenómeno que se da en el espacio también tiene que haberse dado en algún tiempo.

Kant plantea, además, que el tiempo es la forma pura (es decir, *a priori*) de acuerdo con la cual se le dan al sujeto cognoscente (o al sujeto histórico) todas las representaciones en el sentido interno, lo cual es equivalente a decir que el tiempo no existe como algo que inhiere a los acontecimientos históricos sino que es la forma con la cual el historiador (o el sujeto histórico) los puede ordenar y explicar por medio del conocimiento que de ellos elabora.¹⁷ Este punto tiene que pensarse en combinación con lo que Kant argumenta, a lo largo de su teoría crítica del conocimiento, en el sentido de que lo único a que podemos aspirar a conocer acerca del mundo natural (incluyendo el mundo histórico) es a partir de sus fenómenos. De este principio general es válido plantear que la única forma de imponer algún orden cronológico o explicativo objetivamente válido a los fenómenos históricos es por medio de las relaciones que el historiador puede establecer entre ellos en el curso de la elaboración del conocimiento histórico. La objetividad del conocimiento histórico depende, por otro lado, de que las relaciones que se establecen entre los fenómenos concuerden con las características de éstos tal como son captadas por medio de la intuición del sujeto histórico y no con base en la reconstrucción posiblemente anacrónica o, incluso, imaginaria que de ellos realiza el historiador.

¹⁷ “El tiempo – nos dice Kant – no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición” (B 49).

Además de formar parte indispensable del argumento que establece la posibilidad del conocimiento objetivamente válido de los fenómenos históricos, este principio también fundamenta el principio metodológico que autoriza al historiador determinar la extensión y los miembros de la serie regresiva empírica con la cual define su objeto seleccionado de estudio, según criterios que él mismo establece en función de las preguntas que quiere contestar acerca del pasado.

Debería aclararse aquí que el espacio y el tiempo específicamente históricos tienen que pensarse en función de las características del fenómeno histórico tal y como lo hemos definido arriba. El espacio histórico se concibe, en los términos de la teoría kantiana del conocimiento, como el espacio dentro del cual se puede plantear la posibilidad de la acción humana. Kant finca uno de los principios básicos de su doctrina del derecho en el hecho, innegable en su época y afectado mínimamente en la actualidad por el desarrollo de los programas espaciales de las potencias durante las últimas décadas, de que la única esfera de acción posible para los hombres es el planeta que habita la especie.¹⁸ En el caso del tiempo, se podría limitar el tiempo histórico, en términos formales por lo menos, al tiempo en el cual ha existido la raza humana, aunque también tiene que admitirse que el punto de partida para el uso de la idea racional de la totalidad del tiempo histórico transcurrido hasta el presente solamente puede fijarse con base en los eventos históricos más remotos en el tiempo de los que tenemos conocimiento.

*Las funciones del entendimiento y de la razón en la elaboración
del conocimiento histórico*

La derivación del método del conocimiento histórico nos obliga a analizar cómo el historiador puede utilizar los principios y conceptos generales y formales, tanto del entendimiento como de la razón, para el conocimiento de los fenómenos particulares que le son dados por medio de la intuición sensible. Nos parece congruente empezar con una discusión del problema general de cómo es posible que se determinan los objetos de estudio históricos a partir de los fenómenos de la intuición, por medio del análisis que Kant nos da de la función de la síntesis y del

¹⁸ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.78, (VI:262).

papel de la apercepción en ésta, para luego pasar a considerar cómo las distintas funciones generales de síntesis de las intuiciones sensibles, las cuales se expresan, en su forma pura, por medio de las categorías, pueden aplicarse a los casos particulares de las intuiciones de los fenómenos históricos *in concreto*.

Kant parte del presupuesto, que no justifica o fundamenta en ninguna parte de su filosofía crítica, de que la facultad cognoscitiva humana consta de tres partes o funciones básicas: la sensibilidad, el entendimiento y la razón.¹⁹ La función de la sensibilidad como la fuente de “la materia bruta de las intuiciones sensibles”²⁰ ya ha sido tratada arriba. El entendimiento y la razón, en cambio, son los dos modos en los cuales Kant concibe las funciones del pensamiento puro en relación con esta materia sensible. La diferencia esencial entre ellos es que las formas puras del entendimiento solamente pueden aplicarse adecuadamente al conocimiento de los fenómenos y de sus relaciones mutuas,²¹ mientras que las ideas de la razón, que incorporan necesariamente las mismas formas del pensamiento puro, no están limitadas por las condiciones de la experiencia posible (es decir, que sus objetos no son los fenómenos espacio temporales) sino que pueden determinar sus objetos con base en el pensamiento puro.²² Existen, desde luego, relaciones complejas entre los objetos y los principios metodológicos que rigen el uso de la razón y los objetos y los principios del entendimiento, pero por el momento nos es suficiente establecer la diferencia entre el entendimiento y la razón para poder examinar los principios sobre los que Kant muestra que la única forma en que el sujeto cognoscente puede tener conocimiento (o experiencia) de los fenómenos históricos es por medio de la aplicación de los principios del entendimiento puro al contenido de la materia sensible de la intuición.

¹⁹ Kant asevera que “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón” (B 355).

²⁰ B I.

²¹ Véase, por ejemplo, La analítica trascendental, § 22, La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia (B 146-8). Véanse, también, B 179, B 289, B 291, B 295, B 305 y B 307-8, entre muchas otras.

²² Kant plantea la diferencia entre el uso del entendimiento y de las formas puras del pensar (de la razón) como la diferencia entre conocer y pensar; véanse B 146-7 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp.63-4.

La apercepción, el sujeto histórico y la conciencia histórica

La principal función del entendimiento es la síntesis, según principios, de los fenómenos²³ y esto es tan cierto en el caso del conocimiento histórico como en el de las demás ciencias. La síntesis puede entenderse, en términos generales, como la capacidad del pensamiento de establecer ciertas características que una intuición particular comparte con otros fenómenos para así subsumir y determinarla por medio de algún concepto.²⁴ Este concepto puede servir para definir qué es el objeto en particular (por su semejanza o diferencia con otros fenómenos ya agrupados bajo un concepto) o para establecer cómo el objeto en cuestión se relaciona, en términos de su situación en el espacio y el tiempo, con otros fenómenos anteriores, simultáneos o posteriores. El principio trascendental que explica la posibilidad de toda síntesis es la unidad originaria sintética de apercepción, la cual establece la capacidad del entendimiento para la síntesis porque los fenómenos susceptibles de sintetizarse bajo conceptos están reunidos en la conciencia del sujeto cognoscente, la cual es equivalente a la apercepción o, como dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, del entendimiento mismo.²⁵

Para establecer el carácter *a priori* de la apercepción (como un principio trascendental), Kant tiene que definirla al margen de cualquier contenido particular o de cualquier función específica del pensamiento. Al definir este concepto como

²³ Sobre la síntesis como la función de traer bajo un principio unificador lo diverso de la intuición sensible, Llano Cifuentes escribe que Kant parte del supuesto de que "...la experiencia no nos puede proporcionar nada simple y – por otra parte – de que sólo es posible el conocimiento de lo uno o de lo unificado. Desde esta perspectiva inicial, la teoría kantiana del conocimiento se nos muestra como un continuado esfuerzo por asumir lo múltiple en lo uno, a través de sucesivas síntesis, en las cuales se verifican una serie de "reducciones" del dato *empírico*" (*op.cit.*, p.63).

²⁴ Lo que Kant llama el conocimiento mediato del objeto es lo más a que puede aspirar el entendimiento humano: "...el conocimiento de todo entendimiento... humano... es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último... El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto" (B 93).

²⁵ Sobre este punto Kant escribe: "la unidad sintética de apercepción es...el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo" (B 134).

la originaria unidad sintética de apercepción,²⁶ lo que Kant nos está diciendo es que tenemos que pensar la función sintetizadora originaria del sujeto cognoscente como el punto de partida desde el cual se puede explicar la capacidad que muestran los hombres de generar conocimiento objetivamente válido del mundo natural. Si podemos establecer que el método y los fenómenos históricos pueden pensarse a partir de los principios generales del entendimiento con la misma congruencia que los fenómenos naturales, consideramos que habremos demostrado que es posible derivar un método para el conocimiento histórico de la filosofía crítica en general y que se le puede atribuir las mismas características de objetividad que se le atribuyen a las ciencias naturales. En el caso de la apercepción, el problema es idéntico al que Kant enfrentó cuando intentó establecer, dentro de la deducción de los conceptos puros del entendimiento, la necesidad de los principios trascendentales del entendimiento (y especialmente, la apercepción y las categorías) como las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general.

Su argumento establece que la única fuente del conocimiento objetivo de las intuiciones sensibles y de las relaciones que se obtienen entre éstos, las cuales, juntas, constituyen lo que Kant entiende como experiencia, es el pensamiento y que la única fuente posible de la objetividad o la certeza del conocimiento son los principios *a priori* que determinan todas las funciones sintetizadoras del pensamiento. Para que el entendimiento pueda realizar cualquier función de síntesis, se tiene que admitir como válido el planteamiento de que lo que es susceptible de sintetizarse (es decir, la materia de la intuición sensible) se encuentra en la misma conciencia que la va a sintetizar, lo cual es exactamente lo que Kant plantea cuando escribe que la apercepción es la forma sencilla e inalterable del pensamiento,²⁷ la cual, “al dar lugar a la representación *Yo pienso*

²⁶ B 132-6.

²⁷ Kant anota al respecto: “El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una propiedad analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconsciencia. En efecto, a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dárse nos tal variedad, y sólo *combinándola* en una conciencia podemos pensarla” (B 135).

(que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación”.²⁸

Con el concepto de la apercepción, Kant no determina ningún sujeto histórico real del conocimiento sino, de acuerdo con su método de exposición, está estableciendo un principio trascendental para explicar la capacidad humana para la elaboración de conocimiento objetivamente válido del mundo natural e histórico. La idea de la apercepción, por lo tanto, es un principio metodológico y no un concepto históricamente determinado. Plantear que todos los sujetos, sean éstos pensados como sujetos históricos o como historiadores, deben su capacidad para la síntesis a la apercepción no quiere decir que la conciencia de todos estos sujetos se constituye nada más con base en la idea puramente formal de la unidad originaria sintética de apercepción. Como sucede con los principios formales en toda la filosofía crítica, el principio de la apercepción define las condiciones necesarias para explicar la actividad cognoscente de los hombres. El contenido exacto y específico de la conciencia de los hombres históricos, el cual se deriva no solamente de su facultad cognoscitiva sino también de sus ideas, ilusiones y emociones en torno a la amplísima gama de actividades de las que son capaces, va a reflejar en parte su capacidad para el conocimiento objetivo pero de ninguna manera va a determinarse necesariamente por ella. Por consiguiente, la determinación de las características exactas de la conciencia de los hombres históricos (y del historiador quien conoce y explica los fenómenos de sus acciones) va a reflejar todo el conjunto de factores que inciden en la forma de pensar de los hombres de un espacio y de un tiempo particulares.

El uso de las categorías: los esquemas y los principios del entendimiento puro

La apercepción es la condición suprema que posibilita la función sintetizadora del entendimiento y las categorías son la expresión formal (es decir, al margen de cualquier contenido específico de la intuición o de cualquier objeto determinado de

²⁸ B 132. Véase, también, *Antropología en sentido pragmático*, traducido por José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935, § 1, La conciencia de sí mismo, pp.13-14. Arthur Collins analiza la apercepción como una forma que no implica ningún contenido en *Possible experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.121-39.

la realidad histórica) de las funciones del pensamiento que determinan los objetos históricos y sus relaciones mutuas.²⁹ El principal problema que enfrentamos al explicar el uso de las categorías para la determinación de los objetos del conocimiento de los fenómenos históricos es el mismo que Kant enfrenta para analizar cómo las categorías pueden aplicarse en el conocimiento de la naturaleza. Este problema consiste en demostrar cómo unas formas del pensamiento puro,³⁰ cuyo objeto Kant define como el objeto en general de la experiencia,³¹ pueden utilizarse para determinar los fenómenos de conocimiento científico o, en nuestro caso, a los fenómenos del conocimiento histórico. En ambos casos la respuesta se encuentra en la facultad que Kant atribuye a la imaginación, como parte del entendimiento, para esquematizar a las formas puras del pensamiento,³² lo cual implica traducir las funciones puras del pensamiento en algo que puede expresarse en términos que son aplicables a los objetos de la

²⁹ “Encontramos – escribe Kant – en las bases de la posibilidad de una experiencia, primero, sin duda alguna, algo necesario, a saber: las leyes generales, sin las cuales la naturaleza, en general (como objeto de los sentidos), no puede ser pensada, y éstas descansan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en cuanto ésta también es dada *a priori*” (*Crítica del Juicio*, cit., p.237, (V:183).

³⁰ Sobre el significado del concepto de lo puro, véanse Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp.68-70 y H.J.Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp.104-6. Rawls examina la relación de lo necesario y lo universal con los principios *a priori* de la razón teórica y práctica en John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, editado por Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge Ma., 2000, p.248. (Existe una traducción al español: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2000).

³¹ B 158.

³² Kant está consciente de la dificultad de expresar exactamente qué quiere decir con el concepto de esquematismo, sobre el cual escribe: “...el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto”. Como ocurre con los conceptos más novedosos y difíciles de explicar en su obra, nuestro autor ensaya distintas maneras de expresar lo que el concepto de esquematismo significa: como la determinación trascendental del tiempo (B 178), la condición del uso universal de las categorías con los objetos sensibles (B 185), la fórmula de la categoría (B 224) y la condición de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos (B 224). Para otras explicaciones del esquema como la condición de la posibilidad de la subsunción de un objeto sensible bajo las categorías, véanse H.J.Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol.II, pp.17-78 y Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, Kindle edition, sitios 995-1004. Por su parte, Felipe Martínez Marzoa explica cómo entiende la relación entre el concepto y el tiempo por medio del esquema: “...en los esquemas de las categorías lo que hay, en vez de la construcción de alguna figura, es el tiempo mismo [y] los esquemas en cuestión son otros tantos aspectos esenciales del tiempo mismo. Y, en efecto, se demuestra que, si tratamos de describir los esquemas de las categorías, lo que describimos es el tiempo, y se demuestra también lo recíproco, a saber, que, si se trata de traducir en conceptos el tiempo, lo que se encuentra son las categorías” (*Releer a Kant*, cit., p.89).

intuición externa y a las relaciones entre éstos que la función sintetizadora del entendimiento realiza en el sentido interno.³³

En la elaboración del conocimiento empírico a partir de los contenidos de las intuiciones sensibles, el esquema sirve como el enlace entre la función del pensamiento puro que fundamenta la posibilidad de la objetividad del conocimiento empírico y que define la función de síntesis por medio de la cual el entendimiento conoce los objetos de la experiencia natural e histórica, por un lado, y el mismo contenido sensorial de la intuición sensible, por el otro.³⁴ El esquema, en palabras de Kant, es la “representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen”.³⁵ Kant logra enlazar estos dos esferas tan dispares (es decir, la formal con la material, lo *a priori* con lo sensible, lo universal con lo particular), porque la forma bajo la que el

³³ Al respecto, Kant escribe: “...los fenómenos no deben ser subsumidos bajo las categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas. En efecto, si los objetos a los que han de referirse estos principios fuesen cosas en sí mismas, nada podríamos conocer de ellas sintéticamente *a priori*. Pero no son más que fenómenos cuyo conocimiento pleno (al que, en definitiva, han de ir a parar todos los principios *a priori*) es simplemente la experiencia posible. En consecuencia, dichos principios no pueden tener otro objetivo que el de servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos. Pero esta síntesis sólo es pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento. La categoría incluye la función, que no se halla restringida por ninguna condición sensible, de la unidad – en cuanto síntesis general – del esquema. Mediante estos principios podremos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero sólo según una analogía. Por ello podremos igualmente servirnos de la categoría en el principio mismo, pero en su realización (en su aplicación a los fenómenos) sustituiremos la categoría por el esquema de ésta como clave de su uso, o más bien lo pondremos, como condición restrictiva, al lado de la categoría con el nombre de fórmula de la misma” (B 223-4). Otfried Höffe señala que “esquema” se deriva de la palabra griega que significa “forma” (*Immanuel Kant*, cit., p.88). Para una discusión más detallada de los esquemas, véanse Hannah Arendt, “Imaginación. Seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant impartido en la *New School for social Research*, otoño de 1970” en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., pp.143-53, Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007, pp.37-9 y Markku Leppärkoski, “The transcendental Schemata”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, Vol. II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.13-20.

³⁴ “Queda clara – apunta Kant – la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*” (B 177); véase, también, B 179.

³⁵ B 180. La imagen difiere del esquema en que es “un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva”; Kant ilustra con la diferencia entre la imagen del número cinco (“cinco puntos seguidos...”) y el esquema del concepto número como “un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad...en una imagen” (B 179). Nos parece que el esquematismo se refiere a la capacidad de la imaginación (que es una parte del entendimiento) para generar una representación intelectual que expresa en el tiempo y el espacio lo más importante o lo esencial de un concepto; el esquema del “...concepto de perro – escribe Kant – significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura en particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto” (B 180).

pensamiento establece las características de los fenómenos y determina sus relaciones mutuas es la misma de acuerdo con la cual los objetos le son dados a la facultad cognoscitiva para que los piensa, es decir, de acuerdo con la forma pura de la intuición interna. Esta forma es el tiempo;³⁶ por medio de la reducción de las formas puras del pensamiento a relaciones en el tiempo y de la expresión de todas las intuiciones del sentido externo e interno en términos del lugar que ocupan en el tiempo,³⁷ Kant nos demuestra cómo es posible pensar la determinación del contenido de todas las intuiciones sensibles posibles de los fenómenos históricos por medio de las formas puras del pensamiento.

Existe, sin embargo, otro problema metodológico que se tiene que resolver antes de exponer en más detalle los principios *a priori* con base en los que Kant nos explica la posibilidad de la elaboración del conocimiento objetivo y científico. Éste se refiere a la relación que se puede establecer, en el contexto de la filosofía crítica en su conjunto, entre las formas puras del pensamiento (incluyendo los principios puros de la razón práctica) y los casos específicos de los fenómenos o de los fines que los hombres determinan. En un sentido, la tarea principal de la filosofía crítica es la de establecer la validez del enlace entre los dos mundos desde cuya perspectiva se puede pensar todas las acciones del ser humano concebido como un ser racional finito (es decir, el enlace entre los mundos fenoménico y nouménico).

En relación con el problema general del método del conocimiento histórico que aquí se está planteando, hay dos puntos que sirven para aclarar la naturaleza exacta de este enlace: primero, que la única realidad que conoce y en la cual el sujeto histórico puede actuar es aquella que se establece por medio de la aplicación de los principios *a priori* de la razón teórica a las múltiples intuiciones

³⁶ El tercer término que es homogéneo con la categoría, que “contiene la unidad sistemática pura de lo diverso en general”, y con el fenómeno, como “representación empírica de la diversidad”, es el tiempo, lo cual lleva Kant a concluir que será “...posible aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación trascendental del tiempo cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, *subsumir* los fenómenos bajo la categoría”(B 177-8).

³⁷ Sobre este punto, Kant escribe: “...el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos ... y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos” (B 50-1).

sensibles que éste recibe a través de su sensibilidad.³⁸ Tanto la experiencia como el conocimiento sólo son posibles, en otras palabras, como resultado de la aplicación de los principios *a priori* del conocimiento a las intuiciones sensibles del sujeto.³⁹ En segundo lugar, el sujeto que aplica estos principios puros del conocimiento está, él mismo, inmerso en el mismo mundo natural e histórico que se propone explicar o transformar por medio de la aplicación de los principios de la razón teórica y práctica. Desde esta perspectiva, tales principios pueden entenderse como la expresión de la capacidad para la libertad del sujeto, pero también contienen la explicación de por qué y cómo los hombres se dejan engañar por las ilusiones que surgen naturalmente como consecuencia de sus intentos por conocer y actuar en el mundo de acuerdo con principios racionales. La implicación de esta aseveración para el trabajo del historiador es que éste siempre tiene que verse no solamente como el portador de los principios gnoseológicos que hacen posible la elaboración del conocimiento histórico objetivamente válido sino también como un producto de sus propias circunstancias históricas, con todas las limitaciones que éstas implican para el trabajo de investigación histórica.

Los principios del entendimiento y el método del conocimiento histórico

Si se acepta la validez de la justificación que Kant elabora de la necesaria relación entre las formas puras del pensamiento y la determinación de los objetos de la experiencia y de sus relaciones mutuas (en la deducción de los conceptos puros del entendimiento), la tarea que nos queda es demostrar cómo los principios generales que Kant establece para la aplicación de las categorías (esquemáticas) al contenido de la intuición sensible tiene que pensarse en el caso específico del método del conocimiento histórico. Debido a que los fenómenos históricos necesariamente nos son dados bajo exactamente las mismas condiciones que todos los demás fenómenos del conocimiento científico, se tiene que examinar, en términos generales, las implicaciones de la aplicación

³⁸ "...Investigar qué es lo que constituye la forma de la experiencia – plantea Felipe Martínez Marzoa – es preguntar cuáles son las condiciones de la posibilidad de la experiencia" (*Releer a Kant*, cit., p.25).

³⁹ Sobre esta relación, Kant asevera: "...Todo nuestro conocimiento empieza *con* la experiencia [pero] no por eso todo él procede *de* la experiencia" (B 1).

de los principios del entendimiento puro a los fenómenos específicamente históricos.

Kant divide los principios del entendimiento puro en dos grupos, los matemáticos y los dinámicos, que corresponden respectivamente a las categorías de la cantidad y de la cualidad, por un lado, y las de la relación y de la modalidad, por el otro:

“...vemos lo que el esquema de cada categoría contiene y hace representable: el de la magnitud, la producción (síntesis) del tiempo mismo en la aprehensión sucesiva de un objeto; el de la cualidad, el hecho de llenar el tiempo o la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del mismo; el de la relación, el lazo que liga las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, de acuerdo con una regla de determinación del tiempo); el de la modalidad y sus categorías...el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace”.⁴⁰

Los dos primeros principios del entendimiento que Kant define, los cuales se basan en las categorías de la cantidad y de la cualidad de los objetos, los llama matemáticos porque nos dan los principios con los cuales es posible medir con exactitud matemática el tamaño del fenómeno en cuestión (en el caso de los Axiomas de la intuición) y, en el caso de las Anticipaciones de la percepción, el grado de intensidad con que afecta al sujeto histórico (o al historiador, quien conoce el fenómeno en circunstancias históricas distintas). La determinación de estos fenómenos de acuerdo con criterios de medición matemática es posible porque se trata de fenómenos que se determinan a partir de la medición de unidades homogéneas, susceptibles de sumarse en el tiempo y de compararse entre sí. Los dos otros principios del entendimiento son definidos por Kant como dinámicos, porque sirven para establecer las relaciones entre elementos heterogéneos dentro de la actividad cognoscente: las Analogías de la experiencia, el tercer principio (derivado de la categoría de relación), establecen las reglas con las cuales se pueden identificar la necesidad de las relaciones de permanencia, de sucesión y de simultaneidad que se obtienen entre los fenómenos al ordenarlos en

⁴⁰ B 184.

el espacio y el tiempo históricos.⁴¹ El cuarto principio, los *Postulados del pensar empírico en general* (basado de la categoría de la modalidad), establece las relaciones entre el conocimiento y las distintas funciones de la facultad cognoscitiva, con las cuales determina la posibilidad, la realidad y la necesidad de todos los conocimientos objetivos de la ciencia (es decir, su relación con los criterios metodológicos del conocimiento científico).

Los principios matemáticos, por lo tanto, establecen las características de los fenómenos históricos con base en diversas escalas de medición matemáticas, las cuales son necesariamente fijadas de acuerdo con alguna convención o criterio adoptado por el individuo o la sociedad en que éste trabaja. Esto implica que cualquier fenómeno histórico determinado con base en estos principios puede compararse y, por ende, relacionarse con cualquier otro. El historiador puede, por lo tanto, evaluar su importancia en relación con otros fenómenos históricos anteriores, contemporáneos o posteriores. Los historiadores de la esclavitud norteamericana, por ejemplo, intentaron evaluar el impacto de los castigos corporales aplicados a los esclavos acusados de algún incumplimiento de sus deberes laborales o de otra índole al calcular la frecuencia de tales castigos y su impacto en los demás integrantes de la fuerza laboral, quienes fueron obligados a presenciar la aplicación del castigo. Otros historiadores también intentaban medir el posible impacto de la práctica del castigo corporal discrecional a los negros al compararla con los altos niveles de violencia presentes en la vida cotidiana de los blancos sureños pobres (la llamada *white trash*), los cuales se reflejan en los documentos históricos y la literatura contemporánea.

Los principios dinámicos de relación, en cambio, sirven, sobre todo, para explicar el cambio (o la ausencia de cambio) en términos de las necesarias

⁴¹ “Produce desconcierto – admite Kant – oír que una cosa tiene que constar exclusivamente de relaciones. Pero tal cosa es igualmente simple fenómeno, y de ningún modo puede ser pensada a través de categorías puras. No consiste, a su vez, más que en las relaciones de algo en general con los sentidos” (B 341). Henry Allison discute la importancia de las diversas relaciones espacio temporales que se pueden establecer entre el contenido de las intuiciones sensibles en *Kant’s transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, cit., p.264; véanse, también, Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant’s Critique of pure Reason*, cit., pp.107-8 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p.74, quien cita la definición del fenómeno que Kant da en la nota a B 70: “Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno”.

relaciones temporales entre los fenómenos. La teoría crítica del conocimiento entiende el cambio en términos de la relación de sucesión necesaria entre un fenómeno y otro, de acuerdo con el principio de causalidad, y la coexistencia, de dos o más fenómenos durante algún tiempo, de acuerdo con el principio de simultaneidad. La única causalidad que interesa al historiador es la causalidad humana, la cual se expresa en las acciones realizadas por los sujetos históricos en el espacio y el tiempo históricos, pero cuya explicación solamente puede elaborarse a partir de los principios de la teoría de la acción que se deriva de las obras de la filosofía práctica. Consiguientemente, el método del conocimiento histórico que aquí proponemos ve las acciones desde la doble perspectiva que Kant ya ha determinada para ellos en la tercera antinomia de la razón pura; por un lado, como la expresión de la libertad humana en la fijación y persecución de los fines y, por el otro, como los fenómenos del mundo histórico sometidos a las condiciones de la causalidad natural.⁴² Los objetos de estos dos principios existen, a la vez, en una relación dialéctica: las condiciones naturales inciden en las posibilidades para la acción y restringen el ejercicio de la libertad por parte del sujeto histórico. Al mismo tiempo y de acuerdo con la teoría de la historia que Kant nos propone, la naturaleza (entendida aquí como las condiciones históricas) también impulsa al sujeto histórico para que actúe de un modo más racional (en la esfera jurídica o ética).

Las condiciones prevalecientes en el mundo natural o histórico limitan de manera importante la capacidad que tienen los sujetos históricos de actuar por libertad. En sus ensayos dedicados a los problemas de la filosofía de la historia, Kant expresa esta influencia por medio de la idea del plan secreto de la naturaleza, con lo cual quiere establecer que las condiciones naturales (es decir, materiales, externas a la voluntad de los agentes históricos) impulsan a éstos a que contribuyan al progreso hacia la realización de la libertad externa de toda la

⁴² La tesis y la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura aseveran: “Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad...Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (B 472 y 473).

especie humana a pesar de y, a veces, en contra de lo que consideran son sus intereses y fines.

A continuación, examinamos el carácter específico de los cuatro principios del entendimiento puro y sus implicaciones para el método histórico.

2. Los principios matemáticos del entendimiento puro: la magnitud extensiva e intensiva de los fenómenos históricos

Los principios matemáticos, es decir, los Axiomas de la intuición (“Todas las intuiciones son magnitudes extensivas”),⁴³ y las Anticipaciones de la percepción (“En todos los fenómenos, lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado”),⁴⁴ son los principios que determinan todos los fenómenos de la experiencia posible en cuanto unidades discretas, con anterioridad a la determinación de sus relaciones de causalidad y de simultaneidad de acuerdo con las Analogías de la experiencia. Son principios matemáticos por ser “la síntesis de lo *homogéneo* en todo aquello que es susceptible de ser tratado matemáticamente”⁴⁵ e ilustran dos aspectos de la teoría del conocimiento expuesta en la *Crítica de la razón pura* de relevancia para el método del conocimiento histórico.

Estos principios, aplicados a los objetos de la intuición sensible, nos dan la regla para la determinación de todo fenómeno como la manifestación de algún grado de magnitud extensiva (“aquella en la que la representación de las partes hace posible – y, consiguientemente, precede necesariamente a – la representación del todo”)⁴⁶ o de magnitud intensiva (“un grado de influencia sobre el sentido”)⁴⁷ que pueden pensarse *a priori* como infinitamente divisibles. Kant denomina matemáticos a estos dos principios porque justifican la aplicación de las matemáticas a todos los fenómenos empíricos,⁴⁸ en un argumento directamente

⁴³ B 202

⁴⁴ B 207.

⁴⁵ Nota a B 201.

⁴⁶ B 203.

⁴⁷ B 208.

⁴⁸ Sobre los dos primeros principios del entendimiento puro, Kant escribe: “Este principio trascendental de las matemáticas de los fenómenos amplía notablemente nuestro conocimiento *a priori*. En efecto, sólo él permite aplicar la matemática pura, con toda su precisión, a los objetos de la experiencia, lo cual no resultaría claro por sí mismo si prescindieramos de él” (B 206). Véase, también, Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.95-8.

opuesto al que propone Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, en donde éste sostiene que los sentidos humanos son demasiado burdos para poder detectar con exactitud las figuras, las líneas y los puntos matemáticos.⁴⁹ Debido a que la unidad de medición que utiliza el hombre es puramente convencional⁵⁰ (el pulgar y el pie en el sistema inglés expresan la relación de las unidades de medición con las dimensiones del cuerpo humano), es posible expresar la magnitud extensiva (el tamaño) de cualquier fenómeno en términos de múltiples de una unidad determinada. De la misma manera, se puede expresar la magnitud intensiva de un objeto (la intensidad con que éste afecta a la sensibilidad) como múltiples de una unidad determinada; Kant pone el ejemplo de la posibilidad de expresar la intensidad de la luz solar como 200,000 veces más intensa que la luz de la luna.⁵¹ Un ejemplo del uso de la comparación entre los distintos grados de intensidad con que los fenómenos históricos afectan a los sujetos cognoscentes se encuentra en los cambios en el ritmo de los cambios tecnológicos y de sus efectos en la vida de los individuos. Los sujetos históricos modernos necesariamente tienen una relación distinta con la naturaleza y con el tiempo de la que tenían los integrantes de las sociedades campesinas de muy bajo desarrollo tecnológico en las que el cambio se medía de acuerdo con el ritmo de los ciclos agrícolas y no de los ciclos de la realización de las mercancías. Podemos medir y comparar entre sí ambas situaciones debido a que cualquier impacto de la nueva tecnología puede expresarse, en términos formales por lo menos, por medio del impacto que tiene en diversos aspectos de la vida cotidiana de los individuos involucrados y el ritmo de estos cambios en unidades homogéneas del tiempo.

⁴⁹ Hume argumenta que la única manera segura de establecer un principio como, por ejemplo, la igualdad entre dos figuras o líneas es por medio del “método más indeterminado y el método más estricto de comparación [*the looser and stricter methods of comparison*]. Pero no nos contentamos con esto, pues una sólida razón nos convence de que existen cuerpos que son mucho más diminutos que los que aparecen a nuestros sentidos, y como una falsa razón nos persuadiría de que existen cuerpos infinitamente más diminutos, percibimos claramente que no poseemos ningún instrumento o arte para medir que nos pueda asegurar contra nuestro error e incertidumbre” (*A Treatise of human Nature*, editado por David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2004, Book 1, Part 2, Section 4, p.36. La versión española viene de *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Porrúa, México, 1998, p.42, traducción modificada).

⁵⁰ *Crítica del Juicio*, cit., p.291-2 (V:248).

⁵¹ B 221; Kant denomina estos principios constitutivos, porque permiten formar y determinar *a priori* el grado de las magnitudes intensiva y extensiva de los objetos en todos los casos posibles bajo las condiciones de la intuición y de la percepción de los objetos de la experiencia.

Los dos principios matemáticos fundamentan la relativa autonomía teórica con que el historiador puede determinar los fenómenos que está investigando en relación con el cuerpo de conocimiento histórico existente. Si los conceptos explicativos que el historiador aplica no violan las condiciones de la posibilidad de la experiencia, puede ordenar y explicar su materia empírica de manera radicalmente nueva, sin que esto, de por sí, comprometa el carácter objetivo del conocimiento producido. Esto se debe, en última instancia, a que Kant identifica la espontaneidad del pensamiento como uno de los dos elementos con que se elabora todo el conocimiento empírico (el otro es el material sensible que le suministra la intuición).⁵² Su teoría del conocimiento se basa en la revolución copernicana que implica que

“la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios”.⁵³

La forma a priori de la intuición de los fenómenos históricos: los Axiomas de la intuición

El tiempo es necesario para la suma de las unidades homogéneas en las que se puede dividir cualquier objeto del sentido externo para la determinación de su magnitud extensiva. Debido a que el espacio es la forma *a priori* de los objetos del sentido externo (es decir, de la intuición externa) y que, como tal, el espacio es infinitamente divisible, los axiomas de la intuición plantean que podemos pensar *a priori* la posibilidad de medir el tamaño (magnitud extensiva) de todos los objetos de la intuición porque siempre podemos dividirlos en partes más pequeñas y homogéneas, cuya suma, que sólo puede realizarse a través del tiempo, nos indica su magnitud en relación con otros objetos.⁵⁴ Los axiomas de la intuición son el esquema del concepto puro del entendimiento de la cantidad; en términos puramente formales, se puede anticipar que todos los fenómenos del sentido

⁵² B 74.

⁵³ B XIII; Kant trata las revoluciones del pensamiento que dieron lugar a la fundación de la matemática y la ciencia natural como ciencias en B X-XIV.

⁵⁴ B 203-4.

externo pueden definirse como unidad, pluralidad o totalidad.⁵⁵ El esquema de esta categorías nos indica cómo podemos definir los fenómenos históricos reales, de acuerdo con su tamaño y su forma, como unidades discretas, como parte de un grupo de objetos reunidos bajo algún concepto que los distingue de otros objetos semejantes o como miembros de un conjunto de fenómenos que se distingue por sus características compartidas.

Lo que este principio significa para la práctica de la investigación histórica es que sus objetos son fenómenos que, por su misma naturaleza, es decir, por ser objetos del sentido externo, se dan en el espacio (y que sólo pueden ser pensados como una magnitud extensiva dada en el tiempo).⁵⁶ Constituye un respaldo a la proposición más general de que todo conocimiento “comienza con la experiencia”;⁵⁷ al aplicar este principio, el historiador puede comprender todos los fenómenos históricos en términos de su tamaño y de su forma. Evidentemente, muchos documentos históricos sólo pueden interpretarse con base en una comprensión adecuada de la significación histórica de las magnitudes extensivas que expresan. Así, por ejemplo, el tamaño de las figuras en las estelas y los dibujos mayas sólo puede interpretarse con base en una comprensión de la estructura jerarquizada de su sociedad y el grosor de los muros de los castillos medievales europeos con base en el estado de desarrollo de la artillería de la época. Igualmente, el impacto del tamaño de los edificios utilizados a lo largo de la historia para demostrar el poder de los grupos dominantes solamente puede comprenderse en términos históricos, es decir, al comparar tales edificios con las demás construcciones de la sociedad en cuestión.

⁵⁵ En B 209 Kant plantea que “podríamos...llamar anticipaciones de los fenómenos a las determinaciones puras en espacio y tiempo, tanto respecto de la figura como respecto de la magnitud, ya que tales determinaciones representan *a priori* todo lo que puede dársenos *a posteriori* en la experiencia”.

⁵⁶ En la exposición metafísica de los conceptos del espacio y del tiempo Kant plantea que no podemos pensar los objetos fuera del espacio o del tiempo, aunque sí podemos pensar éstos sin aquéllos: “Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos” (B 38-9; para un pasaje similar con respecto al tiempo, véase B 46).

⁵⁷ B 1.

*Cómo los fenómenos históricos afectan a los sujetos históricos (y al historiador):
las Anticipaciones de la percepción*

Las *Anticipaciones de la percepción* tratan del principio *a priori* que establece cómo se puede conocer el efecto que los objetos tienen en la sensibilidad del sujeto cognoscente, el cual se mide en los distintos grados de afectación (en grados de magnitud intensiva) que aquéllos produjeron en éstos. La validez objetiva del conocimiento que se puede elaborar por medio de este principio se basa en el supuesto (compartido por el método de las demás ciencias) de que todos los hombres cuentan con los mismos sentidos y de que, con las inevitables variantes entre los diversos individuos, el efecto que tienen los objetos en sus sentidos es básicamente el mismo.

Las anticipaciones de la percepción son el esquema de la categoría de la cualidad. En términos sencillos, lo que esto quiere decir puede resumirse de la siguiente manera: la categoría de la cualidad identifica tres funciones del pensamiento *a priori* en juego cuando el historiador (o cualquier otro sujeto cognoscente) determina las características de sus objetos de estudio. Estas funciones constituyen las condiciones de la posibilidad de la síntesis de las distintas intuiciones por medio de la cual el historiador puede determinar la realidad de los fenómenos históricos y diferenciar entre ellos por medio de las características que manifiestan. La categoría de la cualidad se subdivide en tres: la realidad (la intensidad con la que se perciben las distintas características de un determinado fenómeno en la percepción), la negación (la ausencia de una o más de estas características) y la limitación (la división y clasificación de todos los fenómenos de acuerdo con sus características, las cuales hacen posible subsumirlos bajo distintos conceptos empíricos).

La función del principio del entendimiento puro es la de esquematizar la categoría: en el caso de las anticipaciones de la percepción este proceso se da porque el modo en que la sensibilidad humana es afectada por los fenómenos tiene que pensarse, originariamente, al margen del tiempo. Solamente por medio del pensamiento (de la síntesis) el historiador es capaz de cobrar conciencia de los cambios en el grado de intensidad con que él (o el sujeto histórico) es afectado

por un fenómeno en particular (o por las diferencias entre distintos fenómenos). La única forma en que se puede dar un cambio en el grado de intensidad de los fenómenos es a través del tiempo. Al encontrar que la forma del pensamiento sintetizador que permite al sujeto identificar cambios en el grado de intensidad de los fenómenos es la misma que la forma en que tal fenómeno le es dado por medio de su sensibilidad, Kant demuestra cómo el esquema permite enlazar las formas puras del pensamiento con la forma pura de la intuición y, de este modo, establece la posibilidad de comparar, de acuerdo con una escala de medición objetivamente válida, los distintos grados de magnitud intensiva, lo cual es la finalidad que plantea para la esquematización de las categorías de la cualidad.

Otra consecuencia del análisis de las anticipaciones de la percepción es que nos permite definir claramente qué es, para Kant, la realidad;⁵⁸ nos parece que este concepto puede aplicarse con la misma legitimidad a los fenómenos del conocimiento histórico que a los de las demás ciencias. La realidad de un fenómeno solamente puede establecerse por medio de alguna huella o resto que de ello es perceptible por el historiador. Tales huellas pueden ser directas o indirectas, pero el método del conocimiento histórico exige que cualquier explicación de un acontecimiento o proceso histórico se fundamente, en última instancia, en la evidencia disponible acerca de las acciones de los hombres en el pasado.⁵⁹ El mismo Kant discute la importancia del contenido de la doctrina cristiana para el esclarecimiento del problema del conocimiento del principio supremo de la moralidad pero, al mismo tiempo, plantea que el conocimiento de la

⁵⁸ En B 414, en el contexto de su refutación de la prueba de la permanencia del alma de Mendelssohn, Kant hace explícita la equivalencia entre una magnitud intensiva y un grado de realidad. Lo que esto significa es que un fenómeno sólo puede constituirse en objeto si afecta en algún grado a nuestra sensibilidad; su grado de magnitud intensiva puede medirse siempre en relación con su negación = 0, o en términos comparativos entre los distintos momentos de intensidad con que una percepción nos afecta. La aparición de un grado de magnitud intensiva o su cambio continuo, como aumento o como disminución, sólo puede darse en el tiempo; es por esta razón que la teoría del conocimiento de Kant puede anticipar *a priori* el contenido de la intuición sensible de la magnitud intensiva.

⁵⁹ Al respecto Kant escribe que "...la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan *cosas* en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, *a posteriori*" (B 748); véanse, también, B 457 y B 751.

vida de Jesús de Nazaret es un problema propiamente histórico que solamente puede elaborarse a partir de la realidad de la evidencia acerca de su vida y obra.⁶⁰

El grado de magnitud intensiva con que ciertos fenómenos han afectado a los sujetos históricos también constituye un elemento importante en la explicación del comportamiento de los hombres históricos. Kant nos sugiere que hay ciertos objetos o sensaciones que producen una respuesta universal entre los hombres⁶¹ y nos parece válido argumentar que es posible identificar otros objetos, o las sensaciones asociadas con ellos, que encuentran una respuesta generalizada, si no universal, entre los integrantes de diversas sociedades históricas. Las cualidades sensoriales de algunos objetos naturales explicaría, en primera instancia, el fenómeno histórico del comercio. El efecto de estos objetos en la percepción de los sujetos puede ejemplificarse con productos comerciales históricos que se distinguen por su sabor, su olor o el efecto físico que provocan en el consumidor, como es el caso del azúcar, del café, del tabaco o del opio. En todos estos casos, los objetos en cuestión cobran significado histórico, en parte por lo menos, por el grado de magnitud intensiva que su consumo produce. Aunque el paladar y el sentido de olfato varían bastante entre los diversos individuos (y, probablemente, entre las diversas épocas históricas), las cualidades de las especies, tales como la pimienta, la canela, el clavo y la nuez moscada, explican porque eran tan apreciadas en los albores de la época moderna por su contribución a la preservación y la sazón de los alimentos. Esta explicación se basa, en cuanto las cualidades específicas de las especies se refiere, en el grado de intensidad con que afectan a los sentidos de los hombres, aunque su importancia comercial solamente puede explicarse cabalmente en el contexto histórico en que se desarrolló el comercio europea con las Indias. Sin embargo, si las especies no tuvieran este efecto en el paladar y el olfato humanos, no hubiera existido el impulso básico que animaba una parte importante de este comercio. De

⁶⁰ Es en este sentido que Kant se refiere a la religión cristiana como una fe erudita (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.198, (VI:164).

⁶¹ La teoría de la belleza expuesta en la *Crítica del Juicio* parte de que es posible plantear que existen juicios subjetivos con valor objetivo, los cuales se fundamentan, como sucede en toda la filosofía crítica, en principios *a priori*. Véase, especialmente, § 22, La necesidad de la aprobación universal, pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común, *Crítica del Juicio*, cit., pp.283-4, (V:239-40).

forma semejante, si la sal no sirviera para sazonar a los alimentos, el resentimiento de los tlaxcaltecas hacia la monopolización de la producción y la distribución de la sal por parte de los mexicas no tendría sentido en la explicación histórica de su disposición a aliarse con Cortés.⁶²

Es evidente que el uso del principio metodológico definido por medio de las anticipaciones de la percepción solamente cobra sentido si se lo interpreta en términos propiamente históricos; el grado de magnitud intensiva del hambre como un factor causal de los movimientos campesinos a lo largo de la historia solamente puede entenderse en términos comparativos. El impacto, en el comportamiento de los campesinos, del grado de la intensidad del hambre que sufrían solamente puede establecerse objetivamente al comparar el consumo de alimentos en épocas de crisis con la dieta normal de la época y región en cuestión, con la alimentación mínima necesaria para sostener un cierto nivel de esfuerzo físico etcétera. Existen, desde luego, otros factores que contribuirán a la explicación de la naturaleza y las consecuencias de los movimientos campesinos que surgían en épocas de hambruna. El trabajo del historiador es relacionar todos estos elementos entre sí, pero una parte importante de su labor consiste en evaluar correctamente las consecuencias de los distintos grados de magnitud intensiva con los que los diversos fenómenos históricos afectan a los sujetos, lo cual exige que entienda cómo aquéllos hubieran afectado a éstos en el contexto histórico específico en que los experimentaban.

3. La forma a priori de la experiencia histórica posible: las Analogías de la experiencia

Pasemos ahora a considerar los dos principios dinámicos, que son las analogías de la experiencia y los postulados del pensar empírico en general (el tercer y el cuarto principios del entendimiento puro). Las analogías de la experiencia determinan *a priori* las relaciones entre los objetos de la experiencia; la discusión del principio de la causalidad que contienen constituye la respuesta

⁶² Hugh Thomas, *La conquista de México*, traducido por Víctor Alba, Editorial Patria, México, 1994, p.277.

más directa dada por Kant a las objeciones escépticas de Hume⁶³ con respecto a la validez de dicho principio.⁶⁴ Los postulados del pensar empírico en general establecen, *a priori*, las relaciones de los objetos de la experiencia posible con la facultad cognoscitiva. Ambos principios dinámicos plantean las relaciones entre elementos que entre sí son heterogéneos, relaciones que posibilitan la explicación teórica de todos los procesos de cambio o de transformación que se presentan a la sensibilidad humana. La síntesis, para la cual el tercer y el cuarto principios del entendimiento puro constituyen las reglas *a priori*,

“es la síntesis de lo diverso, en la medida en que sus elementos *se implican necesariamente unos a otros*. Por ejemplo, el accidente respecto de la sustancia o el efecto respecto de la causa. En consecuencia, tal conexión es representada como ligada *a priori*, a pesar de serlo en cuanto *heterogénea*. Llamo a esa misma conexión dinámica, por no ser arbitraria y por referirse a la conexión de la *existencia* de lo diverso (conexión que puede dividirse, una vez más, en conexión física de los fenómenos entre sí y conexión *metafísica* en la facultad de conocer *a priori*”.⁶⁵

El tercer principio del entendimiento puro, las analogías de la experiencia, plantea las reglas de la unidad sintética de la determinación universal del tiempo a las que tienen que estar sometidas todas las determinaciones empíricas (temporales o históricas) de los fenómenos. Las analogías determinan las relaciones entre los fenómenos en cuanto la permanencia, la sucesión y la simultaneidad (los tres modos del tiempo).⁶⁶ Al plantear las relaciones temporales entre los objetos en general, desde la esfera trascendental, las analogías dan la regla para la determinación de los objetos empíricos en el conocimiento objetivo según estas mismas relaciones. Este es el sentido que Kant le da al concepto de analogía filosófica; el tercer principio establece la necesaria relación temporal cualitativa entre los fenómenos por analogía con las relaciones entre los objetos en general de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. En cambio, la analogía matemática expresa la igualdad entre dos relaciones cuantitativas. Si

⁶³ Michael N. Forster, *Kant and Skepticism*, cit., especialmente capítulo 5, Humean Skepticism, pp.21-32.

⁶⁴ Para una explicación clara de los principales aspectos de las analogías de la experiencia, véase Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.146-55.

⁶⁵ Nota a B 201.

⁶⁶ B 219.

la analogía matemática puede determinar el cuarto componente de la analogía al contar con los tres primeros componentes,⁶⁷ la analogía filosófica sólo puede “conocer e indicar *a priori* la relación con un cuarto miembro,⁶⁸ pero no conocer este cuarto miembro directamente”.⁶⁹

Los principios matemáticos determinan *a priori* cómo todos los fenómenos tienen que presentarse en la intuición y la percepción humanas (como magnitudes extensiva e intensiva). Las analogías de la experiencia, por su parte, sólo determinan las relaciones entre los diversos fenómenos, sin poder determinar *a priori* cómo es el objeto que entra en la relación necesaria con otro fenómeno dado en la experiencia empírica. Tomemos la relación de causalidad sucesiva, tratada por Kant en la segunda analogía, para ilustrar. La analogía plantea que “Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto”,⁷⁰ con lo cual establece, *a priori*, cómo tienen que pensarse las relaciones entre los fenómenos que se determinan según una relación causal, por analogía con el principio del entendimiento puro citado. Si el historiador quiere explicar algún evento o proceso histórico que le interesa, parte *a priori* del principio de que este evento o proceso fue causado por algo, sin que necesariamente tenga a su alcance la posibilidad de determinar en qué consistía este algo.⁷¹ En el caso del conocimiento histórico, la causalidad tiene que pensarse desde una perspectiva doble: la de la causalidad en el mundo natural, la cual explica en términos materiales cómo es que un fenómeno haya ocurrido, y la causalidad por libertad que explica las acciones de los sujetos históricos a partir de los fines que éstos se

⁶⁷ H.J.Paton ejemplifica la analogía matemática así: “Si $2:4 = 3:x$, podemos decir el valor que x tiene que tener” (*Kant's Metaphysic of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. II, note 4, p.179).

⁶⁸ Kant llama “miembro” [*Glied*] a lo que hemos designado con la palabra “componente” para indicar los términos entre los cuales la analogía establece la relación.

⁶⁹ B 222. Paton expresa la relación entre los componentes de la analogía filosófica con este ejemplo: “No podemos saber *a priori* que la luz solar derretirá la cera y endurecerá el barro; pero sí podemos saber *a priori* que si la cera se derrita, algo tiene que haber sucedido anteriormente después del cual se derritió la cera según una ley fija” (*Kant's Metaphysic of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., Vol. II, nota 1, p.179).

⁷⁰ B 232.

⁷¹ “...El entendimiento – escribe Kant – no nos revela *a priori* en absoluto si es o no posible una causa que modifique el estado de las cosas, es decir, que las determine en sentido opuesto a un estado dado. No nos lo revela, no sólo porque no ve tal posibilidad (pues esta visión nos falta en muchos conocimientos *a priori*), sino porque la modificabilidad afecta únicamente a ciertas determinaciones de los fenómenos que sólo la experiencia puede mostrarnos” (B 213).

plantean realizar. Nadie duda de que el asesinato de Kennedy, por ejemplo, obedece a una causalidad, aunque tampoco nadie puede aseverar exactamente cómo se llevó a cabo su asesinato ni las razones precisas por las que actuaron los responsables de su muerte.

La esquematización de la tercera categoría, la de relación, implica que sus principios, es decir, las analogías de la experiencia tienen que expresar la relación entre los objetos de la experiencia bajo la forma del tiempo, del mismo modo en que los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción determinan los objetos particulares.⁷² Esto sucede porque el tiempo, como se explicó arriba, es la forma pura de la intuición sensible y, también, la forma pura del sentido interno en el cual el entendimiento determina las relaciones entre sus representaciones.

Las analogías de la experiencia determinan las relaciones en el tiempo, como permanencia, sucesión y simultaneidad, de todos los objetos de la experiencia posible y así suministran una imagen de la relación entre los fenómenos en el tiempo para los conceptos puros del entendimiento de inherencia y subsistencia (que se refiere a lo permanente), de causalidad y dependencia (referida a la causalidad sucesiva), y comunidad (que se refiere a la simultaneidad).⁷³ Debido a que las categorías son las formas puras del pensar, no incluyen nada empírico; los principios son los esquemas de las categorías porque expresan las relaciones estipuladas por las categorías de tal forma que posibilitan la determinación de las relaciones entre los fenómenos de la intuición sensible (por medio de sus relaciones en el tiempo).⁷⁴

De esta relación entre la forma pura de los objetos de la experiencia en general y la posible relación entre los eventos o los fenómenos de la experiencia histórica se derivan dos consecuencias. Primero, que las analogías de la experiencia establecen *a priori* cómo tienen que relacionarse entre sí todos los fenómenos de la experiencia histórica; el historiador sólo puede relacionar sus objetos de estudio

⁷² Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.90.

⁷³ B 106.

⁷⁴ Felipe Martínez Marzoa resume la relación entre las formas puras del pensamiento y la forma pura de la intuición: "El sistema de las categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición" (*Releer a Kant*, cit., p.85).

entre sí objetivamente si expresan estas relaciones como relaciones de la permanencia, la sucesión o la simultaneidad entre los fenómenos. Segundo, si el conocimiento histórico de las acciones pasadas de los hombres no puede explicar la totalidad de las causas operando en el pasado histórico, las analogías de la experiencia garantizan la objetividad del conocimiento histórico que concuerda con las condiciones que establecen *a priori* para las relaciones entre los fenómenos. Esto obliga al historiador a identificar aquellos fenómenos que concuerdan con estas condiciones, las cuales, a la vez, sustentan la objetividad del conocimiento así producido.

A diferencia de los principios matemáticos, que son constitutivos de sus objetos,⁷⁵ Kant plantea que los principios dinámicos son regulativos, porque no determinan *a priori* cómo son los objetos relacionados por medio de ellos, sino porque establecen la regla con la que se piensa la existencia de algún objeto que actúa como causa sin saber cuáles son las características específicas de éste.⁷⁶ Nuestro autor escribe al respecto que

“...dado que no podemos construir [la] existencia [de los fenómenos], esos principios se referirán únicamente a la relación de la existencia y no podrán suministrar sino principios *regulativos*...”⁷⁷

Kant suministra nuevamente las reglas o principios formales, universales y necesarios que determinan, en este caso, las relaciones causales entre los fenómenos de la experiencia posible, pero sin olvidar que la materia de los fenómenos se deriva, en última instancia, de la intuición sensible.

⁷⁵ B 221; Kant llama estos principios constitutivos porque permiten determinar *a priori* que todos los objetos de la experiencia posible tienen que darse a la intuición con alguna magnitud extensiva (en el espacio) y algún grado de magnitud intensiva (en el tiempo); por medio de estos principios se nos es dada, necesariamente, la experiencia de los objetos del sentido externo e interno.

⁷⁶ Margaret Morrison, “Space, Time and Reciprocity”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.190.

⁷⁷ B 222. El principio regulativo, en este caso, no establece cómo es el objeto, sino cómo podemos pensar su relación con otro objeto conocido: “Se trata simplemente de que, al dárse nos una percepción según una relación temporal con otra (aunque esta otra sea indeterminada) no podemos establecer *a priori* cuál sea esta otra ni *de qué magnitud*. Podremos establecer sólo cómo esta última percepción se halla, en su existencia, necesariamente ligada a la primera en este modo temporal” (B 222).

La primera Analogía: la base material de los fenómenos históricos

La primera analogía, el principio de la permanencia de la sustancia, no se refiere directamente a la determinación temporal de los fenómenos, puesto que se trata del sustrato que es el tiempo, “como la forma permanente de la intuición interna”, mientras los fenómenos sólo pueden darse en el tiempo como sucesión o simultaneidad. Como resultado, tenemos que pensar lo permanente como lo que nos “permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos”, como “el sustrato de todo lo real” que “permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio”⁷⁸ pero que no se nos manifiesta como fenómeno tal cual.⁷⁹ Kant plantea que

“nuestra *aprehensión* de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. Por medio de ella sola nunca podemos, pues, determinar si tal diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es

⁷⁸ B 225.

⁷⁹ Kant escribe “Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (Fenómeno)” (B 227) [“*Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d.i. die Substanz (phaenomenon)*”] (todas las citas de la edición alemana de la *Crítica de la razón pura* se toman de la edición bilingüe alemán-español, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2009); al utilizar la palabra “*phaenomenon*” en lugar de “*Erscheinung*”, la cual se usa en la *Crítica de la razón pura* para significar los fenómenos de la experiencia empírica, nos parece que lo que Kant quiere designar es el concepto de algo que constituye un necesario presupuesto de su teoría del conocimiento pero que nunca nos es dado a la intuición empírica; al referirse a la sustancia como la fuente de la causalidad recíproca que fundamenta la posibilidad de la aplicación del principio de la simultaneidad a los fenómenos de la experiencia, Kant señala: “...todo aquello sin lo cual la experiencia de los objetos sería imposible constituye algo necesario en relación con tales objetos de esa misma experiencia” (B 259-60). Para una crítica de la exposición de la idea de lo permanente como una condición de posibilidad de las relaciones temporales entre los fenómenos, pensados como los estados cambiantes de lo permanente, véase P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.125-32. Strawson centra su crítica en los presupuestos metafísicos que Kant introduce en su explicación de lo permanente con base en lo que Strawson considera es su aceptación acrítica de la teoría newtoniana de la física. Nosotros reconocemos una cierta tensión entre el optimismo que Kant expresa en relación con la posibilidad de la identificación de principios *a priori* que determinan el necesario comportamiento de la materia física en términos de la teoría newtoniana (tales como los que expone en su *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*) y los límites dentro de los cuales define la objetividad de cualquier conocimiento empírico. Pero también argumentamos que el primer planteamiento (derivado de la física newtoniana) es de relativamente poca importancia en el contexto de la filosofía crítica en general y que es desplazado por los principios básicos (entre los cuales se encuentra la primera analogía de la experiencia) que constituyen el meollo de la teoría kantiana del conocimiento y que no sólo no se derivan de los principios básicos de la física newtoniana sino que fundamentan la objetividad y la viabilidad de ésta. Para una interpretación de la relevancia de la teoría kantiana del conocimiento para los problemas de la ciencia moderna, véanse Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp.93-4 y Alvaro J. Peláez Cedrés, “Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia”, *Theoría*, No.18, Revista del Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp.121-37. Para una discusión de la importancia de la sustancia en la refutación del idealismo y en la teoría del conocimiento propuesta en la *Crítica de la razón pura*, véase Andrew Brook, “Realism in the Refutation of Idealism”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., 313-20.

simultánea o sucesiva. Hace falta para ello que la experiencia posea como base algo que *exista siempre*, es decir, algo *durable y permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según las cuales existe lo permanente”.⁸⁰

En otras palabras, lo permanente es la materia de que está hecho el mundo, que nunca se nos va a manifestar como tal en la experiencia pero que constituye un requisito para poder pensar la existencia de tal mundo para la experiencia humana, incluyendo la experiencia histórica.⁸¹

Si lo permanente no nos es dado como fenómeno, constituye una condición esencial para pensar cualquier proceso histórico de cambio sucesivo o de interacción simultánea entre los fenómenos, porque lo que conocemos como la historia no es más que el registro de estos cambios efectuados en la materia. Este principio de lo permanente también nos ofrece la base teórica para concebir lo que se mantiene permanente o estable dentro de los procesos de cambio,⁸² incluso Kant plantea que el cambio sólo puede darse en relación con lo permanente, lo cual sirve de principio no sólo para pensar los tiempos largos como el trasfondo permanente de los cambios más superficiales en una teoría como la de Fernand Braudel,⁸³ sino también para examinar qué es lo que permanece a través de los procesos de cambio más violentos y profundos.⁸⁴

⁸⁰ B 225-6.

⁸¹ Para un resumen claro del argumento de la primera analogía y una explicación de su relevancia para la física postnewtoniana (basada en C. F. von Weizsäcker, “Kants ‘Erste Analogie der Erfahrung’ und die Erhaltungssätze der Physik” en *Kant*, editado por G.Prauss, Cologne, 1973, pp.151-66), véase Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp.98-100.

⁸² En su ensayo “Oral History”, Gwyn Prins argumenta que en algunos casos, como la transmisión oral de los conocimientos y valores culturales en las sociedades africanas desarticuladas por el colonialismo y sus secuelas, “la continuidad histórica...requiere más atención que el cambio” (*New Perspectives on historical Writing*, editado por Peter Burke, cit., p.142).

⁸³ *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, México, 1997, especialmente la 1ª parte, “La influencia del medio ambiente”, o el ensayo dedicado al tema en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1999.

⁸⁴ El principio de la permanencia hace pensar que, además de los indudables factores de cambio que se presentan en algunos fenómenos históricos, también existen los de la continuidad. Luis González escribió sobre la Revolución Mexicana: “La revolución no ha mudado los propósitos, únicamente algunos de los métodos del liberalismo de Juárez y Díaz. La revolución no ha sido ruptura, sólo torcedura” (“El liberalismo triunfante”, en *Historia general de México*, vol. II, El Colegio de México, México, 1981, pp.1014-5).

La segunda Analogía: todos los acontecimientos históricos pueden explicarse en términos causales

a. La causalidad y la cientificidad del conocimiento de la historia

La exposición de la objetividad del conocimiento y la posibilidad del principio de la causalidad que Kant desarrolla en la Analítica de la *Crítica de la razón pura* puede leerse como una respuesta a las dudas escépticas que David Hume había expresado sobre estos problemas. El argumento que Kant nos ofrece tiene como tema central la posibilidad y la validez de los juicios sintéticos *a priori* para la elaboración del conocimiento acerca del mundo empírico.⁸⁵ Esta discusión es importante para el método del conocimiento histórico porque, en esencia, el empirismo, que todavía tiene un peso considerable como teoría cognoscitiva en la elaboración del conocimiento histórico, comparte la posición de Hume con respecto a la relación entre las impresiones sensoriales y el conocimiento, además de su escepticismo con respecto al papel de los principios metafísicos en el método o en la elaboración del conocimiento histórico. La manera en que Hume refuta la posibilidad de un principio objetivo de la causalidad y la respuesta a esta posición dada por Kant ilustran muy claramente la diferencia entre ambos pensadores,⁸⁶ de mayor importancia, la respuesta dada por Kant también sirve para sostener una teoría científica del conocimiento histórico sobre las bases de su teoría del conocimiento en general.

El concepto de la causalidad se ha mantenido en el centro de la discusión contemporánea de la cientificidad del conocimiento; si bien hay otras relaciones explicativas que las ciencias sociales y naturales pueden aplicar, la

⁸⁵ Kant se ocupa directamente de los argumentos de Hume en B 19, B 127-8 (sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y de la metafísica) y B 788-797.

⁸⁶ Kant expresa esta idea claramente en la Doctrina del método de la *Crítica de la razón pura*: “El conocido David Hume era uno de esos geógrafos de la razón humana que pensaban haber dado una respuesta suficiente a todas esas cuestiones relegándolas fuera del horizonte de dicha razón, un horizonte que no podía determinar. Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad...no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico” (B 788); véase, también, B 184. Para una defensa de la posición sobre el problema de la causalidad que Kant asume en relación con Hume, véase Lewis White Beck, “Once more unto the Breach: Kant’s Answer to Hume, again”, *Selected Essays on Kant*, cit., pp.69-72.

fundamentación de la relación de causalidad sigue siendo uno de los temas más importantes en el debate contemporáneo. Al respecto, las ciencias sociales se sienten en desventaja en comparación con las ciencias naturales, por la mayor complejidad de sus fenómenos, debido a la doble causalidad pensable para las acciones humanas. Todos los fenómenos son únicos e irrepetibles, pero los de las ciencias naturales parecen ser más asequibles al conocimiento científico por ser el producto de lo que Kant llama la “causalidad según leyes de la naturaleza”⁸⁷ y por estar sujetos únicamente a las leyes naturales y no a la ley de la libertad, como es el caso de los fenómenos de las acciones humanas.⁸⁸

b. La causalidad en la teoría del conocimiento de Hume

En su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume se aplica al problema del principio de causalidad, cuya validez y posibilidad examina detalladamente desde la perspectiva de la teoría empirista del conocimiento. Llega a la conclusión fulminante de que “toda demostración que ha sido presentada a favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística”.⁸⁹ La esencia de su argumento es que todos nuestros conocimientos se derivan de las impresiones sensoriales, entre las cuales no se encuentra ninguna que corresponda a la “conexión necesaria” y equivalente a la relación causal entre los objetos. Si la relación de causalidad no se encuentra entre nuestras impresiones, tiene que buscarse entre nuestras ideas, que se forman de acuerdo con la contigüidad y la vivacidad de nuestras impresiones. Al observar la contigüidad en el tiempo y espacio de ciertas impresiones, las asociamos en la idea que formamos de la relación existente entre ellas y suponemos que esta relación es lo mismo que la relación causal susceptible de una demostración racional, cuando en realidad no es más que el

⁸⁷ B 477.

⁸⁸ Kant contrasta directamente la legalidad de las relaciones entre los fenómenos de la naturaleza y la independencia de estas leyes que se encuentra implícita en el concepto de la libertad trascendental: “Sólo en la naturaleza debemos, pues, buscar la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza nos libera de la coacción de las reglas, pero también del hilo conductor que todas ellas representan. En efecto, no podemos decir que, en lugar de las leyes de la naturaleza, intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad, ya que si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza. Por consiguiente, naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad” (B 475).

⁸⁹ *A Treatise of human Nature*, cit., Book 1, Part 3, Section 3, p.56 (p.61 en la traducción al español).

hábito de pensar el efecto al observar la supuesta causa. Hume plantea el problema desde su perspectiva teórica de la siguiente manera:

“...sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos...Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causas y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada”.⁹⁰

c. El principio de causalidad sucesiva y el conocimiento histórico

Kant está de acuerdo con Hume en que la posibilidad del conocimiento susceptible de una demostración racional no puede producirse con base en principios derivados de la experiencia, los cuales sólo pueden ser *a posteriori*.⁹¹ La revolución copernicana de Kant implica que la objetividad del conocimiento empírico tiene que fundamentarse en las formas puras del pensamiento, entre las cuales se encuentra la categoría de causalidad y dependencia.⁹²

La segunda analogía explica cómo, bajo las condiciones de la experiencia posible, se pueden aplicar las relaciones de causalidad sucesiva entre los fenómenos como determinaciones del tiempo. La diferencia entre la segunda y la tercera analogías estriba en la diferencia en las relaciones temporales que se pueden establecer entre los objetos de la sucesión objetiva y la sucesión subjetiva.⁹³ En el caso de la causalidad como sucesión, la segunda analogía

⁹⁰ *Op.cit.*, Book 1, Part 3, Section 6, p.61 (pp.65-6 en la traducción al español).

⁹¹ Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.153, Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.9 y Susan Neiman, “Understanding the Unconditioned”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., p.515.

⁹² B 106. Para una explicación de la diferencia entre un principio (universal) de la causalidad y las leyes causales (particulares), véanse Steven Bayne; *Kant on Causation, On the fivefold Routes to the Principle of Causation*, State University of New York, Albany, 2004 y Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.100.

⁹³ La diferencia esencial entre la sucesión objetiva y la subjetiva es que la primera se encuentra sujeta a una regla *a priori*, que establece que en el caso de las relaciones causales entre dos o más objetos la causa *siempre*

plantea una determinación necesaria del tiempo como sucesión en la cual los fenómenos de un evento tienen que seguirse en un orden igualmente necesario.⁹⁴ La tercera analogía, en cambio, plantea que el orden entre los fenómenos en la percepción del sujeto es indiferente porque el sujeto tiene la posibilidad de percibir los objetos según su voluntad.⁹⁵ Puesto que únicamente se puede tener representaciones en el sentido interno, éstas se dan discursivamente, como sucesión, porque la forma del sentido interno es el tiempo; sin embargo, no hay manera de que el sujeto pueda diferenciar entre el orden en que se le presentan las representaciones (lo que Kant llama la sucesión subjetiva) y el orden que pueden guardar entre sí (la sucesión objetiva). Como Kant parte de que el sujeto cognoscente está afectado en su sensibilidad por “algo que se halla ligado a mi existencia, pero que está fuera de mí”,⁹⁶ argumenta que la sucesión objetiva puede determinarse por medio de las relaciones temporales que el entendimiento establece entre las representaciones; si sólo se puede representar como sucesión, se trata de una causalidad sucesiva bajo la segunda analogía, en la que “observo que si en un fenómeno que contiene un suceso, llamo A al estado precedente y B al estado siguiente, B no puede hacer más que seguir a A en la aprehensión, mientras que la percepción A sólo puede preceder a B, no seguirla”.⁹⁷ Si el orden de la aprehensión en el sujeto es indiferente, “cuando podemos pasar desde A

va a anteceder al efecto, mientras en el caso de la sucesión subjetiva es posible que se observen los fenómenos en orden invertido. Kant pone los ejemplos de un barco (que tenemos que suponer viene impulsado río abajo, sea por la corriente o por otro medio) en donde es imposible que veamos que el barco está más abajo y luego más arriba porque las relaciones temporales bajo el principio de la causalidad son determinadas necesariamente, lo cual implica que vemos, en el caso del barco, los efectos de la causalidad de la causa en un orden necesario, que, en este caso, es el barco primero río arriba y luego río abajo. En cambio, si estoy mirando una casa o cualquier otro objeto grande, puede ver primero arriba y luego abajo, o primero a la izquierda y luego a la derecha, o viceversa, sin que la sucesión de mis percepciones obedezca una regla *a priori*. Véanse B 238 para la explicación de la diferencia entre la sucesión objetiva y subjetiva y B 237-8 para la discusión de los ejemplos del barco y de la casa.

⁹⁴ La sucesión desde la causa hasta el efecto no se manifiesta necesariamente como una sucesión en el tiempo que puede ser observada; los ejemplos que Kant da (del calor de una estufa en un cuarto, o la depresión que una bola de plomo produce en una almohada) más bien demuestran que el orden temporal se determina en términos lógicos: sin la acción de la causalidad de la causa, no se produce el efecto. Kant expresa esta relación como determinando “el orden del tiempo, no su *curso*” B 248. Véase, también, H.J.Paton, *Kant's Metaphysics of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. II, p.284.

⁹⁵ B 265; este punto ofrece una fundamentación complementaria para la exposición del concepto de la libertad práctica que se encuentra en la filosofía práctica.

⁹⁶ Esta frase se encuentra en la corrección que hizo Kant al argumento de la “Refutación del idealismo” en el Prólogo a la B edición, B XL.

⁹⁷ B 237.

hasta E, a través de B, C, D, o al revés, desde E hasta A”,⁹⁸ se trata de la existencia simultánea de los objetos, que Kant explica como su causalidad mutua bajo la categoría de comunidad.⁹⁹

El principio de causalidad, tal como lo presenta Kant en la segunda analogía, sirve para fundamentar y para explicar, en casos históricos específicos, situaciones en la cuales una o más causas están actuando al mismo tiempo, la cual es una idea básica en la concepción de la experiencia posible pensada como una red de interrelaciones entre fenómenos que, a su vez, nos da el concepto del mundo histórico como una red de interrelaciones entre fenómenos y sujetos históricos, éstos últimos ejerciendo, en distintos grados, su libertad de acción.

En este sentido, el método kantiano para la elaboración del conocimiento (incluyendo el conocimiento histórico) plantea que la relación temporal entre la causa y su efecto es unidireccional; la causa antecede al efecto, necesariamente. Si se aplica este criterio a las situaciones históricas en las que se encuentra una determinación mutua por parte de los agentes históricos como, por ejemplo, la relación entre las quiebras de los bancos norteamericanos y el pánico de los inversionistas en 1929 (o en 2008), la cual podría pensarse como una relación

⁹⁸ B 258.

⁹⁹ Strawson critica la validez del principio de la causalidad en la filosofía crítica; según su interpretación, el paso que Kant da desde la necesidad del orden sucesivo de la percepción de los fenómenos (lo que llama la “necesidad conceptual”) no implica que los objetos de tales percepciones existen en un orden sucesivo necesario (lo que denomina la “necesidad causal”). Incluso acusa a Kant de haber caído en “un *non sequitur* de enfermedad paralizante” (*a non sequitur of numbing grossness*) al dar el paso desde la determinación de las relaciones temporales entre los fenómenos percibidos por el sujeto cognoscente al orden temporal entre los objetos tales como están constituidos al margen de o anteriormente a su percepción por parte del sujeto. Nosotros consideramos que la esencia de la teoría del conocimiento de Kant se encuentra precisamente en la validez del argumento con el cual éste demuestra que no hay conocimiento posible de los objetos al margen del material que nos es suministrada por la sensibilidad y que, por lo tanto, el conocimiento objetivo consiste en la aplicación adecuada de los principios del entendimiento a los fenómenos captados por el sujeto, sin que esto implique ninguna referencia a los objetos tales como existen en sí, al margen de la actividad del sujeto cognoscente. La insistencia de Strawson en las aparentes inconsistencias y contradicciones en el argumento de la *Crítica de la razón pura* se debe, en parte importante, a que nunca acepta la validez de este principio básico. En última instancia, Kant parte del supuesto, que informa las actividades de todos los seres humanos, de que el conocimiento que podemos elaborar de los objetos del mundo natural es objetivamente válido y que, como tal, es suficiente para fundamentar la objetividad del conocimiento científico y para que vislumbremos las posibles opciones con las que contamos para decidir qué acciones realizar en un contexto específico. Véanse sobre este punto Lewis White Beck, “A Non-Sequitur of numbing Grossness?”, *Selected Essays on Kant*, editado por Hoke Robinson, vol.6, North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, New York, 2002, pp.123-7 e Isabel Cabrera, “El espacio kantiano: interpretaciones recientes”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XL, 1994, UNAM/FCE, pp.145-6 y 174-5, quien se opone a la interpretación de Strawson en relación con la validez del concepto del espacio como la forma pura de la intuición.

dialéctica de causalidad simultánea, nos parece que se descubren diversas causalidades actuando al mismo tiempo *pero produciendo efectos diferentes*. En el caso de ejemplo, las quiebras producían pánico entre los inversionistas y el pánico de éstos producía quiebras adicionales. Debido a que los procesos históricos son el producto de las acciones de los hombres, nos parece coherente con lo planteado por Kant en la segunda analogía ver, en una situación donde opera una aparente causalidad simultánea o mutua, una cadena de acciones causales coexistentes que van produciendo, cada una, sus efectos al mismo tiempo que son afectadas por la causalidad de otro agente u otro fenómeno histórico.¹⁰⁰ El conjunto de estas diversas causalidades puede conceptualizarse, en términos más generales y desde una perspectiva temporal más larga, como un solo fenómeno – en *crack* de la Bolsa de valores de 1929 – pero de ninguna manera como el resultado de una causalidad distinta de la que Kant nos ofrece en la segunda analogía.

El principio de la simultaneidad complementa el de la causalidad sucesiva para así darle al entendimiento la posibilidad de determinar todos los objetos empíricos en los ejes de la causalidad sucesiva y de la simultaneidad.

La tercera Analogía – el principio de la simultaneidad y la estabilidad en la historia

Debido a que la percepción de los fenómenos sólo puede ser sucesiva, hace falta un principio trascendental para fincar la determinación de su simultaneidad. Para Kant, este principio se expresa en el concepto de la acción recíproca (o comunidad), cuyo principio es que

“[t]odas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca”.¹⁰¹

Ahora bien, Kant asevera que los fenómenos, es decir, las sustancias cuyos estados se perciben en el espacio, están en comunidad, en el sentido de

¹⁰⁰ H.J.Paton plantea que “ser simultáneo es existir en el mismo instante de tiempo, mientras coexistir es existir en el mismo instante o en el transcurso de la misma parte (o el mismo periodo) del tiempo. La coexistencia es un término más amplio que la simultaneidad” (*Kant's Metaphysics of Experience*, cit., vol.2, nota 3 a p.297).

¹⁰¹ B 256; La exposición del principio de la simultaneidad en la edición A plantea explícitamente que la comunidad es equivalente a la acción recíproca (A 189).

commercium,¹⁰² lo cual implica una relación de coordinación y no de subordinación entre ellos, en la cual el entendimiento representa las partes del todo como independientes de las demás partes, pero, a la vez, combinadas con ellas.¹⁰³ Kant entiende la categoría de comunidad como "...un conjunto de cosas cuando no se halla una subordinada, como efecto, a la otra, como causa de su existencia, sino coordinada simultánea y recíprocamente con ella, como causa respecto a la determinación de las otras...lo cual constituye una forma de conexión completamente distinta de la existente en la mera relación de causa a efecto".¹⁰⁴ La relación de comunidad tiene que diferenciarse cuidadosamente de la relación de causalidad, la cual es la determinación de una relación necesaria de sucesión entre la causa y el efecto.

El principio de simultaneidad es necesario para que se pueda pensar el conjunto de los objetos en el espacio como un todo interconectado. Sobre la comunidad Kant comenta:

"Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) se hallaría desgajada de las demás, con lo cual la cadena de representaciones empíricas, es decir la experiencia, empezaría desde el principio con cada nuevo objeto, sin que la representación anterior tuviera con él ni la menor conexión ni relación temporal alguna".¹⁰⁵

Al aplicar este principio al conocimiento histórico encontramos, en primer lugar, que nos da el concepto de la comunidad de los hombres y de los objetos en el mundo histórico como un todo en acción recíproca, del cual se pueden inferir las condiciones que permiten explicar por qué los hombres hayan o no realizado

¹⁰² Werner Pluhar, en su traducción al inglés de la *Crítica de la razón pura*, da "comercio" (*commerce*) y "comunicación" (*communication*) como los equivalentes del término latín *commercium* (*Critique of pure Reason*, traducido por Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1996, p.279). Paul Guyer y Allen Wood, por su parte, concuerdan con la traducción dada por Pluhar y agregan en una nota sobre el significado de *commercium*: "...'comunidad' o 'comercio', la primera con la connotación de ser miembro de un todo común pero sin una interacción necesaria entre las distintas partes, la segunda con la connotación de la interacción" (*Critique of pure Reason*, traducido por Paul Guyer y Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p.318).

¹⁰³ B 112-3.

¹⁰⁴ B 112.

¹⁰⁵ B 260-1. Strawson basa sus objeciones a la exposición que hace Kant del principio de simultaneidad en las mismas consideraciones que aplica al principio de causalidad; véase *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.139-40 y nota 79 a p.63, *supra*. Para una defensa de la coherencia de la exposición de la tercera analogía, véase Margaret Morrison, "Space, Time and Reciprocity", *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.187-95.

ciertas acciones. Kant plantea que la causalidad de una causa tiene que iniciarse en el tiempo y durar el mismo tiempo que su efecto.¹⁰⁶ El principio de simultaneidad, por su parte, exige que se considere la causa en una relación de comunión con todos los demás fenómenos que son simultáneos con ella en el instante en el cual ésta empieza a producir su efecto. La acción recíproca entre todos los fenómenos simultáneos hace posible representar la causalidad de un evento particular desde diversas perspectivas en el tiempo. La causa inmediata es aquella que coincide con el efecto que produce en el tiempo – por ejemplo, la secesión de los estados sureños de los Estados Unidos como efecto inmediato de la elección de Abraham Lincoln en 1860, o el inicio de la Guerra Civil como resultado del ataque federal al Fort Sumter.¹⁰⁷ Pero debido a que estas causas eran simultáneas con toda una serie de otros fenómenos, los cuales podemos pensar como las condiciones históricas en las que se produjo la causa inmediata y entre los cuales había una relación de acción recíproca, el principio de simultaneidad nos autoriza a buscar otras causas, más lejanas en el tiempo pero que también pueden contribuir a la explicación del surgimiento de la causa inmediata en el momento histórico en que ésta aparece. Así, muchos de los eventos o procesos que se habían dado anteriormente a la secesión de los Estados sureños podrían considerarse como sus causas secundarias o mediatas, aun cuando todos se habían dado anteriormente a la elección de Lincoln sin producir el efecto de la secesión de los Estados sureños. Entre tales factores se pueden incluir la resistencia del movimiento abolicionista a la Ley de Esclavos Fugitivos y el caso Dred Scott, la disputa por Kansas entre las fuerzas pro y antiesclavista, el asalto de John Brown a Harper's Ferry, y la sublevación de Nat Turner y otras sublevaciones de los esclavos, cuyos efectos seguían sintiéndose cuando Lincoln fue declarado ganador de las elecciones presidenciales en 1861,

¹⁰⁶ B 248 y B 560.

¹⁰⁷ Es evidente que, en el caso de la coexistencia de la causa con su efecto, la relación temporal que expresa es relativa a la naturaleza de ambos. La destrucción de Hiroshima como efecto de la detonación de la bomba atómica se da en el transcurso de un tiempo mucho más corto que la secesión de los estados sureños como efecto de la elección de Lincoln.

Aunque Kant plantea que “la comunidad es la causalidad de sustancias que se determinan recíprocamente”,¹⁰⁸ el principio de simultaneidad no debe confundirse con el principio de causalidad simultánea. Al examinar la categoría de comunidad, Kant especifica que la causalidad de que se trata es la causalidad que constituye “la única cosa que fija a otra su lugar en el tiempo”, pero que la relación de coordinación que se obtiene entre las diversas partes de una comunidad “como causa respecto a la determinación de las otras...constituye una forma de conexión completamente distinta de la existente en la mera relación de causa a efecto...”¹⁰⁹

4. La posibilidad, la realidad y la necesidad en el conocimiento histórico: los Postulados del pensar empírico en general

El conocimiento histórico constituye una ciencia porque se le puede articular como sistema bajo el principio que determina su fin y en consideración de su contenido, sus límites y su articulación interna, en relación con las demás ciencias y con el sistema de la filosofía en su conjunto. Los postulados del pensar empírico en general,¹¹⁰ que son el cuarto de los principios del entendimiento puro, plantean principios que distinguen entre los objetos posibles, reales y necesarios del conocimiento; aplicados a la historia, nos dan tres modalidades de su conocimiento, que son la posibilidad de los objetos del mundo histórico (las posibilidades para la acción de los hombres en las condiciones históricas posibles), lo real en el mundo histórico (las acciones humanas en condiciones históricas determinadas) y las reglas de la conexión necesaria entre sus objetos (qué es necesario en las acciones de los hombres históricos).

A pesar de que el sentido común podría suponer que el campo del mundo histórico posible, que abarca todas las alternativas posibles para las acciones humanas en el pasado, incluye mucho más que el campo del mundo histórico real, Kant insiste que lo posible y lo real (y lo necesario) abarcan exactamente los

¹⁰⁸ B 111.

¹⁰⁹ B 112.

¹¹⁰ Kant aclara que llama postulados a los principios de la modalidad porque son sintéticos, pero sólo en sentido subjetivo: no agregan nada al concepto del objeto, sino “añaden al concepto de una cosa (de algo real), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva de la cual surge y en la cual se asienta el concepto” (B 286).

mismos objetos.¹¹¹ La explicación de esta aparente paradoja yace en la esencia de su teoría crítica del conocimiento y en la revolución copernicana sobre la que se basa. No hay objetos posibles, reales o necesarios para el conocimiento histórico que no estén determinados por las condiciones formales de la experiencia posible, que abarcan las condiciones formales de la sensibilidad (que todos los objetos históricos nos son dados bajo la forma del tiempo y del espacio) y las condiciones formales del conocimiento (que todos los objetos históricos sólo pueden conocerse bajo ciertas relaciones que, como ya se vio en la discusión de los principios del entendimiento puro, son determinaciones trascendentales de sus relaciones en el tiempo).¹¹² Para conocer un objeto histórico como, por ejemplo, la exterminación de millones de seres humanos durante el Holocausto, o las expediciones norteamericanas a la luna, éste tiene que sernos dado bajo las mismas condiciones formales que determinan la posibilidad de toda experiencia. Por su naturaleza formal, estas condiciones no tienen nada que decir acerca del contenido accidental (contingente) de los objetos históricos particulares; lo que hacen es plantear *a priori* las condiciones con las que tienen que concordar todos los objetos del conocimiento para que sean tales.

Por lo tanto, un objeto de conocimiento histórico real sólo puede serlo si concuerda con las mismas condiciones formales que determinan su posibilidad. Al mismo tiempo, la gama de objetos históricos (acciones) posibles en una circunstancia dada se determinan y se delimitan bajo las mismas reglas que se aplican para conocer un objeto real. Los objetos que violan estas condiciones formales no pueden formar parte de la experiencia posible; son lo que Kant llama “fantasmagorías”¹¹³ o “una arbitraria combinación de pensamientos”;¹¹⁴ así, por ejemplo, la explicación milagrosa de ciertos acontecimientos históricos en la historia eclesiástica de Beda, o los poderes atribuidos a la conspiración mundial

¹¹¹ El argumento dado por Kant sobre este punto plantea que sólo hay una experiencia para los seres humanos, la cual no sería posible si no fuera por las condiciones formales que la determinan; los fenómenos o las percepciones sólo pueden relacionarse dentro del marco de estas condiciones de posibilidad y bajo su forma, lo cual implica que no hay fenómenos o percepciones fuera de estas condiciones, pero que tampoco hay experiencia posible fuera de las condiciones de los fenómenos y de las percepciones (B 282-3).

¹¹² Véase p.39 de este trabajo, *supra*.

¹¹³ B 269

¹¹⁴ B 270.

comunista o sionista, simplemente no concuerdan con las condiciones formales bajo las cuales se dan y se mueven los objetos históricos posibles y por esto mismo tienen que ser descartados como elementos de un conocimiento objetivamente válido.¹¹⁵

Lo posible y el mundo histórico

Si bien el campo de los objetos del mundo histórico posible no es mayor que el de los objetos del mundo histórico real, su principio sí es diferente: Kant lo expresa de la siguiente manera:

“Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*”.¹¹⁶

La facultad de los principios que definen los límites y la naturaleza del mundo histórico posible es el entendimiento, que solamente proporciona principios formales, dejando al Juicio la tarea de determinar los objetos históricos particulares reales a partir de las intuiciones sensibles; el entendimiento establece las condiciones de la síntesis trascendental y el Juicio realiza la síntesis empírica del material empírico disponible. Lo posible se determina por las reglas formales de síntesis que se derivan de la unidad originaria sintética de apercepción y de las categorías (aplicadas, en forma esquematizada, a los fenómenos a través de los principios del entendimiento puro). El mundo histórico posible se caracteriza por su enorme diversidad porque, cuando del mundo de las acciones se trata, tenemos que incluir, bajo la categoría de causalidad, la causalidad de la libertad humana, que resulta en una diversidad de objetos posibles que expresa todas las opciones abiertas a la libertad humana bajo las cambiantes condiciones en que se desenvuelven los sujetos históricos. Este universo de opciones va mucho más allá de la determinación de las acciones de los sujetos históricos por las condiciones históricas existentes y constituye una parte indispensable de la explicación histórica que tiene que considerar las razones por las que se realizan las acciones humanas en el contexto de su posibilidad. Los ejemplos dados por el mismo Kant

¹¹⁵ Con esta aseveración no queremos decir que no hay una explicación histórica de porque los hombres creían que tales eventos o poderes eran posibles, sino sólo que no podemos aceptarlos como evidencia de lo que aconteció en el mundo histórico.

¹¹⁶ B 265.

de las revoluciones en las diversas ramas del conocimiento (la lógica, la matemática y la física)¹¹⁷ y, en sentido más general, el transcurso mismo de la historia humana, ilustran la capacidad del ser humano para el ejercicio de la libertad del pensamiento y de la acción. El mundo histórico posible es, por lo tanto, mucho más que la expresión de la determinación mecánica y causal de las series de fenómenos históricos; cubre, más bien, toda la gama de posibilidades para las acciones de los hombres considerados en toda su complejidad y como resultado de la aplicación de todas sus facultades al mundo que les rodea.¹¹⁸

La causalidad que los hombres ejercen tiene que realizarse de acuerdo con las condiciones formales que determinan la posibilidad de los objetos de la naturaleza en sus relaciones mutuas, en cuanto fenómenos, pero el historiador debe partir del supuesto de que la causalidad humana tomará múltiples y cambiantes formas. Éste tiene que asumir como parte del mundo histórico el potencial para el cambio inherente al hombre histórico y tiene que permitir que su imaginación actúe con tanta libertad como sea posible bajo las condiciones de la posibilidad de la experiencia¹¹⁹ a fin de abarcar todas las opciones de acción que se dieron a los hombres en el pasado y así, de ahí, interpretar objetivamente las razones por las cuales éstos optaron por uno u otro de los posibles cursos de acción disponibles.

Lo real y el mundo histórico

El concepto de lo real histórico se refiere al conocimiento de lo que sucedió *in concreto* en el pasado. Para la teoría del conocimiento de Kant, la percepción es la

¹¹⁷ La discusión de la esencia de las revoluciones en el conocimiento humano se encuentra en el Prólogo a la segunda edición, B VIII-XIV.

¹¹⁸ Kant expresa la amplitud del concepto del mundo posible en referencia al mundo de los objetos naturales: “Cuando me represento, pues, todos los objetos que de los sentidos existen en todo tiempo y en todos los espacios, no sitúo tales objetos en el tiempo y el espacio antes de la experiencia. Al contrario, esa representación no es más que el pensamiento de una posible experiencia en su completud absoluta [*in ihren absoluten Vollständigkeit*]” (B 523-4).

¹¹⁹ Kant está muy consciente de la necesidad de mantener el uso de la imaginación dentro de los límites del uso de la facultad con que está asociada si se quiere evitar caer en la ilusión. La discusión más detallada del uso de la imaginación, fuera de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la razón pura*, se encuentra en la *Antropología*, donde se puede leer, por ejemplo, que “la ilusión causada por la fuerza de la imaginación humana va con frecuencia tan lejos, que el hombre cree ver y tocar fuera de sí lo que sólo tiene en la cabeza” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., p.68, (VII:178).

característica distintiva de la realidad¹²⁰ o de la existencia, que aquí son lo mismo; la percepción para Kant es “conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos, a la vez, sensación”,¹²¹ (quiere decir, bajo la unidad sintética originaria de apercepción y como la materia del conocimiento). Sobre el principio de lo real Kant escribe:

“Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*”.¹²²

Lo real es aquella cosa que nos es dada “de forma que su *percepción* pueda preceder al *concepto*”,¹²³ lo cual quiere decir que lo real histórico sólo nos es dado empíricamente (directa o indirectamente) y que, a diferencia de las condiciones formales de todo conocimiento empírico, no nos puede ser dado enteramente *a priori*. Si la sensación – a través de la intuición – es la fuente del conocimiento de lo real, éste último se elabora en la síntesis empírica de las intuiciones sensibles, la cual no trasciende el ámbito de las series sucesivas de eventos particulares.

¹²⁰ Nuestro filósofo lo expresa así: “el único distintivo de la realidad [*der einzige Charakter der Wirklichkeit*] es la percepción, la cual suministra la materia al concepto” (B 273).

¹²¹ B 207.

¹²² B 266. Este principio constituye la fuente de muchos de las críticas que Strawson hace de la coherencia de la teoría kantiana del conocimiento; Strawson argumenta que la realidad o la existencia real de los objetos no puede circunscribirse al contenido de la intuición sensible determinado por medio de las formas puras del pensamiento (las categorías). Resume su argumento de la siguiente manera: “Los límites de la sensibilidad no son coextensivos con lo real... Los límites de lo real, podemos decir, no son coextensivos con los tipos de experiencia sensible que nosotros de hecho experimentamos. No debemos suponer que la naturaleza de la realidad se agota en las clases de conocimiento que tenemos de ella. Suponer esto implicaría un tipo de dogmatismo restrictivo tan poco justificable en sus propios términos como el dogmatismo inflado que finge un conocimiento que trasciende la experiencia. Este último asevera, de modo *a priori* e injustificado, poder llevar el conocimiento más allá de la experiencia. El primero aseveraría, de modo *a priori* e igualmente injustificado, restringir la realidad dentro de los límites del tipo de experiencia que nosotros de hecho tenemos” (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.267). Contestaríamos que la insistencia, por parte de Strawson, uno de los críticos más importantes de la filosofía crítica, de que puede haber algún tipo de realidad o de experiencia más allá de las condiciones de la posibilidad del conocimiento que Kant establece, en su teoría del conocimiento, para los seres humanos no afecta en absoluto la validez de los planteamientos que Kant nos ofrece en relación con la posibilidad y las características del conocimiento del mundo natural y su aplicación al problema del conocimiento histórico. Nos parece irrefutable, en el contexto de la teoría kantiana del conocimiento, que lo único que podemos conocer es el contenido de la intuición sensible y que la exposición que hace Kant de esta tesis es bastante más coherente de lo que sugiere Strawson, especialmente en relación con la importancia de la diferencia que Kant establece entre la forma y el contenido de los principios puros de la intuición y del entendimiento en su uso para pensar los problemas del conocimiento. Para una defensa de las principales tesis defendidas por Kant, véase Henry E. Allison, *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, cit., pp.3-13 y para un resumen en español del argumento presentado por Allison, véase Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2010, pp.33-6.

¹²³ B 272 (cursivas nuestras).

Dicho eso, Kant está claro que no se requiere la percepción directa para poder establecer que algún objeto o evento histórico haya existido; como él dice, lo real incluye lo que se conecta con una percepción efectiva según las analogías, que establecen “todo enlace real en una experiencia en general”.¹²⁴ Esta constituye una forma *a priori* “desde un punto de vista comparativo”¹²⁵ para conocer la realidad de objetos que no nos representamos directamente a través de una intuición sensible.

Se puede entender esta aseveración de dos maneras para la investigación y el conocimiento históricos. Primero, las acciones de los hombres históricos se dieron en el pasado y, evidentemente, no puede haber una percepción directa, por parte del historiador, de ellas. Sin embargo, los fenómenos de estas acciones, que son los objetos de estudio de la historia, bajo las condiciones de la experiencia posible, nos permiten determinar, con un alto grado de objetividad, la existencia de estas acciones (también como fenómenos) en el pasado. Segundo, cuando las cadenas de series causales son incompletas por la falta de evidencia, podemos suponer la existencia de los objetos faltantes de acuerdo con los efectos de su causalidad en los fenómenos subsecuentes en la cadena causal o podemos postular la existencia de estos objetos como los efectos de las causas anteriores en la cadena causal (en el tiempo). Así podemos afirmar la realidad de los objetos presumibles de la historia, como, por ejemplo, la existencia de tribus de las que no se sabe nada pero que tenían que haber existido por los informes que nos han llegado acerca del tamaño de la Horda de oro de Gengis Kan, o de la cantidad de bajas que sufrió la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial, para la cual no existen fuentes fidedignas pero que se puede calcular aproximadamente en comparación con las bajas de otras naciones y tomando en cuenta las condiciones y la duración de las operaciones bélicas.

La conclusión a que llega Kant nos lleva a argumentar que no puede haber una percepción ‘efectiva’ (o sea, directa) de un acontecimiento histórico por parte del historiador, éste no tiene por qué dudar de la realidad del pasado histórico si

¹²⁴ B 272.

¹²⁵ B 273.

puede establecer una serie regresiva desde la realidad en que se mueve hacia el evento u objeto que estudia. Kant expresa esta idea de la siguiente manera, en la referencia más directa a la naturaleza del conocimiento de los fenómenos históricos que se encuentra en toda la *Crítica de la razón pura*:

“Ahora bien [las cosas reales del pasado] sólo son objetos para mí y sólo son reales en el tiempo pasado en la medida en que me represento (bien sea bajo la guía de la historia, bien sea siguiendo las huellas de las causas y efectos) que una serie regresiva de percepciones posibles según las leyes empíricas – es decir, el curso del mundo – conduce a una serie temporal pasada como condición del tiempo presente, a una serie que no es representada como real en sí misma, sino como real en cuanto conectada con una experiencia posible; de esta suerte, todos los sucesos ocurridos desde tiempos inmemoriales, con anterioridad a mi existencia, sólo significan la posibilidad de prolongar la cadena de la experiencia partiendo de la actual percepción y remontándome a las condiciones que la determinan temporalmente”.¹²⁶

De fuentes históricas fidedignas (las percepciones efectivas en el presente) podemos conocer la realidad de los eventos que describen, desde un punto de vista comparativo *a priori*; de las huellas de las acciones humanas y la naturaleza de estas acciones podemos determinar la realidad de las mismas acciones. Puede ser que no se sepa quiénes hayan esculpido las figuras humanas en la Isla de Pascua, pero la forma que tienen revela su origen en la finalidad humana¹²⁷ y la comparación con objetos parecidos nos permite plantear la realidad y algunas de las características de la sociedad capaz de producirlos.

La necesidad en el mundo histórico

Kant deja muy claro que, en el contexto de los postulados de todo pensar empírico, el concepto de lo necesario se refiere a la necesidad material de la existencia (como el contenido del conocimiento), lo cual se fundamenta en la

¹²⁶ B 523.

¹²⁷ Si bien el juicio de gusto es totalmente desinteresado, en el sentido de que no piensa el objeto bello en relación con algún fin, Kant insiste que la producción artística es, por lo menos en parte, el producto de la finalidad humana: “Aunque se distinguen mucho uno de otro el arte mecánico y el arte bello, el primero como mero arte de la laboriosidad y del aprendizaje, y el segundo, del genio, no hay, sin embargo, arte bello alguno en el que no haya algo mecánico, que pueda ser comprendido y ejecutado según reglas, algo *que se pueda aprender* como condición constituyente esencial del arte, pues algo debe ser allí pensado como fin, que si no, no se podría llamar arte a su producto, y sería un mero producto de la casualidad” (*Crítica del Juicio*, cit., p.346, (V:310).

necesaria conexión del objeto conocido con las leyes universales de la experiencia; por lo tanto lo necesario se refiere aquí a la posibilidad del conocimiento de lo necesario en el mundo empírico y no a los principios metafísicos *a priori* de las condiciones formales de la experiencia posible, a través de los cuales se establece su realidad objetiva y su verdad trascendental.¹²⁸ Como lo plantea Kant explícitamente, el tercer postulado surge de la combinación de los dos primeros:

“Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*”.¹²⁹

Lo necesario es el producto de la relación entre lo percibido (lo real) y las reglas de la experiencia posible. El esquema de la necesidad, plantea Kant, es “la existencia de un objeto en todo tiempo”,¹³⁰ que expresa una relación entre objetos (un conocimiento) universalmente válida. Esto quiere decir que la explicación teórica de la naturaleza de las percepciones y de las relaciones que se obtienen entre éstas últimas concuerda con las condiciones formales de la experiencia posible y, por consiguiente, que la razón puede construir explicaciones teóricas necesarias (como leyes) que se aplican a todos los fenómenos semejantes. Ahora bien, la única relación de necesidad contemplada bajo estas condiciones de posibilidad (que no son más que los principios del entendimiento puro) es la de la causalidad que estipula que, al suceder A, necesariamente le sigue B en el tiempo.¹³¹ Sobre el carácter causal del nexo necesario en el conocimiento Kant escribe: “...la única existencia que puede ser conocida como necesaria, teniendo en cuenta otros fenómenos dados, es la de los efectos producidos por causas dadas de acuerdo con los principios de la causalidad”.¹³²

La causalidad que el conocimiento de la historia tiene que explicar surge de dos fuentes distintas;¹³³ por un lado, está la causalidad en el mundo fenoménico, que explica las condiciones o circunstancias históricas en las que el sujeto

¹²⁸ B 269.

¹²⁹ B 266.

¹³⁰ B 184.

¹³¹ Véanse pp.67-70, *supra*.

¹³² B 279.

¹³³ Kant expresa esta idea así: “Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*” (B 560).

histórico tiene que actuar, la cual es plenamente cognoscible por formar parte del mundo empírico.¹³⁴ Por otro lado, está la causalidad humana, que, como ya hemos visto, se expresa en el hombre histórico como la relación dialéctica de la libertad con la necesidad, o la relación de la autodeterminación del sujeto con su determinación por parte de las condiciones históricas en las que tiene que moverse. Para el agente histórico, las acciones de los demás hombres y sus efectos posteriores forman parte de estas condiciones históricas.

El problema aquí es si el historiador puede aspirar a un conocimiento objetivo de la causalidad humana tal y como se expresa en las acciones pasadas de los hombres en la historia. Kant desarrolla el fundamento teórico de la causalidad práctica de la razón en su filosofía práctica.¹³⁵ En la *Crítica de la razón pura*, en donde se discute el problema que el conocimiento de la causalidad práctica de la razón implica para la razón teórico especulativa (en cuyo problema se encuentra el interés del historiador), Kant supone, como dada, la capacidad de causalidad práctica de la razón.¹³⁶ Kant expresa la diferencia entre los objetos de la razón teórica y la razón práctica como la diferencia entre *lo que es* (que podemos conocer) y *lo que debe ser* (a través de la acción necesaria).¹³⁷ La libertad humana frente a las condiciones del mundo físico consiste precisamente en su capacidad de generar un orden de cosas distinto, producto de su propia espontaneidad. El hombre es libre porque puede determinar sus acciones frente a los objetos del

¹³⁴ Kant escribe al respecto: “El principio ‘Nada sucede por un ciego azar’ (*in mundo non datur casus*) es, consiguientemente, una ley de la naturaleza *a priori*. En la naturaleza no hay necesidad ciega, sino necesidad condicionada y, por ello mismo, susceptible de ser entendida” (B 280-1).

¹³⁵ La fundamentación teórica de la causalidad de la razón práctica más completa se encuentra en el parágrafo 7 de la *Crítica de la razón práctica*, Ley básica de la razón pura práctica y el Corolario que le sigue (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp.97-101, (V:31-3). Para Lucien Goldmann, la discusión que se encuentra en la filosofía crítica sobre la relación entre la libertad y la necesidad es “...la respuesta más clara y menos equívoca que hayamos hallado en toda la historia de la filosofía. Constituye el único fundamento posible de toda filosofía de la historia materialista o idealista, así como de cualquier sociología científica y de las ciencias del hombre en general” (*Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, cit., p.132).

¹³⁶ Kant escribe al respecto: “Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas” (B 575).

¹³⁷ “El *deber* – escribe Kant – expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales” (B 575); véanse, también, B 375 y Daniel Guevara, *Kant’s Theory of moral Motivation*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2000, pp.54-5.

mundo natural (en concordancia con las condiciones de posibilidad ofrecidas por éste) según principios o reglas que él mismo crea:

“Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la *necesidad* de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca”.¹³⁸

El conocimiento teórico de la causalidad de la libertad, sin embargo, se elabora de acuerdo con los mismos principios que el conocimiento de la causalidad natural en el mundo empírico; sus fenómenos son las diversas acciones de los hombres y las condiciones históricas en que se realizan. A partir de las acciones realizadas por los hombres, la razón teórica infiere los nexos de sucesión necesaria que constituyen las relaciones de causalidad. Esto es posible porque la libertad en Kant no es la ausencia de reglas, sino la posibilidad de la acción determinada por preceptos o leyes que el hombre se da a sí mismo;¹³⁹ el conocimiento a que se aspira, entonces, es él de los principios que determinan la acción de los hombres. Kant menciona explícitamente esta posibilidad al analizar lo que denomina el carácter empírico de la voluntad:

“La voluntad de todo hombre tiene así un carácter empírico, que no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, en la medida en que los efectos fenoménicos de ésta revelan una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y su grado, los motivos y los actos de la razón, así como apreciar los principios subjetivos de su voluntad”.¹⁴⁰

Nuestro autor agrega que el carácter empírico de la voluntad es el “esquema sensible”¹⁴¹ de su carácter inteligible,¹⁴² que nos da un “signo sensible” del

¹³⁸ B 576 (énfasis nuestro).

¹³⁹ Al respecto Kant escribe: “...cabría definir a la voluntad como una capacidad para fijar fines, toda vez que tales fines constituyan siempre con arreglo a principios fundamentos para determinar la facultad de desear”, *Crítica de la razón práctica*, cit., p.140, (V:59).

¹⁴⁰ B 577; véanse, también, B 567 y *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.201-2, (V:100).

¹⁴¹ B 579.

¹⁴² Kant caracteriza el carácter inteligible de la voluntad de la siguiente manera: “...habría que conceder, además, [al] sujeto un carácter inteligible en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno” (B 567). Véase al respecto John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp.299-300. Otra interpretación (equivocada, en nuestra opinión) del carácter empírico e inteligible de la voluntad, la

mismo;¹⁴³ con base en estos signos sensibles (los fenómenos) es posible para la razón teórica inferir cuáles son los principios que determinan ciertos patrones de comportamiento de los hombres históricos. Sobre este punto, Kant escribe:

“Desde tal supuesto [de que la razón tenga causalidad en relación con los fenómenos], la razón tiene que exhibir, por muy razón que sea, un carácter empírico, ya que toda causa supone una regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efecto. Toda regla exige igualmente homogeneidad de efectos, homogeneidad que sirve de base al concepto de causa (en cuanto facultad)”.¹⁴⁴

Para que pueda haber un conocimiento de lo necesario en la historia, la razón teórica tiene que proponer una explicación causal viable que identifique los principios de la razón práctica que determinan las acciones de los hombres.¹⁴⁵ La necesidad en el mundo histórico proviene de cómo las condiciones naturales e históricas delimitan la libertad de los agentes históricos, al restringir los fines que pueden lograr a través de sus acciones y al limitar su concepto de felicidad y los medios disponibles para su consecución. Dentro de estas restricciones, la razón práctica le impone al hombre histórico el curso de acción más racional para la realización de los fines que le son posibles; el trabajo del historiador es explicar el juego entre la necesidad natural y la libertad de los hombres históricos.

El único método válido para tal explicación es a partir de los fenómenos mismos de las acciones;¹⁴⁶ Kant distingue tres maneras en que la razón práctica determina las acciones que para los hombres son necesarias y que se expresan a través de lo que él denomina el imperativo de la habilidad, el imperativo de la

cual plantea que, aun cuando la voluntad se determina de acuerdo con el principio supremo de la razón práctica, siempre existen causas naturales (incluyendo la determinación psicológica del sujeto) que hubieran servido como un motivo suficiente para que el sujeto realizara la acción moralmente buena en cuestión, se encuentra en Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp.17-21 y 49-91.

¹⁴³ B 196. Véase, también, Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p.85.

¹⁴⁴ B 577; véase, también, James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., pp.136-40 y 222.

¹⁴⁵ Rawls coincide con nuestra posición porque considera viable el conocimiento de las razones por las cuales los individuos actúan, a partir de la inferencia de los principios racionales que les determinan a realizar series de acciones, pero limita su análisis a la manera en que el individuo entiende su deber ético y al mundo en que vive, sin tomar en cuenta el impacto de las acciones de los demás hombres y de las condiciones socio históricas en las que tales acciones se realizan (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.300).

¹⁴⁶ B 577.

sagacidad y el imperativo categórico.¹⁴⁷ Cada uno de estos imperativos expresa una relación de necesidad específica entre la voluntad del agente, las condiciones en que éste realiza la acción y los fines que quiere realizar; representan los tres niveles en los cuales el historiador tiene que buscar los elementos que le permitan elaborar el conocimiento de la necesidad que genera la causalidad humana en la historia.¹⁴⁸

a. El imperativo de la habilidad

Este imperativo le indica al agente qué tiene que hacer para lograr el fin que se ha fijado.¹⁴⁹ La necesidad que conlleva se deriva de la necesidad de las leyes naturales que le imponen al hombre cierto curso de acción si quiere lograr un fin bajo las condiciones naturales del mundo empírico.¹⁵⁰ Las condiciones naturales, por lo tanto, condicionan la satisfacción de las necesidades naturales de los hombres y restringen los medios de que disponen para lograr sus fines:

“Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta se representa como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito... Éstos [imperativos] pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo”.¹⁵¹

El historiador puede inferir de la acción, o de la serie de acciones, el fin que el agente quiere lograr, partiendo del supuesto que todo acto humano es racional, en el sentido de que los hombres siempre van a escoger la acción que les parezca más eficiente para lograr su fin¹⁵² (dado el estado de su conocimiento de la

¹⁴⁷ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducido por Manuel García Morente, Ed. Porrúa, México, 2007, pp.38-9, (IV:414-6).

¹⁴⁸ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.113-28.

¹⁴⁹ *Op.cit.*, pp.84 y 124 y Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.71.

¹⁵⁰ La finalidad humana sólo puede realizarse hacia el futuro; toda acción en el mundo empírico ya está determinada por las condiciones materiales imperantes: "...como el tiempo pasado no está ya en mi poder, ha de ser necesaria cualquier acción que yo ejercite merced a fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que inmerso en el punto del tiempo donde actúo nunca soy libre” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.193, (V:94).

¹⁵¹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.38, (IV:415).

¹⁵² Kant expresa este punto de la siguiente manera: “El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable necesario para alcanzarlo, si está en su

naturaleza en el momento de actuar).¹⁵³ Acciones que podrían parecer irracionales en el momento histórico en el que vive el historiador tienen que explicarse como racionales para los agentes que las realizaron: la aparente irracionalidad del sistema nazi de los campos de exterminio sólo puede comprenderse como el medio más eficaz, vale decir, racional, para la realización de los verdaderos fines del régimen nazi.¹⁵⁴ Para realizar la inferencia correctamente, el historiador tiene que determinar con la mayor claridad posible qué hicieron los hombres y por qué se propusieron las acciones específicas que realizaron dentro del rango de posibilidades que las condiciones históricas y su conocimiento empírico les ofrecía.

b. El imperativo de sagacidad

Kant también parte del supuesto de que todos los hombres actúan para promover y prolongar su felicidad y para evitar el malestar. La búsqueda de la felicidad les impone, por lo tanto, la necesidad de ciertos patrones de comportamiento cuyo propósito es su bienestar.¹⁵⁵ Sobre la felicidad escribe que

“hay algo, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales...; hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un

poder. Esta proposición es, en lo que respecta al querer, analítica; pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo saca ya el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin” (*op.cit.*, p.39-40, (IV:417)).

¹⁵³ El conocimiento mismo es una expresión de la libertad negativa en el sentido de que le permite al hombre liberarse de lo particular que le es dado en la intuición y actuar con base en su conocimiento conceptual de las fuerzas naturales; el conocimiento sólo es posible cuando se subsume lo particular (la intuición) bajo lo general (el concepto). Para el concepto de la libertad negativa como libertad de la causalidad natural, véanse *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.101-2, (V:33) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.125.

¹⁵⁴ Hannah Arendt examina la racionalidad del sistema totalitario que subyace la aparente irracionalidad de la eliminación de millones de seres humanos en una situación en que la industria alemana padecía de una escasez aguda de mano de obra, en *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, vol.3, especialmente capítulo 12, El totalitarismo en el poder, pp.589-681. Contrástese esta posición con lo expuesto por Hayden White: “Como los propios Ilustradores (sic) [Bayle, Voltaire, Montesquieu, Hume, Gibbon y Kant] estaban consagrados a la razón e interesados en establecer su autoridad en contra de la superstición, la ignorancia y la tiranía de su propia época, no podían estimar más que como testimonio de la irracionalidad de épocas pasadas los documentos en que esas épocas representaban sus verdades para sí mismas, en mitos, leyendas, fábulas y cosas por el estilo” (*Metahistoria*, cit., p.59).

¹⁵⁵ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.85-7

propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia...Así, pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad...es *hipotético*; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito".¹⁵⁶

Así, el historiador también tiene que explicar por qué los hombres históricos consideraban que sus acciones les llevarían hacia un mayor bienestar o les ayudarían a evitar el malestar. Para lograr esto, el historiador tendría que reconstruir el concepto de felicidad¹⁵⁷ que les imponía ciertas acciones como medio hacia la felicidad. Al determinar este concepto, el historiador puede identificar los fines naturales más importantes para el individuo, el grupo o la sociedad y comprender, además, cuáles eran los principios o preceptos que determinaban las acciones de los sujetos históricos en relación con el mundo natural, con la sociedad en que vivían y, dado el caso, con la divinidad. Nos parece que es más complejo para el historiador razonar desde las acciones de los hombres históricos hacia su idea de la felicidad y que, para poder lograr esto, se tiene que tomar en cuenta un mayor número de acciones y compararlas con series semejantes en diversas circunstancias históricas. Los sacrificios humanos en las sociedades precolombinas, por ejemplo, sólo pueden explicarse con base en la cosmogonía de éstas; la relación de responsabilidad recíproca entre los hombres y sus dioses reflejaba la relación entre el hombre y las fuerzas naturales que éste había descubierto a través de su vida en sociedad y sus actividad como productor agrícola.¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp.38-9, (IV:415-6).

¹⁵⁷ Para el sujeto activo que determina sus acciones para conseguir la felicidad, ésta "...no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos"; sin embargo, Kant habla de la dificultad intrínseca en la determinación del concepto de la felicidad, debido a que "aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp.40 y 41, (IV:418). Véase, también, John E. Atwell, "Kant and the Duty to promote Others' Happiness", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., p.729.

¹⁵⁸ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, Siglo XXI, México, 1989, pp.58-61.

c. El imperativo categórico

El imperativo categórico manda, de manera necesaria e inmediata, que el sujeto realice una cierta acción, no porque aquél determina un fin específico para la acción, sino porque el principio que determina la acción pueda expresarse al mismo tiempo como una ley universal.¹⁵⁹ El deber moral del hombre se expresa en el imperativo categórico, tal como apunta Kant:

“...si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima [el principio subjetivo de obrar] de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario”.¹⁶⁰

La capacidad para la acción moral de los hombres puede ayudar al historiador en la explicación de sus acciones cuando éste logra determinar cuál era el concepto de la moralidad que imperaba en una época histórica determinada o entre algún grupo específico. La acción moralmente motivada tiene entre sus fines el bienestar de los demás hombres¹⁶¹ y en esta medida puede impulsar las acciones históricamente significativas; ofrece un complemento para comprender cuál era el concepto de bienestar de los diversos grupos históricos y para la explicación de por qué actuaban los hombres de determinada manera, aunque está claro que no hay conocimiento teórico absolutamente cierto de la moralidad de una acción.¹⁶²

Las acciones de los individuos históricos pueden entenderse, por lo tanto, como el producto de los diversos imperativos que les imponen necesariamente ciertas

¹⁵⁹ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.199-201 y Roger J.Sullivan, “The categorical Imperative and the natural Law”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, editado por Gerhard Funke y Thomas M.Seebohm, Center for advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C., 1989, pp.219-28.

¹⁶⁰ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.42, (IV:420-1).

¹⁶¹ Entre lo que Kant llama “fines que son a la vez deberes” se encuentra la felicidad de los demás: “...cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con ello también mío” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.240, (VI:388).

¹⁶² El concepto de la causalidad de la razón práctica “en cuanto emanado del entendimiento puro” es, para Kant, en concepto de una *causa noumenon*, por estar más allá de las condiciones de la experiencia posible; por lo tanto, “...con vistas al uso teórico de la razón esa *causa noumenon* supone un concepto vacío, aun cuando sea posible y pensable” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.135, (V:55).

acciones, los cuales, a su vez, fundamentan la posibilidad del conocimiento de lo necesario en la historia. La necesidad que condiciona la causalidad humana en la historia tiene su origen en la naturaleza humana misma (la búsqueda de la felicidad) y en las condiciones naturales que condicionan los fines que éstos se fijan para realizar su felicidad y los medios que escogen para realizarlos. En sus escritos sobre la filosofía de la historia, sin embargo, Kant introduce otro elemento de necesidad que tiene que tomarse en cuenta en la elaboración del conocimiento histórico, el cual es el producto de la inevitable convivencia social de los hombres.¹⁶³ Al analizar las condiciones históricas bajo las cuales el individuo o el grupo determina sus fines y los medios disponibles para su realización, Kant plantea que estas mismas condiciones son, en parte importante, el producto de las acciones libres de los demás individuos o grupos humanos. El imperativo hipotético manda que los hombres busquen su propio bienestar, pero los objetos empíricos que los hombres consideran que les proporcionan bienestar son, por lo general, escasos. La determinación del concepto de felicidad tiene que contemplar, además de las inclinaciones y los gustos del individuo, la relación de este último con los demás hombres y las condiciones en las cuales se distribuyen los objetos deseados. El imperativo de la habilidad determina la voluntad necesariamente en cuanto la acción más eficaz para lograr un fin específico; la oposición y los intereses de los demás hombres o grupos humanos son un factor de primera importancia en este proceso.¹⁶⁴ Las condiciones en las que los individuos o los grupos actúan son, por consiguiente, el producto del juego cambiante y recíprocamente determinado de las diversas finalidades de los grupos humanos entre sí.¹⁶⁵

¹⁶³ Kant expresa esta necesidad como la insociable sociabilidad de los hombres, la cual nace del conflicto entre su deseo de entrar en sociedad “porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales” y su deseo de imponer su voluntad sobre los demás; véase “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.78, (VIII:20-1).

¹⁶⁴ Si bien es cierto que falta una teoría de los intereses en la teoría política de Kant, nos parece que se podría explicar por qué los hombres actúan conjuntamente con base en los imperativos de la habilidad y de la sagacidad.

¹⁶⁵ Kant se extraña de que algunos filósofos (quienes no nombra, pero a quienes llama “hombres juiciosos”) hayan pensado que el “anhelo de felicidad” de los seres humanos podría servir como una ley práctica universal, porque “cuando se pretende otorgar a la máxima esa universalidad propia de una ley, se sigue lo más contrario a la coincidencia, el más rudo antagonismo, así como el total exterminio de la propia máxima y de su propósito... Surge así una armonía similar... a lo que se cuenta respecto del compromiso contraído por el

El conocimiento de lo necesario con respecto a las acciones históricas de los hombres, por tanto, depende de su contextualización y la comparación entre diversas condiciones y acciones históricas. En esta medida, la posibilidad de tal conocimiento está condicionada por el desarrollo del conocimiento de la historia en general y una explicación causal puede modificarse o hasta abandonarse con el descubrimiento de nueva evidencia o el desarrollo de una explicación teórica más adecuada. La naturaleza provisional de todo conocimiento empírico, sin embargo, de ninguna manera invalida la fuerza metodológica de la teoría del conocimiento expuesta por Kant; el conocimiento de lo necesario es aquello que plantea nexos entre las percepciones de acuerdo con el principio de causalidad. Una explicación histórica de los nexos causales entre las acciones históricas y los fines que las motivaban es hipotéticamente posible:

“Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas”.¹⁶⁶

Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la historia, podríamos explicar cabalmente todo lo que sucedió: esta es la aspiración de todo conocimiento del mundo empírico,¹⁶⁷ pero la naturaleza inagotable de los fenómenos históricos y naturales nos da la seguridad de que el conocimiento nunca llegará a satisfacer plenamente dicha aspiración.¹⁶⁸

5. La historia como ciencia

El análisis del uso de los distintos principios del entendimiento puro en la determinación del método histórico con base en la teoría kantiana del conocimiento nos explica cómo éstos sirven para fundamentar la validez objetiva

rey Francisco I con el emperador Carlos V: ‘Lo que mi hermano Carlos quiere poseer (Milán), también lo quiero yo’” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.92-3, (V:28). Véase, además, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant’s moral Philosophy*, cit., p.140.

¹⁶⁶ B 577-8; véanse, también, *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.201-2, (V:100) y Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, traducido por Wenceslao Roces, FCE, Bogotá, 1997, pp.303-4.

¹⁶⁷ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of practical Reason*, cit., pp.29-30.

¹⁶⁸ Allen Wood señala que la incognoscibilidad de la totalidad de los motivos que impulsan a los hombres históricos a actuar de una determinada manera constituye la base para las aseveraciones hechas repetidamente por parte de Kant de que no hay conocimiento posible de las acciones libres (en sentido ético) (Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., pp.201-2).

del conocimiento histórico con base en la unidad sintética que las funciones del pensamiento (las categorías esquematizadas) imparten al contenido de la intuición sensible (los fenómenos históricos). El fin que hemos definido para el método histórico, sin embargo, también incluye la fundamentación de su carácter científico, el cual, para Kant, solamente puede lograrse por medio de los principios *a priori* capaces de establecer la unidad sistemática del conocimiento de los fenómenos históricos y de los principios por medio de los cuales se conocen. Esta es una tarea no del entendimiento, sino de la razón, por ser ésta la facultad de los principios:

“Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, – escribe Kant al respecto – la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento”.¹⁶⁹

La ciencia, para Kant, solamente puede considerarse como tal si se organiza como un sistema; el sistema del conocimiento histórico es la articulación de los diversos conocimientos empíricos bajo un concepto racional (una idea) de la forma de un todo.¹⁷⁰ La razón pura es la fuente de los principios que articulan entre sí y *a priori* las partes del conocimiento histórico, las cuales se determinan de acuerdo con los objetos que se pueden atribuir *a priori* a la razón teórica y práctica que, en combinación, ofrecen la posibilidad de explicar cómo y por qué actuaron los hombres en el pasado. La razón teórica establece los principios que hacen posible el conocimiento objetivo del mundo empírico y la filosofía de la razón práctica proporciona los principios con los cuales el pensamiento determina los fines que los hombres persiguen a través de sus acciones en dicho mundo.¹⁷¹ El concepto racional científico de la historia contiene la forma (la teoría crítica) y el fin (la

¹⁶⁹ B 359.

¹⁷⁰ B 860.

¹⁷¹ En la *Crítica del Juicio* Kant ofrece la definición más clara de qué es un fin para la acción humana: “...el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en consideración de su objeto, es la finalidad” (*Crítica del Juicio*, cit., p.266 (V.220)).

explicación científica) del todo (el mundo histórico), con lo cual se determina el conjunto de sus objetos de estudio (“la amplitud de lo diverso”)¹⁷² y el lugar que ocupan sus partes en el todo, en relación con la unidad del fin.¹⁷³

Es conveniente, por lo tanto, iniciar con la consideración del fin de la historia como ciencia; aunque Kant plantea que la historia es la narración de los fenómenos de la libertad de la voluntad, o sea, de las acciones humanas,¹⁷⁴ el desarrollo de la historia durante los últimos dos siglos nos lleva a enunciar su fin como la elaboración del conocimiento objetivo acerca de las acciones de los hombres en el pasado para explicar a), sus causas y b), los efectos producidos por tales acciones en el mundo humano pensado como un todo. Este fin incluye no sólo la determinación de los fenómenos de las acciones pasadas de los hombres como los objetos de estudio de la historia, sino también la exigencia de elaborar un marco teórico que explique las causas que produjeron las acciones y una evaluación de las posibles opciones para la acción de los agentes históricos y de los efectos y los cambios que las acciones realizadas produjeron en la totalidad del mundo histórico. Nos parece que es en este doble papel de determinar qué se hizo y de explicar por qué y con qué resultados actuaron los hombres que yace la especificidad de la historia como ciencia, que la separa de otras formas del conocimiento de la sociedad humana. En la actualidad podemos identificar a éstas en ciencias como la sociología, la antropología¹⁷⁵ o la arqueología. Las ciencias sociales, por su parte, pueden diferenciarse del conjunto de las ciencias naturales, las cuales se limitan a explicar la causalidad y los efectos de los objetos del mundo natural y de antemano excluyen la consideración de la característica que para Kant define a las acciones humanas, la cual es que son el producto de la finalidad humana.

¹⁷² B 860.

¹⁷³ Bernd Dörflinger, “The underlying Teleology of the first *Critique*”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., pp.813-26.

¹⁷⁴ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.73, (VIII:17).

¹⁷⁵ El mismo Kant define la antropología como “una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada” pero que le conoce como “un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica”, que se realiza al margen de las especificidades de las situaciones y circunstancias históricas que son el objeto de estudio de la historia” (*Antropología en sentido pragmático* sentido pragmático, cit., p.7, (VII:117)).

Ahora bien, Kant plantea que para que se pueda realizar la idea de la historia como ciencia se requiere un esquema que comprenda “el esbozo (*monogramma*) y la división del todo en sus miembros...en conformidad con la idea, es decir, *a priori*”,¹⁷⁶ que da por resultado la unidad arquitectónica, la cual constituye la marca característica de una ciencia.¹⁷⁷ Al plantearse como fin la identificación de las acciones de los hombres históricos y la explicación de por qué actuaron de esta manera y no de otra, es posible ubicar a los “miembros” o partes de la historia como 1. los fenómenos históricos, 2. una teoría general que define las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, y 3. una teoría general de la acción humana. Si bien se podría plantear que la teoría general de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico es común a todo conocimiento científico, el contenido y los límites del conocimiento histórico que resultan de la articulación de sus tres partes fundamentales le confieren su especificidad y lo diferencian de todas las demás ciencias.

Kant está consciente de que la idea sobre la que se funda una ciencia se define con toda claridad cuando el conocimiento a que da lugar se haya desarrollado en un grado apreciable. Aun así, Kant considera que la idea de una ciencia se encuentra “oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica”.¹⁷⁸ Pero, mientras no se aclare la idea de la ciencia y mientras su esquema se ajuste a ella, no habrá un acuerdo generalizado entre los científicos acerca del “contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia”;¹⁷⁹ la relevancia de este punto es que la discusión teórica contemporánea acerca de la naturaleza y los alcances del conocimiento histórico, sus objetos y sus limitaciones, se aclararía si se centrara en el tipo de conocimiento que se

¹⁷⁶ B 861-2.

¹⁷⁷ La unidad arquitectónica se funda en un esquema “que surge...como resultado de una idea (donde la razón propone los fines *a priori* y no los espera empíricamente)”, en el cual se encuentran la “esencial variedad y orden de las partes, ambas cosas determinadas *a priori* por el principio según el cual se rige el fin”. La unidad arquitectónica se contrasta con la unidad técnica que resulta del esquema que “se traza...desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano)” (B 861); véase, también, Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p.117-8. Para la discusión de los esquemas arquitectónico y técnico, véanse pp.159-60, *infra*.

¹⁷⁸ B 862.

¹⁷⁹ B 862; véase, también, B vii.

pretende producir, la facultad cognoscitiva que lo produce y la naturaleza del objeto de su estudio. Sostenemos que la aportación teórica y metodológica de nuestro autor puede contribuir a explicar y justificar la cientificidad del conocimiento histórico frente a los cuestionamientos a que está siendo sometido en la actualidad. El problema del conocimiento objetivo y científico es el tema central que recorre toda la obra crítica kantiana y nos parece imprescindible que los principios que Kant expone en la *Crítica de la razón pura*, precisamente para justificar la posibilidad de tal conocimiento, formen parte de cualquier discusión acerca del problema de la cientificidad de la historia.

A continuación consideramos los tres elementos que se determinan cuando el esquema se ajusta a la idea racional de la historia como sistema: el contenido, los límites y la articulación del conocimiento histórico.

El contenido

El punto de partida para la historia son los fenómenos de las acciones humanas pasadas. La teoría general de la acción en Kant plantea que todas las acciones humanas siempre requieren que el agente se fije un fin y que escoja un medio para lograrlo como condición de posibilidad de la acción. La explicación de las causas y los efectos de los eventos y de los procesos históricos tiene que elaborarse con base en la combinación de la causalidad de los sujetos históricos con respecto a los fines que se fijan y los efectos de sus acciones en el mundo histórico, los cuales rara vez coinciden plenamente. Aunque los sujetos históricos son capaces de actuar libremente, el historiador tiene que conocer, como parte del contenido de la historia, las condiciones materiales que determinan no sólo las posibilidades para la acción concreta del sujeto histórico, sino también el rango de opciones que los sujetos se pueden plantear para su acción. El grado de desarrollo o de avance en el conocimiento humano también forma parte de estas condiciones y afecta no sólo las opciones para la acción sino también los principios y los conceptos con que los sujetos piensan las opciones para la acción con que cuentan en una circunstancia histórica dada.

Los límites

Kant plantea que las intuiciones sin conceptos son ciegas y que los pensamientos sin intuiciones son vacíos;¹⁸⁰ la relevancia de esta aseveración para el método del conocimiento histórico es que ningún fenómeno histórico puede darnos el conocimiento de la historia si no se inserta en una teoría explicativa y que ninguna teoría de la historia es válida como conocimiento si no está respaldada por alguna evidencia empírica relevante. Al plantear que la explicación histórica también tiene que incorporar una teoría de la acción se suma una limitación más al conocimiento a que puede aspirar la historia. Si bien se puede suponer que los hombres históricos siempre actúan con algún fin en mente y que sus fines obedecen a ciertos principios más o menos constantes, nunca se puede saber si este fin es producto del ejercicio de su libertad, de la imposición de la necesidad externa a su voluntad, o una combinación de ambos. La filosofía práctica en Kant nos indica que los hombres actúan según la libertad o la necesidad;¹⁸¹ al ubicar correctamente al individuo en su contexto histórico, el historiador puede ofrecer explicaciones coherentes de las razones por las cuales actúan los agentes históricos, las cuales pueden respaldarse en la evidencia histórica y en la correcta identificación de los principios que define su comportamiento en general. Sólo la investigación minuciosa de los fenómenos históricos resolvería estas dificultades, pero los términos teóricos en que éstas se plantean son *a priori* y se encuentran implícitos en las partes de que está compuesta la idea de la historia como ciencia y su unidad arquitectónica.

La articulación de las partes

La articulación entre las partes del sistema es lo que le confiere aquella unidad sistemática que es la característica más destacada del conocimiento

¹⁸⁰ B 75. Para un análisis de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento en la filosofía kantiana, véase Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p.35-6.

¹⁸¹ Esta diferencia se expresa en la comparación entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico; en el primero la necesidad se deriva de las leyes de la naturaleza, que obligan a los hombres a actuar de una cierta manera para poder realizar su fin. El imperativo categórico impone la necesidad de actuar moral (y libremente) desde la ley moral misma. Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.36-7 (IV:413-4).

científico. La necesidad y la posibilidad de tal articulación es, a la vez, el resultado de la naturaleza dialéctica del método seguido por Kant en toda su obra crítica, que se puede ilustrar al examinar y exponer la articulación entre las partes de la historia como ciencia.

Aparte de la necesaria relación entre la teoría del conocimiento, como la forma, y los fenómenos históricos, como el contenido del conocimiento objetivo de la historia, se puede señalar que las teorías generales del conocimiento y de la acción se articulan porque la determinación de los fines y la elección de los medios más apropiados para realizarlos por parte de los hombres históricos depende, en cuanto a su contenido, del conocimiento que tienen del mundo que les rodea. La creación del Estado nacional moderno, la cual representaba para Kant un parte aguas en el ejercicio de la libertad externa (jurídica) de la humanidad, sólo era posible una vez que las relaciones de intercambio habían generado las condiciones económicas en donde las relaciones entre todos los hombres se expresaban como universales y formales, características ambas de las relaciones entre los ciudadanos del Estado moderno.¹⁸² Al mismo tiempo, existe una estrecha relación entre los fines que los hombres persiguen y el tipo de conocimientos que desarrollan; el relativo retraso tecnológico y la sofisticación de los conocimientos matemáticos y filosóficos de las sociedades precolombinas reflejan el interés por parte de sus élites en justificar su poder en la sociedad teocrática por encima de un interés en aumentar la productividad o la efectividad militar de sus gobernados. La dialéctica entre el conocimiento empírico y teórico y los fines que los hombres se fijan informa la manera en que el historiador trata de evaluar y explicar la evidencia empírica de que dispone y, al mismo tiempo, le llevará a buscar entre los fenómenos históricos nuevos indicios que confirmen o refuten las hipótesis que elabora para explicar su objeto de estudio.

Es importante subrayar aquí que el concepto de sistema que se deriva de la obra crítica de Kant y que se plasma en su filosofía de la historia es radicalmente

¹⁸² Este ejemplo se deriva de los principios más generales y básicos de la teoría kantiana del conocimiento pero no se encuentra en el análisis que Kant nos ofrece del origen del Estado moderno, el cual está fuertemente ideologizado y no toma en cuenta la contribución de las condiciones económicas en la formación de la burguesía y su papel en la fundación de los Estados nacionales modernas.

distinto del concepto de sistema en la filosofía de la historia de Hegel.¹⁸³ Para este último la historia es la necesaria realización del Espíritu absoluto, cuyo proceso culmina y se realiza en el espíritu de los pueblos germánicos en general y en el Estado monárquico en particular.¹⁸⁴ Para Kant, en cambio, el sistema se refiere a la completa fundamentación o justificación de la objetividad del conocimiento empírico de todos los objetos de estudio posibles de la historia¹⁸⁵ y no al conocimiento de la totalidad de su devenir en el tiempo. Al fundamentar la objetividad del conocimiento empírico en las condiciones formales de la experiencia posible, Kant establece una clara distinción entre el conocimiento *a priori* y absolutamente apodíctico de las condiciones de la experiencia (y del conocimiento) frente al conocimiento empírico objetivo del mundo empírico.¹⁸⁶ Este último, que comienza con la experiencia, nunca llega a abarcar la totalidad de sus objetos y de las relaciones entre ellos; la concordancia del conocimiento empírico con sus condiciones formales garantiza su objetividad, pero la objetividad del conocimiento existente no está peleada con la posibilidad, casi la inevitabilidad, de que este conocimiento sea revisado, ampliado y transformado en el futuro, siempre de acuerdo con las mismas condiciones formales de la posibilidad de la experiencia. Para Kant, por lo tanto, la sistematicidad del conocimiento científico no está vinculada ni con un conocimiento totalizador del

¹⁸³ Para un análisis de cómo Hegel y los demás idealistas intentaron llevar el sistema metodológico definido por Kant en la filosofía crítica más allá de los límites que éste consideraba como inherentes en la actividad filosófica, véase Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., especialmente pp.43-5.

¹⁸⁴ Hegel no duda de que la historia como sistema llegará a su realización a través del Estado: “Así, la libertad está afirmada y confirmada por la religión, puesto que *el derecho ético, en el Estado, es solamente el desarrollo de lo que constituye el principio fundamental de la religión*. El asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizada también como libertad temporal...Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos” (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducido por José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.563).

¹⁸⁵ Sobre el sistema, Kant escribe que “...el método puede ser siempre *sistemático*, pues nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema, pero en su uso puro, a través de simples conceptos, es sólo un sistema de investigación de acuerdo con principios de unidad, donde sólo la *experiencia* puede suministrar la materia” (B 765-6).

¹⁸⁶ Felipe Martínez Marzoa discute lo que llama el “*Faktum*” de la experiencia, entendido como el supuesto de la necesaria interrelación de todos los objetos cognoscibles, como la base desde donde Kant procede para elaborar su deducción del uso de las categorías en la determinación de todos los objetos empíricos (*Releer a Kant*, cit., pp.14-8).

mundo empírico, como en el sistema de Hegel,¹⁸⁷ ni con un conocimiento empírico absolutamente verdadero,¹⁸⁸ sino más bien con la universal y necesaria validez de las condiciones formales de todo conocimiento posible.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Yirmiahu Yovel, en contraste, considera que la filosofía kantiana de la historia es una anticipación empobrecida de la versión hegeliana: “En términos generales, Kant anticipa el intento hecho por Hegel de colocar el principio de la razón dentro de un contexto histórico. Pero Kant se acerca más a Hegel de varias maneras más específicas, a veces sugiriendo – de forma embrionaria y sin la lógica dialéctica – una doctrina normalmente asociada con Hegel” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp.300-1). Tales maneras incluyen la realización de la idea de la razón en el mundo histórico, la formulación kantiana del plan de la naturaleza como una anticipación del ardid de la razón de Hegel y la teoría de la historia de la política, la religión y la filosofía. Sin embargo, Yovel agrega que “entre más anticipa Kant a Hegel, más antinómica se vuelve su posición. Hegel puede desarrollar los temas kantianos en relación con la historia de modo más comprensivo y más coherente porque supera el dualismo kantiano – y, por lo tanto, la antinomia histórica – dentro de una *Aufhebung* [superación] nueva, utilizando su propio entendimiento de la racionalidad. En esta visión, lo racional es mediado necesariamente por su “otro” (lo empírico, el elemento del Ser, etcétera) y se constituye *qua* lo racional sólo en, y a través de, este otro” (*Op.cit.*, pp.302-3). En respuesta, Harry van der Linden señala que la diferencia entre la filosofía de la historia de Kant y la de Hegel es que la primera “...se basa en una teleología crítica y no, como en el caso de la filosofía de la historia de Hegel, en una teleología dogmática” (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p.100); véase, también, *op.cit.*, pp.116-7 para una explicación de por qué tantos estudiosos interpreten la filosofía kantiana de la historia como si fuera una anticipación malograda del sistema hegeliano. Jean Lacroix, por su parte, expresa la diferencia entre las teorías del conocimiento de Kant y de Hegel de la siguiente manera: “No hay peor desconocimiento del kantismo que este idealismo fenomenista que identifica el absoluto con la totalidad de los fenómenos y pretende resucitar a Kant parafraseando a Hegel” (*Kant y el kantismo*, traducido por José Antonio Robles García, Publicaciones Cruz, México, 2010, p.39).

¹⁸⁸ La naturaleza incompleta y parcial del conocimiento empírico de la historia, que ha sido un tema desarrollado por algunos de los posmodernistas y uno que les ha llevado a poner en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento objetivo de la historia, es una consecuencia inevitable de la teoría del conocimiento histórico y no una demostración de su inviabilidad; véase Gertrude Himmelfarb, “Telling it as you like it: postmodernist History and the Flight from Fact” en *The postmodern History Reader*, editado por Keith Jenkins, cit., pp.158-74.

¹⁸⁹ La interpretación que Yirmiahu Yovel nos ofrece del sentido general del sistema del conocimiento que Kant propone en su filosofía crítica es una de las fuentes de error más importantes en el análisis de la filosofía kantiana de la historia, la cual ha tenido, y sigue teniendo, una importancia muy grande entre los estudiosos del tema. Yovel considera que Kant cae en una “antinomia histórica”, al atribuir a la razón la necesidad de determinar un objeto en el mundo histórico que corresponde con la realización total de alguna de sus ideas, la cual es imposible dentro de los límites y las condiciones de la teoría del conocimiento determinada en la *Crítica de la razón pura*, como el mismo Yovel reconoce. Aun así, Yovel insiste que Kant plantea, en su filosofía de la historia, la necesidad de que la razón satisfaga totalmente su anhelo por la realización del conocimiento del mundo por medio de la razón teórica o, dado que esto es imposible, la transformación del mundo histórico de acuerdo con los principios de la razón práctica. El fin de la razón práctica se convierte, según Yovel, en un principio que debería lograr la realización del bien supremo en la historia y la idea de la necesaria realización de este fin racional constituye lo que Yovel denomina la “historia de la razón”. La inevitable tensión, imposible en sí de resolver, entre las limitaciones que la teoría kantiana del conocimiento impone a la posibilidad del conocimiento del mundo natural e histórico, por un lado, y la exigencia, por parte de una razón hipostasiada, de que su fin práctico sea realizado en la historia, por el otro, es la fuente de aquel dualismo que invalida la filosofía de la historia dentro del contexto de la filosofía crítica, según la interpretación que Yovel hace de ésta. Yovel escribe sobre este punto: “Aunque Kant tiene que admitir la validez de una historia no-empírica de la razón, no puede explicar su relación con la historia empírica... ¿Cómo se puede construir un puente entre la historia de la razón y la historia empírica? Creo que Kant no tiene una respuesta suficiente a esta pregunta y que no es posible que la tenga...Debido a que no se dispone de un puente satisfactorio entre la razón y el mundo empírico, no se puede unificar la historia

Si la sistematicidad de la historia se deriva de principios formales, como es el caso de toda la filosofía del conocimiento de Kant, el concepto de sistematicidad también exige que todas las ciencias, en cuanto sistemas, se hallen “convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano”,¹⁹⁰ y que este sistema de todo el saber se articule, por medio de la filosofía, en una “ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana...cuyo fin último...no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral”.¹⁹¹

A pesar del desarrollo vertiginoso del conocimiento científico y de la multiplicación de las disciplinas científicas en los dos siglos desde la muerte de Kant, los principios formales sobre los que éste basa el sistema arquitectónico de todo el conocimiento empírico posible mantiene su vigencia. Kant mismo daba clases sobre una amplia gama de ciencias y durante toda su vida activa se mantenía al tanto de los desarrollos en las diversas ciencias. Participaba, además, en las discusiones y polémicas científicas y filosóficas de su día a pesar del

racional y la historia empírica en un proceso único; tampoco se puede dar plena cuenta de la teoría kantiana de la historia de la razón en términos del sistema en el que necesariamente aparece” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p.272) Unas páginas más adelante agrega: “No hace falta enfatizar las graves dificultades que este dualismo genera para Kant. Conocido como el problema del esquematismo en el sentido amplio, penetra todas las partes de su sistema, expresándose en el vacío insalvable (o correspondencia ininteligible) entre las categorías y las percepciones sensibles, la forma del deber y su contenido particular, la virtud y la felicidad, la razón y la naturaleza, lo fenoménico y lo nouménico, el yo empírico y el yo racional y – en la instancia aquí discutida – la historia empírica y la historia racional...” (*op.cit.*, p.300).

¹⁹⁰ B 863; como se aprecia en el siguiente pasaje, existe una diferencia en el sentido en que Kant utiliza el concepto de sistema cuando se refiere a las ciencias individuales y cuando se refiere a los principios transcendentales de un verdadero sistema científico explicativo: “La filosofía transcendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio, [el sistema de todos los principios de la razón pura]. El hecho de que esta crítica no sea por sí misma filosofía transcendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*. Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro” (B 27). En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant se refiere al proceso a través del cual se podría lograr tal sistema: “...las ciencias avanzan únicamente separándose, en cuanto que cada una constituye primero un todo por sí, y sólo entonces se emprende con ellas el intento de considerarlas en unión” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.25, (VI:10).

¹⁹¹ B 868; véase, también, Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, capítulo 4, Cognitive Systemization, pp.64-98.

relativo aislamiento geográfico de Königsberg.¹⁹² La unidad del sistema de conocimiento científico propuesto en la *Crítica de la razón pura* está cimentada en la formalidad, la universalidad y la necesidad de sus principios; las ciencias particulares sólo pueden constituirse como tales y como sistemas al fundamentarse en estos principios universales.

Con respecto a la relación que guardan las ciencias individuales entre sí, nos parece congruente con la teoría kantiana del conocimiento plantear que los mismos fenómenos pueden explicarse desde múltiples enfoques teóricos y que el sistema del conocimiento que tanto le importa a Kant sólo es pensable a través de la integración de todos estos conocimientos parciales. Así la historia del desarrollo de la tecnología o de los cambios climáticos o en el medio ambiente, que pueden formularse en los términos propios de las ciencias naturales, tienen una obvia utilidad y relevancia para el conocimiento histórico, sin que forme parte de él de acuerdo con la idea de la historia como ciencia. Lo mismo puede decirse de las teorías filosóficas en campos donde Kant sí incursionó, como la filosofía del derecho, de la religión o de la estética, en las cuales los principios racionales vienen a apoyar o a informar las partes que se articulan de acuerdo con la idea de la historia como sistema.

Finalmente, se tiene que ubicar la historia frente al fin supremo de toda la filosofía, que es la filosofía relativa a la moralidad (la realización de la libertad humana en la ética y en el derecho). Si bien la historia jamás puede elaborar conocimiento plenamente cierto acerca de la eticidad de las acciones de los hombres, sí tiene una contribución que hacer a través del conocimiento de los sistemas morales y jurídicos históricos. También ofrece principios teleológicos que sirven como una guía para pensar, como una idea de la razón pura, la totalidad de la historia humana. De hecho, la gran mayoría de los autores que tratan de la filosofía de la historia en Kant se ha concentrado en el análisis de los principios teleológicos, de que se ocupa el mismo Kant en sus ensayos sobre la filosofía de

¹⁹² Para las clases que impartía Kant en la Universidad de Königsberg y su participación en las polémicas de su día, véase Manfred Kuehn, *Kant, a Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

la historia.¹⁹³ La discusión teleológica de la historia, sin embargo, carece de un fundamento firme y riguroso si primero no se hacen explícitas las posibilidades y las limitaciones del conocimiento de la historia entendida como el conocimiento objetivo de las acciones pasadas de los hombres.

¹⁹³ Véanse, especialmente, “Historia universal” y “Hacia la paz perpetua”, ambos en *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.73-92 y 307-59, (VIII:15-31 y VIII:343-86). En cambio Yovel considera que el uso de expresiones teleológicas en “Historia universal” demuestra la incongruencia de la filosofía de la historia y especialmente la manera en que plantea la idea del progreso. Al respecto escribe: “...la “Historia universal” parece cometer un error dogmático importante. Otorga a la naturaleza como tal un plan teleológico escondido, por medio del cual se ha de explicar y predecir la totalidad de la historia empírica; pero esto está en conflicto abierto con la *Crítica de la razón pura*, que sólo admite los principios mecánicos en la naturaleza. Según la *Crítica*, nuestra lógica sintética, que constituye la estructura ontológica de las entidades naturales, incluye sólo la categoría de causalidad y excluye la categoría de finalidad (*the category of purpose*). Utilizar esta categoría para explicaciones cognitivas transgrede las fronteras de la razón crítica y se convierte en especulación trascendente” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p.154-5)

Capítulo 2: Los principios metodológicos de la razón pura y el conocimiento histórico

1. Los regresos empíricos y la idea de la totalidad del mundo histórico

El problema de la idea de la totalidad en el conocimiento histórico

Los cuatro principios del entendimiento puro que hemos examinado en las páginas anteriores nos permiten determinar *a priori* cómo nos son dados los objetos del conocimiento histórico bajo la forma de la magnitud extensiva (los axiomas de la intuición, vale decir, para la historia hay que partir de la evidencia), de la magnitud intensiva (las anticipaciones de la percepción, vale decir, hay que llegar al grado o a la medida que poseen los objetos sensibles), de sus relaciones en el tiempo (las analogías de la experiencia, pues se debe atender a la mutua causalidad de los objetos y de los conceptos) y en relación con la facultad cognoscitiva humana (los postulados del pensar empírico en general, que determinan los objetos del conocimiento posible, real y necesario).¹ Los conceptos empíricos de acuerdo con los cuales determinamos los objetos históricos son el producto de la síntesis de la variedad (lo múltiple) del material suministrado por la intuición bajo las formas puras del pensar. La síntesis de unidades homogéneas dadas en la intuición, de acuerdo con los principios matemáticos, determina los objetos históricos específicos cuya magnitud extensiva e intensiva puede expresarse en términos matemáticos. Las analogías de la experiencia pertenecen a los principios dinámicos, los cuales nos permiten enlazar los diversos fenómenos, de acuerdo con los principios de la simultaneidad y de la causalidad, para así explicar los procesos históricos que están constituidos por un conjunto de elementos heterogéneos.² Ambos principios, incluyendo también los postulados del pensar empírico, definen las condiciones de la posibilidad de la experiencia histórica de acuerdo con las cuales el entendimiento puede determinar y enlazar entre sí los fenómenos históricos.

Sin embargo, cuando un historiador considera las cadenas causales, las cuales producen los eventos históricos o de las que éstos están hechos, desde la

¹ Para Ernst Cassirer “[el] sistema de los principios sintéticos...constituye la verdadera piedra de toque para juzgar de la validez y la verdad del sistema de las categorías” (*Kant, vida y doctrina*, cit., p.210).

² Para la distinción entre los principios matemáticos y dinámicos, véase B 557.

perspectiva de la razón teórica, lo hace en respuesta a la exigencia, que la misma razón se impone,³ de determinar un principio que le permita pensarlas como parte de una totalidad o unidad sistemática. De este modo, piensa los fenómenos históricos como condicionados bajo la idea incondicionada de la totalidad de la historia:

“El concepto transcendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado”.⁴

Esto es así porque la razón teórica es la facultad del pensamiento puro,⁵ que se mueve por encima de las condiciones de la experiencia posible de acuerdo con las cuales opera el entendimiento.⁶ Los conceptos de razón, nos dice

“contienen lo incondicionado, se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca un objeto de experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro de la síntesis empírica”.⁷

Al aplicar las formas puras del pensar (las categorías) a la materia de la intuición sensible, el historiador puede determinar la unidad sintética de los objetos históricos y sus relaciones mutuas;⁸ hace uso de su razón cuando aplica tales

³ Kant comenta que la naturaleza de la razón la lleva a experimentar “...una necesidad muy superior a la consistente en un mero delecto de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia” (B 370-1). Véase, también, Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p.83.

⁴ B 379.

⁵ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.239.

⁶ Para un análisis de la diferencia entre el entendimiento y la razón, véanse Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1331-1355 y Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp.49-50.

⁷ B 367-8; véanse, también, Allen W. Wood, *Kant's rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, pp.17-8 y Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1577-82.

⁸ La gnoseología kantiana cifra todo conocimiento en la síntesis o la generalización. Si bien todos los fenómenos históricos son únicos *qua* fenómenos, solamente pueden determinarse como objetos del conocimiento histórico si las intuiciones particulares que tenemos de ellos se sintetizan por medio de los conceptos que se forman de los fenómenos, los cuales no son más que la generalización de las características compartidas por varias intuiciones: “La intuición es una representación *singular* (*repraesentat. singularis*); el concepto es una representación *universal* (*repraesentat. per notas communes*) o *refleja* (*repraesentatio discursiva*)...El concepto se opone a la intuición puesto que es una representación universal o una

formas puras del pensar para relacionar los objetos empíricos dentro de la unidad sistemática de la experiencia histórica⁹ pensada como un todo interrelacionado (la totalidad del mundo histórico):

“La razón es incapaz de concebir tal unidad [sistemática] de otro modo que dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos. En efecto, ésta no nos ofrece nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática”.¹⁰

La razón, por lo tanto, es la facultad que se encarga de la organización arquitectónica del conocimiento empírico, lo cual le confiere el carácter científico al conocimiento histórico.¹¹ El historiador puede basarse en este principio, que postula *a priori* la necesaria unidad sistemática de todos los fenómenos históricos posibles, porque sirve para la elaboración y la comprobación de teorías específicas que sintetizan toda la variedad posible de fenómenos históricos. La integración teórico explicativa de grandes masas de datos empíricos, el planteamiento de nuevos problemas teóricos o de nuevos objetos de investigación empírica, las reflexiones sobre el método mismo del conocimiento histórico y la relación que guardan los objetos y el conocimiento históricos con la totalidad del mundo histórico resultan de la aplicación de este principio de la razón teórica al conocimiento de la historia. En la Dialéctica de la razón pura, Kant discute la antinomia en que cae la razón pura al pensar la totalidad de los objetos y de las series causales en el tiempo y el espacio.¹² Demuestra que la exigencia por parte

representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación *en tanto que puede estar contenida en varias*” (*Lógica. Un manual de lecciones*, cit., p.141, (IX:91).

⁹ Para una discusión de la diferencia entre la unidad del entendimiento y de la razón, véase Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp.268-9.

¹⁰ B 709; para el análisis de la validez del uso regulativo de las ideas de la razón para fundamentar la unidad sistemática del conocimiento empírico, véanse Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 3209-3708 y Susan Neiman, *The Unity of reason. Rereading Kant*, cit., pp.43-5. Para una crítica del argumento de Kant, véanse F.E.England, *Kant's Conception of God*, Humanities Press, New York, 1968, y Ralph P.Horstmann, “Why must there be a Deduction?” en *Kant's transcendental Deductions*, editado por Eckhart Förster, cit., pp.157-76.

¹¹ En la *Lógica Jäsche*, Kant dice acerca de la arquitectónica: “En todas las ciencias, en particular en las de la razón, la idea de la ciencia es el esbozo general o el bosquejo de la misma, o sea, la extensión de todos los conocimientos que pertenecen a ella. Una tal idea del todo...es arquitectónica, como, por ejemplo, la idea de la jurisprudencia” (*Lógica. Un manual de lecciones*, cit., p.142, (XI:93).

¹² Kant argumenta que la razón cae en una antitética inevitable al pensar la totalidad de las series causales regresivas para los objetos en el tiempo y el espacio, en la primera Antinomia, y de las partes constitutivas de un objeto, en la segunda Antinomia. Esto se debe a que la razón pura trata de determinar un objeto para la

de la razón pura de buscar la totalidad de las condiciones para un objeto condicionado dado¹³ implica un objeto (metafísico) que puede pensarse con la razón pura pero que jamás llegará a conocerse a través del entendimiento.¹⁴ Esto se debe a que la razón pura piensa la unidad sistemática de todos los fenómenos enlazados en una cadena causal, que va desde lo condicionado hacia lo incondicionado, pero que lo hace al margen de las formas bajo las cuales nos pueden ser dadas todas las intuiciones empíricas, que son el tiempo y el espacio.¹⁵ Una de las tesis centrales de la *Crítica de la razón pura* es que no hay experiencia o conocimiento posibles al margen de las condiciones bajo las cuales se realiza la síntesis de los fenómenos como la materia dada al pensamiento por parte de la intuición sensible.¹⁶

Al problema de la falta de correspondencia entre el pensamiento de la totalidad de las condiciones de un objeto empírico dado y las condiciones de la posibilidad del conocimiento de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, Kant ofrece dos soluciones, una negativa y la otra positiva,¹⁷ y de ello deriva dos principios metodológicos que pueden aplicarse directamente al método de la historia como ciencia.

idea de la totalidad en su aplicación a objetos (fenómenos), los cuales sólo pueden conocerse bajo las condiciones de la intuición sensible. Para los argumentos de las dos primeras antinomias, véase B 454–471.

¹³ Las condiciones de acuerdo con las cuales se dan los objetos empíricos son las condiciones de la experiencia posible: “Es fácil ver que la razón obtiene el conocimiento a través de actos del entendimiento que constituyen una serie de condiciones” (B 387). Estas condiciones son “...a las que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética” (B 436); se entiende por fenómenos aquí a las cosas singulares o particulares.

¹⁴ La idea de la totalidad del mundo surge “...de acuerdo con el principio [de la razón pura] de que, si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado” (B 436).

¹⁵ A lo largo del capítulo sobre las antinomias en la *Crítica de la razón pura*, Kant insiste que “Los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia” (B 521). Michelle Grier explica la diferencia entre la ilusión trascendental de la posibilidad de un objeto que corresponde a la idea de la totalidad de los fenómenos del mundo natural, la cual puede utilizarse como un principio regulativo metodológico, y la errónea posición defendida por el realismo trascendental que no respeta la diferencia entre los fenómenos y las cosas en sí en la que tanto insiste Kant (*Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 2165-71). Asimismo señala que analistas de la filosofía crítica tan importantes como Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.481-3), Jonathan Bennett (*Kant's Dialectic*, cit.), W.H. Walsh (*Kant's Criticism of Metaphysics*, cit., pp.207-14), P.F. Strawson (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.156-61) y Paul Guyer (*Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp.385-412) no reconocen o no aceptan esta diferencia.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, B 295, B 298 y B 303, entre muchos otros pasajes en este sentido.

¹⁷ Los conceptos de lo negativo y de lo positivo en Kant siempre se refieren, respectivamente, a lo particular y lo universal.

a. La solución negativa

La solución en sentido negativo que Kant ofrece a las dos primeras antinomias demuestra que el conocimiento de la totalidad de las condiciones de un objeto condicionado de acuerdo con las condiciones que rigen la posibilidad del conocimiento histórico es una quimera. El historiador tiene que aceptar que el conocimiento que elabora siempre será incompleto; siempre le quedará la posibilidad de incorporar en su explicación causas más remotas en el tiempo, o de establecer con mayor precisión exactamente qué hicieron los hombres, cuáles fueron las opciones para la acción de que disponían, cuáles han sido los efectos de sus acciones desde el momento de su realización hasta la actualidad, etcétera. Kant vincula la parcialidad del conocimiento de los procesos en el mundo empírico a la premisa de la revolución copernicana que recorre toda su teoría del conocimiento; por ser los objetos del conocimiento empírico meros fenómenos, siempre tenemos que pensarlos como determinados de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible; si conociéramos los fenómenos como cosas en sí, al margen de la intuición sensible, tendríamos que pensar la serie completa de sus condiciones junto con el objeto.¹⁸ Si los objetos empíricos y sus enlaces causales y de simultaneidad no son cognoscibles como una totalidad, es evidente que el criterio de la verdad aplicable al conocimiento histórico excluye *a priori* la posibilidad de un conocimiento total de sus fenómenos; de esta proposición se infiere la naturaleza provisional y parcial, aunque objetiva, de todo el conocimiento histórico.

b. La solución positiva

Si el historiador no puede conocer *a priori* el mundo histórico de acuerdo con la idea de la totalidad, lo cual sería un uso constitutivo de las ideas de lo incondicionado y de la totalidad, sí puede investigarlo según una regla (un principio regulativo) que la razón le da al entendimiento.¹⁹ Este principio sirve para

¹⁸ B 587-8; para las implicaciones de este principio para las ciencias naturales, véase Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.118.

¹⁹ Kant expresa la diferencia entre los principios constitutivos y regulativos* de la siguiente manera: "...un principio de la razón que postula, en cuanto *regla*, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa*

que el propio entendimiento enfrente su objeto de estudio de modo que lo investigue con el fin de acercarse lo más posible al conocimiento de la totalidad a través del “extensísimo uso empírico del entendimiento” para lograr la “ampliación y corrección de nuestro conocimiento”.²⁰ Debido a que el historiador no puede lograr un conocimiento del mundo histórico en su totalidad, el principio regulativo de la razón que él mismo aplica, al realizar su investigación, solamente puede indicar “...hasta dónde debemos remontarnos en el regreso empírico – haciendo retroceder la experiencia hacia sus condiciones”.²¹ La teoría del conocimiento expuesta por Kant en la *Crítica de la razón pura* niega, en todo momento, las pretensiones de los racionalistas de generar un conocimiento válido a partir de meros conceptos de la razón;²² está claro, por lo tanto, que el principio (racional) de la totalidad de los objetos en el mundo

“no es aplicable como un *axioma* según el cual pensamos la totalidad como real en el objeto, sino como un *problema* planteado al entendimiento, esto es, al sujeto; como un problema que insta a este sujeto para que, de acuerdo con la completud exigida por la idea, emprenda y prosiga el regreso en la serie de las condiciones de un condicionado dado”.²³

qué es lo dado en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso...lo llamo principio *regulativo* de la razón. El principio de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones (considerada esta totalidad como dada en sí en el objeto, es decir, en los fenómenos) sería, en cambio, un principio cosmológico constitutivo” (B 537). El regreso mencionado en este pasaje se refiere a las series regresivas: “La síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, la que va desde las condiciones más próximas al fenómeno dado hasta las más remotas, la llamaré regresiva” (B 438.). Véanse, también, Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp.143-150 y Graham Bird, 28.2, Summary of the dialectical Therapy: The Appendix and the constitutive/regulative Distinction, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., pp.727-37, en el cual ofrece respuestas a las críticas vertidas por Jonathan Bennett a la validez del uso de los principios regulativos en *Kant's Dialectic*, cit., pp.270-80.

* Kant habla de estos principios como *constitutiv* y *regulativ*; en este trabajo, hemos seguido la traducción que utiliza Manuel García Morente del segundo como “regulativo”, modificando la traducción cuando aparece como “regulador”, como es el caso del pasaje citado arriba en la traducción de Pedro Ribas.

²⁰ B 545; véase, también, B 708-9.

²¹ B 544. P.F. Strawson, para quien la teoría del conocimiento de la filosofía crítica incluye muchas fallas, acepta que “...la sugerencia kantiana que la idea regulativa apropiada para la ciencia...es aquella de la totalidad concebida como una serie ilimitada, la cual impone una tarea para la investigación que jamás será completada, parece enteramente razonable” (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.36).

²² Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.32.

²³ B 536. George di Giovanni confirma la importancia de las ideas de la razón como los principios que fundamentan la posibilidad de toda la experiencia cognoscitiva y moral de los seres humanos y contrasta este uso de las ideas con el que se les daba en la filosofía popular alemana del siglo XVIII (*Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humanity, 1774-1800*, cit., pp.35-7).

Del principio regulativo de la razón pura se desprenden tres principios metodológicos que informan al historiador acerca de cómo pensar e investigar los fenómenos históricos en relación con la totalidad del mundo histórico. El principio regulativo abre perspectivas para la investigación y la explicación históricas que posibilitan una mayor integración teórica de los fenómenos de la que se desprende del uso de los principios del entendimiento (el cual parte tan solo del contenido de los fenómenos históricos tales como nos son dados en la intuición, vale decir, determinados y relacionados bajo los principios del entendimiento puro). Pensar los fenómenos como parte de un todo lleva al historiador a hacer preguntas y a buscar respuestas que no serían posibles sin la idea racional del mundo histórico como una unidad sistemática.

Los principios metodológicos se refieren a la elaboración de las series que van desde el objeto dado (el objeto condicionado) hacia sus causas (sus condiciones), llamadas por Kant las series regresivas empíricas: “el regreso que asciende desde lo condicionado dado hasta las condiciones de una serie”.²⁴ Los principios establecen, en términos generales, que el regreso empírico tiene que proseguirse siempre hacia otras condiciones que explican lo condicionado; al respecto, Kant diferencia entre el *regressus in indefinitum* y el *regressus in infinitum*. El primero va de un objeto condicionado hacia las condiciones que le anteceden en el tiempo;²⁵ el ejemplo que Kant pone es el regreso en la serie de antepasados de un hombre dado.²⁶ El regreso empírico que parte de un todo dado a la intuición y que toma éste como lo condicionado y a sus partes (o miembros, como los llama Kant) como las condiciones del todo es el *regressus in infinitum*.²⁷ Estos dos regresos son claramente diferenciados en términos formales, aunque en la práctica de la investigación histórica o en la elaboración del conocimiento histórico se emplearán en conjunto.²⁸

²⁴ B 540.

²⁵ Sobre el *regressus in infinitum* Kant escribe: “Si lo único que se da en la serie es un miembro a partir del cual tiene que efectuarse el regreso hacia la totalidad absoluta, entonces sólo se produce un regreso de tipo indeterminado (*in indefinitum*)” (B 540).

²⁶ B 539-41.

²⁷ B 540.

²⁸ La separación de los diversos elementos de la facultad cognoscitiva humana es una de las características más marcadas del método de la *Crítica de la razón pura* y del método de la filosofía moderna. Sin embargo,

Las reflexiones que Kant nos ofrece acerca de estos dos regresos proporcionan una respuesta a tres problemas que el historiador enfrenta cuando piensa los objetos en las series regresivas en relación con la idea de la totalidad del mundo histórico. Estos tres problemas son:

- a. La determinación del principio regulativo para cada regreso empírico;
- b. La determinación de los objetos que corresponden a la idea de la totalidad de los fenómenos en el regreso (en el *regressus in indefinitum*) y a la idea de lo simple en el fenómeno histórico (en el *regressus in infinitum*) para su uso en los regresos; y
- c. La determinación de los objetos del conocimiento histórico en los regresos empíricos.

Examinemos por separado los dos tipos de regreso a la luz de estos problemas.

El primer principio metodológico: el regressus in indefinitum

Kant llama el regreso desde un conocimiento hacia sus condiciones más remotas en el tiempo el *regressus in indefinitum*, porque estas condiciones no están incluidas en la intuición empírica inicial y el regreso tiene, por lo tanto, un alcance indefinido:

“...si [el todo] no se ha dado [empíricamente], sino que tiene que darse previamente por medio de un regreso empírico, entonces sólo podemos decir que es *posible hasta el infinito* seguir avanzando dentro de la serie hacia condiciones todavía más elevadas...Aquí es...necesario seguir *preguntando* por más miembros ya que ninguna experiencia cierra la serie en términos absolutos”.²⁹

a. El principio regulativo

El principio regulativo que la razón le da al entendimiento en el caso de los *regressi in indefinitum* es:

“avanzar siempre [en el regreso empírico] (sea mediante la propia experiencia, sea siguiendo el hilo conductor de la historia o la cadena de causas y efectos)

Kant también considera que todo lo que está separado tiene que pensarse en permanente interacción e interconexión en la experiencia del sujeto cognoscente (y del agente histórico); sobre este punto, véase Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., p.595.

²⁹ B 542.

desde cada miembro de la serie, en cuanto condicionado, hacia otro más lejano y...no dejar jamás de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento, lo cual constituye la verdadera y única tarea de la razón al aplicar sus principios”.³⁰

En términos de la práctica de la investigación histórica, esta regla plantea que el historiador tiene que partir del supuesto de que siempre le quedarán por descubrir causas más remotas en el tiempo que le ayudarían a explicar precisamente cómo y por qué se haya dado el devenir histórico de los objetos específicos que está investigando. El historiador nunca puede plantear que un fenómeno o un proceso histórico se haya explicado totalmente porque los recortes con que delimita el tiempo o el espacio históricos (vale decir, los fenómenos que se determinan en el tiempo y el espacio) siempre se introducen para establecer los límites entre los cuales se conocen ciertos fenómenos específicos y no como la expresión de la totalidad de las relaciones entre los fenómenos en el regreso empírico. A las causas ofrecidas para explicar algún fenómeno o proceso siempre se pueden agregar otras, más alejadas en el tiempo (o el espacio).

b. El concepto de la totalidad de los fenómenos del regreso empírico

El concepto que se puede formar con respecto a los límites del mundo histórico está relacionado con este principio; si bien se plantea la posibilidad de un *regressus in indefinitum* de los factores causales, el concepto que nosotros formamos del tiempo transcurrido desde el inicio del mundo histórico (y de las acciones de los hombres, como sus fenómenos) solamente puede determinarse como resultado del regreso empírico que elaboramos para conocerlo. Así que el concepto que tenemos de la duración total de la historia humana sólo puede inferirse a partir de los fenómenos que nos son dados; la idea racional de la totalidad incondicionada del mundo histórico no determina ningún objeto:

“...el mundo no se da (en cuanto totalidad) – nos indica Kant – en ninguna intuición. Tampoco se da, por tanto, su magnitud con anterioridad al regreso...Lo único que podemos hacer es buscar el concepto de su magnitud de acuerdo con la regla que determina el regreso empírico en él”.³¹

³⁰ B 549-50.

³¹ B 547.

Lo mismo puede decirse para las causas de algún fenómeno histórico: la razón puede plantear que jamás se llegarán a agotar las causas de alguna acción o de alguna transformación en el comportamiento histórico de los hombres, pero la duración en el tiempo de éstas sólo puede establecerse a través del seguimiento del regreso que de ellas realiza el historiador. Todo esto, a su vez, dependerá de la disponibilidad de la evidencia empírica y el desarrollo de las teorías históricas explicativas, en una relación dialéctica en la que el descubrimiento de evidencia nueva a menudo exige un ajuste en el cuerpo teórico existente y el desarrollo de nuevas perspectivas teóricas impulsa la búsqueda de nueva evidencia o la reevaluación de la evidencia ya disponible.

c. La determinación del objeto de estudio en el regressus in indefinitum

El *regressus in indefinitum* también ofrece al historiador un criterio para la determinación de su objeto de estudio. El principio regulativo que la razón establece para el *regressus in indefinitum* es que la serie de causas y efectos se extiende en el pasado *in indefinitum*. Aún así, el historiador tiene que delimitar los objetos o los procesos históricos que estudia dentro de ciertos límites, siendo el inicio de la serie el objeto condicionado dado a la intuición y su fin el fenómeno en el pasado que marca el inicio de la serie estudiada. Si no hiciera esto, tendría que explicar cada fenómeno o proceso como el resultado de la totalidad de las cadenas causales antecedentes en el mundo histórico. Kant expresa la posibilidad de delimitar el objeto de estudio en el *regressus in indefinitum* así:

“En efecto, o bien no tenemos una percepción que limite el regreso empírico de forma absoluta, y entonces no debemos considerarlo completo o bien la tenemos y entonces no puede constituir una parte de la serie objeto del regreso (pues el factor que limita tiene que ser distinto de lo limitado por él). En consecuencia, debemos proseguir nuestro regreso también hacia esa condición, y así sucesivamente”.³²

A primera vista, sorprende que Kant haya planteado que pueda haber una percepción que limite el regreso empírico de forma absoluta, puesto que él mismo enfatiza en repetidas ocasiones que no se puede encontrar lo incondicionado o lo

³² B 543.

absoluto bajo las condiciones de la experiencia posible.³³ Sin embargo, en el caso de las acciones humanas, Kant plantea que la libertad de que son capaces los hombres puede pensarse como la causalidad incondicionada que da inicio a una serie de acontecimientos en el mundo fenoménico, siempre y cuando se entienda que los efectos de las acciones libres de los hombres se dan en el contexto de las condiciones históricas en las que se producen y que son condicionadas, hasta cierto punto, por ellas.³⁴ El pasaje citado arriba parece estarnos diciendo que solamente es posible delimitar los fenómenos históricos a partir de alguna acción humana libre que constituye su origen en medio de las cadenas de causas y efectos naturales (del mundo material). Las condiciones históricas son, a su vez, el producto de series causales anteriores y así *in indefinitum*.

El objeto de estudio de la historia puede determinarse a partir de las acciones de los hombres, como individuos o como grupos, condicionadas en mayor o menor grado por las circunstancias históricas en que se producen, puesto que en muchos casos aquéllas marcan el inicio de un proceso histórico nuevo. Las declaraciones de guerra y los armisticios o tratados de paz, si bien son acciones determinadas en un alto grado por las condiciones históricas en que se producen, marcan claramente el inicio y el fin de los enfrentamientos bélicos; los actos fundacionales de los Estados nacionales o de los partidos políticos, aunque también el producto de las condiciones en que se dan, marcan a menudo el inicio de fenómenos nuevos que pueden ser utilizados para establecer el fin de un regreso empírico.³⁵ En el caso del estudio de los procesos históricos para los cuales no se pueden fijar unos límites precisos en el tiempo o el espacio, como, por ejemplo, los cambios en los hábitos de la vida cotidiana o de la lectura, el historiador sigue partiendo de la

³³ He aquí dos pasajes representativos: “Es fácil de ver que, puesto que todo cuanto hay en el conjunto de los fenómenos es mudable y posee, por ello mismo, una existencia condicionada, no puede haber en toda la serie de la existencia dependiente un miembro incondicionado, un miembro cuya existencia sea absolutamente necesaria” (B 587); y “En efecto, un límite absoluto es...imposible desde el punto de vista empírico” (B 548).

³⁴ La libertad de la razón es la “...capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie” (B 582); véanse, también, B 580, B 581 y B 713.

³⁵ Marcan el fin porque, como se explicó arriba, el inicio del regreso se da en la percepción presente del fenómeno histórico por parte del historiador.

premisa de que estos fenómenos son el resultado de factores humanos causales en el contexto de condiciones históricas determinadas pero, al mismo tiempo, sabe que tiene que renunciar a la posibilidad de fijar con exactitud su extensión en el tiempo y el espacio.

Como resultado del análisis que hace Kant del *regressus in indefinitum* se llega a la conclusión de que, al hacer un recorte en el tiempo o el espacio para determinar su objeto de estudio, el historiador necesariamente va a marginar algunas causas o factores de su explicación, porque el conocimiento es, siempre, nada más de una parte de la experiencia histórica total; la historia, pues, como todas las demás ciencias, separa para conocer. También tiene que estar consciente de que, al determinar su objeto de estudio entre ciertos límites, la libertad que él mismo ejerce es condicionada por una serie de factores que incluye la disponibilidad de la evidencia, la existencia de bibliografía sobre temas similares, el tipo y la extensión de la obra que quiere escribir, presiones académicas y editoriales, factores ideológicos, etcétera.

Kant argumenta que, una vez que se haya determinado la extensión del fenómeno histórico por estudiarse, vale decir, una vez que se haya separado el fenómeno específico a estudiarse de sus condiciones antecedentes y posteriores, se aplica el criterio metodológico del *regressus in infinitum*.

El segundo principio metodológico: el regressus in infinitum

El *regressus in infinitum* se refiere a la articulación interna de un fenómeno dado a la intuición. El regreso puede extenderse al infinito porque

“...todas las partes de una descomposición que se prosigue ininterrumpidamente son, a su vez, divisibles, entonces la división, esto es, el regreso, se extiende desde lo condicionado hacia sus condiciones *in infinitum*, puesto que las condiciones (las partes) se hallan contenidas en el mismo condicionado y, como éste está totalmente dado en una intuición encerrada entre límites, todas sus condiciones se dan juntamente con él”.³⁶

Entendemos aquí por fenómeno, o el todo dado en la intuición, cualquier objeto de estudio determinado en los términos que se expuso arriba para el objeto de

³⁶ B 551-2.

estudio del *regressus in indefinitum*. La serie regresiva, que va del todo (lo condicionado) hacia sus partes, sólo contemplará aquellas condiciones que se dan juntamente con el todo, es decir, las condiciones endógenas del fenómeno pensado como un todo;³⁷ el *regressus in indefinitum* nos da el criterio metodológico para conocer las condiciones externas al fenómeno. Así, en el caso de un fenómeno histórico como, por ejemplo, la Revolución Mexicana, el *regressus in infinitum* sólo tendrá como su objeto las condiciones y los eventos que se dieron entre 1910 y 1917 o 1920 (o cualquier fecha que el historiador determina para el principio y el fin de la Revolución como su objeto de estudio). Le compete al criterio metodológico del *regressus in indefinitum* determinar en qué tiempo y en qué espacio se hace el recorte para determinar la Revolución Mexicana como un objeto de estudio y para buscar las causas precedentes que explican su inicio.

El ejemplo de la Revolución Mexicana como objeto de estudio de la historia deja ver cómo la metodología para la elaboración del conocimiento histórico, que se deriva de la teoría más general del conocimiento en la filosofía crítica kantiana, sirve para resolver el dilema perenne del historiador acerca de cómo pensar su relación con el pasado y la posibilidad del conocimiento histórico que se desprende de ella. La metodología kantiana para la historia explica cómo la determinación del objeto de estudio resulta de las convenciones que el historiador establece para elaborar las series regresivas. Al realizar el regreso, el historiador se ve obligado a reconstruir, en la medida de lo posible, cómo ha surgido el proceso objeto de estudio con que trabaja (el *regressus in indefinitum*) y bajo qué condiciones y de qué manera se desarrolló hasta su fin (el *regressus in infinitum*). Cabe mencionar que cualquier objeto en cualquier de los dos regresos puede, a su vez, convertirse en el punto de partida o de terminación para otro regreso; la experiencia histórica está constituida por los fenómenos históricos y su interrelacionalidad, lo cual significa que cualquier cosa puede convertirse en un objeto de estudio histórico y que la única restricción para el historiador en la

³⁷ El todo aquí se refiere a todos los objetos posibles de la serie regresiva. Si bien la razón puede pensar la totalidad de estos objetos, el entendimiento busca la exhaustividad en la recopilación y la explicación de la evidencia empírica, a sabiendas que jamás va a abarcar la totalidad de tales objetos.

determinación de su objeto de estudio es la disponibilidad de la evidencia empírica.

Aunque la elaboración de todo el conocimiento histórico tiene que partir del contenido de los fenómenos históricos, la manera en que se determina el objeto de estudio o los límites entre los cuales se realiza el regreso empírico es producto de la espontaneidad del pensamiento del historiador. Retomando el ejemplo de la Revolución Mexicana, el historiador, que ve en la reforma agraria una de las vertientes esenciales del proceso revolucionario, estaría perfectamente justificado en terminar su regreso empírico con el análisis realizado por Winstano Luis Orozco en *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos* (1895), a la mitad del Porfiriato, en el cual insta al gobierno de Díaz a realizar la repartición de la tierra. Podría tomar este análisis como una de las condiciones de la advertencia lanzada por Andrés Molino Enríquez en *Los grandes problemas nacionales* un año anterior al estallido de la Revolución, en el que planteó que si no se reformara la estructura de la propiedad de la tierra se produciría una explosión social. Igualmente, frente a la convención oficialista de fijar el inicio de la Revolución en el 20 de noviembre de 1910, de acuerdo con los términos del Plan de San Luis Potosí de Madero, se podría ver el inicio de los hechos de violencia en la represión de las huelgas en Cananea y Río Blanco en 1906 y 1907 respectivamente, en el asesinato de los hermanos Aquiles Serdán un par de días antes del estallido oficial del movimiento armado de Madero o en cualquier otra acto violento en el tiempo anterior o posterior al 20 de noviembre de 1910.

La flexibilidad y el juego de la espontaneidad que el método del conocimiento histórico derivado de la filosofía crítica kantiana otorga al pensamiento del historiador se deben a la naturaleza formal de los principios y conceptos transcendentales con que fundamenta el quehacer de la investigación del pasado. Al señalar, con gran precisión, exactamente cómo se determinan los objetos de estudio de la ciencia y su interrelación de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, Kant jamás se anticipa al contenido de los fenómenos o a la determinación de los objetos particulares de estudio. Por esta razón, el historiador que ejerce el debido cuidado en la aplicación del método crítico goza de

considerable libertad en la determinación de sus objetos de estudio y puede reconocer como válida la exigencia, proveniente de la razón, de imprimir la mayor unidad y la mayor amplitud posibles a los conocimientos históricos que elabora.

Kant expone el *regressus in infinitum* para el caso de lo extenso en el espacio,³⁸ pero el principio se aplica igualmente a la división de los fenómenos en el tiempo, debido a que los fenómenos nos son dados en la intuición externa de acuerdo con la forma del espacio pero que determinamos sus relaciones temporales en el sentido interno, de acuerdo con las formas puras del pensar bajo el principio supremo de la aperccepción.³⁹ Los objetos sensibles del sentido externo son espaciales, pero sólo pueden conocerse por medio de las relaciones temporales que el entendimiento determina para ellos de acuerdo con las categorías (en el sentido interno).

a. El principio regulativo

Una vez determinado el fenómeno como un todo, el *regressus in infinitum* divide el todo en sus partes, las cuales considera como las condiciones del condicionado dado (el todo). Como el todo ya está dado en la intuición, Kant plantea que el regreso puede seguirse infinitamente porque la infinita divisibilidad del tiempo y del espacio (y de los fenómenos que nos son dados en el tiempo y el espacio) hace factible que cualquier parte de un proceso histórico pueda examinarse en sus partes y que cada una de estas subdivisiones pueda, a su vez, subdividirse y así al infinito. De esta proposición se deriva el principio regulativo para el *regressus in*

³⁸ El análisis del *regressus in indefinitum* resulta en el principio regulativo que permite solucionar la primera antinomia en que cae la razón pura, al tratar de pensar la totalidad de las condiciones de un condicionado dado; como ya se vio (nota 12, pp.103-4, *supra*), la segunda antinomia plantea el problema de cómo pensar lo simple en el regreso empírico. La tesis sostiene que “Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo”, mientras la antítesis sostiene que “Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo” (B 462 y 3). En la solución a la antinomia Kant demuestra que es una ilusión dialéctica pretender alcanzar algún conocimiento con respecto a la sustancia. Acerca del *regressus in infinitum*, Kant escribe que “es, en primer lugar, en el espacio donde podemos aplicar fácilmente esta observación general [que plantea la infinitud en el regreso]...De ella se sigue también con toda naturalidad la segunda aplicación, esta vez a un fenómeno externo (cuerpo) encerrado en sus límites” (B 552).

³⁹ Todo pensamiento y, por lo tanto, la determinación de todos los objetos empíricos y sus relaciones mutuas, tienen que realizarse de acuerdo con las categorías, que expresan las formas puras del pensar. Las únicas intuiciones que pueden someterse al orden que les impone las categorías son las que están bajo el principio supremo de la aperccepción, “El *Yo pienso*...que [puede] acompañar todas mis representaciones” (B 132); véase, también, pp.41-3 de este trabajo, *supra*.

ininitum: “en la descomposición de lo extenso y en conformidad con la naturaleza de ese fenómeno, nunca hay que considerar el regreso empírico como absolutamente completo”.⁴⁰ Siempre habrá, en otras palabras, la posibilidad de enriquecer o de ampliar cualquier explicación histórica al incluir nuevos fenómenos o examinar en mayor detalle los fenómenos de la evidencia empírica existente.

b. El concepto de lo simple en el regressus in ininitum

Si bien, a veces, la posibilidad de continuar con la investigación de las partes de un fenómeno histórico dado se limita debido a la falta de evidencia empírica, Kant plantea un principio metodológico *a priori* aplicable a todos los *regressi in ininitum*. La razón plantea la idea de la totalidad de las partes del regreso a través de la división de los fenómenos dados en el espacio y en el tiempo, la cual se continuaría hasta llegar a lo simple (por medio de lo que Kant llama la división trascendental).⁴¹ La segunda antinomia de la razón pura,⁴² junto con la primera analogía de la experiencia,⁴³ demuestran que lo simple o lo permanente (la sustancia) es un presupuesto del entendimiento para explicar los cambios en el mundo fenoménico, es decir, los cambios en los estados de las sustancias. Kant explica este punto de la siguiente manera:

“Todo lo que cambia es, pues, permanente: sólo cambia su estado. Como este cambio no afecta más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos...decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino modificación, y que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen”.⁴⁴

⁴⁰ B 555.

⁴¹ B 554; la división es trascendental porque trasciende las condiciones espacio temporales de acuerdo con las cuales se puede realizar la división y la subdivisión de todos los objetos que nos son dados a través de la intuición sensible. Al trascender estas condiciones, el concepto de la división trascendental se convierte en una idea de la razón (del pensamiento puro), la cual permite pensar la infinita división, legitima su uso como un principio regulativo para el entendimiento a la vez que niega que se pueda jamás realizar una división tal de los objetos empíricos.

⁴² La segunda antinomia demuestra que lo simple (la sustancia) no puede ser un objeto del conocimiento empírico; véase nota 12, p.103-4, *supra*.

⁴³ Véanse pp.63-5, *supra*: En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.

⁴⁴ B 230-1.

Estos cambios son intuitos por nosotros como los fenómenos de las cadenas cambiantes en el mundo fenoménico⁴⁵ pero ninguna experiencia va a proporcionar un conocimiento de lo simple porque los fenómenos, intuitos en el tiempo y en el espacio, no nos pueden dar una intuición de lo simple.⁴⁶ En el caso del conocimiento histórico, cuyos fenómenos son las acciones humanas conscientes, se tendría que pensar lo permanente con base en los dos elementos necesarios para toda acción humana – la materia que es transformada por la acción y la finalidad humana (en el sentido de la libertad negativa, la libertad de la acción que no se determine de acuerdo con las leyes naturales) que impulsa el sujeto a la acción. Como ya se ha visto anteriormente, ni lo permanente ni la libertad puede conocerse de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible.⁴⁷

Existe, por lo tanto, una contradicción entre cómo la razón piensa los miembros del *regressus in infinitum* y la condición de acuerdo con la cual el entendimiento los puede conocer. La razón puede pensar que las partes de cualquier fenómeno, dado como un todo y pensado como *quantum continuum*,⁴⁸ son divisibles al infinito, debido a que el espacio (y el tiempo) en que se da el fenómeno son divisibles al infinito:

“La división infinita – nos dice Kant – es sólo una característica del fenómeno como *quantum continuum*, y es inseparable de la ocupación del espacio, ya que es precisamente en tal ocupación donde reside el fundamento de su infinita divisibilidad”.⁴⁹

⁴⁵ Sobre la permanencia como un presupuesto del entendimiento, Kant escribe “...la permanencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos como cosas u objetos en una experiencia posible” (B 232); véase, también, B 553-4.

⁴⁶ Para la explicación de la imposibilidad de reconciliar el pensamiento de lo simple con las condiciones de la intuición empírica, véase la prueba de la antítesis de la segunda antinomia de la razón pura, en la que se lee que “...la existencia de lo absolutamente simple no puede demostrarse a partir de ninguna experiencia o percepción, ni externa ni interna. Lo absolutamente simple es, pues, una simple idea cuya realidad objetiva jamás puede hacerse evidente en una experiencia posible” (B 465).

⁴⁷ Para la discusión de la incognoscibilidad de la libertad, véanse pp.81-4 de este trabajo, *supra*.

⁴⁸ Kant no nos dice explícitamente qué entiende por el concepto de *quantum continuum*; si bien equipara el concepto de *quantum* con el de magnitud (véanse B 182 y B 203), en B 211 nos dice que “espacio y tiempo son *quanta continua* por el hecho de que no puede darse ninguna parte suya que no esté comprendida entre unos límites (puntos e instantes) y que, consiguientemente, no constituya, a su vez, un espacio o un tiempo”, lo cual implica que el tiempo y el espacio, junto con las series empíricas en las que nos son dados los objetos empíricos, son infinitamente extensibles e infinitamente divisibles.

⁴⁹ B 555.

En cambio, en entendimiento necesita que las subdivisiones del todo dado determinen las distintas partes del fenómeno en algún espacio o tiempo definido, lo cual implica que sean susceptibles de medición, como parte de un *quantum discretum*.⁵⁰ El límite a que se llega en la división del todo es, por consiguiente, el resultado de una decisión por parte del investigador que, al seleccionar los fenómenos con los que quiere trabajar dentro del todo dado, decide los límites a que quiere llevar el *regressus in infinitum*.

“La división puede, por tanto, señalar en [el todo] una cantidad que llega hasta donde se quiera seguir en el regreso de la división”.⁵¹

Para el historiador que estudia un fenómeno (pongamos, otra vez, la Revolución Mexicana como ejemplo), esta proposición implica la necesidad de seleccionar los fenómenos que se buscan o se analizan en el conjunto de la evidencia empírica para poder articular entre sí las distintas partes que se relacionan en la explicación del objeto de estudio como un todo. Así, por ejemplo, los detalles biográficos del responsable de la muerte de Emiliano Zapata, el coronel Jesús Guajardo, pueden resultar superfluos en un análisis general del desenvolvimiento militar de la Revolución, puesto que éste simplemente acataba los órdenes de su jefe inmediato, el general Pablo González, mientras los detalles biográficos de José de León Toral, el asesinato de Álvaro Obregón, resultan muy significativos para la comprensión de los eventos políticos en los años inmediatamente posteriores al fin de la lucha armada.

De ahí se deriva la regla metodológica para la determinación del objeto de estudio del *regressus in infinitum*, la cual plantea que el todo dado en la intuición tiene que pensarse como un *quantum discretum*, lo cual, a su vez, implica pensarlo como compuesto de una cantidad determinada de unidades, en donde el juicio del investigador y la naturaleza del objeto (que quiere decir no solamente cómo se articulan las partes entre sí en la experiencia sino, también, cuánta evidencia hay disponible para elaborar el conocimiento de esta experiencia)

⁵⁰ Kant plantea que, a diferencia del *quantum continuum*, si tomamos algo como un *quantum discretum* “la cantidad de unidades contenidas en ese algo es una cantidad determinada y, consiguientemente, igual a un número” (B 555).

⁵¹ B 554; las cursivas son nuestras.

determinarán hasta qué punto se sigue con el regreso empírico. Lo que el *regressus in infinitum* busca, por consiguiente, es la determinación de las partes para la explicación de su articulación en un fenómeno histórico determinado. El concepto de la parte más pequeña en el *regressus in infinitum* se determina por la naturaleza de las partes articuladas por medio del regreso empírico y no por el concepto de lo simple que nos es dado por la razón.

c. La determinación del objeto de estudio del regressus in infinitum

En el caso de la elaboración del conocimiento histórico, la determinación del objeto del *regressus in infinitum* surgirá del interés y de los objetivos que persigue el historiador en su investigación y de la disponibilidad de la evidencia empírica relevante, de modo que sus partes se articulen en la síntesis realizada por éste. No todas las acciones realizadas por los agentes involucrados en un proceso histórico son relevantes para su explicación; el historiador requiere un criterio para la identificación de los fenómenos que le interesan y para la exclusión de los demás. Ya hemos señalado que los fenómenos que estudia la historia son las acciones humanas; el principio que el *regressus in infinitum* nos da para la determinación de su objeto de estudio nos permite señalar, adicionalmente, que la acción humana que puede ser de interés para el historiador tiene que ser consciente y producto de unas condiciones que ofrecían al sujeto por lo menos la posibilidad de actuar de manera distinta a la acostumbrada. La repetición de las acciones de los hombres históricos bajo condiciones que no les ofrecen ninguna alternativa y que impiden que ellos mismos puedan elaborarse fines o medios alternativos para sus acciones son difícilmente un objeto digno de estudio para la historia,⁵² de la misma manera que sus funciones fisiológicas básicas tampoco lo son.

⁵² El novelista inglés Will Self satiriza una situación tal en su cuento “Understanding the Ur-Bororo”, una ficticia tribu amazónica que carece de todo interés para la ciencia debido a su falta de curiosidad y la monotonía de la vida de sus integrantes (*The quantity Theory of Insanity*, Penguin, Harmondsworth, 1994, pp.69-94).

*La distinción entre las series regresivas y las series progresivas:
el concepto del tiempo*

Kant diferencia entre las series empíricas regresivas, que van desde el objeto dado (lo condicionado) hacia sus causas antecedentes (sus condiciones), y las series progresivas, que parten de un condicionado dado y especulan acerca de las consecuencias que éste puede tener en el futuro. Es evidente que el conocimiento histórico y el conocimiento científico en general sólo se ocupan de las series regresivas; el método científico parte de los fenómenos dados y los busca relacionar de acuerdo con los conceptos puros del entendimiento. En este sentido, Kant plantea que la serie descendente, que va desde un objeto dado en el presente hacia sus consecuencias futuras, es indiferente para la razón teórica.⁵³ Si bien el historiador puede hacer un “amplio uso lógico de las leyes del entendimiento”⁵⁴ para inferir posibles consecuencias futuras de procesos históricos dados,⁵⁵ no se aplican los principios transcendentales de la teoría kantiana del conocimiento a las series descendientes porque las consecuencias futuras de un objeto o proceso actual no están dadas bajo las condiciones del tiempo y del espacio.⁵⁶

La diferenciación entre las series regresivas y las progresivas ilustra el concepto de tiempo que se encuentra en la teoría kantiana del conocimiento. Éste sólo puede pensarse, en términos formales, como la condición que posibilita la ordenación de los fenómenos que nos son dados a la intuición externa, sin que tenga una existencia autónoma o independiente del ser pensante. Kant expresa la

⁵³ Kant deja muy claro que el problema de la totalidad de las series descendentes, que van desde el objeto condicionado hacia sus consecuencias en el futuro, no tiene ningún interés para la razón teórica: “...sí...consideramos este mismo conocimiento como condición de otros que forman una serie de consecuencias en línea descendente, la extensión que alcance la serie *a parte posteriori*, o el que sea siquiera posible su totalidad, puede ser algo perfectamente indiferente para la razón” (B 389).

⁵⁴ B 394.

⁵⁵ Un ejemplo destacado del uso lógico de la razón para pronosticar los eventos del futuro se encuentra en *La democracia en América* de Alexis De Tocqueville, quien escribió en 1835, 26 años antes del inicio de la Guerra Civil norteamericana, que “[e]l más temible de todos los males que amenazan el porvenir de los Estados Unidos nace de la presencia de los negros en su suelo. Cuando se busca la causa de las dificultades presentes y de los peligros futuros de la Unión, se llega casi siempre a ese primer hecho, de cualquier punto que se parta” (*La democracia en América*, FCE, México, 2000, p.326).

⁵⁶ Sobre la diferencia entre lo que llama las series ascendente y descendente, véase Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p.106.

naturaleza formal del tiempo claramente en la Estética trascendental cuando escribe que

“[e]l tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, [*den Dingen als objektive Bestimmung anhing*] es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición...El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno... No se refiere ni a una figura ni a una posición, etcétera, sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior...El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos externos”.⁵⁷

En cuanto la forma del sentido interno, el tiempo no es más que la forma de la relacionalidad que se establece (en el sentido interno) entre las intuiciones (las cuales son particulares por definición)⁵⁸ del sentido externo, determinadas como objetos de acuerdo con la unidad originaria sintética de apercepción. Está claro que, como tal, el tiempo pasado puede diferenciarse del tiempo futuro desde la perspectiva de la experiencia vivida por el sujeto en cualquier instante del tiempo pero que, además, el concepto del presente carece de un referente posible debido a a). la infinita divisibilidad del tiempo, que no nos permite identificar una duración del tiempo específica como la expresión del tiempo presente y b). que todo concepto, o todo objeto determinado por un concepto, es un producto histórico, en el sentido de que la síntesis y el conocimiento a que ésta da lugar sólo pueden referirse a los objetos que se han dado en el espacio y el tiempo. En otras palabras, todos los objetos del conocimiento son históricos.

Las relaciones entre los fenómenos en el tiempo, por consiguiente, tanto para el sujeto histórico como para el historiador, son el resultado de una construcción teórica. Los hombres históricos viven su presente y se proyectan hacia el futuro como resultado de cómo entienden su pasado.⁵⁹ El concepto kantiano del tiempo

⁵⁷ B 49-50.

⁵⁸ Sobre la intuición, Kant escribe en la primera página de la Estética trascendental “...la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a [los] objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio” (B 33).

⁵⁹ Carl L. Becker plantea que “...el presente no existe, o es, en el mejor de los casos, nada más que un punto infinitesimal en el tiempo, que se ha ido antes de que podamos tomar nota de que haya estado presente. Sin embargo, tenemos que tener un presente, así que nos conseguimos uno al robar el pasado, al retener los eventos más recientes y fingir que todos pertenezcan a nuestras percepciones inmediatas” (*The heavenly City of the eighteenth century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1966, 29ª reimpresión, p.119). Al

implica que los hombres sólo pueden proyectarse hacia el futuro y plantearse fines de acuerdo con su concepto del tiempo histórico y con base en lo que su propia experiencia les ha enseñado; como lo plantearía Marx, la sociedad sólo se puede proponer aquellas tareas que es capaz de realizar. Igualmente, la concepción del tiempo futuro posible que tienen los hombres es en función de sus conocimientos acerca del tiempo transcurrido; el conocimiento histórico, tanto de la humanidad como del universo, ha sido una conquista a través del tiempo. De hecho Kant, en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755),⁶⁰ fue el primer filósofo natural en postular la hipótesis de que el universo tuviera una edad de varios millones de años en contraposición a la interpretación bíblica de la creación.⁶¹

2. La idea de la totalidad del mundo y los principios lógicos de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad

La idea de Dios y la unidad sistemática del conocimiento histórico

La idea racional de la totalidad del mundo que da pie al principio regulativo que se aplica en las dos series regresivas es la de la totalidad de los miembros de las series regresivas.⁶² La totalidad de los miembros de un *regressus in indefinitum* en el caso del conocimiento histórico implica pensar todos los factores causales que dieron por resultado un fenómeno histórico dado desde el presente en que se lo percibe hacia el pasado, indefinidamente, y la totalidad de los miembros del *regressus in infinitum* implica pensar la subdivisión sucesiva de todas sus partes constitutivas, infinitamente. Como ya se ha señalado, los principios regulativos aplicables en los casos de estos dos regresos provienen de la solución crítica a las

incluir el pasado en nuestro concepto del presente, argumenta Becker, el futuro también se entromete y la manera en que pensamos el futuro es un reflejo directo del grado y la profundidad de nuestra comprensión del pasado.

⁶⁰ *Universal natural History and Theory of the Heavens*, traducido por Stanley L. Jaki, The Scottish Academic Press, Edinburgh, 1981.

⁶¹ Federico Engels, en su *Introducción a la dialéctica de la naturaleza* (Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1955, Tomo 2, pp.55-73) cita este descubrimiento de Kant y argumenta que “era el punto de partida para todo progreso ulterior [de la ciencia]” (p.61). La importancia de la obra citada de Kant también es analizada por Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Discovery of Time*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, pp.129-35.

⁶² Las ideas cosmológicas son las ideas de la totalidad de las condiciones de la experiencia: “Mientras los conceptos de la razón no posean otros objetos que la totalidad de las condiciones del mundo sensible y lo que puede servir a la misma razón con respecto a ella, nuestras ideas son cosmológicas, aun siendo transcendentales” (B 593).

dos primeras antinomias de la razón pura;⁶³ éstas surgen como resultado de la imposibilidad de pensar lo incondicionado en la síntesis matemática de los fenómenos (las series de fenómenos homogéneos) y la idea de la totalidad de la cual parte el principio regulativo para la solución de las antinomias se refiere a la totalidad de las condiciones de las series regresivas (en cuanto fenómenos) que ha dado por resultado el fenómeno que sirve de punto de partida para el regreso.

Existe otra idea de totalidad, sin embargo, derivada de la cuarta antinomia⁶⁴ y de la necesidad que tiene la razón de pensar el fundamento necesario de todo lo contingente en la experiencia,⁶⁵ la cual induce a la razón a caer en la ilusión dialéctica de poder demostrar la existencia del ser necesario como la realidad suprema y como el fundamento de la existencia de todos los fenómenos de la experiencia.⁶⁶ Kant ofrece refutaciones para las tres pruebas posibles de la existencia de Dios (la ontológica, la cosmológica y la físico-teológica). Si bien cada una de estas pruebas tiene un punto de partida distinto, la refutación de las tres se basa en la demostración que da Kant de que la razón no puede pasar de la idea racional de un ser necesario como fundamento de todo lo contingente en la experiencia al concepto determinado de la existencia de este ser (Dios). Para que pueda haber conocimiento de la existencia de Dios, éste tendría que manifestarse como un fenómeno en el mundo natural, lo cual es imposible porque todos los

⁶³ Recuérdese que las antinomias de la razón pura son cuatro: la primera expone la imposibilidad de determinar la extensión del mundo en el tiempo y el espacio; la segunda, la imposibilidad de determinar la parte más pequeña de un objeto en el espacio; la tercera plantea la posibilidad de pensar los fenómenos del mundo natural y humano como los efectos de la causalidad natural y la causalidad por libertad; y la cuarta, que demuestra que se tiene que pensar el ser necesario (Dios) como el fundamento de la posibilidad de toda la existencia; véase, también, nota 12, p.103-4, *supra*.

⁶⁴ Al respecto Kant escribe que “entre todas las ideas cosmológicas es aquella que ocasionó la cuarta antinomia la que nos impele a dar este paso [de producir] para sí misma objetos cuya materia no se toma de la experiencia” (B 593-4); la prueba de la tesis de la cuarta antinomia de la razón pura argumenta que “...todo condicionado dado presupone respecto de su existencia una serie completa de condiciones que llegue hasta lo absolutamente incondicionado, que es lo único absolutamente necesario” (B 480-2).

⁶⁵ La razón necesariamente piensa lo incondicionado para los fenómenos condicionados: “...la existencia de los fenómenos, existencia que no posee ningún fundamento propio, sino que es condicionada, nos invita a buscar algo distinto de todos los fenómenos, es decir, un objeto inteligible en el que cese tal contingencia” (B 594).

⁶⁶ Gordon E. Michalson argumenta que “para Kant la razón es activa e inquieta, exhibiendo el ímpetu que presiona irresistiblemente hacia la conclusión de una progresión lógica. Su actividad se manifiesta en tendencias totalizantes que, con mucha frecuencia en el pasado, han llevado a callejones sin salida lógicos y a la ilusión trascendental: la razón siempre intenta alcanzar una conclusión absoluta que jamás puede aprehender verdaderamente [*reason is forever reaching for an absolute closure that it can never truly grasp*]” (*Kant and the Problem of God*, cit., p.23).

fenómenos son condicionados bajo el principio de la causalidad. La teoría del conocimiento que Kant propone niega toda posibilidad de un conocimiento acerca de la existencia de Dios.⁶⁷ Kant escribe al respecto que

“...si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en su relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer *a posteriori* ese objeto”.⁶⁸

Kant demuestra la absoluta imposibilidad de determinar un objeto que corresponde a la idea de Dios; no hay un uso constitutivo de esta idea y en su lugar Kant nos ofrece el principio regulativo que instruye el entendimiento a que investigue todos los fenómenos *como si* fueran el resultado de una voluntad suprema capaz de ordenarlos.⁶⁹

“...se ve claramente que la idea de ese ser (necesario), al igual que todas las ideas especulativas, únicamente quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, *como si* todas ellas procedieran de un único ser omnicomprendido, considerado como causa suprema y omnisuficiente. De ello se desprende con claridad que la razón no puede perseguir aquí otra cosa que su propia regla formal en la ampliación de su uso empírico, pero nunca una ampliación *más allá de todos los límites del uso empírico*. En esa idea no se esconde, pues, ningún principio constitutivo al ser aplicada a la experiencia posible”.⁷⁰

En otras palabras, Kant demuestra la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios; sin embargo, retiene la idea de Dios, como un principio regulativo, para completar la arquitectónica que la razón busca para todo

⁶⁷ Aunque también establece, como señala Otfried Höffe, la imposibilidad de demostrar su inexistencia (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.129).

⁶⁸ B 628.

⁶⁹ La solución a la tercera antinomia establece la posibilidad de un concepto de la libertad transcendental, el cual sirve para el desarrollo posterior del concepto de la libertad práctica en la filosofía moral de Kant. La única forma en que la razón humana puede pensar el orden necesario de todos los fenómenos es como si fuera el resultado de la acción de una voluntad análoga a la voluntad humana, porque las acciones libres de la voluntad son las que buscan imponer un nuevo orden a las cosas del mundo; véanse pp.81-2, *supra*. Para una discusión de algunos de los aspectos problemáticos de la solución que Kant ofrece a la tercera antinomia, véase Katrin Flikschuh, *Kant and modern political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp.61-8; este estudio también incluye una discusión del uso hecho, por parte de los pensadores políticos liberales en los años recientes, de los principios metafísicos sobre los que Kant finca su doctrina del derecho.

⁷⁰ B 714.

conocimiento empírico.⁷¹ A diferencia de muchos de los *philosophes* franceses y de los filósofos más radicales en Inglaterra,⁷² Kant se muestra renuente a sacar la conclusión, implícita en su teoría del conocimiento y una que Vico ya había expresado explícitamente,⁷³ de que Dios es meramente una idea que los hombres se hacen.⁷⁴

Mientras la idea de totalidad en las series regresivas se refiere a la síntesis de la totalidad de los miembros de las series, las cuales son todos homogéneos entre sí, por ser fenómenos, la idea de la totalidad de lo contingente plantea una relación dinámica⁷⁵ entre elementos heterogéneos, debido a que la razón piensa la unidad sistemática de todos los fenómenos como el producto de una causalidad distinta de la causalidad determinada de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. En otras palabras, al pensar la totalidad como la absoluta unidad sistemática de todos los fenómenos de la experiencia

⁷¹ Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., especialmente capítulo 3, Kant's cognitive Anthropocentrism, pp.36-63.

⁷² Para las diversas posiciones respecto a la existencia de Dios entre los ilustrados, véase Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

⁷³ Véase, por ejemplo, § 446 de *Ciencia nueva*, en donde Vico escribe que "...dado que los dioses, los héroes y los hombres comenzaron al mismo tiempo (pues fueron los hombres los que imaginaron a los dioses y creían en la naturaleza heroica como mezcla de la de los dioses y la de los hombres), también al mismo tiempo comenzaron las tres lenguas..." (Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva, en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada, y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor (1744)*, traducido por Rocío de la Villa, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, p.222).

⁷⁴ Tal vez la relativa ambigüedad con la que Kant trata la idea de Dios en su teoría del conocimiento lleva a J.C.Bermejo a plantear que Kant considera que Dios es esencial como el fundamento de la razón, aunque se debería aclarar que el análisis que Bermejo hace de la filosofía crítica forma parte de una discusión más general de la historia de la filosofía de la historia, en la cual se ilustra la falta de cuidado con la que se tratan las ideas de Kant que con frecuencia se encuentra en los estudios generales de la filosofía de la historia. Sobre la supuesta fundamentación de la razón en Dios, Bermejo escribe: "[E]l carácter suprasensible y unitario [de la razón] necesita un fundamento que la sustente y haga posible la existencia de la autoconsciencia y ese fundamento estaría situado en último término en Dios...En su nuevo planteamiento, Dios pasará a ser un supuesto que está más allá de todos los fenómenos, un supuesto que no es comprensible mediante el entendimiento, pero que se halla íntimamente asociado a la estructura de nuestra propia conciencia, a la estructura del sujeto" (*El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, AKAL, Madrid, 1987, pp.139-40).

⁷⁵ Los principios dinámicos son constitutivos de la experiencia porque expresan la relación dinámica entre los objetos de la experiencia, cuya materia es la materia de los conceptos, y nosotros, para quienes vivir en la experiencia es vivir en los conceptos: "En la analítica transcendental hemos distinguido, entre los principios del entendimiento, los *dinámicos* de los *matemáticos*: los primeros son principios meramente regulativos de la *intuición*; los segundos son constitutivos respecto de la misma. No obstante, dichos principios dinámicos son constitutivos en relación con la *experiencia*, puesto que hacen posible *a priori* los *conceptos* sin los cuales no hay experiencia alguna" (B 692). Véase, también, la discusión de los principios dinámicos del entendimiento puro, pp.48-51 de este trabajo, *supra*.

posible y no como la suma de los fenómenos de una serie empírica inacabable, la razón tiene que apelar a una causalidad que esté fuera de las condiciones de la experiencia, o sea, que esté fuera del mundo. Kant escribe que se puede pensar la idea de la unidad sistemática de todos los fenómenos (y del conocimiento de ellos) como un punto más allá de toda posibilidad de la experiencia, pero hacia el cual tiene que moverse todo el conocimiento, bajo la exigencia de la unidad que es propia de la razón; este es el uso regulativo que el entendimiento puede dar a la idea de Dios como un ser necesario y que consiste en

“...dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud”⁷⁶.

Ahora bien, el uso regulativo que Kant da a la idea de la totalidad también se aplica a la construcción de conceptos puros de los objetos de la investigación de la naturaleza. Kant plantea el caso del uso de los conceptos de agua pura, tierra pura, etcétera, en las ciencias naturales, pero es evidente que se puede elaborar conceptos puros de objetos históricos, no con el fin de encontrar tales objetos en la experiencia histórica, sino para orientar el entendimiento en la investigación del pasado. Así, por ejemplo, se puede construir, con la razón, un concepto claro de qué es una revolución proletaria a partir de los escritos de Marx y de Lenin y utilizarlo para examinar, seleccionar, organizar y explicar los sucesos en Rusia antes y después del octubre de 1917, pero siempre en el conocimiento de que las acciones realizadas por los agentes históricos involucrados en los eventos de este periodo, los motivos que les llevaron a la acción e, incluso, su comprensión de la situación que vivían, jamás podrían explicarse exclusivamente en términos del concepto de revolución proletaria tal como lo analizan Marx y Lenin. El historiador, en cambio, puede articular entre sí los muy diversos y hasta contradictorios eventos alrededor del eje explicativo de la revolución y, según el objeto de estudio

⁷⁶ B 672; véase también Eric C. Sandberg, “Thinking Things in Themselves”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.23-31.

que se haya trazado, determinar cómo y hasta qué punto se relacionan con el proceso revolucionario en su conjunto. Esto es exactamente la implicación de lo que Kant dice cuando, hablando de los conceptos puros de objetos empíricos, escribe que éstos

“no son extraídos de la naturaleza. Al contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas, y mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente...Sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, pues, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas causas naturales”.⁷⁷

Kant está reivindicando, en otras palabras, el papel del pensamiento teórico en la elaboración del conocimiento histórico; si bien nuestro primer contacto con la experiencia histórica es de los fenómenos, por medio de las intuiciones, el conocimiento histórico implica trascender la forma particular de acuerdo con la cual nos son dados los objetos de estudio (los fenómenos, las evidencias de las acciones de los hombres en el pasado) para ordenarlos, en cuanto a su forma, de acuerdo con las categorías y, en lo tocante a su contenido, de acuerdo con las relaciones que la explicación teórica más adecuada para el caso nos sugiere.

Ya hemos visto que la aplicación del principio regulativo derivado de la idea de la unidad sistemática de la experiencia lleva los conceptos elaborados por el entendimiento hacia su mayor unidad y amplitud posibles.⁷⁸ Para que el entendimiento pueda cumplir con estos dos propósitos esenciales, la razón le da los principios lógicos de homogeneidad y de heterogeneidad de los fenómenos naturales, los cuales, junto con el principio de continuidad, hacen posible la aplicación de la idea de la unidad sistemática de los fenómenos del mundo natural (e histórico) a la elaboración del conocimiento empírico, con consecuencias específicas de considerable importancia para la naturaleza del conocimiento histórico.

⁷⁷ B 673-4.

⁷⁸ Las ideas de la razón, escribe Höffe, “...no contribuyen nada al conocimiento verdadero. Sin embargo, las ideas no son ficciones filosóficas sino, según parece, son indispensables para una comprensión adecuada de las ciencias. Éstas buscan no sólo la verdad sino también la unidad sistemática y la diversidad más amplia posible del conocimiento” (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.130).

Los principios de homogeneidad, de heterogeneidad (especificación) y de continuidad son lógicos porque, como principios regulativos que la razón da al entendimiento, tienen como fin el “unificar, en la medida de lo posible, los conocimientos particulares y en aproximar, así, la regla [del entendimiento en el conocimiento empírico] a la unidad”.⁷⁹ Para entender en qué sentido estos principios son lógicos, habrá que contrastarlos con los otros dos usos de la razón, en cuanto “facultad de derivar lo particular de lo universal”,⁸⁰ que Kant plantea: el uso apodíctico de la razón, que permite comprender lo particular bajo un concepto más universal ya comprobado, y el uso hipotético de la razón que, a través de la formulación de algún concepto, como regla universal posible, averigua si los casos particulares dados a la intuición se derivan o no de la regla. Ambos usos se refieren a la elaboración del conocimiento empírico.⁸¹ Los principios lógicos, en cambio, no buscan elaborar conocimiento *in concreto*, sino dar la regla al entendimiento que le permite aprovechar al máximo la materia que le suministran la sensibilidad y sus propias formas puras de pensar.⁸² Esto lo hace

- “1) mediante un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados;
- 2) mediante un principio de *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; para completar la unidad sistemática, la razón añade todavía
- 3) la ley de *afinidad* de todos los conceptos; esta ley obliga siempre a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Podemos llamarlos principios de *homogeneidad*, de *especificación* y de *continuidad* de las formas”.⁸³

Examinemos en seguida cada uno de estos principios a la luz de la naturaleza específica del conocimiento histórico.

⁷⁹ B 675.

⁸⁰ B 674.

⁸¹ Cabe mencionar que el progreso del conocimiento implica que lo universal hipotético puede convertirse en un universal “en sí cierto” (B 674), si es respaldado por un cuerpo importante de datos, y que los universales del uso apodíctico de la razón pueden llegar a modificarse o desecharse completamente. El conocimiento científico, en la gnoseología kantiana, hace uso de las mismas formas siempre, aunque su contenido (su materia) está en constante transformación.

⁸² La lógica “...incluye las reglas absolutamente necesarias del pensar, aquéllas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento. Se refiere, pues, a éste sin tener en cuenta la diferencia de los objetos a los que pueda dirigirse” (B 76).

⁸³ B 685-6. Sobre este punto, véase Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp.267-8.

El principio de homogeneidad: la historia como unidad

El principio lógico de la homogeneidad de todos los fenómenos de la experiencia histórica fundamenta la posibilidad del conocimiento histórico objetivo y reivindica el papel que tiene el pensamiento teórico en su elaboración. En esencia, este principio recoge el principio heurístico que Kant elabora para el uso regulativo de la idea de Dios; que se puede pensar todos los fenómenos en una unidad sistemática como si (*a/s ob*) fueran el resultado de un orden impuesto por una voluntad suprema. Plantear la elaboración de principios sintéticos capaces de acercarse a la idea de la unidad sistemática pensada por la razón implica tratar a los fenómenos históricos, las acciones humanas, como cualquier otro fenómeno susceptible de conocerse bajo principios de unidad sintética; de ahí se puede proponer, entre los objetivos del conocimiento histórico, la construcción de modelos teóricos generales que se aproximan a la unidad sistemática de los fenómenos históricos (sin jamás poderla alcanzar plenamente) y su articulación con todas las demás áreas del conocimiento científico. Ahora bien, según la teoría de la acción, contenida en la filosofía práctica de Kant, las acciones históricas son cognoscibles porque son el producto de las mismas facultades básicas en todos los seres humanos, las cuales, si bien se expresan, empíricamente, en la realidad histórica de múltiples maneras, comparten las mismas formas *a priori*.⁸⁴ Si los fenómenos de la experiencia histórica pueden pensarse como susceptibles de ser conocidos según el principio de su unidad sistemática, Kant está justificando la producción de la gran teoría de la historia que trata de comprender los movimientos más generales en la historia, como géneros, de acuerdo con la exigencia del principio de la unidad sistemática. La valía de las teorías más generales de la historia radica no sólo en su capacidad para relacionar y así explicar la mayor cantidad de fenómenos históricos posibles en los tiempos y los espacios más amplios, sino también en la manera en que plantean la naturaleza de las relaciones determinadas a partir de una teoría general del comportamiento

⁸⁴ Que los hombres compartan las mismas facultades es un presupuesto de toda la filosofía crítica y uno en que Kant no ahonda mayormente; a la pregunta de por qué los hombres intuimos, pensamos y esquematizamos de acuerdo con las formas *a priori* que la *Crítica de la razón pura* expone, Kant respondería que constituyen “un arte oculto en lo profundo del alma humano” (B 181).

humano y la relación de este último con las condiciones en las cuales tiene que desenvolverse⁸⁵ – aspectos que son ampliamente reflexionados en la filosofía teórica y práctica de Kant.⁸⁶

El principio de heterogeneidad: la historia como diversidad

Ya vimos que la aplicación del principio regulativo derivado de la exigencia de la unidad sistemática “...sirve para dar a esos conceptos [del entendimiento en su uso empírico] la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud”.⁸⁷ El principio de la especificación instruye al entendimiento para que abarque la totalidad de los objetos de la experiencia posible en su infinita variedad:

“En efecto, tan imposible es averiguar, desde la esfera abarcada por el concepto de un género, hasta dónde puede llegar su división, como el saber hasta dónde puede llegar la división de la materia partiendo del espacio que ésta puede ocupar. Todo género exige, pues, diversas especies y éstas, diversas subespecies. Cada una de éstas posee, a su vez, una esfera (extensión en cuanto *conceptus communis*)”.⁸⁸

Este principio tiene un parentesco obvio con el principio regulativo del *regressus in infinitum*, el cual instruye al entendimiento a seguir en la subdivisión de un objeto dado como un todo en la intuición. A diferencia de éste último, el principio de especificación instruye al entendimiento para que piense la totalidad de los objetos de la experiencia posible, incluyendo la experiencia historia, como potencialmente divisible al infinito, división que se proseguirá de acuerdo con los intereses del historiador y la naturaleza de su objeto de estudio.

Al pensar la totalidad de los objetos de la experiencia histórica como divisibles al infinito, el principio de especificación hace explícita la distancia que hay entre la intuición del fenómeno y el conocimiento que de él se elabora. Esto se debe a que la materia del fenómeno es captada inicialmente por la intuición pero que, al conocer el fenómeno, se tiene que determinar el contenido de ésta y relacionar el

⁸⁵ Höffe examina las implicaciones del principio de homogeneidad para las ciencias naturales y sociales en *Immanuel Kant*, cit., p.131.

⁸⁶ Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp.136-7.

⁸⁷ B 672.

⁸⁸ B 683.

objeto resultante por medio de conceptos, como el producto de la actividad del pensamiento.⁸⁹ La síntesis de las intuiciones sensibles que da pie a los conceptos y al conocimiento siempre va a desechar alguna característica o características contenidas en la intuición sensible (en lo que Kant denomina la “síntesis de aprehensión”),⁹⁰ porque la síntesis misma implica un principio de unidad de lo múltiple dado en la intuición. Kant expresa esta idea con referencia a las subespecies que el principio de especificación insta al entendimiento a buscar:

“...exige la razón, a la hora de ampliar su conocimiento, que ninguna especie sea considerada en sí misma como la ínfima, ya que, desde el momento en que esta supuesta ínfima especie sigue siendo un concepto que sólo contiene lo común a varias cosas, tal concepto no puede estar completamente determinado ni ser, por tanto, inmediatamente referido a un individuo; debe, pues, contener otros conceptos, es decir, subespecies”.⁹¹

Las implicaciones de este principio para el objeto de estudio de la historia ya han sido discutidos arriba en el párrafo dedicado a la determinación del objeto del *regressus in infinitum*.⁹²

El principio de continuidad: la cognoscibilidad de las acciones humanas

Este tercer principio plantea que el entendimiento, al investigar la experiencia, tiene que partir de la idea de que entre dos objetos empíricos, por parecidos que sean, siempre se puede pensar, simultáneamente, otros objetos cuyo grado de diferencia con respecto a los dos objetos originales es menor de la que existe entre éstos. En efecto, Kant escribe que

“...todas las diferencias de especie son colindantes, y no se puede pasar de una a otra mediante un salto, sino atravesando todos los grados menores que las distinguen y que permiten el paso de una a otra. En una palabra: no hay especies o subespecies que (desde el concepto de la razón) sean las más próximas, sino que caben siempre especies intermedias cuya diferencia entre sí sea menor que la que las separa de las presuntamente más próximas”.⁹³

⁸⁹ Béatrice Longuenesse, “The transcendental Ideal and the Unity of the critical System”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., p.523.

⁹⁰ B 160-1.

⁹¹ B 683-4.

⁹² Véanse pp.112-9, *supra*.

⁹³ B 687-8.

Lo que este principio lógico representa para el historiador, o para cualquier investigador de la realidad empírica, es una regla que establece, formalmente, que “todas las diferencias se hallan relacionadas entre sí, pues todas derivan, a través de los diversos grados de determinación progresiva, de un único género supremo”.⁹⁴ En la historia, por lo tanto, se pueden pensar todas las acciones humanas, junto con los motivos o los fines que sus agentes buscaban realizar a través de ellas, como especies y subespecies del género constituido por el conjunto de todas las acciones humanas posibles. Como tales son expresiones, infinitamente diversas, de la facultad humana para la acción y deberían ser comprensibles para el historiador. La afinidad entre todos los fenómenos históricos a través de los infinitos grados que hay entre ellos como son dados a la percepción quiere decir que no hay acción humana que esté separada por alguna cualidad, inexplicable para el entendimiento del historiador, por bizarra o aparentemente incomprensible que sea.⁹⁵ El objeto de estudio de la historia concierne a todo lo humano en el pasado y el principio de continuidad garantiza su cognoscibilidad.

El principio de continuidad, de igual manera que los otros dos principios lógicos (de homogeneidad y de especificación), tiene un uso regulativo:

“Se ve fácilmente que esa continuidad de las formas es una simple idea cuyos objetos correspondientes no podemos descubrir en la experiencia, debido...a que no podemos aplicar de modo empíricamente determinado esta ley, puesto que ella no señala el menor criterio de afinidad que nos guíe en la búsqueda de sus diferencias graduales y que nos indique hasta dónde tenemos que buscarlas; la única aplicación de la ley es la de mostrarnos abstractamente que hay que buscar esa afinidad”.⁹⁶

El principio regulativo no dice nada al historiador acerca de la afinidad entre los diversos fenómenos históricos o de éstos con la propia experiencia del historiador, en cuanto fenómenos particulares y determinados, sino que le da el principio universal, el cual, en cuanto universal, también es formal, de la interrelacionalidad

⁹⁴ B 686

⁹⁵ Este principio es el presupuesto del cual parte Hannah Arendt en su análisis de las acciones de Adolf Eichmann, orquestador logístico del Holocausto, tal como fueron explicados por el mismo Eichmann durante su juicio en Jerusalén (1961). Para su sorpresa, Arendt descubrió que las bases del comportamiento de Eichmann eran la banalidad y la falta de imaginación que éste manifestaba para comprender la significación de sus acciones (*Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Penguin Books, New York, 1994).

⁹⁶ B 689.

de todos los fenómenos de la experiencia histórica. Este principio puede servirle al historiador como un hilo conductor en sus intentos por explicar las razones por las cuales los hombres históricos actuaron como lo hicieron. Nos parece que este principio reivindica una de las premisas que recorre toda la obra kantiana y que refleja una de las conquistas fundamentales del pensamiento ilustrado: la de la esencial igualdad de todos los hombres en medio de la infinita diversidad del uso que dan a sus facultades y de la multiplicidad de sus experiencias históricas particulares, la cual es, a su vez, un presupuesto sobre él que se construye toda la gnoseología kantiana.⁹⁷ Esta última toma como su punto de partida implícito la esencial igualdad de las formas *a priori* de las facultades cognoscitivas, junto con la forma de la experiencia que hacen posible.⁹⁸ En el ambiente actual, en el que se pone énfasis en la naturaleza relativa de todo conocimiento histórico, nos parece de suma importancia rescatar la teoría kantiana del conocimiento objetivo como uno de los elementos básicos⁹⁹ en la construcción de acuerdos razonados entre los hombres para la solución de sus problemas y sus diferencias políticas más apremiantes.¹⁰⁰

⁹⁷ En su ensayo "Determinación del concepto de una raza humana" Kant demuestra la necesidad de pensar a todos los hombres como integrantes de una sola especie que, por causas naturales, se ha ido diferenciando en las diversas razas (o clases, como las llama Kant): "Sólo si se admite que, en la semilla de un primer linaje único, debían estar depositadas necesariamente las disposiciones para toda esta diferencia de clases, a fin de que fuera apto para el paulatino poblamiento de los diferentes lugares del mundo, podrá entenderse por qué, si estas disposiciones se desarrollaron convenientemente y, conforme a esto, también de modo diferente, nacieron clases diferentes, que también debieron aportar necesariamente, en lo sucesivo, su carácter determinado en la generación de otras clases, pues tal carácter pertenece a la posibilidad de su propia existencia y, con ello, también a la posibilidad de la propagación de la especie, y provino de la necesaria disposición primera en el linaje de la especie" (*En defensa de la Ilustración*, cit., pp.103-4, (VIII:99)). Esta explicación de la esencial igualdad de los hombres en cuanto su origen anticipa, por doscientos años, los descubrimientos recientes acerca del genoma humana. Véanse, también, "Comienzo presunto", (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.152, (VIII:114)) en donde Kant habla de la "ilimitada igualdad del hombre", H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.229 y Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.109.

⁹⁸ Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.38.

⁹⁹ Para Predag Cicoacki "...Kant confronta claramente al relativismo en sus varias formas. El espacio y el tiempo como formas de la intuición y las categorías, como los conceptos cognitivos fundamentales de la mente, no son un asunto de una elección totalmente libre o arbitraria...Más bien reflejan la naturaleza misma de nuestra sensibilidad y nuestro pensamiento" ("Kant on the Nature of Truth", *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.201).

¹⁰⁰ Véase Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, cit., p.119, para la exposición de esta idea.

El conflicto entre los intereses de la razón

Existen, entonces, dos intereses contrapuestos de la razón con respecto al uso de los principios lógicos. Por un lado, según el principio de homogeneidad, la razón busca la máxima unificación de los conceptos del entendimiento y concibe mucho bajo sus conceptos; por el otro lado, según el principio de especificación, la razón busca la diversidad de las especies y piensa mucho en sus conceptos. Los investigadores en general se inclinan hacia una de estos dos extremos, de manera que algunos, los que se inclinan por el primer enfoque, practican un pensamiento más bien especulativo y son enemigos de la heterogeneidad, mientras otros, los que se inclinan por el segundo enfoque, se concentran en la división de la naturaleza y su conocimiento es más bien de índole empírica.¹⁰¹ Muchas de las discusiones entre los historiadores acerca de la naturaleza del conocimiento histórico giran alrededor de este aparente conflicto entre los intereses de la razón. Las críticas dirigidas a los exponentes de la teoría marxista de la historia se fijan en la falta de correspondencia exacta entre los fenómenos históricos y las categorías generales del marxismo, mientras la base de la crítica que se hace a la escuela empirista anglosajona se sustenta en la indiferencia de ésta última con relación a los problemas teóricos implícitos en la elaboración del conocimiento histórico.

La respuesta que Kant da al respecto es fulminante; debido a que los principios de homogeneidad y de especificación son principios subjetivos derivados del interés de la razón en la perfección de su conocimiento y no principios destinados a la constitución del objeto, el conflicto entre sus máximas expresa los diferentes enfoques que pueden resultar de este interés,¹⁰² los cuales surgen de la recíproca limitación de los métodos que lo pueden satisfacer.¹⁰³ El teórico de la historia que defiende el interés de la razón por la homogeneidad o por la especificación a menudo cree

¹⁰¹ B 695; véase, también Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.132.

¹⁰² Sobre los principios de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad como máximas de la razón, véanse Giovanni Boniolo, *On scientific representations. From Kant to a new philosophy of science*, cit., p.148 y Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p.89.

¹⁰³ B 694.

“extraer su juicio del conocimiento del objeto, cuando en realidad no lo apoya en otra cosa que en la mayor o menor adhesión a uno de los dos principios, ninguno de los cuales se funda en bases objetivas, sino en el simple interés de la razón”.¹⁰⁴

Incluso, para enfatizar este carácter subjetivo de los principios lógicos, Kant plantea que sería “más propio llamarlos máximas que principios”.¹⁰⁵ La discusión, por lo tanto, no se refiere a la naturaleza del objeto de estudio de la historia, sino al método para el estudio del objeto histórico, cuya naturaleza, en combinación con el interés del historiador y el fin que se plantea para la investigación, le sugerirá cómo combinar ambos principios lógicos:

“...no hay más que una diferencia de máximas relativas a la diversidad o a la unidad de la naturaleza. Estas máximas son conciliables, pero mientras se las tome por conocimientos objetivos, no sólo ocasionarán disputas, sino que crearán obstáculos capaces de retrasar considerablemente la aparición de la verdad, hasta que termine por encontrarse el medio que haga compatibles los intereses en conflicto y que satisfaga la razón a este respecto”.¹⁰⁶

El problema del conocimiento sigue siendo lo que Kant plantea desde el inicio mismo de la Analítica de los conceptos del entendimiento puro; el pensamiento y los conceptos tienen que referirse a los fenómenos de la experiencia histórica y éstos sólo nos pueden dar conocimiento más allá de su particularidad si son sintetizados por los conceptos, lo cual puede resumirse en la sentencia célebre de que “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ B 695.

¹⁰⁵ *Op.cit.*; una máxima es “el principio subjetivo del querer” en la filosofía práctica kantiana (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.27, (IV:401); véase, también, B 840. Para una discusión de las máximas de la razón, véanse Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1463-8 y Allen W. Wood, *Kant's moral Philosophy*, cit., p.220.

¹⁰⁶ B 695-6.

¹⁰⁷ B 75. Lewis White Beck amplía este punto al decir: “Las intuiciones sin conceptos son ciegas, una confusión que se multiplica y zumba. Los conceptos sin intuiciones son vacíos, un ballet extraterreno y exangüe de categorías” (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.22).

3. Los principios trascendentales de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad

Los tres principios lógicos de la razón (de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad) impulsan al entendimiento para que extienda su conocimiento hacia la mayor unidad y la mayor amplitud posibles. Para que el entendimiento pueda realizar esta función y para que los principios lógicos puedan aplicarse a la materia variadísima que proporcionan las intuiciones sensibles, les hacen falta unos principios trascendentales que establecen que la unidad sistemática buscada por los principios lógicos corresponde con la naturaleza tal como nos es dada por la sensibilidad.¹⁰⁸ Kant, en efecto, apunta lo siguiente:

“De hecho, no se entiende cómo puede haber un principio lógico de unidad racional de las reglas si no presuponemos otro de tipo transcendental por el que se admita *a priori* semejante unidad sistemática como necesaria, como inherente a los objetos mismos”.¹⁰⁹

Esto quiere decir que el principio transcendental de la unidad sistemática del mundo postula, *a priori*, que la totalidad de los fenómenos, tal como se presenta a la facultad cognoscitiva humana, tiene que pensarse en una unidad sistemática que coincide con la homogeneidad, la especificación y la continuidad que el entendimiento, al elaborar el conocimiento, busca en ella.¹¹⁰ Kant plantea que las ideas trascendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad

“...juzgan la economía de causas fundamentales, la diversidad de efectos y la consiguiente afinidad entre los miembros de la naturaleza como algo que es en sí mismo conforme a la razón y adecuado a la naturaleza”.¹¹¹

¹⁰⁸ Kant entiende por naturaleza, en este contexto, “...sólo objetos que se nos dan” (B 682), como “...cosas susceptibles de convertirse en objetos nuestros...” (B 684). Para una discusión de la necesidad de los principios trascendentales como el fundamento de los principios lógicos, véanse Reinhard Brandt, “The Deductions in the *Critique of Judgement*: Comments on Hampshire and Horstmann”, *Kant’s transcendental Deductions. The three Critiques and the ‘Opus Postumum’*, editado por Eckart Förster, cit., pp.177-90, Michelle Grier, *Kant’s Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 128-33 y Sally Sedgwick, *Hegel’s Critique of Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp.24-9.

¹⁰⁹ B 678-9; Kant insiste que cada uno de los principios lógicos requiere de un principio transcendental; véanse B 682, B 684 y B 688 para el argumento respectivo para cada uno de los principios.

¹¹⁰ Ralf Meerbote fundamenta la validez de los principios lógicos en el principio teleológico heautónomo del Juicio reflexionante definido en la *Crítica del Juicio* de acuerdo con la idea de la finalidad de la naturaleza (“Function and Purpose in Kant’s Theory of Knowledge”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., pp.845-61. Consideramos que es igualmente posible fundamentar la validez de los principios lógicos en los principios trascendentales analizados por nuestro autor en la Dialéctica de la razón pura de la primera *Crítica*.

¹¹¹ B 689.

Los principios trascendentales y la filosofía de la historia

Los principios trascendentales son de la máxima importancia para la filosofía de la historia de Kant. Aplicar estos principios a los objetos de la naturaleza le asegura al historiador que el mundo en que él vive y actúa obedece a las mismas leyes naturales que la totalidad del mundo histórico en que se ha desenvuelto la humanidad. Si, además, las facultades con las que los hombres históricos han conocido el mundo y con las que han determinado sus acciones son comunes a toda la humanidad, se fundamenta la posibilidad del conocimiento de todos los fenómenos o procesos históricos. Kant reconoce esta aplicación de los principios trascendentales específicamente cuando, al justificar su explicación racional del comienzo de la historia humana, escribe que

“...aquello que no es lícito aventurar en el transcurso de la historia de las acciones humanas puede perfectamente intentarse por presunción respecto al primer comienzo, en la medida en que lo hace la naturaleza. Pues no es lícito fingirlo, sino que puede extraerse de la experiencia presuponiendo que, en el primer comienzo, ésta no fue mejor ni peor que la que encontramos en la actualidad; una presuposición que se corresponde a la analogía de la naturaleza y no comporta osadía alguna”.¹¹²

Lo que Kant está diciendo en este pasaje es que podemos estar seguros que los fenómenos del mundo natural se conformaban a las mismas leyes al comienzo de la historia humana como en la actualidad. Por analogía con la unidad sistemática de los objetos naturales a lo largo del tiempo, también podemos suponer que la experiencia de las acciones humanas (en su aspecto interno, como la determinación del fin perseguido por la acción, y en el externo, como un fenómeno del mundo histórico) se da de acuerdo con los mismos principios formales a lo largo de toda la historia. Con esto, Kant justifica las especulaciones indeterminadas que nos ofrece como una hipótesis acerca de los primeros usos que los hombres primitivos dieron a su razón, debido a que éstos se limitaban a reaccionar frente a las condiciones naturales existentes. La cognoscibilidad de los fenómenos históricos se fundamenta en los principios trascendentales y su

¹¹² “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.145, (VIII:109).

extensión, por analogía, a las facultades con las que los hombres determinan sus acciones.

La segunda consecuencia de la aplicación de los principios trascendentales a la historia es que respaldan el principio (sobre él que se finca toda la gnoseología kantiana) de que todos los hombres comparten las mismas facultades básicas y que el uso que hacen de ellas se basa en las mismas formas puras, lo cual es expresado por Kant de esta manera:

En efecto, ¿con qué derecho puede la razón exigir en su uso lógico que la diversidad de capacidades que la naturaleza nos presenta sea tratada como una unidad meramente oculta? ¿Cómo puede exigir que ésta sea derivada, en la medida en que de la misma razón dependa, de una facultad básica? ¿Cómo podría reclamar esto si fuera libre de conceder que es igualmente posible que todas las fuerzas sean heterogéneas y que la unidad sistemática de su derivación no se adecue a la naturaleza? Porque entonces actuaría directamente en contra de su finalidad, ya que la razón se propondría como objetivo una idea completamente opuesta a la constitución de la naturaleza”.¹¹³

La tercera consecuencia de la aplicación de los principios trascendentales a los fenómenos de la naturaleza y a las facultades humanas es que validan la idea de la totalidad de la historia, la cual constituye el objeto de las reflexiones que Kant nos ofrece en sus ensayos sobre la historia. Kant examina, en su ensayo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, la validez de la tesis teleológica con respecto a la necesidad del progreso humano desde la perspectiva de la totalidad de la historia humana. En la octava de las Proposiciones en las que está dividido el ensayo, argumenta que el transcurso de los eventos históricos, que parece seguir un curso circular, ofrece evidencia escasa y poco convincente de la validez de la tesis teleológica sobre la historia. Kant escribe que

“...este curso circular [del comportamiento de los hombres históricos] parece que exige tanto tiempo hasta cerrarse, que, por la breve parte que la humanidad ha recorrido a este propósito, puede determinarse de un modo tan incierto la forma de su trayectoria y la relación de la parte con el todo como si, por todas las observaciones del cielo llevadas a cabo hasta el momento, se trazara el curso de nuestro sol con todo el ejército de sus satélites en el gran sistema de estrellas fijas; aunque, *por los fundamentos generales de la constitución sistemática de la estructura del mundo*, y por lo

¹¹³ B 678-9.

poco que se ha observado, es bastante seguro llegar a una conclusión respecto a la necesidad de un curso circular semejante”.¹¹⁴

De acuerdo con los principios trascendentales y por analogía con la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos naturales, Kant plantea que es posible pensar, con validez objetiva pero indeterminada, la totalidad de la historia. Los principios de la razón, en otras palabras, plantean, *a priori*, con base en las facultades de los hombres, las condiciones de acuerdo con los cuales tienen que darse los objetos históricos y sus interrelaciones mutuas, pero sin poder determinar exactamente cómo se van a dar los objetos en su especificidad dentro del curso del mundo histórico. Con estos principios la razón fundamenta, además, la cognoscibilidad de los fenómenos históricos.

Los hombres, en otras palabras, conocen las condiciones históricas en las cuales determinan y realizan sus acciones con las mismas facultades y de acuerdo con los mismos principios formales con los cuales el historiador elabora el conocimiento histórico. La cognoscibilidad de los fenómenos históricos y la validez objetiva de la idea de la totalidad de la historia, la cual es examinada por Kant en sus ensayos sobre la filosofía de la historia, se basan, por lo tanto, en los principios trascendentales.

El problema de la deducción trascendental de los principios trascendentales

Los conceptos puros del entendimiento (las categorías) y sus formas esquematizadas (los principios del entendimiento puro) se aplican al contenido de la intuición sensible para elaborar el conocimiento cuya objetividad se fundamenta y se justifica por medio de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento.¹¹⁵ La premisa básica de la deducción sostiene que estos mismos conceptos y principios *a priori* constituyen las condiciones formales del

¹¹⁴ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.86-7 (VIII:27); las cursivas son nuestras.

¹¹⁵ Dieter Henrich plantea que el uso que Kant da al concepto de deducción es idéntico a aquello que se encuentra en los *Deduktionschriften* (escritos sobre la deducción) a partir del siglo XIV, cuyo “objetivo era la justificación de demandas legales controvertibles” entre los gobernantes del Sacro Imperio Romano: “...Kant redactó el texto de la deducción de la primera *Crítica* según los cánones de una buena deducción jurídica, la cual se enfoca exclusivamente a la justificación de una demanda” (“Kant’s Notion of a Deduction and the methodological Background of the first Critique”, *Kant’s transcendental Deductions. The three Critiques and the ‘Opus Postumum’*, cit., pp.32 y 34; Henrich también señala (p.33) el sentido jurídico con que Kant usa el concepto de deducción en *Metafísica de las costumbres*, cit., § 61, p.191, (VI:350).

pensamiento sin las cuales no sería posible la experiencia como un todo coherente en el cual se conocen los objetos.¹¹⁶ Es, sin embargo, imposible suministrar una deducción trascendental parecida para las ideas y los principios trascendentales de la razón pura. Sobre este punto, Kant escribe:

“un concepto *a priori* no puede ser empleado con seguridad si no se ha efectuado antes su deducción trascendental. Las ideas de la razón pura no admiten una deducción semejante a la de las categorías. Pero, si queremos que posean por lo menos alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y que no representen meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiocinantis*), tiene que ser posible efectuar una deducción de las mismas, aunque sea muy distinta, por supuesto, de la que puede realizarse con las categorías”.¹¹⁷

En la deducción de los principios trascendentales, Kant tiene que demostrar, *a priori*, vale decir, sin ninguna referencia al conocimiento empírico de que se dispone acerca de los objetos de la naturaleza y sus relaciones mutuas,¹¹⁸ que el mundo está constituido de tal manera que el modo en el que las cosas se presentan a la sensibilidad de los sujetos cognoscentes coincide con los términos de los principios lógicos que la razón dicta al entendimiento. Por medio de tales principios, la razón busca la unidad sistemática de los objetos empíricos. Acerca de la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento, Kant escribe que

“si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con los demás”,¹¹⁹

lo cual presupone que

¹¹⁶ Véase el capítulo 2 de la *Análítica trascendental*, Deducción de los conceptos puros del entendimiento, (B 116-169), en donde se lee que “la deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia” (B 126).

¹¹⁷ B 697-8; véanse, también, B 393 y B 691-2; sobre la deducción de las ideas de la razón pura, véase, también, Ted Kinnaman, “Kant’s transcendental Deduction of the Ideas of pure Reason”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.303-9.

¹¹⁸ B 679.

¹¹⁹ B 673

“...la no multiplicación de principios no sólo queda convertida en un principio económico de la razón, sino en una *ley intrínseca de la naturaleza*”.¹²⁰

Kant plantea que los principios transcendentales surgen del uso hipotético de la razón con respeto a conceptos problemáticos. Como ya se vio,¹²¹ el uso hipotético de la razón se da cuando ésta parte de un particular dado (en esta instancia, la experiencia de los fenómenos de acuerdo con las leyes naturales) y busca establecer el universal que explica el particular (aquí, la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos de la naturaleza). Tal totalidad es, sin embargo, un concepto problemático, porque su objeto puede pensarse con la razón, pero jamás conocerse como un objeto de la experiencia.¹²² Aún así, Kant argumenta que los principios transcendentales tienen validez objetiva indeterminada:

“Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser transcendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva...”¹²³

Ahora bien, la unidad de la razón que se deriva de los principios transcendentales es indeterminada porque, aunque determina cómo se puede pensar la forma de estos objetos y su interrelacionalidad como una totalidad, no determina cómo se dan los objetos particulares y sus relaciones mutuas en la experiencia.¹²⁴

La deducción de los principios transcendentales

Kant enfrenta el problema de demostrar, por medio de un principio transcendental, que las cosas de la naturaleza están ordenadas de tal manera que concuerdan con los principios lógicos. Para resolverlo, parte de la misma premisa

¹²⁰ B 678 (cursivas nuestras).

¹²¹ Véase p.128 de este trabajo, *supra*.

¹²² Sobre los conceptos problemáticos, Kant escribe: “Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible” (B 310).

¹²³ B 691.

¹²⁴ B 693, en donde Kant escribe: “Igualmente *indeterminada* en sí misma es la *unidad de razón* en lo que se refiere a las condiciones bajo las que el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en lo que concierne al grado hasta el cual debería hacerlo”.

que en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, la cual establece que los principios y conceptos trascendentales de la razón son las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Lo mismo sucede en el caso de los principios trascendentales; si no fueron válidos no habría ninguna experiencia de las cosas de la naturaleza debido a que no sería posible organizarlas de acuerdo con los principios del entendimiento puro. Kant argumenta, además, que el hombre no tendría ni entendimiento ni razón, con el resultado de que no habría ningún conocimiento por falta de un criterio adecuado de verdad objetiva:

“En efecto – afirma Kant – la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad [sistemática de la naturaleza] posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento, y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva”.¹²⁵

Toda la gnoseología kantiana parte de la premisa de que su objetivo es explicar cómo es posible la experiencia y el conocimiento científico de la naturaleza.¹²⁶ Kant considera que, para que la razón pueda proponerse la unidad sistemática del conocimiento empírico como su fin último¹²⁷ y de acuerdo con los principios trascendentales, los fenómenos tienen que aparecer a los hombres de tal manera que la posibilidad de su conocimiento por conceptos surgiría de modo natural.¹²⁸ Al respecto escribe:

“Si la diferencia – no voy a decir de forma, ya que desde este punto de vista pueden ser semejantes los fenómenos, sino desde el punto de vista del contenido, es decir, atendiendo a la diversidad de los seres existentes – entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande, que el más agudo

¹²⁵ B 679; véanse, también, B 123, B 654, B 685 y B 845.

¹²⁶ La segunda pregunta que Kant busca responder en los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* es: “¿Cómo es posible la ciencia natural pura?”, a la cual agrega que “el contenido esencial de la *Crítica [de la razón pura]*” es “el buscar en la razón misma la fuente de las ciencias dadas” (*Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, cit., p.60, (IV:280).

¹²⁷ *Crítica del Juicio*, cit., p.223 (V:168).

¹²⁸ Paul Abela es el único teórico que hemos encontrado que saca una conclusión parecida acerca de la deducción que Kant nos da de los principios trascendentales. Escribe al respecto: “...la unidad de la naturaleza es un requisito trascendental necesario para la posibilidad del uso de la razón...El carácter coextensivo de la unidad de la naturaleza y la unidad de la razón no es una coincidencia cósmica extraño. Es, más bien, un requisito intrínseco a la posibilidad de una concepción robusta [*a full-blooded conception*] del conocimiento empírico” (Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp.288-9).

entendimiento humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos”.¹²⁹

Kant argumenta que la búsqueda, por parte del entendimiento, de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad de los fenómenos, de acuerdo con los principios lógicos que la razón le da al entendimiento, sólo es válida si el objeto de los principios trascendentales (la unidad sistemática de las cosas tal como se nos aparecen a la sensibilidad) también lo es.¹³⁰ El pasaje citado arriba argumenta que si los principios trascendentales no fueran ciertos, si, en otras palabras, lo que aparece a la sensibilidad fuera una balumba de impresiones sensoriales que la mente humana fuera incapaz de conocer bajo conceptos (es decir, determinar como objetos), la facultad cognoscitiva humana no existiría. La prueba de la certeza de los principios trascendentales (su deducción), por lo tanto, radica en que la misma facultad cognoscitiva humana que postula estos principios debe su existencia a que ellos sean ciertos.¹³¹

Esta correspondencia entre la constitución de la facultad cognoscitiva y las cosas que se presentan a nuestra sensibilidad es la fuente del placer que define lo bello en el juicio del gusto; el placer surge porque no existe ningún principio objetivo que pueda establecer la cognoscibilidad de lo contingente en la naturaleza y el sujeto que descubre la belleza en los objetos naturales está confirmando que la facultad cognoscitiva humana puede conocer el mundo, aunque, en el caso del juicio del gusto, la relación entre el entendimiento y la imaginación es libre,¹³² mientras, en el caso del juicio de experiencia,¹³³ el entendimiento determina los

¹²⁹ B 681-2; véase, también, *Crítica del Juicio*, cit., pp.239-40, (V:185).

¹³⁰ Véase, para un análisis más detallado de cómo el principio lógico de la razón depende de la validez del principio trascendental, J.D.McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, cit.

¹³¹ Para una discusión de la importancia de los principios trascendentales y su uso metodológico en la elaboración del conocimiento en general, véase Michelle Grier, capítulo 4, *Transcendental Illusion*, en *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1229-1700.

¹³² *Crítica del Juicio*, cit., p.241, (V:186-7) y p.326, (V:287).

¹³³ Kant llama juicio de experiencia al juicio con que se elabora el conocimiento y lo contrasta con el juicio de percepción: “Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios de percepción”

objetos empíricos de acuerdo con las formas *a priori* del entendimiento puro, aplicados al contenido de la intuición sensible.

El origen de la razón humana

Los principios trascendentales de la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos parecen conducirnos a una hipótesis acerca del origen de la razón humana. En la *Crítica del Juicio*, Kant nos ofrece una teoría con respecto al desarrollo de las diversas formas de vida tales como las conocemos en la actualidad, la cual comparte muchas características con la teoría evolucionista darwiniana.¹³⁴ Esta visión de la naturaleza como algo que se ha producido a través del tiempo¹³⁵ también se expresa en la conclusión a que llegó Kant en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, en donde argumenta que el estado presente del universo es el producto de un proceso que ha durado millones de años.¹³⁶ Sin embargo, en relación con el proceso evolutivo por medio del cual

(*Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, cit., p.81, (IV:298). Véase, también, *Lecciones de metafísica*, (XXIX:815); de esta obra hay una traducción al inglés, *Lectures on Metaphysics*, de Karl Ameriks y Steve Naragon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, (p.169).

¹³⁴ Kant argumenta que el “arqueólogo de la naturaleza” puede “...hacer surgir del seno maternal de la tierra, que acababa de salir de su estado caótico...primero, criaturas de forma menos final [menos acabada]; de éstas, a su vez, otras que se formaron más adecuadamente a su lugar de producción y a sus relaciones unas con otras...” y en una nota agrega: “Una hipótesis de esa clase puede llamarse una audaz aventura de la razón...Pues absurda, precisamente, no es ella...ya que solamente algo orgánico sería producido por otro organismo, aunque, dentro de ese modo [de] ser, específicamente distinto de él: v.gr., ciertos animales acuáticos convirtiéndose, poco a poco, en animales del fango, y éstos, tras algunas generaciones, en animales terrestres” (*Crítica del Juicio*, cit., p.441, (V:418-9). La principal diferencia entre Kant y Darwin es que aquél consideraba que las formas actuales de la vida son las finales. Para un análisis de las diferencias entre la aplicación de los principios teleológicos a la evolución de los organismos biológicos, por parte de Kant, y la teoría de la evolución darwiniana, véase Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., pp.223-4.

¹³⁵ En su ensayo de 1775, “De las diferentes razas de seres humanos”, Kant argumenta a favor de una investigación de la naturaleza como el resultado de sus cambios a través del tiempo: “En general, entendemos que *descripción de la naturaleza e historia natural* significan lo mismo. Está claro, sin embargo, que el conocimiento de las cosas naturales tal como *son en la actualidad* siempre nos deja deseosos de saber lo que anteriormente *eran* y de las series de cambios que sufrieron para llegar a su sitio actual en su estado actual” (hay una traducción al inglés del ensayo: “Of the different races of human beings”, de Holly Wilson y Günter Zöllner, en *Anthropology, History and Education*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, cit., p.89, (II:434). Véase, también, “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.197, (VIII:161-2).

¹³⁶ En esta obra, que data de 1755, Kant ofrece una reconstrucción hipotética, basada en la ciencia newtoniana, del origen de los diversos sistemas solares y de las galaxias de que está hecho el universo. Plantea, incluso, que la formación de los cuerpos celestes aún no termina en las partes del universo más alejadas del centro. Escribe al respecto que “habrá pasado, quizás, una serie de millones de años y de siglos antes de que la esfera de la naturaleza desarrollada en la que nosotros nos hallamos hubiera alcanzado [la etapa de] perfección que se encuentra representada en ella en la actualidad y tal vez un periodo aun más largo

apareció el hombre como un ser racional, Kant prefiere no especular.¹³⁷ En su ensayo “Presunto comienzo de la historia humana”¹³⁸ Kant comienza su discusión conjetural de la historia de la primera pareja humana, a partir de la versión bíblica que se encuentra en el Génesis, en un punto en que ésta ya está en condiciones para el ejercicio rudimentario de la razón. En palabras de Kant, su punto de partida es

“...sólo después de que [la primera pareja] haya dado un gran paso hacia la destreza en servirse de sus fuerzas, de modo que no comienzo con la plena rudeza de su naturaleza; pues si quisiera colmar este vacío, que abarca presumiblemente un gran espacio de tiempo, la presunción podría llegar a ser demasiado ligera para el lector y la verosimilitud, sin embargo, escasa”.¹³⁹

Nos parece, sin embargo, coherente plantear que la razón humana es el producto de un proceso natural evolutivo, aun cuando Kant mismo no haya examinado esta cuestión.¹⁴⁰ Esta aseveración se basa en la teoría del conocimiento en la *Crítica de la razón pura* y en los términos en los que Kant realiza la deducción trascendental de los principios transcendentales. Está respaldada, además, por la descripción que Kant da de los primeros hombres en “Presunto comienzo de la historia humana”. Kant retrata a los hombres primitivos como ya en posesión de la razón, pero una razón que apenas empieza a ejercerse. Los hombres cuestionaban a la naturaleza para averiguar, empíricamente, si ésta les proporcionaba otras fuentes diferentes de alimentos de las que sus instintos y sus costumbres ya establecidas les marcaban.¹⁴¹ Kant no puede determinar exactamente cómo se dio el paso hacia el uso de la razón, pero puede conjeturar que

transcurrirá antes de que la naturaleza tome otro paso igual de grande [de regreso] al caos. Pero la esfera de la naturaleza desarrollada trabaja sin cesar en extenderse. La creación no es la obra de un momento” (*Universal natural History and Theory of the Heavens*, cit., pp.154, (1:113).

¹³⁷ Kant no tiene el menor interés en el origen animal del ser humano; véase, al respecto, *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.222, (VII:322). En *op.cit.*, nota a p.228, (VII:328), Kant admite la posibilidad de la futura racionalización de los simios.

¹³⁸ “Presunto comienzo de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit. pp.145-164, (VIII:107-123).

¹³⁹ *Op.cit.*, p.147, (VIII:110).

¹⁴⁰ Lo más que Kant plantea es la imposibilidad de la hipótesis que ve en las categorías y la facultad cognoscitiva humana en general “...disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia” por Dios (B 167). Véase Carl A.Raschke, *Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit., p.195.

¹⁴¹ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.112.

“el instinto, esta *voz de Dios* que todos los animales obedecen, debe guiar al novato sólo al comienzo...La razón, sin embargo, comenzó pronto a moverse...El motivo para renegar de los impulsos de la naturaleza pudo ser una nimiedad; pero el éxito del primer intento, es decir, llegar a ser consciente de su razón como de una facultad que podía ampliar los límites en que todos los animales permanecían, fue muy importante y decisivo para el género de vida”.¹⁴²

Esta razón primitiva tiene que haber surgido como consecuencia de las condiciones naturales en que vivían los antepasados de los primeros hombres, los cuales todavía no se convertían en seres racionales. Las condiciones que dan por resultado que los primeros hombres hagan uso de la razón se encuentran, en parte, en la misma necesidad natural que tienen los hombres de sobrevivir en un medio ambiente hostil, puesto que “...la naturaleza no le[s] dio los cuernos del toro ni las garras del león, ni los dientes del perro”.¹⁴³ Nos parece que los principios transcendentales también sugieren que la razón y el entendimiento aparecieron porque la materia que la sensibilidad presenta al sujeto humano, a través de las intuiciones, es susceptible de ordenarse según conceptos y principios, lo cual explica la posibilidad de que por lo menos uno de los intentos en el uso de la razón por parte del hombre primitivo haya sido exitoso.

La refutación del idealismo

Los principios transcendentales también ofrecen un respaldo poderoso al argumento que Kant desarrolla en la refutación del idealismo en la primera *Crítica*,¹⁴⁴ en donde plantea que la única explicación de que haya representaciones de objetos en la mente humana es porque la materia de las intuiciones externas viene de una fuente externa a la mente, para posteriormente determinarse por

¹⁴² “Comienzo presunta de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.148-9, (VIII:111).

¹⁴³ “Historia universal”, *op.cit.*, p.77 (VIII:19). Para la comparación de esta versión del inicio de la historia humana y la versión propuesta por Herder en su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, véase Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p.226-44.

¹⁴⁴ B 274-9; para una reseña del argumento empleado por Kant en la Refutación del idealismo, véase Andrew Brook, “Realism in the Refutation of Idealism”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.313-20; no compartimos, sin embargo, la conclusión a la que Brook llega, en la que argumenta que Kant plantea que el sujeto tiene una cierta conciencia trascendental o “referencia no adscriptiva” de la cosa en sí que es, presumiblemente, la fuente de las intuiciones de los objetos externos que el sujeto cognoscente determina y relaciona entre sí en el conocimiento empírico.

medio de la espontaneidad del entendimiento.¹⁴⁵ La prueba de la refutación del idealismo en la *Crítica de la razón pura* se expresa del siguiente modo:

“Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción [la materia].¹⁴⁶ Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple representación de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”.¹⁴⁷

Esto es así porque el entendimiento no puede generar representaciones por sí solo, por ser la forma pura del pensamiento, cuyo principio supremo es la apercepción, la cual también es puramente formal. Si vamos a pensar algo, la fuente de la materia de las representaciones tiene que hallarse, en última instancia, en la intuición de objetos externos al sujeto cognoscente.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Para una defensa de los términos en los que Kant expone la refutación del idealismo, véase Arthur W. Collins, *Possible experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.133-9. Una crítica de estos mismos términos se encuentra en Michael N. Forster, *Kant and Skepticism*, cit., pp.11-2, especialmente nota 22.

¹⁴⁶ Para la discusión del necesario presupuesto, en la teoría kantiana del conocimiento, de que la materia es lo permanente, cuyos estados cambiantes están sujetos a los principios de causalidad y de simultaneidad, véanse pp.63-4, *supra*. Kant escribe al respecto que “...así como en la Lógica, los juicios categóricos están dados en el fondo de todos los otros, así la categoría de sustancia está dada en el fondo de todos los conceptos de las cosas reales” (*Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, cit., p.112, (IV:326).

¹⁴⁷ Refutación del idealismo, B 275-6.

¹⁴⁸ Al respecto Kant escribe que “...a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dársenos tal variedad, y sólo combinándola en una conciencia podemos pensarla” (B 135). P.F. Strawson plantea, en cambio, que el idealismo trascendental de Kant “niega que el mundo natural tenga una existencia independiente de nuestras “representaciones” o percepciones, un aspecto al que ya me he referido al comentar que Kant está más cerca a Berkeley que él reconoce” (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.35). Nos parece que Strawson pierde de vista la diferencia entre los principios trascendentales del entendimiento como las condiciones de la posibilidad de la experiencia y los supuestos teóricos a partir de los cuales Kant determina tales principios. En este caso, el supuesto es de que exista algo, llámase el objeto trascendental o la cosa en sí, que afecta a la sensibilidad humana pero que no puede ser conocido al margen de la manera en que afecta la sensibilidad y en que es pensado por los principios del entendimiento. Para una respuesta a las aseveraciones de Strawson que comparte muchos de los argumentos que defendemos en este trabajo, véase Arthur W. Collins *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., en donde Collins fundamenta su defensa de la teoría kantiana del conocimiento en la distinción que hace entre el idealismo tal como lo entiende Kant y lo que éste llama el “idealismo problemático” (B 274) de Descartes.

Los principios trascendentales pueden utilizarse para respaldar el argumento de la refutación del idealismo y para resaltar una de las características de la teoría kantiana del conocimiento que más controversia ha suscitado; que, si bien los únicos objetos que conocemos empíricamente son los fenómenos, se puede pensar algo, que se podría llamar el objeto transcendental¹⁴⁹ o la cosa en sí,¹⁵⁰ independiente de la mente que la conoce y que de alguna manera, que no nos es develada, influye en cómo esta cosa u objeto transcendental afecta nuestra sensibilidad.¹⁵¹ Incluso, se podría agregar que los principios trascendentales nos indican que las cosas en sí afectan nuestra sensibilidad de tal modo que nos es posible elaborar experiencia y conocimiento (limitado pero objetivo) del mundo empírico.

Estos principios, por lo tanto, desempeñan un papel de mucho peso en el argumento filosófico que sirve de fundamento a una teoría de la historia que acepta la posibilidad del conocimiento objetivo de los fenómenos históricos y que se distancia de aquellas otras teorías que niegan tal posibilidad del conocimiento histórico objetivo o que niegan que exista una diferencia entre la historia y la ficción.¹⁵²

¹⁴⁹ Del objeto transcendental, Kant plantea que “podemos llamar objeto transcendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad... Podemos decir, por ejemplo, que las cosas reales del pasado están dadas en el objeto transcendental de la experiencia” (B 522-3); véase, también, A 250.

¹⁵⁰ En los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, Kant expresa esta idea claramente: “De hecho, si los objetos de los sentidos los consideramos justamente como puros fenómenos, confesamos por esto igualmente que, en el fondo de ellos está dada una cosa en sí misma, aunque no conozcamos cómo es en sí, sino solamente su manifestación, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido” (cit., p.100, (IV:314-5). Otfried Höffe argumenta que la cosa en sí “...es un concepto metodológico y no es, como a menudo se supone, una noción metafísica... En la esfera teórica, la cosa en sí no designa un mundo del más allá, un mundo verdadero escondido atrás de los fenómenos. La cosa en sí pertenece, más bien, al conjunto de conceptos necesarios para una comprensión adecuada de la posibilidad del conocimiento empírico” (*Immanuel Kant*, cit., p.105).

¹⁵¹ Véanse Karl Ameriks, *Kant and the historical Turn. Philosophy as critical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2006, especialmente capítulo 5 “A common-sense Kant?”, pp.108-133 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., 228.

¹⁵² Guillermo Hurtado, al hacer un resumen de las nociones clave del posmodernismo, plantea que “frente a la idea de que la historia está sujeta a leyes y que progresa... se plantea que la historia es arbitraria o que es una narración” (“¿Existe una posmodernidad mexicana?”, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007, p.226); véase, también, Keith Windschuttle, *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, cit., especialmente, capítulo 8, “History as Literature”, pp.251-278.

4. El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza y de la historia: Dios y el plan de la naturaleza

Al final de El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana, apartado con el cual termina su análisis del uso de las ideas de la razón pura, Kant argumenta que tal objetivo es la utilización de “todos los métodos y de todos los principios de éstos con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndito de la naturaleza” conforme a todos los principios de unidad posibles.¹⁵³ Los principios de la razón no sirven para la elaboración directa del conocimiento empírico (la cual le incumbe al entendimiento) sino para ordenar y orientar a éste en su escrutinio de los fenómenos para que el conocimiento que resulta sea lo más amplio y lo más completo posible. Kant plantea que, entre los principios de unidad de la razón pura, el principio de la unidad de fines es el más importante y completo.¹⁵⁴

Tanto en la esfera teórico especulativa¹⁵⁵ como en la práctica,¹⁵⁶ la razón es la facultad capaz de fijarse fines.¹⁵⁷ El fin que la razón se propone para el conocimiento del mundo empírico es su absoluta unidad sistemática. Por ende, cuando Kant plantea que la “unidad formal suprema...es la unidad de las cosas conforme a fines”¹⁵⁸ entendemos que simplemente está diciendo que la unidad formal suprema es aquella basada en las ideas de la razón.¹⁵⁹ La idea de la

¹⁵³ B 730.

¹⁵⁴ B 714 y B 730.

¹⁵⁵ La esfera teórica de la razón produce “el conocimiento de la naturaleza, que no se refiere a otros objetos o predicados de objetos que a los susceptibles de darse en una experiencia posible” mientras “un conocimiento teórico es *especulativo* cuando se refiere a un objeto o a conceptos de un objeto que no pueden ser alcanzados en ninguna experiencia”, como son los objetos de las ideas de la razón pura (B 662-3).

¹⁵⁶ Kant fija la diferencia entre los conocimientos teórico y práctico de la siguiente manera: “el teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que *es*; el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que *debe ser*. De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco *a priori* (como necesario) que algo es, mientras que el práctico es aquel por medio del cual se conoce *a priori* qué debe suceder” (B 661).

¹⁵⁷ Sobre Platón y el uso que hace de las ideas de la razón pura Kant escribe: “Si prescindimos de la exageración de sus términos, el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia *hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas*, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido” (B 375, cursiva nuestra); en “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” Kant escribe que “Los *fines* tienen una vinculación directa con la *razón*, sea ésta ajeno o propia” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.213, (VIII:183). Véanse, también, Susan Neiman, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1994, p.116 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.263.

¹⁵⁸ B 714.

¹⁵⁹ Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp.71-4.

unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos es, por lo tanto, el principio supremo para la elaboración del conocimiento.¹⁶⁰

En sus escritos que tratan directamente los problemas del conocimiento de la historia, Kant emplea un lenguaje teleológico para expresar cómo se tiene que pensar la totalidad de los fenómenos de la historia. Términos como el “plan escondido de la naturaleza”¹⁶¹ o planteamientos de que la naturaleza (o la providencia) quiere que los hombres progresen¹⁶² son formulaciones de la idea de la unidad sistemática de los fenómenos históricos y expresan una de las ideas centrales de toda la teoría kantiana del conocimiento: que los únicos juicios válidos acerca del objeto de la idea de la totalidad son productos de la razón pura, que es la única facultad capaz de plantearse el problema de la unidad sistemática y también la única que puede ofrecer una solución para ello.¹⁶³ La comprensión de los juicios teleológicos que Kant utiliza en sus escritos sobre la historia sólo puede lograrse adecuadamente si se los ubica como los productos del método que sigue la razón para determinar el objeto del esquema de la idea de la totalidad. Este aspecto, básico para la comprensión de la filosofía de la historia kantiana, ha sido omitido o tratado muy superficialmente por muchos de los autores que han escrito sobre el tema,¹⁶⁴ lo cual explica una importante deficiencia en la discusión de la filosofía de la historia kantiana que sólo puede rectificarse por medio del análisis y

¹⁶⁰ Kant expresa esta idea de la siguiente manera: “La mayor unidad sistemática y, por tanto, también la unidad teleológica, es la escuela, e incluso el fundamento, de la posibilidad del más amplio uso de la razón. La idea de tal unidad va, pues, ligada de modo inseparable a la esencia de nuestra razón” (B 722-3); véase también B 730.

¹⁶¹ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.86, (VIII:27).

¹⁶² Véase, por ejemplo, la quinta Proposición de “Historia universal”, en donde Kant escribe que “quiere...la naturaleza que el hombre deba procurarse [el desarrollo de todas sus disposiciones]”, p.80, (VIII:22), o “Hacia la paz perpetua”, pp.332-3, (VIII:365), ambos en *op.cit.*

¹⁶³ Kant recuerda al lector que ya había planteado, al tratar las antinomias de la razón pura, “...que todas las cuestiones planteadas por [la razón] tienen que ser solubles y que el pretexto basado en la limitación de nuestro conocimiento...no es admisible en este caso, ya que las cuestiones aquí presentadas no se refieren a la naturaleza de las cosas, sino que son únicamente las planteadas por la razón acerca de su propia constitución interna. Ahora podemos confirmar esta aseveración... en relación con las dos cuestiones en las que la razón deposita su mayor interés [las ideas cosmológicas del alma y de la totalidad]” (B 723).

¹⁶⁴ Harry van der Linden, por ejemplo, quien evita caer en la tentación de ver en la filosofía kantiana de la historia una anticipación del sistema hegeliano, considera, sin embargo, que el uso que Kant hace de “...términos como “providencia” y “sabiduría” en relación con la historia...debe entenderse solamente como una forma de hablar que refleja el discurso común de su época” (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p.117); véanse, también, Elisabeth Ellis, *Kant's Politics. Provisional Theory for an uncertain World*, cit., y Mika Lavaque-Manty, *Arguments and Fists: political Agency and Justification in liberal Theory*, Routledge, New York y Londres, 2002.

de la comprensión de la relación entre los esquemas de las ideas de la razón pura y los juicios teleológicos en los escritos kantianos sobre la historia.

El esquema de la idea de la razón

La idea de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, sean éstos de la naturaleza o de la historia, no tiene un objeto empírico.¹⁶⁵ Aún así, Kant plantea que tenemos que pensar un “objeto en la idea”,¹⁶⁶ como un objeto o término análogo al esquema¹⁶⁷ [*ein Analogen eines solchen Schema*] de un concepto empírico. La facultad cognoscitiva humana necesita la esquematización de la idea; Kant nos dice que sin ésta, no se puede realizar la máxima extensión del conocimiento empírico, como se aprecia en el siguiente pasaje:

“...si el mayor uso empírico posible de mi razón se basa en una idea (de la unidad sistemáticamente completa...) que, si bien nunca es, en sí misma, adecuadamente representable en la experiencia, es indispensablemente necesaria para aproximar la unidad empírica al máximo grado posible, entonces no sólo estamos autorizados, sino *obligados*, a realizar esa idea, es decir, a ponerle un objeto real, pero sólo como algo en general que desconocemos en sí mismo...”¹⁶⁸

Al aplicar el esquema del objeto de una idea de la razón pura en la elaboración del conocimiento empírico, el entendimiento tiene que proceder *como si* aquél correspondiera a la realidad, del cual se pueden derivar los nexos entre los fenómenos, aun cuando la experiencia no nos los muestra en la intuición de los fenómenos. El esquema de una idea de la razón pura, nos dice Kant,

¹⁶⁵ En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant escribe que “las ideas son los conceptos de la razón, para los que no puede darse adecuadamente ningún objeto en la experiencia” (cit., p.91, VII:199).

¹⁶⁶ B 698 y B 724. Véase también Eric C. Sandberg, “Thinking Things in Themselves”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.23-31.

¹⁶⁷ B 693; el esquema es, como se vio arriba (p.7), el “...procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen” (B 179-180). El esquema de una idea de la razón pura es, por lo tanto, un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a una idea su propia imagen. Véase, también, Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p.84.

¹⁶⁸ B 705 (cursiva nuestra); véase, también, B 703, en donde se lee que “...la razón...simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real...Así es como se nos presenta ese algo si queremos concebirlo como un ser particular y no preferimos, contentándonos con la mera idea del principio regulativo, dejar a un lado, como algo fuera del alcance del entendimiento, la completud de todas las condiciones del pensar. Ahora bien, *este dejar a un lado es incompatible con el objetivo de una unidad perfectamente sistemática de nuestro conocimiento*, unidad a la que la razón no pone límite alguno” (B 703) (cursivas nuestras). Se expresa esta misma idea, además, en B 708, B 709 y B 726.

“...no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante el procedimiento de derivar, por así decirlo, el objeto de la experiencia del presunto objeto de esa idea entendida como fundamento o causa del primero”.¹⁶⁹

El procedimiento para elaborar el esquema de las ideas de la razón nos lleva a pensar lo que Kant llama el “objeto en la idea”, al margen de todas las condiciones restrictivas bajo las cuales es posible conocer los objetos empíricos (vale decir, al margen de las condiciones de la experiencia posible).¹⁷⁰ La razón piensa un objeto que corresponde a la idea de la unidad sistemática absoluta; en el caso de la primera idea cosmológica, el esquema de la idea racional de la unidad empírica de todo el pensar (alma) se convierte “...en el concepto de razón (idea) de una sustancia simple que es inmutable en sí misma (personalmente idéntica) y que se halla asociada a otras cosas reales fuera de ella”.¹⁷¹

El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza: Dios

En el caso de la tercera idea de la razón pura,¹⁷² la de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, el esquema es la voluntad suprema (Dios) capaz de ordenar todas las cosas del mundo (incluyendo las facultades de los hombres) de acuerdo con reglas.¹⁷³ Al pensar la totalidad del mundo como si (*als ob*) fuera el producto de la finalidad divina, se garantiza la cognoscibilidad de los fenómenos por parte del entendimiento y su sistematización de acuerdo con los

¹⁶⁹ B 698.

¹⁷⁰ Para la razón, escribe nuestro autor, “...es posible concebir de modo determinado lo mayor y absolutamente completo [*das Größte und Absolutvollständige*], ya que se omiten todas aquellas condiciones restrictivas que ocasionan la diversidad indeterminada. Consiguientemente, la idea de la razón es el objeto o término análogo [*Analogen*] de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye un conocimiento del objeto mismo...sino una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento” (B 693, traducción modificada); véase, también, B 712.

¹⁷¹ B 710; para una discusión de las ideas del alma y de Dios y de su uso en la elaboración del conocimiento científico, véase Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 3639-58.

¹⁷² Kant argumenta que sólo la primera y la tercera ideas cosmológicas (cuyos objetos son el alma y la totalidad) necesitan un esquema, porque a la segunda idea cosmológica (del origen y la extensión del mundo) le basta el contenido de las intuiciones sensibles como guía para la aplicación de las categorías y para la elaboración del conocimiento empírico (B 712).

¹⁷³ Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p.121.

principios de unidad de la razón.¹⁷⁴ Kant argumenta que la esquematización de la idea de la totalidad es una condición necesaria para la realización del principal objetivo de la razón, que es la organización sistemática de todo conocimiento (la ciencia, en otras palabras).¹⁷⁵ El esquema es producido por la razón conforme a su idea de la máxima unidad sistemática posible de todos los fenómenos, al margen y por encima de cualquier conocimiento empírico que el entendimiento puede elaborar. Para esquematizar la tercera idea cosmológica de la razón, escribe Kant,

“simplemente concibo la relación que un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistemática del universo, sin otro objetivo que el de *convertirlo* en esquema del principio regulativo del uso empírico más amplio posible de la razón”.¹⁷⁶

Aunque el objeto en la idea surge de la razón pura, al margen de las condiciones de la experiencia posible, Kant plantea que un leve antropomorfismo¹⁷⁷ en la elaboración del objeto del esquema no sólo es permisible sino necesario.¹⁷⁸ El resultado, en el caso de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, es un Dios hecho a la imagen del hombre. Debido a que no podemos suponer la existencia del objeto del esquema (o sea, Dios)

“...estamos autorizados a concebir la causa del mundo en la idea, no sólo según un antropomorfismo sutil (sin el cual nada podría pensar de ella), es decir, como un ser dotado de entendimiento, de sensaciones de agrado y

¹⁷⁴ “La idea de Dios – escribe Jean Lacroix – no es más que una especie de proyección de nuestra necesidad de comprenderlo todo. Del hecho de que esa necesidad exista y caracterice toda nuestra razón, no se podría concluir que imponga su necesidad a lo real y, de alguna manera, obligue a Dios a existir”; para un análisis de la necesidad subjetiva que tiene la razón del ideal de Dios, véanse *Kant y el kantismo*, cit., pp.51-5, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.101 y Ted Kinnaman, “Kant's transcendental Deduction of the Ideas of pure Reason”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.304, aunque el último argumenta que la “creencia doctrinal” en Dios es necesaria en el sentido de que “forma parte de la naturaleza de la razón humana (teórica)”.

¹⁷⁵ Höffe contesta la crítica hecha por P.F.Strawson en *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason* acerca de la congruencia de la idea de Dios como si fuera la fuente del necesario orden en la experiencia, aunque no entra en una discusión detallada de la diferencia entre los principios lógicos y trascendentales de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.134).

¹⁷⁶ B 707 (cursivas nuestras); véase, también, B 710.

¹⁷⁷ Eric C.Sandberg, “Thinking Things in Themselves”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.23-31.

¹⁷⁸ En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant escribe que “para dar por base una intuición a nuestros conceptos de entes racionales, no podemos proceder de otro modo que antropomorfizándolos” (cit., nota a p.62, (VII:172). Véase, también, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.160

desagrado, así como del deseo y la voluntad correspondiente, etcétera, sino que estamos, además, autorizados a atribuirle una perfección infinita, una perfección que, consiguientemente, sobrepasa con mucho la que el conocimiento empírico nos ofrece”.¹⁷⁹

Este antropomorfismo permite tender un puente entre el esquema de la idea y el conjunto de los fenómenos de la experiencia posible, porque hace posible pensar la relación entre ambos como análoga a la relación que guardan entre sí todos los fenómenos de la experiencia.¹⁸⁰ Los fenómenos se piensan de acuerdo con el principio de la unidad sistemática y Dios, o la voluntad suprema, se piensa como la fuente de dicha unidad sistemática de una manera congruente con la naturaleza y las limitaciones de las facultades humanas (tanto la teórica como la práctica). Esto es así porque la experiencia del orden y de la unidad del mundo empírico, por parte de los hombres, sólo puede explicarse como el resultado de la espontaneidad humana. La razón humana es legislativa para la unidad sistemática del conocimiento del mundo empírico¹⁸¹ y para la acción moral; por consiguiente, plantea Kant, la idea de la mayor unidad sistemática

“...es para nosotros legislativa, y por ello es muy natural suponer una razón legisladora (*intelluctus archetypus*) en correspondencia con ella, una razón de la que hay que derivar toda unidad sistemática de la naturaleza, considerando esta unidad como el objeto de la razón”.¹⁸²

Nos parece que se puede explicar el peso de la creencia en la divinidad en toda la historia humana y su incorporación en muchas de las teorías históricas de

¹⁷⁹ B 728; véase, también, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, cit., p.150, (IV:357).

¹⁸⁰ Acerca de la relación entre el esquema de la idea de la razón y los objetos empíricos, Kant escribe que “nos representamos entonces un algo del que no tenemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo, pero que concebimos ligado al conjunto de los fenómenos por una relación análoga a la que éstos guardan entre sí” (B 702). Véase, también Peter Byrne, *Kant on God*, Ashgate Studies in the History of philosophical Theology, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2007, pp.63-70, sobre el uso de la analogía y del antropomorfismo para pensar la idea de Dios.

¹⁸¹ John Rawls plantea claramente la contribución de la razón a la posibilidad del conocimiento unificado de diversos aspectos de la experiencia humana del mundo cuando escribe: “Sin la razón pura, las concepciones generales del mundo de todos los tipos – la religión y el mito, la ciencia y la cosmología – no serían posibles” (“Themes from Kant’s moral Philosophy”, *Kant’s transcendental Deductions. The three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, editado por Eckart Förster, cit., p.103). Deleuze, por su parte, parece no captar el papel legislativo de la razón, expresado por medio de su uso de los principios regulativos, para el contenido del conocimiento empírico elaborado por el entendimiento, cuando asevera: “¿Cuál es la facultad...que legisla en la facultad de conocer? La respuesta famosa de Kant es que lo único que legisla en la facultad de conocer o en el interés especulativo de la razón es el entendimiento” (*La filosofía crítica de Kant*, cit., p.25).

¹⁸² B 722-3.

la moralidad a partir de la necesidad que tiene la razón especulativa de pensar la totalidad del mundo como si fuera ordenado por una voluntad suprema. Esto no quiere decir, sin embargo, que la idea de Dios tenga un uso necesario en el sistema de la filosofía crítica kantiana fuera de su uso metodológico como el esquema de la unidad sistemática de la naturaleza.¹⁸³

El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza

El objeto del esquema que corresponde a la historia¹⁸⁴ como ciencia es la naturaleza,¹⁸⁵ pensada como portadora de cierta finalidad para la especie humana en su totalidad, por analogía con la finalidad que los hombres ejercen en el mundo histórico. Esto es exactamente lo que Kant expresa cuando escribe que

“quien ofrece esta garantía [de la paz perpetua] es nada menos que la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla una evidente finalidad, ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad, y por esto se la llama

¹⁸³ P.F. Strawson rechaza (correctamente, a nuestro juicio) la noción de que la idea de Dios es necesaria para la elaboración del conocimiento científico aunque tampoco admite que tiene algún papel como el esquema de la unidad sistemática de la naturaleza, tal como hemos argumentado en este párrafo. Al respecto Strawson escribe: “...el tópic de Dios ciertamente abre un campo extenso para las nociones de lo absoluto y lo último. Dios es la existencia absolutamente necesaria, perfección absoluta, el fundamento último de todo, etcétera. Pero sólo en la medida en que la idea de Dios se base en nociones que son tratadas en las Antinomias, es decir, aquéllas de los comienzos absolutos y las causas originarias, es posible sostener que la razón nos lleva inevitablemente a utilizar una idea tal. Aun así, como Kant reconoce, esta base no es suficiente para sostener la idea de Dios. No hay, por otro lado, ninguna viabilidad en absoluto en la sugerencia hecha por Kant de que toda la empresa de la ciencia es llevada a cabo necesariamente bajo la idea de un creador inteligible...” (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp.36-7).

¹⁸⁴ En el tercero de los ensayos que publicó sobre el concepto de la raza humana, “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” (1788), Kant cuestiona el significado tradicional de la palabra *historia*, derivado del griego, como narración o descripción, y propone que sería más preciso entender por historia “la investigación natural del origen [de los fenómenos actuales]” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.188 (VIII:162)).

¹⁸⁵ En ocasiones, Kant habla de la Providencia en los mismos términos que emplea para hablar de la naturaleza, como la garantía del progreso en la historia, pero está claro que en ambos casos sólo está hablando de un objeto que la razón piensa como adecuado para el esquema de la historia. En *Antropología en sentido pragmático*, Kant escribe que “...la aspiración a una constitución civil, que debe fundarse en el principio de la libertad, pero al par en el de la coacción legal, la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya*, pero la cual es, no obstante, a través de su propia falta, la idea impotente de su propia razón” (cit., p.228, (VII:328), traducción modificada). Aun así, un filósofo tan fino en su interpretación de la filosofía crítica como Otfried Höffe propone que la idea de la naturaleza en la filosofía de la historia debería interpretarse como una anticipación de la teoría hegeliana de la historia. Escribe al respecto: “La “naturaleza” coincide aproximadamente con la providencia en la filosofía precrítica kantiana o el espíritu del mundo en la filosofía de la historia de Hegel” (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.198).

igualmente *destino*, como necesidad de una causa de efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros...”¹⁸⁶

El fin que la razón atribuye a la naturaleza, en cuanto el esquema de la historia, es el mismo fin de la cultura que la razón práctica impone a los hombres,¹⁸⁷ quiere decir, el logro de las condiciones indispensables, tanto en el seno de las diversas sociedades como en el plano internacional, para garantizar la paz perpetua.¹⁸⁸ Los hombres históricos nunca pueden tener la certeza de que el plan de la naturaleza se va a realizar porque nunca pueden estar seguros de las consecuencias de sus acciones o de que vayan a poder realizar los fines que se hayan planteado.

El uso que se da al esquema de la idea de la totalidad de los fenómenos históricos, como un principio regulativo heurístico que guía al entendimiento hacia la máxima ampliación del conocimiento empírico (la “realización de la idea”¹⁸⁹ en palabras de Kant), es el mismo que se da al esquema de la idea de la totalidad de

¹⁸⁶ “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.327 (VIII:361); véanse, también, “Historia universal”, *op.cit.*, p.89, (VIII:29), “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, *op.cit.*, p.202-3, (VIII:173) y *Antropología en sentido pragmático*, pp.221-2, (VII:322). Irmgard Scherer identifica el fin de la naturaleza correctamente como una idea regulativa de la razón (del Juicio reflexionante en su interpretación) pero insiste que su único uso es para orientar las acciones de los encargados (los “filósofos reyes”) de la realización de tal fin (la paz perpetua) (“Kant’s Eschatology in *Zum ewigen Frieden: the Concept of Purposiveness to guarantee perpetual Peace*”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part I, Sections 1-9, cit., pp.437-44).

¹⁸⁷ El la *Crítica del Juicio* Kant explica claramente que el último fin [*letzten Zwecke*] de la naturaleza es la cultura de los hombres y no su moralización (el fin final [*Endzwecke*] de la creación). Al respecto escribe: “De todos los fines del hombre en la naturaleza queda, pues, sólo la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud de ponerse, en general, fines a sí mismo e (independiente de la naturaleza, en su determinación de fin) de emplear la naturaleza como medio, adecuadamente a las máximas de sus libres fines, en general, cosa que la naturaleza, relativamente al fin final colocado fuera de ella, puede realizar, y que, por tanto, puede ser considerada como su último fin. La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general, (consiguientemente, en su libertad) es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana” (*Crítica del Juicio*, cit., p.452, (V:431). Véase, también, Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant’s moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp.154-5).

¹⁸⁸ Al plantear la finalidad de la naturaleza, Kant también tiene que plantear un fin hacia el cual se mueve la historia, lo cual expresa en la octava Proposición de “Historia universal”: “Se puede considerar la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única solución en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.86, (VIII:27); véase, también, *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.221, (VII:322). Scott M. Roulter no advierte que no tiene sentido hablar de un plan secreto de la naturaleza si no es en relación con los principios regulativos de la razón teórica; por consiguiente, plantea que existe una diferencia entre el fin de la cultura (la paz perpetua) definido en la *Crítica de la razón pura* y la *Metafísica de las costumbres* como el producto de la razón práctica y el mismo fin que los ensayos sobre la historia atribuyen al plan de la naturaleza (*Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p.99).

¹⁸⁹ B 861.

los fenómenos naturales.¹⁹⁰ Si bien los únicos fines que el historiador puede explicar en el curso de una investigación empírica son los fines humanos, la razón está autorizada a pensar un objeto para el esquema de la historia como “un algo del que no tenemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo, pero que concebimos ligado al conjunto de los fenómenos por una relación análoga a la que éstos guardan entre sí”.¹⁹¹

Sin embargo, el objeto del esquema de la historia se diferencia, en un aspecto de suma importancia, del objeto del esquema de la naturaleza. Esto es así porque la razón tiene que pensar un objeto para el esquema de la naturaleza que refleja una de las premisas básicas de toda la teoría kantiana del conocimiento: nunca llegamos a conocer las cosas como son en sí mismas, sino sólo cómo nos son dadas a la sensibilidad y ordenadas en la experiencia de acuerdo con los conceptos y los principios del entendimiento puro. La voluntad y los fines que la razón piensa como atributos de la divinidad son evidentemente insondables para la razón humana, por analogía con la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas para la facultad cognoscitiva humana.

En cambio, el fin que la razón atribuye a la naturaleza, pensada como el objeto del esquema de la historia, es la extensión y la realización de la libertad externa de los hombres. Tal fin constituye una expresión de la racionalidad de éstos, porque la racionalidad es la característica que determina la naturaleza humana misma.¹⁹² El medio que la naturaleza utilizará para lograr su fin es la necesidad que las condiciones históricas imponen a los hombres, frente a la cual tendrán éstos que actuar racionalmente para resolver los diversos problemas que enfrentan.¹⁹³ El fin

¹⁹⁰ Por razones de brevedad, de aquí en adelante nos referiremos al esquema de la idea de la totalidad de los fenómenos históricos como el ‘esquema de la historia’ y al esquema de la idea de la totalidad de los fenómenos naturales como el ‘esquema de la naturaleza’.

¹⁹¹ B 703.

¹⁹² La identificación, por parte de Kant, de la libertad y la racionalidad como las características esenciales del ser humano queda plasmada en su descripción del proceso que dio lugar al surgimiento de los primeros hombres en la historia como “...la transición de la rudeza de una mera criatura animal a la humanidad, de la caravana del instinto a la guía de la razón; en una palabra: de la tutela de la naturaleza al estado de libertad” (“Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.153, (VIII:115). Véanse, también, John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.188 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.165.

¹⁹³ El ser humano se distingue de todos los demás animales “...al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón* (*animal*

de la naturaleza es determinado y conocido por la razón debido a que las relaciones entre los fenómenos de la historia (las acciones humanas) son, teóricamente, en gran medida cognoscibles.¹⁹⁴ La finalidad humana puede comprenderse con base en las condiciones históricas en las cuales actúan los hombres en combinación con los fines que éstos son capaces de fijarse en dichas condiciones. La naturaleza, pensada por la razón como el esquema de la historia, tiene un fin racionalmente determinado y comprensible para los hombres (la realización de su propia libertad externa).¹⁹⁵ Dios, en cambio, como el esquema de la naturaleza, solamente expresa la idea del orden entre los fenómenos naturales, pensado como si fuera el resultado de una finalidad que es inescrutable para los hombres y que refleja la imposibilidad de conocer las cosas de la naturaleza como cosas en sí.

rationabile), puede hacer de sí un *animal racional (animal rationale)*; y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo, a ejercerla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., p.221, (VII:321).

¹⁹⁴ B 358.

¹⁹⁵ Esta interpretación de la idea del progreso de la humanidad hacia la paz perpetua como la realización de un fin fijado para ella por parte de la naturaleza puede contrastarse con la interpretación ofrecida por Paul Guyer en su ensayo “Nature, Freedom and Happiness: the third Proposition of Kant’s *Idea for a universal History*”. Guyer es uno de los estudiosos norteamericanos de la obra kantiana más reconocidos y co-editor, junto con Allen Wood, de la edición de Cambridge University Press de la obra de Kant en traducción al inglés; en el ensayo citado expone claramente la interpretación de la filosofía de la historia de Kant que mayor aceptación tiene en la actualidad y que postula la necesidad de la creencia racional en Dios por parte del sujeto histórico como una condición para la posibilidad de la realización del bien supremo en el mundo histórico, lo cual, a su vez, es una condición, según esta interpretación, para que el imperativo categórico tenga validez para determinar las acciones moralmente buenas de los hombres. Al tratar de explicar por qué Kant dice, en la tercera Proposición de su ensayo sobre la historia universal, que la naturaleza quiere que los hombres desarrollen su capacidad para el ejercicio de la razón y para la conquista de su propia felicidad, Guyer tiene que recurrir a la idea de que “...Kant podría haber querido que la imagen de las intenciones que la naturaleza tiene para nosotros comunicara la autoridad que se le atribuyen a los fines de la perfección moral, la felicidad permisible para uno mismo y para los demás hombres y la felicidad permisible tal como se logra por medio de la virtud por encima de las meras inclinaciones – las meras inclinaciones que anteriormente podrían haber sido interpretado por historiadores con menos filosofía como las fuerzas motrices de la historia” (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp.395-407). Trataremos los problemas de cómo conceptualizar el ideal del bien supremo y la creencia en Dios como motivos para el sujeto práctico en los dos siguientes capítulos; lo que quisiéramos enfatizar aquí es la poca coherencia, en la interpretación de Guyer, del sentido del plan secreto de la naturaleza en relación con la idea de la totalidad de los fenómenos históricos, debido a que insiste en considerar la filosofía kantiana de la historia exclusivamente desde la perspectiva de su contribución a la filosofía práctica. Nosotros, en cambio, consideramos que es esencial reconocer la importancia de los ensayos sobre la filosofía de la historia en la determinación del método del conocimiento histórico científico, a partir del cual es posible hablar de la contribución de la idea del progreso para explicar el principio de la esperanza como una parte importante, pero no necesaria, de cómo pensar la relación del sujeto moral con el mundo histórico en el cual tiene que plantearse sus fines e intentar realizarlos.

La idea de la totalidad de la historia es, por lo tanto, la idea de la necesaria interrelación de todos los fenómenos históricos (las acciones humanas realizadas en condiciones históricas determinadas). La naturaleza humana y su capacidad para el pensamiento y la acción espontáneos van forjando las condiciones para la plena realización de la libertad de los hombres.¹⁹⁶ El objeto de esta idea es indeterminado, por lo que se piensa el movimiento de la historia hacia su fin como paulatino, con avances y retrocesos, e impulsado, en muchas ocasiones, por la necesidad impuesta por las mismas condiciones históricas.¹⁹⁷

El esquema arquitectónico y el esquema técnico

El esquema que la razón determina para la historia como ciencia le otorga una unidad arquitectónica porque fija, *a priori*, la “esencial variedad y orden de [sus partes]”.¹⁹⁸ Los fenómenos históricos se organizan, en el conocimiento, siguiendo este orden, porque el esquema expresa la necesaria relación entre la totalidad de los fenómenos de acuerdo con las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica.

Kant plantea, empero, que existe otro tipo de esquema, que nos ofrece una unidad técnica,¹⁹⁹ y que

“...no se traza de acuerdo con una idea, es decir, partiendo del fin primordial de la razón, sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano)”.²⁰⁰

El esquema técnico se vuelve necesario porque el esquema arquitectónico sólo puede plantearse en términos formales, como el principio universal que rige toda la investigación del mundo histórico. El esquema técnico funciona de manera muy

¹⁹⁶ “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica” (de aquí en adelante “Teoría y práctica”), *En defensa de la Ilustración*, cit., p.285, (VIII:310).

¹⁹⁷ Roberto R. Aramayo es uno de los estudiosos de la filosofía de la historia de Kant (y de los pocos que escriben en español) que insiste que la importancia de la naturaleza como la garantía del progreso en la historia es por sus efectos prácticos en los sujetos históricos, pero sin tomar en cuenta su derivación de la teoría del conocimiento expuesta por Kant en la primera *Crítica*; véase, al respecto, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Editorial EDAF, Buenos Aires, 2001, pp.89-99.

¹⁹⁸ B 861.

¹⁹⁹ De aquí en adelante nos referiremos al esquema que da una unidad arquitectónica como el ‘esquema arquitectónico’ y al esquema que da una unidad técnica como el ‘esquema técnico’.

²⁰⁰ B 861.

parecida al esquema de los conceptos empíricos, pues constituye el puente entre las condiciones formales de la experiencia histórica y su aplicación al material suministrado por la intuición sensible. Se puede entender el esquema técnico como la expresión de lo *a priori* de lo *a posteriori*; es la expresión esquemática de la interpretación que el historiador presenta para explicar cómo se relacionan entre sí los diversos fenómenos de su objeto de estudio. Nos parece que las diferentes teorías de la historia, en su aplicación a los objetos de estudio empíricos, pueden expresarse como esquemas técnicos. El esquema arquitectónico, por su lado, como la expresión del fin y de la forma esencial de la historia como ciencia,²⁰¹ serviría para orientar la discusión acerca de los usos y los méritos de los diversos enfoques teóricos desde una perspectiva filosófica.

Kant expresa la esperanza de que algún teórico de la historia logre elaborar algo parecido al sistema newtoniano para explicar la totalidad de los fenómenos históricos como un sistema. Aunque a finales del siglo XVIII el método de la historia como ciencia realmente no nacía aún, Kant plantea la posibilidad de que

“...la naturaleza produce al hombre que habrá de componer [la historia empírica] más tarde sobre esa base [del esquema arquitectónico de la historia]. Así produjo a un Kepler, que sometió de manera inesperada las excéntricas órbitas de los planetas a leyes determinadas, y a un Newton, que explicó estas leyes por una causa universal de la naturaleza”.²⁰²

La naturaleza compleja de la causalidad operando en la historia hace que los fenómenos históricos difícilmente puedan interpretarse de acuerdo con leyes históricas parecidas a las leyes mecánicas de Newton. Aun así, nos parece válido pensar que la filosofía de la historia que se encuentra en la obra crítica de Kant serviría como una base filosófica firme de donde los historiadores pueden partir para resolver las cuestiones teóricas que en la actualidad los dividen y enfrentan entre sí.

El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico

El esquema de la historia, expresado como la naturaleza que realiza un plan

²⁰¹ B 860.

²⁰² “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.74-5, (VIII:18), traducción modificada.

secreto para llevar a la humanidad hacia la realización de su libertad externa, sirve para “penetrar hasta lo más recóndito”²⁰³ el mundo histórico y para la máxima ampliación del conocimiento histórico. Con el esquema arquitectónico de la historia, Kant nos ofrece un criterio universal para orientar la actividad investigadora de los historiadores.²⁰⁴ Si el fin de la historia, pensado en su esquema, es la realización de la libertad externa de los individuos y de los pueblos, toda la actividad del historiador en su investigación de la realidad histórica debería orientarse desde este principio. El mismo Kant plantea, al final de “Historia universal”, que

“...la célebre prolijidad con la que se concibe la historia en la actualidad debe suscitar en cualquiera, de modo natural, la preocupación acerca de cómo podrá comenzar nuestra posteridad, al pensar en la carga de la historia que podemos dejarle después de algunos siglos. Sin duda, la posteridad sólo apreciará la época anterior, cuyos documentos podrán haberse perdido hace mucho (*von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften*), desde el punto de vista que le interesa, es decir, aquello que los pueblos y gobiernos han producido o vulnerado con propósito cosmopolita [es decir, relacionado con la realización de la paz perpetua]”.²⁰⁵

²⁰³ B 730.

²⁰⁴ En “Historia universal” Kant escribe que “sería malinterpretar mi propósito querer que yo, con esta idea de una historia del mundo que, en cierto modo, tiene *a priori* un hilo conductor, desplace la elaboración de la auténtica historia, concebida de modo meramente empírico” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.91 (VIII:30)). Lewis White Beck sugiere que, al hablar de la idea de una historia universal, Kant está haciendo explícito el nexo entre la idea de la unidad sistemática de la naturaleza analizada en la “Dialéctica de la razón pura” de la primera *Crítica* y la idea de la unidad sistemática de la historia, pensada como totalidad, que aparece en los escritos kantianos sobre la filosofía de la historia (“Editor’s Introduction”, *Kant on History*, cit., pp.xix-xx. Sobre este importante punto véanse, también, Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., pp.208-10, Carl A. Raschke, *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit., p.206-9, George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp.139-41, Pauline Kleingeld, Kant’s Theory of Peace, *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, editado por Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge., 2006, p.491, Allen W. Wood, Kant’s fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature en “*Kant’s Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim. A critical Guide*, editado por Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt, cit., p.112 y Pauline Kleingeld, Kant’s changing cosmopolitanism, *op.cit.*, p.175.

²⁰⁵ *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.91-2, (VIII:31). Karl Leonhard Reinhold planteó que la historia sólo sería posible como ciencia si existiera un acuerdo universal entre los historiadores con respecto a “...una perspectiva común más alta, la cual uniría todas las perspectivas particulares y otorgaría a cada una de ellas su propio lugar fijo de acuerdo con aquélla...Por medio de esta perspectiva...se haría posible la forma *interna* de la historia de la humanidad en general y a través de esta forma se haría posible cada historia particular. Es imposible que esta perspectiva resulte de la historia que la presupone, una historia que tiene que elucidar y confirmarla pero que no es capaz de establecerla en primera instancia...la historia solamente puede recibir su forma a través de la filosofía” (*Letters on the Kantian Philosophy*, cit., pp.143 y 145). Kant, en su ensayo de 1788 “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, escribió que Reinhold en sus *Cartas* había entendido “más allá de toda esperanza” el argumento de “Comienzo conjetural de la historia humana” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.184, (VIII:160); véase, también, *op.cit.*, p.215, (VIII:183).

La determinación del objeto de estudio para una investigación histórica debe incluir, por lo tanto, la perspectiva de la historia pensada como un sistema, tal como se encuentra en su esquema arquitectónico. De esta perspectiva viene la exigencia de que la historia se dirija hacia la investigación de la ampliación (o de la restricción) del ejercicio de la libertad por parte de los individuos o de los grupos históricos y de las condiciones históricas en que ésta se produce.²⁰⁶ Esto, a su vez, implica determinar la relación entre el conocimiento que los hombres tienen de las condiciones materiales en que viven, lo cual determina sus opciones para la acción, y las acciones concretas que realizan en dichas condiciones históricas. Kant plantea que la utilización del esquema, como un principio regulativo, no puede afectar la explicación mecánica de los fenómenos pero que puede llegar a confirmar la naturaleza teleológica de las relaciones entre éstos.²⁰⁷ En el caso del conocimiento histórico, el uso del principio teleológico (el esquema de la historia), por parte del historiador, al menos logrará una explicación de las acciones humanas en términos mecánicos, vale decir, de que los hombres actuaron de una cierta manera porque fueron obligados por las condiciones histórico-sociales en que se encontraban.

Pero existe, además, la posibilidad de que el historiador confirme la validez del plan de la naturaleza para la historia, al encontrar circunstancias en las cuales los hombres actuaron para ampliar su libertad o al inferir la causalidad libre de éstos a partir de sus acciones.²⁰⁸ La libertad puede manifestarse en acciones que se

²⁰⁶ Sobre este punto Reinhold escribe que el concepto filosófico de “la historia de la humanidad en general” debe presuponerse para hacer posible el estudio empírico de la historia, agregando que “...es la regla básica que puede guiar con seguridad a aquéllos que tienen que ver con esta historia, no sólo en el manejo que le dan a sus materiales sino también en la selección misma de éstos. Solamente a través de este concepto será posible determinar los hechos que constituyen el contenido de la historia universal de la especie humana entre la cantidad incommensurable de material esparcida en las esferas de todas las historias particulares de los pueblos, los Estados, etcétera” (*Letters on the Kantian Philosophy*, cit., p.144).

²⁰⁷ Kant explica, con referencia al conocimiento del mundo natural, que “...si nos quedamos en [la suposición de una inteligencia suprema como única causa del universo] en cuanto principio *regulativo*, ni siquiera el error puede perjudicarnos, ya que las consecuencias no pueden en ningún caso ir más allá de encontrarnos con un mero nexo mecánico o físico (*nexus effectivus*) donde nosotros esperábamos hallar un nexo teleológico (*nexus finalis*)” (B 715-6).

²⁰⁸ En la *Crítica de la razón práctica* Kant reitera que nos es perfectamente factible inferir el carácter inteligible de un individuo a partir de sus actos; sobre la posibilidad de conocer el carácter inteligible de un joven escribe “...todo cuanto nace de su arbitrio (como sin duda cualquier acción cometida deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre y ésta queda expresada desde una temprana juventud en su carácter a través de sus fenómenos (las acciones), quienes a causa de la regularidad del comportamiento hacen

desvían de las normas o de las costumbres establecidas²⁰⁹ o, como resultado de la acción legislativa de la razón práctica, en el establecimiento de nuevas reglas o leyes (éticas o jurídicas) para el comportamiento del individuo o del grupo. En realidad, cualquier área de la vida es susceptible de ser escenario de las manifestaciones de la libertad humana. La teoría crítica del conocimiento nos permite conocer y explicar los fenómenos de las diversas esferas de acción de los hombres históricos, tales como la religión, la educación, el derecho, la política, el conocimiento científico y el arte. Su teoría de la acción nos da una herramienta teórica para identificar, por inferencia, el ejercicio de la causalidad libre de los hombres en las condiciones materiales en que éstos se mueven. Su filosofía de la historia nos proporciona los principios con los cuales podemos pensar las diversas acciones humanas, en las múltiples esferas de su actividad, como parte de un sistema integrado. Tal sistema nos da un principio regulativo para la elaboración del conocimiento histórico empírico, los fenómenos del cual pueden, a su vez, pensarse en una relación necesaria, pero indeterminada, con el fin racional de la realización de la libertad externa de los hombres.²¹⁰

Dos errores: la razón perezosa y la razón equívoca

Kant también plantea que hay dos errores en los cuales la razón puede caer al aplicar el esquema arquitectónico (la idea de la razón utilizada como un principio regulativo). En lugar de que el esquema propicie la mayor unidad sistemática del

reconocible una conexión natural que, sin embargo, no hace necesaria esa maliciosa disposición de la voluntad, siendo ésta más bien la consecuencia del adoptar voluntariamente principios males e inalterables...” (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp.201-2, (V:100).

²⁰⁹ Kant define la libertad interior como “la libertad de las acostumbradas trabas y de los conceptos y modos de pensar endurecidos por la opinión general...” (“Recordaciones del recensor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, sobre un escrito dirigido contra esta recensión, en febrero, en el *Mercurio alemán*”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.132, (VIII:58).

²¹⁰ Yovel comprende claramente la naturaleza del esquema de una idea de la razón teórica pero niega que la filosofía kantiana de la historia haga uso de su esquema de manera coherente, debido a que insiste que la idea de la total interconexión de los fenómenos históricos tiene que presentarse en el mundo histórico (como la historia racional o historia de la razón) y no como un principio regulativo que orienta las actividades del historiador que investiga el curso de los eventos históricos. Sobre este punto escribe: “Debido a que no hay un puente satisfactorio entre la razón y el mundo empírico, la historia racional y la historia empírica no pueden unirse en un solo proceso y la teoría kantiana de la historia de la razón no puede explicarse plenamente en términos del sistema en el cual necesariamente surge” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p.272). Para un análisis del uso de la idea de sistema en la razón teórica y práctica como un principio metodológico, véase H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.247-9.

conocimiento empírico, estos errores provocan que se le dé un uso trascendente.²¹¹

La razón perezosa considera que, en un momento dado, se ha acabado la posibilidad de la investigación del mundo empírico “en un punto, sea el que sea”²¹² y que, al alcanzar el conocimiento su máxima extensión, ya se ha realizado el fin de la razón. Quien le da este uso al esquema cae en el error de la razón perezosa porque, según nos explica Kant,

“...elude toda investigación natural que parta de fundamentos explicativos de tipo físico para analizar la causa de [los] fenómenos..., ya que, por una especie de decisión soberana de una razón trascendente, pasa por alto las fuentes cognoscitivas inmanentes de la experiencia, con lo cual...obra a favor de su propia comodidad, pero en detrimento de todo conocimiento”.²¹³

En el caso del conocimiento histórico, la razón perezosa hace que el historiador proceda como si fuera posible alcanzar el conocimiento, para un proceso histórico determinado, de la totalidad de las acciones realizadas por los hombres y de los fines que éstos se proponían para tales acciones, o sea, inventa una historia imaginaria y no real. La teoría kantiana del conocimiento demuestra, como ya se ha explicado, que el conocimiento de la totalidad es imposible para la razón humana. Las ideas de la razón y su esquema arquitectónico sirven para apoyar la investigación de los fenómenos a sabiendas de que jamás se va a lograr un conocimiento de la totalidad de éstos.

El segundo error es el de la razón equívoca, la cual quiere explicar, en el caso del conocimiento histórico, el movimiento de los fenómenos particulares, o del conjunto de los fenómenos conocidos, como determinado por el plan de la naturaleza (el esquema arquitectónico de la historia). Este es el error en que caen

²¹¹ El uso de los conceptos y principios de la razón pura se vuelve trascendente cuando no respeta los límites precisos y estrictos que la crítica de la razón pura les ha asignado, como principios regulativos; al respeto Kant escribe: “Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen [los] límites [de la experiencia posible]...Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*” (B 352-3). Para una discusión detallada de la diferencia entre el significado de trascendental y trascendente en la *Crítica de la razón pura*, véase Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1374-1420; para una crítica de el argumento desarrollado por Kant, véase Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, cit., p.267.

²¹² B 717.

²¹³ B 718.

las versiones finalistas de la historia, como, por ejemplo, la filosofía de la historia de Hegel o las versiones dogmáticas del marxismo. Al tratar de determinar las relaciones entre los fenómenos históricos a partir de un propósito final planteado *a priori*, el historiador impone fines a la historia “de forma violenta y dictatorial”.²¹⁴ Esto sucede porque el historiador piensa que la unidad sistemática planteada por el esquema arquitectónico es la expresión de “la realidad, hipostasiada, del principio de la unidad teleológica”,²¹⁵ en lugar de aceptar que los fines sólo pueden encontrarse por medio de la investigación de los fenómenos históricos.²¹⁶ Se da, en otras palabras, un uso constitutivo a la idea de la unidad sistemática y teleológica, en lugar de tener presente que la idea de la totalidad y su correspondiente esquema no son más que los elementos con los cuales se elabora y se aplica el principio regulativo de la razón para ampliar al máximo la posibilidad del conocimiento del mundo histórico.²¹⁷

²¹⁴ B 720; véase, también, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.272.

²¹⁵ B 720-1. Véase, también, Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p.107.

²¹⁶ Este es el error de Yovel en su discusión de los fines de la razón en relación con la idea del curso total de los procesos y eventos históricos. A pesar de que reconoce que la razón sólo puede expresarse en las personas de los sujetos históricos, Yovel insiste, a lo largo de *Kant and the Philosophy of History*, que la filosofía kantiana de la historia sufre de una falta de coherencia que se deriva de la insistencia, atribuida por Yovel a Kant, de pensar los fines de la razón en términos ontológicos y no metodológicos. Como resultado, Yovel concibe a la razón como una fuerza histórica autónoma cuyo afán por realizar sus fines esenciales en las esferas gnoseológica y práctica entra en choque directo con los límites a la posibilidad del conocimiento establecidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Esta visión de la razón, que en nuestra opinión es totalmente ajena al sentido y al espíritu de la filosofía crítica en su conjunto, lleva a Yovel a hablar de la razón como si fuera hipostasiada en alguna entidad histórica real e independiente, con lo cual acerca el pensamiento de Kant al sistema idealista de Hegel. En este sentido Yovel escribe sobre la razón: “Kant describe a la razón primordialmente como un *sistema de intereses*. Su característica básica es la actividad teleológica, [con la cual] realiza sus propias “fines esenciales” o tareas inmanentes. Esta actividad orientada hacia fines es lo que, en términos básicos, quiere decir la “arquitectónica” de la razón...La razón es un sistema teleológico *autosuficiente*. Propone sus tareas inmanentes y al mismo tiempo sirve como el medio para su realización. Se supone, además, que la razón es suficiente en sí misma, hasta incluir su capacidad de motivación...Al decir que la razón puede ser “práctica”, Kant quiere decir, entre otras cosas, que está dotada con la capacidad de motivación suficiente para lograr sus propias prescripciones, al margen de cualquier otro interés” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp.14 y 15).

²¹⁷ El objetivo principal de la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* es evitar que la razón caiga en la ilusión dialéctica; véase Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., p.54.

5. El criterio de verdad y el conocimiento histórico

Un objeto histórico es, igual que cualquier otro objeto, “aquello en cuyo concepto se unifica lo diverso de una intuición dada”²¹⁸ y la verdad de un conocimiento se expresa en la conformidad de éste con sus objetos.²¹⁹ Kant nos ofrece dos usos de la razón para la determinación de los objetos: el uso de la razón por construcción de conceptos y el uso de la razón por conceptos.²²⁰ También nos da dos criterios de verdad, el interno y el externo; aquél corresponde a los fundamentos objetivos (la validez objetiva del conocimiento) y éste a las causas subjetivas que determinan al sujeto para que acepte un conocimiento como verdadero.²²¹ Ambos se aplican al conocimiento histórico.

El uso de la razón por construcción de conceptos

Se hace un uso de la razón mediante la construcción de conceptos en todos aquellos casos en los que se determina un objeto en relación con algún sistema de medición.²²² El criterio de verdad en estos casos está claramente determinado *a priori* y lo único que el historiador tiene que asegurarse es que realice correctamente la medición de su objeto de acuerdo con “el elemento universal de la síntesis”,²²³ o sea, de acuerdo con el principio que le permite medir la magnitud extensiva o el grado de magnitud intensiva del objeto, según el sistema de

²¹⁸ B 137.

²¹⁹ B 83 y B 848.

²²⁰ Kant introduce esta diferencia en la discusión que lleva a cabo en el Método de la razón pura acerca de la diferencia entre el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico. Véase La disciplina de la razón pura en su uso dogmático, B 740-766 y, especialmente, B 751-4. En esencia, se puede expresar la diferencia entre estos usos como la que se obtiene entre la determinación de los objetos históricos en términos de su magnitud extensiva o intensiva, de acuerdo con los principios matemáticos del entendimiento puro, y la de su interrelación con los demás objetos históricos, en términos de su causalidad y de su simultaneidad, de acuerdo con los principios dinámicos del entendimiento puro. Los principios matemáticos del entendimiento puro son los Axiomas de la intuición y las Anticipaciones de la percepción; los principios dinámicos a que nos referimos aquí son la segunda y la tercera Analogías de la experiencia, es decir, los principios de causalidad y de simultaneidad. Véanse pp.59-64 y 65-73 de este trabajo, *supra*.

²²¹ B 848.

²²² Para una discusión del uso de la razón por construcción de conceptos y una defensa del concepto kantiano de la geometría que explica su congruencia con la geometría no-euclidiana, véase Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., pp.30-33.

²²³ B 752.

medición que haya escogido o que la convención le haya impuesto.²²⁴ La determinación de las fechas de los eventos históricos se basa en la convención de la medición del tiempo expresada en el calendario moderno (o cualquier otro sistema de medición del tiempo, como el calendario egipcio o precolombino); su duración se expresa en términos de la convención de la división del tiempo en años, meses y días, en generaciones, como en el caso del Antiguo Testamento, etcétera. La verdad de los juicios será la expresión de la determinación de lo diverso de una intuición dada por medio de un concepto *a priori* (de una unidad de medición) que el mismo historiador ha adoptado, con el cual se puede alcanzar una precisión matemática. El método matemático, en otras palabras,

“...reduce todos los conceptos [de magnitudes] a intuiciones que puede ofrecer *a priori*, con lo cual se hace dueña de la naturaleza, por así decirlo”.²²⁵

El uso de la razón por conceptos

En el uso de la razón por conceptos, el conocimiento se elabora al aplicar los principios *a priori* de la experiencia al contenido de la intuición sensible. En este caso, la forma de la relación que se obtiene entre los fenómenos en la experiencia es determinada necesariamente y *a priori*. La explicación de un fenómeno histórico depende de

“...si su existencia guarda relación con otra cosa en cuanto causa o efecto [y] si en lo que se refiere a la existencia, se halla aislado o en interdependencia recíproca con otras cosas”.²²⁶

Ahora bien, el material para todo conocimiento histórico viene de la intuición y, en esta medida, es contingente. El historiador debe estar consciente, por ende, de que el conocimiento que elabora no puede aspirar a la absoluta certeza debido a que los fenómenos históricos son inagotables y de que le es imposible explicar plenamente la relación entre los fenómenos (lo particular) y la totalidad del mundo histórico.

²²⁴ Cabe destacar aquí que la convención adoptada por el historiador o por cualquier otro científico tiene que sancionarse por parte de la comunidad científica a la cual éste pertenece.

²²⁵ B 753.

²²⁶ B 752.

El criterio de verdad en el conocimiento histórico

El criterio de verdad para todo el conocimiento histórico,²²⁷ entendido este último no sólo como la determinación matemática de los objetos sino, sobre todo, la explicación de sus relaciones de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, sigue siendo la conformidad de sus objetos con el contenido de la intuición sensible. La validez objetiva de un conocimiento histórico depende de la concordancia de las relaciones que se determinan para los diversos objetos (que constituyen la evidencia empírica de sus proposiciones) con las condiciones de la experiencia (histórica) posible.²²⁸ Esta validez constituye el criterio interno de verdad de un conocimiento;²²⁹ el acuerdo entre los hombres acerca de la verdad de un conocimiento, es decir, el criterio externo de su verdad, sólo puede producirse a partir de su validez objetiva.²³⁰

Planteamos que el criterio para la determinación de la validez de los diversos enfoques teóricos para la interpretación de los fenómenos históricos puede reducirse a la consideración de su potencial para a). determinar los objetos históricos relevantes; b). establecer las relaciones entre el conjunto de los objetos del fenómeno histórico que se está estudiando, de acuerdo con las condiciones de la experiencia histórica posible, y c). determinar la relación de sus objetos de estudio con la totalidad del mundo histórico.

De todas maneras, Kant tiene claro que cualquier conocimiento empírico siempre va a ser parcial y perfectible, o, como él mismo dice

²²⁷ Predag Cicovacki escribe que es difícil encontrar un tratamiento sistemático del concepto kantiano de la verdad en la literatura sobre Kant (por lo demás extensiva). Una excepción notable es el libro de Thomas Nenon *Objektivität und endliche Erkenntnis: Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1986 (“Kant on the Nature of Truth”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., nota 2 a la p.199).

²²⁸ Las “reglas del entendimiento – nos dice Kant – no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contiene en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia” (B 296).

²²⁹ Véase Predag Cicovacki, “Kant on the Nature of Truth”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.199-205, para la discusión de lo que indentificamos como el criterio interno de verdad.

²³⁰ Matthew C. Altman caracteriza los criterios de verdad en la teoría kantiana del conocimiento como una “teoría de correspondencia de la verdad” en contraste con la teoría consensual de la verdad (defendida por Hume y los posmodernistas) (*A Companion to Kant’s Critique of pure Reason*, cit., pp.156-7).

“...el conocimiento meramente empírico (mecánico)...es incapaz de suministrar proposiciones necesarias y apodícticas”.²³¹

El criterio externo de verdad que Kant plantea para el conocimiento empírico es su comunicabilidad y la aprobación de los juicios con contiene por parte de la razón humana. En el Método de la razón pura escribe que

“...la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos al dicho objeto tienen que coincidir (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio”.²³²

Este pasaje contiene tres proposiciones que determinan el criterio de verdad para el conocimiento histórico:

1. Los objetos históricos y las relaciones entre ellos tienen que concordar con las condiciones formales transcendentales de la experiencia histórica posible (el criterio interno de verdad);

2. Todo conocimiento objetivo es comprensible para todo ser humano en cuanto ser racional.²³³ Las diferencias entre los diversos enfoques teóricos o las divergentes conclusiones sacadas con base en la aplicación de la misma teoría a

²³¹ B 749. Véanse, también, Isabel Cabrera, “Conocimiento necesario en Kant”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XLI, UNAM/FCE, México, 1995, p.134 y Hansgeorg Hoppe, “Why Kant has Problems with empirical Laws”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, Vol. II, Part 1, Sections 1-9, cit., pp.21-8.

²³² B 848-9. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant también señala: “El egoísta lógico tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehusa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregado al error” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., p.15, (VII:128-9).

²³³ Deleuze toma este aspecto del criterio externo de verdad como la fundamentación de la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, avalado por el sentido común de los hombres (*La filosofía crítica de Kant*, cit., p.44); aunque nos parece que tiene razón al decir que este criterio forma parte de la justificación de la objetividad del conocimiento del mundo natural e histórico, también consideramos que no le da suficiente peso a los otros principios de la facultad cognoscitiva analizados por Kant en la primera *Crítica*.

los fenómenos históricos deben ser posibles de resolver o, por lo menos, compatibilizarse;

3. La verdad de un conocimiento sólo puede establecerse como resultado del acuerdo entre los hombres con respecto a su validez objetiva (el criterio externo de verdad).²³⁴ La comunidad en cuyo seno el historiador tiene que publicar o comunicar su conocimiento y a cuya crítica tiene que someterse está determinada históricamente. Kant sostiene que la discusión racional de cualquier conocimiento es la clave para la eliminación de errores,²³⁵ pero le queda claro que el conocimiento empírico siempre va a ser parcial y perfectible y que su verdad será, hasta cierto punto, el producto de las condiciones históricas en que se produce, como se aprecia en el siguiente pasaje:

“El error y la verdad no son específicamente diferentes sino que difieren entre sí sólo como lo menor en relación con lo mayor. No existe el error absoluto; al contrario, cada conocimiento, *en el momento* en que aparece en un ser humano, es verdadero *para él*. Su corrección no es más que la adición de las representaciones que faltaban anteriormente y lo que en un

²³⁴ En el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Kant nos explica que la validez objetiva de un conocimiento nunca podría derivarse del acuerdo universal entre los hombres al respecto, al escribir que “...la universalidad del asentamiento no prueba la validez objetiva de un juicio (o sea, su legitimidad epistemológica) y, aun cuando aquélla se ajustase con ésta de modo casual, tal coincidencia no podría suministrar una prueba de su conformidad con el objeto; antes bien la validez objetiva es lo que constituye el único fundamento de un acuerdo necesariamente universal” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.66, (V:13). Este planteamiento marca la diferencia entre la posición de Hume, para quien el conocimiento es el resultado del consenso entre los hombres, y Kant, quien introduce un criterio de objetividad como la condición de la posibilidad del consenso entre los integrantes de una comunidad científica. Al respecto, véanse Reinhard Brandt, “La institución política en Kant”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, 1987, UNAM/FCE, p.126 y John Christian Laursen, “Skepticism and intellectual Freedom; the philosophical Foundations of Kant’s Politics of Publicity”, *History of political Thought* 19, 1989, p.451, citado por Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp.62-3. Muchos de los argumentos de Paul Feyerabend, uno de los escépticos más radicales de la escuela popperiana, parten de la visión del conocimiento como el simple resultado del consenso entre los hombres. Según Feyerabend, la elección de una teoría por encima de otra se debe a “juicios estéticos, juicios de gusto, prejuicios metafísicos, deseos religiosos...nuestros deseos subjetivos” (*Against Method: Outline of an anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London, 1975, pp.285, 301-2, apud Keith Windschuttle, *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, cit., p.216).

²³⁵ La posibilidad de la discusión racional de cualquier conocimiento y la disposición hacia tal discusión es, para Kant, la esencia de la ilustración, una idea que expresa en muchas de sus obras críticas. Citamos del Prólogo de la edición A de la *Crítica de la razón pura*: “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre” (nota a A XI).

momento fue la verdad se convierte posteriormente en un error, como resultado del mero progreso del conocimiento”.²³⁶

Los principios y los conceptos puros del entendimiento y de la razón constituyen las condiciones *a priori* formales de la experiencia posible. Por ser *a priori* son necesarios y universales, pero, por ser formales, no determinan ningún objeto empírico de manera inmediata y, por lo tanto, no se les puede aplicar el criterio de verdad. Kant los considera como objetivamente válidos pero indeterminados. La naturaleza parcial y contingente de todo conocimiento empírico, sea de la naturaleza o de la historia, condena la razón a la insatisfacción porque ésta se plantea como fin el conocimiento de la totalidad, al cual nunca podrá acceder. Kant habla del abismo que separa a la razón del conocimiento de la totalidad.²³⁷ La esfera de la razón práctica ofrece la posibilidad de pensar la

²³⁶ “Review of Schulz’s Attempt at an Introduction to a Doctrine of Morals for all human Beings regardless of different Religions”, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p.7, (VIII:10-11).

²³⁷ Sobre la imposibilidad de tener conocimiento de lo incondicionado, Kant escribe: “La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana” (B 641); véase, también, B 643. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al reflexionar sobre la inconcebibilidad de la ley práctica incondicionada en su absoluta necesidad, Kant escribe, en referencia a los límites de la razón humana, que “...es una limitación igualmente esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad, ni de lo que existe o lo que sucede, ni de lo que debe suceder, sin poner una condición bajo la cual ello existe o sucede o debe suceder. De esta suerte, empero, por la constante pregunta o inquisición de la condición, queda constantemente aplazada la satisfacción de la razón. Por eso ésta busca sin descanso lo incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo, sin medio alguno para hacérselo concebible” (cit., p.75, (IV:463)). Susan Neiman señala la importancia del abismo entre la razón y la naturaleza en la filosofía crítica: “Kant insiste en la existencia de un abismo entre la razón humana y el mundo natural que es tan fundamental que jamás puede superarse plenamente. Hegel no fue ni el primero ni el último en encontrar este pensamiento intolerable” (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p.202). Enrique Serrano reconoce la importancia de la imposibilidad de reconciliar la razón práctica con la naturaleza al escribir: “Una concepción utópica que no reconozca los límites que impone la complejidad de lo real tiende a convertirse, como se ha demostrado en la historia, en un impulso totalitario. Me parece que es el aceptar el carácter trágico del mundo humano lo que hace de la filosofía práctica kantiana algo más actual que los intentos hegelianos de ofrecer una reconciliación. El dar una prioridad a la libertad sobre la seguridad es la razón de muchas molestias que han experimentado aquellos que critican, siguiendo a Hegel, el formalismo kantiano” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.244). Véanse, también Thomas Auxter *Kant’s moral Teleology*, cit., p.97, Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, cit. y Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant’s Theory of rational Systemization*, cit.. En contraste, Gilles Deleuze (*La filosofía crítica de Kant*, cit., p.45-8 y 89-90) considera que la falta de compatibilidad entre los diversos elementos de que están constituidas las facultades del conocimiento y del deseo hace que la capacidad para el juicio estético, en el cual se reconcilian entre sí estos diversos elementos, constituya la base sobre la que se puede edificar todo el sistema del conocimiento kantiano. El problema de fondo con esta interpretación de la filosofía crítica es, una vez más, que Deleuze está buscando en la filosofía crítica de Kant un sistema cerrado y absoluto como el que se encuentra en el pensamiento de Hegel y no una metodología para la producción del conocimiento (parcial e incompleto) del

voluntad que se determina por la ley moral como lo absolutamente bueno en los seres humanos. En la esfera de la razón teórica, sin embargo, la razón tiene que contentarse con la elaboración de un conocimiento objetivo y provisionalmente verdadero que expresa tanto la naturaleza como las limitaciones de la facultad cognoscitiva humana, las cuales constituyen el tema central de la *Crítica de la razón pura* y determinan el tipo de conocimiento a que se puede aspirar en el estudio de la historia.

mundo natural e histórico. Para un análisis del desarrollo de la filosofía entre los pensadores alemanes inmediatamente después de Kant, véanse Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987 y para una crítica de algunas de las conclusiones a las que llega Beiser en relación con la viabilidad filosófica de los idealistas alemanes, Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, cit.

Capítulo 3: El ser racional finito como el sujeto de la historia

1. La teoría de la acción en la filosofía práctica

La crítica de la razón práctica y la causalidad por libertad

La filosofía práctica de Kant ofrece al historiador el marco teórico con el cual éste puede explicar, a partir de los fenómenos históricos (las acciones de los sujetos históricos), las razones por las cuales los hombres actuaron y los fines que intentaron realizar¹ en condiciones históricas determinadas.² La crítica de la razón práctica revela que el concepto clave en la teoría de la acción que Kant nos ofrece es el de la libertad.³ En los términos más sencillos, la libertad, en su sentido negativo,⁴ es la expresión de la capacidad humana para el pensamiento espontáneo, que permite a los hombres distinguir entre diversos fines y determinarse a actuar para conseguir el fin que juzgan el mejor disponible.⁵ Kant

¹ Lewis White Beck enfatiza que se puede pensar cualquier acción humana desde las dos perspectivas determinadas en la tercera antinomia de la razón pura, quiere decir, como el ejercicio de la libertad o como el resultado de la determinación del agente por las condiciones materiales en las que actúa (incluyendo su propia constitución psicológica). Por un lado, el agente tiene que tomar una “decisión práctica” que le motiva a realizar la acción necesaria para producir el fin que se ha fijado y por el otro, el observador (aquí el historiador) puede hacer una “predicción cognitiva” con base en su entendimiento de los diversos factores causales que contribuyen (y han contribuido en el pasado) a las acciones realizadas por los sujetos históricos en circunstancias parecidas (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp.29-32).

² H. J. Paton observa que Kant no ofrece una teoría de la acción estructurada en su filosofía práctica: “Kant argumenta que para la filosofía moral no es necesario considerar tópicos tales como los fundamentos del placer y del displacer; la diferencia entre los placeres de los sentidos y aquéllos del gusto y de la satisfacción moral; el modo en que los deseos y las inclinaciones surgen del placer y del dolor y que, a su vez y con la cooperación de la razón, dan lugar a las máximas para la acción...Hay mucho que se puede decir a favor de la opinión de que si [Kant] hubiera explicado en detalle una bien fundamentada filosofía de la acción hubiera sido de gran utilidad para la comprensión de su filosofía moral” (*The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.33 y 83-4). Aun así, Paton reconoce que Kant nos da algunos elementos dispersos en su obra con los cuales es posible fundamentar una teoría de la acción.

³ En el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Kant nos indica la importancia del concepto de la libertad en su filosofía al escribir que “el concepto de libertad...constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa” (cit., p.52, (V:3-4)). Para una explicación detallada y clara del concepto de la libertad en la filosofía práctica de Kant, véanse Ernest J. Weinrib, “Law as idea of reason”, *Kant's political Philosophy*, cit., especialmente pp.15-22, John Rawls, “Themes in Kant's moral Philosophy” en *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., p.108 y Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p.54.

⁴ Para los conceptos positivo y negativo de la libertad, véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp.61-2, (IV:446-7).

⁵ Al ubicar la libertad en la capacidad de pensamiento espontáneo de los hombres, Kant marca una diferencia fundamental entre su teoría de la acción y la de Hobbes, para quien la libertad es meramente la ausencia de obstáculos externos a la acción, y la de Hume, para quien el hombre se determina a la acción por medio de sus pasiones. Véase, Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*,

concibe la libertad en su sentido positivo como la determinación, por parte de la razón práctica, de la causalidad del sujeto histórico y de la acción que éste efectúa en el mundo material.⁶ Como tal, la causalidad libre humana está sometida a leyes, de la misma manera en que el principio de causalidad de la razón teórica determina la relación temporal de los fenómenos de la naturaleza de acuerdo con el principio de la sucesión necesaria.⁷ Los fenómenos de la causalidad por libertad (las acciones humanas), a diferencia de los fenómenos de la causalidad en la naturaleza, tienen su origen en la voluntad humana⁸ y, en esta medida, la crítica de la razón práctica es el examen de los principios según los cuales los hombres históricos piensan acerca de sus posibles acciones futuras y se determinan a un curso de acción particular.⁹

ecclesiasticall and civill, Everyman's Library, J.M.Dent and Sons, London, 1962, Part 1, Chapter 14, p.66 (traducción al español de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2006) y David Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., Book 2, Part 3, Section 3, cit., p.266. Para una discusión de la crítica kantiana a la teoría de la acción en Hobbes y Hume, véase Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp.23-30.

⁶ John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.294. Para un resumen de las posiciones del naturalismo filosófico y de la escuela filosófica *Verstehen*, ambas de las cuales niegan que la razón pueda ser causal en la acción humana, véase Steven B. Smith, "Defending Hegel from Kant" en *Kant's political Philosophy*, cit., pp.274-5.

⁷ El concepto positivo de libertad implica siempre la idea de la causalidad humana de acuerdo con leyes que el sujeto se da a sí mismo, tal como se aprecia en el siguiente pasaje: "El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley..." *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.61, (VI:446). Véase, también Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p.11. Para la discusión del principio de causalidad natural en la filosofía kantiana de la historia, véanse pp.79-84 de este trabajo, *supra*.

⁸ Hay dos sentidos en los cuales Kant utiliza el concepto de causalidad: como una "fuerza para producir efectos" y como "acción causal" (H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.209).

⁹ Kant distingue entre las reglas teórico prácticas, con los que los hombres saben cómo tienen que actuar para lograr un fin específico en el mundo empírico, de acuerdo con las leyes naturales que rigen el comportamiento de toda la materia (lo que Kant llama "lo práctico según conceptos de la naturaleza") y los principios moral prácticos, con los que el ser racional sabe, de manera categórica, que es lo que debe hacer ("lo práctico según el concepto de la libertad", en palabras de Kant) (*Crítica del Juicio*, cit., p.227, (V:171)). Al respecto Kant escribe: "Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como parte práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *técnico práctica*, sino sólo la *moral práctica*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.22, (VI:217-8); véanse, también, "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración* cit., p.241, (VIII:275), *Crítica de la razón práctica*, cit., nota a p.89, (V:26) y *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, traducido por Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991, pp.645 y 8, (XXI:19 y 21) (*apud* Paul Guyer, "The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling &*

El concepto de crítica significa, en el marco de la filosofía trascendental, el examen del origen y de la naturaleza de los principios *a priori* que rigen toda la actividad de la razón humana.¹⁰ La crítica de la razón práctica examina y expone los principios universales y necesarios¹¹ en relación con los cuales los hombres deciden qué curso de acción seguir bajo las condiciones naturales en las que se encuentran. El agente humano en el que piensa Kant es el hombre moderno; el sujeto de la filosofía moral kantiana es el individuo, el cual, como integrante de la sociedad moderna, tiene que elaborar, bajo su propia responsabilidad, los principios de acuerdo con los cuales actúa.¹² Igualmente, la filosofía política y del derecho que Kant expone en su filosofía práctica proporciona, sobre todo, los fundamentos para la organización del Estado democrático representativo y del orden jurídico modernos. Empero, debido precisamente a que la filosofía crítica kantiana examina los principios *a priori* de acuerdo con los cuales los hombres se determinan para la acción, nos sirve para interpretar y explicar las acciones humanas a lo largo de toda la historia.¹³ Los principios *a priori* de su teoría del conocimiento del mundo empírico pueden aplicarse para el conocimiento de cualquier fenómeno que nos es dado de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. Igualmente, los principios de su teoría de la acción sirven para explicar cualquier acción humana porque se limitan a determinar la *forma* universal y necesaria de las diversas facultades que intervienen en la determinación del

Hegel, cit., p.44). Respetamos la distinción introducida por Kant y consideramos lo práctico sólo en relación con los principios (jurídicos y éticos) de la razón práctica.

¹⁰ La crítica de la razón pura, escribe Kant, “trata...de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios” (A XII). Véanse, también, Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp.53-4 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant’s moral Philosophy*, cit., p.28.

¹¹ B 4; véase nota 7 a la p.30 de este trabajo, *supra*.

¹² Para Onora O’Neill, “...la crítica [de la razón práctica] misma es, en el fondo, nada más que la práctica de la autonomía del pensamiento” (*Constructions of Reason. Explorations of Kant’s practical Philosophy*, cit., p.57). Este aspecto de la filosofía práctica kantiana se ve reflejado en la interpretación constructivista que de ella propone John Rawls en *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., especialmente el capítulo “Moral Constructivism”, pp.235-52 y en “Themes from Kant’s moral Philosophy” en *Kant’s transcendental Deductions. The three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, cit., pp.95-102.

¹³ Nos referimos aquí a los principios *a priori* que el sujeto aplica para saber qué hacer y cómo lograrlo en el mundo sensible, los cuales son examinados en las teorías del conocimiento de la razón teórica y de la práctica. Como se señala en la nota 9, *supra*, la razón práctica le indica al sujeto lo que debe hacer y la razón teórica le permite conocer los fenómenos del mundo empírico y sus relaciones mutuas, con lo cual puede trazar el curso de acción más eficiente para lograr su fin específico.

sujeto a la acción.¹⁴ La materia, es decir, los objetos empíricos en relación con los cuales el sujeto juzga cómo va a actuar, sólo puede conocerse a partir de las condiciones y circunstancias históricas específicas en las que el sujeto se encuentra.¹⁵

La causalidad libre del sujeto histórico sólo puede explicarse a partir de la esfera nouménica, es decir, de la esfera del pensamiento puro, en donde la razón puede generar fines y cursos alternativos de acción, los cuales trascienden y, a la vez, tienen el potencial de transformar el mundo empírico tal como lo conocemos por medio de la determinación de los fenómenos naturales por parte de los principios de la causalidad natural.¹⁶ Es en este sentido que podemos entender la filosofía crítica como idealismo trascendental; las ideas de la razón pura y, en especial, la idea de la libertad se generan en la esfera del pensamiento puro que es propia de la razón y que es trascendental en relación con las condiciones del conocimiento del mundo empírico. En sí, estas ideas no nos dicen nada acerca de cómo está constituido el mundo empírico en la esfera fenoménica; la razón teórica conoce el mundo material de acuerdo con el principio del realismo empírico.¹⁷ Las ideas transcendentales sirven como principios regulativos para el uso teórico de la razón,¹⁸ pero la idea de la libertad tiene realidad objetiva para la razón práctica¹⁹ y

¹⁴ Gaos, en cambio, niega que los principios éticos en la filosofía crítica kantiana pueden ser verdaderamente universales, por las mismas razones por las cuales aduce que no es posible identificar los principios trascendentales de la razón teórica; al respecto escribe: "...es un supuesto de Kant, como de la mayoría de los filósofos, y no menos acrítico en Kant que en la mayoría de los filósofos, que ciencia, ética, filosofía...deben ser universalmente válidas" ("Las críticas de Kant", *Obras completas IV. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, cit., p.311). Planteamos que Kant deriva la universalidad y la necesidad del principio supremo de la razón práctica (la ley moral) de la racionalidad compartida por todos los seres humanos, la cual hace que sean capaces de plantearse el principio incondicionado para todas las máximas que adoptan para motivarse a realizar una acción específica, sea ésta moralmente buena o no.

¹⁵ Para la defensa de la viabilidad del carácter formal del imperativo categórico y, especialmente, como respuesta a la crítica formulada en contra de la filosofía práctica de Kant por Alistair MacIntyre en *After Virtue: A Study in moral Theory* (Duckworth, London, 1981), véase Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp.152-5. Una defensa de la interpretación de la filosofía práctica de Kant que acepta que todas las acciones morales tienen necesariamente un fin (tratar a la humanidad como fin en sí mismo) y en contra de las críticas de MacIntyre también se encuentra en Francisco Iracheta Fernández, "Deber y finalidad en la ética de Kant", *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No.18, julio 2007, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp.165-89.

¹⁶ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.58-9.

¹⁷ A 370 y B 518-9.

¹⁸ Para la discusión del uso regulativo de las ideas de la razón teórica en la filosofía de la historia de Kant, véase sección 4 del capítulo 2, El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza y de la historia: la naturaleza, pp.155-9, *supra*.

señala la capacidad que tiene el ser humano, en cuanto ser racional, de trascender las condiciones materiales de la naturaleza y de transformarlas (y a sí mismo) a través de su libertad de pensamiento y de acción.²⁰

El concepto de crítica también incluye el análisis de los límites inherentes a todo conocimiento.²¹ El método que el historiador puede utilizar para interpretar las razones por las que actuaron los hombres históricos y los fines que persiguieron,²² por lo tanto, implica partir de sus fenómenos, es decir, de las acciones humanas pasadas,²³ para de ahí inferir los principios que guiaron a los hombres, los fines que se plantearon, junto con los conceptos de felicidad y de moralidad que limitaron y conformaron sus acciones. El conocimiento que elabora el historiador nunca va a ser absolutamente cierto porque no hay conocimiento de la libre causalidad humana,²⁴ pero en esto se asemeja al conocimiento del mundo natural que jamás llega a conocer la cosa en sí ni la totalidad de los fenómenos y de sus relaciones mutuas. Lo que la filosofía crítica ofrece, empero, es una teoría del conocimiento que examina los principios con los cuales los hombres piensan acerca de cómo pueden y deben actuar;²⁵ debido a que la razón pura es

¹⁹ Kant nos plantea que la idea de la libertad tiene realidad objetiva para la razón práctica, con lo cual nos está diciendo que el sujeto práctico, al actuar, se piensa libre y que, por lo tanto, es libre para determinarse a la acción. En el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* nos dice que "...la razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categorías de causalidad (si bien como concepto práctico y tan sólo con miras al uso práctico), cual es la *libertad*, viniendo a confirmar por medio de un *factum* lo que hasta ahora no podía ser sino *pensado* [en la razón especulativa]" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp.55-6, (V:6).

²⁰ Para una discusión de este aspecto de la teoría ética, véanse los ensayos de John Rawls, Henry Allison y Barbara Herman sobre la filosofía práctica en *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, editado por Eckart Förster, pp.81-141.

²¹ Véase nota 10, *supra*. Kant apuntó en la página 51 de su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* que "se podría decir que la metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana" (*Notes and fragments*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, editado por Paul Guyer y traducido por Curtis Bowman, Paul Guyer y Frederick Rauscher, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.24). Para una discusión de ambos sentidos del concepto de crítica en la obra de Kant (el análisis del sistema de los principios *a priori* y de los límites inherentes en su uso), véase John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp.256-7

²² "Para Kant – nos dice Rawls – todas las acciones tienen fines" (*op.cit.*, p.168).

²³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.67, (IV:453).

²⁴ Kant insiste, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en su filosofía práctica, que no hay conocimiento teórico de la libre causalidad humana; en la *Crítica de la razón práctica*, por ejemplo, escribe que "...es imposible proporcionar algún ejemplo conforme a [la libertad] en cualquier experiencia, porque bajo las causas de las cosas en cuanto fenómenos no puede ser hallada una determinación causal que fuese absolutamente incondicionada..." (cit., pp.124-5, (V:48); véanse, también, *Metafísica de las costumbres*, cit., p.26, (VI:221) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.273.

²⁵ John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp.218-9.

esencialmente la misma en la esfera práctica y la teórica,²⁶ la filosofía crítica también nos ofrece los principios con los cuales se pueden relacionar el conocimiento que los hombres tienen del mundo que les rodea, los fines que persiguen en ello y la manera en que ambas esferas se afectan y se modifican mutuamente. Esta teoría del conocimiento del hombre en cuanto conocedor del mundo empírico y agente activo en ello demuestra la posibilidad del conocimiento histórico con todo el rigor y la objetividad que se encuentra en la teoría del conocimiento desarrollada en la primera *Crítica*. Señala, además, los límites dentro de los cuales tiene que restringirse. La razón práctica no puede elaborar un principio explicativo de la acción humana que entre en contradicción con los principios de la razón teórica-especulativa.²⁷ Como resultado, el método para la elaboración del conocimiento de la causalidad humana libre tiene que limitarse a postular principios que proporcionan criterios interpretativos que sólo pueden aplicarse de forma paralela a la explicación mecánica-natural del movimiento y a la transformación de los fenómenos históricos.²⁸

La facultad de desear

Todas las acciones conscientes de los hombres históricos pueden explicarse a partir de la naturaleza de su facultad de desear.²⁹ Esta facultad está encargada de

²⁶ La razón es la facultad de los principios, capaz de fijarse fines, tanto en la actividad cognoscitiva como en la práctica (véanse pp.102-3 de este trabajo, *supra*); por esta razón, Kant dice que "...la razón práctica tiene en su base idéntica capacidad cognoscitiva que la especulativa, al ser ambas *razón pura*" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.186, (V:89). Véanse, además, *op.cit.*, p.236, (V:121), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.18, (IV:391) y *Crítica del Juicio*, cit., p.230, (V:174).

²⁷ La razón práctica, nos explica Kant, no necesita ayuda de la razón especulativa, pero "...ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma" (B XXV; véase, también, B XXIX).

²⁸ Al pensar la causalidad fenoménica y nouménica de "entes dentro del mundo sensible", se hace del concepto de la libertad un principio regulativo de la razón: "...merced a ello sigo sin conocer lo que sea el objeto al cual se atribuye dicha causalidad, pero sí hago desaparecer el obstáculo que me permite, por una parte, hacer justicia a la explicación de cuanto sucede en el mundo, y por lo tanto también de las acciones debidas a seres racionales, con arreglo a ese mecanismo de la necesidad natural consistente en remontarse indefinidamente desde lo condicionado hasta la condición, si bien de otro lado franquea a la razón especulativa el sitio que dejaba vacante (o sea, lo inteligible) para transferir allí lo incondicionado" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp.124-5 (V:48-9). Sobre la relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad del agente práctico, véase también Katrin Flikschuh, *Kant and modern political Philosophy*, cit., pp.74-9.

²⁹ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.60-1. La traducción de la *Crítica de la razón práctica* que hemos utilizado en este trabajo es la de Roberto R. Aramayo. Sin embargo, hemos optado por remplazar la traducción que nos ofrece de *Begehrungsvermögen* como "capacidad

determinar y aplicar los principios que rigen toda la causalidad humana, los cuales surgen como resultado de la “encrucijada” entre los deseos y el placer que el hombre siente en relación con ciertos objetos sensibles y su capacidad para razonar acerca de los motivos y los resultados de sus acciones con base en principios.³⁰ La dialéctica resultante, entre lo que el hombre siente y lo que piensa en relación con sus posibilidades para la acción, define la naturaleza del sujeto de la filosofía práctica y de la filosofía de la historia en la obra crítica kantiana. Kant denomina este sujeto el ser racional finito;³¹ es racional debido a su capacidad para determinarse a la acción con base en principios de la razón práctica, pero es finito porque las inclinaciones que siente hacia una multiplicidad de objetos empíricos obstaculizan y limitan su capacidad para la acción a partir de principios prácticos.³² La filosofía práctica nos da una teoría del conocimiento que, aplicada a los fenómenos de las acciones humanas, explica los objetos y los principios en relación con los cuales los seres racionales finitos determinan el curso de acción que pueden adoptar en condiciones históricas determinadas.

Kant llama facultad de desear a la capacidad del hombre para determinarse, vale decir, para decidirse a la acción por medio de la representación del objeto cuya realización o realidad espera lograr como resultado de la acción.³³ Esta es la facultad básica que explica la posibilidad de todas las acciones humanas que Kant define, en la *Metafísica de las costumbres*, como

“...la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos [los fines] de estas representaciones”.³⁴

Tanto en la *Crítica de la razón práctica*³⁵ como en la *Crítica del Juicio*,³⁶ Kant llama voluntad a esta facultad; en la tercera *Crítica* también nos dice que la finalidad humana es “...la causalidad de un *concepto*, en consideración de su

desiderativa” por “facultad de desear”, tal como aparece en la traducción de Manuel García Morente, por considerar que capta con mayor claridad la facultad a que se refiere Kant.

³⁰ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.26, (IV:400).

³¹ *Crítica de la razón práctica*, cit., p.89, (V:26).

³² *Op.cit.*, p.100-1, (V:32).

³³ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.166-7.

³⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., (VI:221).

³⁵ *Crítica de la razón práctica*, cit., p.69, (V:15).

³⁶ *Crítica del Juicio*, cit., p.266, (V:220).

objeto”.³⁷ Hemos preferido hacer uso del concepto de facultad de desear en la definición de los elementos básicos de la filosofía práctica debido a que, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant atribuye a la voluntad una función específica para diferenciarla del arbitrio, mientras en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda y la tercera *Críticas* no marca esta diferencia con tanta claridad.³⁸ De todos modos, el concepto de la facultad de desear define las condiciones de acuerdo con las cuales se ejerce la finalidad humana.³⁹

El placer sensible

El placer que la representación del objeto suscita en el sujeto es el punto de partida para que éste se determine, o se decida, a la acción con el fin de hacer real el objeto apetecido.⁴⁰ Nos referiremos a este placer como el placer sensible⁴¹ (en contraposición al placer estético en un objeto bello y el placer intelectual que acompaña la conciencia de haber cumplido con el deber moral);⁴² Kant expresa su relación con la facultad de desear como sigue:

“...la facultad de desear, supone su capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones. Placer es aquella representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción con las condiciones subjetivas de la vida, o sea, con la capacidad causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto (o con la determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción)”.⁴³

³⁷ *Op.cit.*, p.266, (V:221).

³⁸ Lewis White Beck, “Kant’s two Conceptions of the Will in their political Context”, *Selected Essays on Kant*, cit., p.57.

³⁹ Kant corrobora este punto cuando escribe que “...el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad)...Donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin” (*Crítica del Juicio*, p.266, (V:220)).

⁴⁰ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of practical Reason*, cit., pp.92-4.

⁴¹ Kant llama el placer que el individuo siente por la representación de algún objeto que el mismo individuo puede conseguir a través de una acción el placer práctico (como, por ejemplo, en *Crítica de la razón práctica*, cit., p.82, (V:22)); sin embargo, para no crear confusiones acerca del significado de lo práctico en su filosofía, es decir, lo que está relacionado con los principios puros de la razón práctica, al placer que siente el individuo por la representación de un objeto lo llamaremos placer sensible.

⁴² *Metafísica de las costumbres*, cit., p.15, (VI:212).

⁴³ *Crítica de la razón práctica*, cit., nota a pp.60-1, (V:9).

El placer sensible es, por lo tanto, el sentimiento que impulsa los hombres a tomar una acción para lograr algún fin posible en el mundo empírico, o, como lo expresa Kant, para lograr la “realidad” del objeto apetecido. Es importante subrayar que los objetos del placer sensible no se limitan a los objetos empíricos particulares que satisfacen las necesidades físicas de los individuos, sino que abarcan todos los fines que los hombres históricos pueden proponerse y que son posibles de realizar en las condiciones específicas en las cuales éstos se mueven. Kant resalta la muy diversa naturaleza y procedencia de los objetos del placer sensible de esta manera:

“Las representaciones pueden ser de lo más heterogéneas, pudiendo darse representaciones del entendimiento e incluso representaciones de la razón en oposición a las de los sentidos, pero el sentimiento de placer a través del cual constituyen esas representaciones el fundamento para determinar a la voluntad (la conveniencia, el gusto que se espera obtener y que impele a la consecución del objeto) es de una misma clase, en tanto que sólo puede ser conocido empíricamente y por cuanto que afecta a esa misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear, no pudiendo a este respecto distinguirse de cualquier otro fundamento determinante salvo por el grado”.⁴⁴

Kant nos da varios ejemplos de fines que son más refinados que otros,⁴⁵ pero insiste que todos son objetos del placer sensible.⁴⁶ El sujeto se determina a la acción para realizar sus objetos del placer, los cuales conoce y realiza en el mundo empírico. El historiador, por su parte, puede usar los objetos cuya realización persiguen los hombres históricos para así inferir cuáles son los objetos del placer sensible que les motivan a la acción y reconstruir los principios prácticos que rigen su comportamiento.

Kant parte del presupuesto de que, entre los hombres, proporcionarse el placer y evitar el desagrado afecta “la fuerza vital” de los hombres.⁴⁷ La vida para Kant es

⁴⁴ *Op.cit.*, p.84, (V:23).

⁴⁵ Entre los ejemplos que Kant nos ofrece se encuentran la lectura de un libro instructivo, una entretenida y razonada conversación, la cultura de los talentos del espíritu o el ejercicio de la fuerza para aumentar la energía espiritual (*op.cit.*, cit., p.115, (V:23-4). Véase, también, Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.113.

⁴⁶ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.95.

⁴⁷ Kant toma por dada la importancia del sentimiento de placer en la determinación del sujeto a la acción y, en la *Crítica de la razón práctica*, se defiende por no haber expuesto esta idea anteriormente, debido a que

“aquella capacidad que tiene un ser para actuar conforme a las leyes emanadas de su facultad de desear”⁴⁸ y entre los objetos de esta facultad se encuentran los objetos (sensibles) del placer y del desagrado. Nos advierte, además, que la relación entre el sentimiento de placer y la acción humana no es unidireccional. A veces el sujeto experimenta el placer después de la realización del objeto, debido a que el hombre sólo sabe aquél que le provoca placer a través de la experiencia.⁴⁹ El hecho de que los hombres descubren el placer que les produce un objeto nuevo o el uso nuevo que se puede dar a un objeto conocido es uno de los factores que explican la transformación del mundo histórico y que les impulsan a la exploración y el conocimiento del mundo natural.⁵⁰ La serendípita o el descubrimiento accidental (como en el caso del uso de la viagra para mejorar el desempeño sexual masculino en el transcurso de su aplicación para controlar problemas cardiacos) en la investigación científica es una expresión de esta característica del placer sensible.

En ambos casos, es decir, si el placer es la causa o el efecto del objeto, el sujeto no determina cuáles son los objetos que le proporcionan placer o desagrado.⁵¹ los sentimientos de placer y de desagrado “...contienen lo *meramente subjetivo* en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento”.⁵² Para el sujeto, el placer que le produce la representación de un objeto o de un curso de acción para lograr algún fin es puramente contingente.⁵³

“...el placer o el desagrado...no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto. Placer y desagrado no pueden

considera que “...dicha explicación podría suponerse como aportada por la psicología” (*Crítica de la razón práctica*, nota a p.60, (V:9).

⁴⁸ *Op.cit.*, nota a p.60, (V:9); véase, también, *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.174, (VII:276-7).

⁴⁹ El conocimiento de los objetos empíricos y de su impacto en la facultad de desear sólo es posible por medio de la experiencia; Kant escribe al respecto que “sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.19, (VI:215) y “...como es imposible aperebirse *a priori* de qué representación se verá acompañada por el placer y cuál en cambio por el displacer, entonces le incumbiría exclusivamente a la experiencia estipular lo que fuera inmediatamente bueno o malo”, *Crítica de la razón práctica*, cit., p.139, (V:58); véase, también, *op.cit.*, pp.80-1, (V:21).

⁵⁰ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.14, (VI:211).

⁵¹ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.96.

⁵² *Metafísica de las costumbres*, cit., p.14, (VI:212).

⁵³ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.132, nota 13 y Juan Arana, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Editorial Síntesis, Madrid, s/f, p.112.

explicarse más detalladamente...; a lo sumo pueden indicarse las consecuencias que tiene en ciertas situaciones, para hacerlos cognoscibles en la práctica”.⁵⁴

La constitución del sujeto es el resultado de la interacción de una serie de factores, naturales y culturales, particulares y generales. En primer lugar, el sujeto siente placer por aquellos objetos que le permiten satisfacer las necesidades básicas que son el resultado de su “naturaleza animal”.⁵⁵ A éstas se les agrega el deseo por los objetos producidos y valorados por la sociedad o el grupo al cual el sujeto pertenece.⁵⁶ Pero el individuo también exhibe ciertas características que conforman su constitución particular *qua* individuo, las cuales pueden explicarse en parte como resultado de su experiencia personal y de su particularidad fisiológica y psicológica.⁵⁷ Debido a la naturaleza meramente subjetiva del sentimiento de placer y a que los factores que lo determinan se derivan de la naturaleza humana y de la experiencia del individuo, éste es pasivo en relación con aquellos sentimientos de placer o de desagrado que le suscitan la representación de los objetos de su posible acción,⁵⁸ de la misma manera que el sujeto cognoscente es pasivo en su receptividad de las intuiciones sensibles.⁵⁹

⁵⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., pp.14-5, (VI:212); véase, también, la Reflexión 7202, en donde se lee que “sentimos un agrado por las cosas que activan nuestros sentidos porque ellas afectan armónicamente nuestro sujeto y nos permiten sentir nuestra vida sin trabas... Vemos, no obstante, que la causa de este agrado no está en el objeto, sino que se encuentra en la constitución individual e incluso específica de nuestra sensibilidad, por lo tanto, no es necesario ni universalmente válido...”, (*Reflexiones sobre filosofía moral*, traducido por José Santos Herceg, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p.179, (XIX:276).

⁵⁵ Kant expone las características de la naturaleza animal del ser humano en su análisis de la disposición a la animalidad en el hombre al principio de *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “La disposición para la animalidad en el hombre se puede colocar bajo el título general del amor a sí mismo físico y meramente mecánico, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere razón. Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a p.35, (VI:26); véase, también, *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.164, (VII:268).

⁵⁶ La vida en sociedad lleva al hombre a descubrir muchas fuentes nuevas de placer, tales como “...los impulsos (por el desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conocimiento, etcétera...” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.19-20, (VI:215); véase, también, *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.164, (VII:268).

⁵⁷ Para el análisis de la importancia de la constitución y la historia psicológicas del sujeto en su determinación a la acción, véase *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.196-7, (V:96-7).

⁵⁸ En los apuntes tomados por Johann Friedrich Vigilantius de las clases de ética que Kant impartió en el semestre que inició el 14 de octubre, 1793, se lee: “Como un ser natural, el hombre puede ser afectado *per stimulum*, aunque, como un ser libre, este medio es del todo infructuoso. Así que el hombre, en la medida en que está sujeto a impulsos sensoriales, es también totalmente *pasivo*...tiene que sobrellevar estos impulsos,

El hombre sólo sabe cuáles objetos le proporcionan placer a través de la experiencia pero, una vez que ha identificado tales objetos, la totalidad de sus *acciones* puede explicarse con base en el principio de que los fines que persigue son la realización de los objetos del placer, sea éste el placer del agente mismo, de acuerdo con el principio egoísta del amor propio,⁶⁰ o la felicidad de los demás hombres, de acuerdo con el deber moral de fomentar la felicidad ajena.⁶¹ Desde esta perspectiva, las acciones que resultan de la determinación de la voluntad del individuo por parte de la ley moral tienen que regirse por una regla práctica para la distribución de los objetos del placer sensible,⁶² la cual determina el concepto del bien supremo (entendido, en el contexto de la filosofía kantiana de la historia, como el ideal social de la felicidad de acuerdo con principios prácticos generales) perseguido por el individuo o el grupo al que éste pertenece.⁶³ El historiador, para

debido a que es totalmente incapaz de evitarlos” (*Lectures on Ethics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, editado por Peter Heath y J.B.Schneewind, traducido por Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.262, (XXVII:494); véase, también, *Crítica de la razón práctica*, cit., p.82, (V:22) y Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.168.

⁵⁹ B 74.

⁶⁰ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.32, (IV:407).

⁶¹ Véase *Metafísica de las costumbres*, cit., p.240, (VI:388). Kant insiste a lo largo de toda su filosofía práctica que el placer en los objetos sensibles nunca puede fungir como el fundamento de determinación de una acción moral, el cual sólo puede darse de acuerdo con la forma universal de la ley moral, adoptada como la máxima (el principio subjetivo) de una acción. No obstante, la materia de la acción moral, esto es, el objeto cuya realización es el fin de la acción moralmente buena, es un objeto del placer sensible. De acuerdo con este razonamiento, Kant insiste que el placer intelectual, o el sentimiento moral, que el sujeto experimenta como resultado de haber cumplido con su deber, tampoco puede convertirse en el fundamento de determinación de una acción moral. Para la aclaración de algunas dificultades en la interpretación del deber de promover la felicidad de los demás, véase John E. Atwell, “Kant and the Duty to promote Others’ Happiness”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol.1, Part 2, Sections 3A-3L, cit., pp.727-33.

⁶² En la Reflexión 6977, Kant nos dice que “si la felicidad sólo puede ser una obra de los seres racionales entre sí, entonces es su deber o su función propia el repartirla” (*Reflexiones sobre filosofía práctica*, cit., p.135, (XIX:218); véanse, también, Reflexiones 6958, 6971, 6972, 6989 y 7310.

⁶³ En su crítica de la razón práctica, Kant reconoce que “...una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el supremo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.266, (V:142). El significado preciso del ideal del bien supremo es la fuente de mucha confusión en la discusión de la filosofía kantiana de la historia debido a que no existe el más mínimo acuerdo acerca de su contenido y su estatus epistemológico y metodológico. Creemos que el único sentido en que la idea del progreso de la humanidad hacia la realización del bien supremo tiene sentido, en el contexto de la filosofía crítica, es si la entendemos como el progreso hacia el logro del fin final del derecho, quiere decir, hacia la paz perpetua entre todos los Estados nacionales organizados bajo constituciones republicanas. De aquí en adelante nos referiremos a este ideal del bien supremo político y jurídico como “el bien supremo político” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.196, (VI:355). Gordon E. Michalson (*Kant and the Problem of God*, cit. p.24 y, especialmente, nota 55) acepta que Kant tiende más hacia este concepto del ideal del bien supremo y cita a Sarah L. Gibbons, *Kant’s Theory of Imagination* (Oxford University Press, Oxford, 1994, p.153) para apoyar su argumento. Muchos otros estudiosos, sin embargo, consideran que el bien supremo al que se refiere Kant en su filosofía de la historia es

explicar las acciones humanas, parte, por lo tanto, del principio de que los hombres actúan con el móvil de realizar algún objeto o fin de la facultad de desear, sea de acuerdo con el principio del amor propio o con la ley moral. Debido a la naturaleza de la facultad humana de desear, lo que realmente sucede en la mayoría de los casos de la acción humana es que los sujetos se determinan a la acción por una mezcla variable de ambos principios.⁶⁴

El condicionamiento y la libertad de las acciones humanas

El principio básico de la facultad de desear, que explica todas las acciones humanas a partir de la consecución del algún objeto del placer sensible, sirve para determinar la relación entre el condicionamiento por el imperio de la necesidad, en el mundo material, de las acciones de los sujetos históricos y el ejercicio de la libertad de que éstos son capaces. Para comprender mejor esta relación, habrá que partir del concepto de acción en la filosofía práctica, el cual, para Kant, se refiere siempre a una acción:

el bien supremo puramente formal que Kant define como la relación entre la máxima de virtud con la máxima de felicidad de todos los seres racionales, la cual es posible solamente por medio de la intervención de la divinidad. La creencia en Dios es racional, según nuestra interpretación de la obra kantiana, sólo para aquel agente moral que no puede motivarse para seguir cumpliendo con su deber ético en un mundo que tiende a mostrarse hostil a los esfuerzos humanos por actuar moralmente (véase el párrafo La idea de Dios y el sujeto histórico, pp.261-71 de este trabajo, *infra*). Este ideal del bien supremo puede desempeñar un papel importante en la motivación de los individuos y contribuye a la tendencia de los hombres históricos de creer en alguna divinidad y de organizarse en iglesias. No sirve, sin embargo, como un principio metodológico para el conocimiento de los fenómenos históricos (debido a lo que Rossi llama la "opacidad cognitiva en la relación entre la disposición moral interna del agente y la conducta externa concreta del mismo agente" (*The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., p.58). Tampoco puede plantearse como el fin de las acciones de los sujetos históricos, por la misma razón. Por consiguiente, nos parece que no tiene ningún uso en la filosofía de la historia fuera de él de explicar por qué los hombres tienden a organizarse alrededor de los objetos de la ilusión trascendental y religiosa. De aquí en adelante, nos referiremos al ideal ético y religioso del bien supremo, llamado por Kant "el *corpus mysticum* de los seres racionales", el "mundo moral" (ambos en B 836) o "el reino de la gracia" (B 840), como "el bien supremo ético".

⁶⁴ La teoría de la acción y de la moralidad que Kant nos ofrece en la filosofía crítica constituye, sobre todo, una teoría del conocimiento que determina los principios que llevan a los seres humanos a realizar una acción. De esta premisa nos parece coherente suponer que la mayoría de las acciones de los sujetos históricos surge como el resultado de una combinación de diversos principios (lo cual constituye la base para la idea del mal radical de la naturaleza humana desarrollada por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*). En cambio, mucho de la discusión acerca de las interpretaciones "tradicional" y "contrafactual" de la filosofía práctica kantiana parte de la idea de que las acciones se determinan a partir de un solo principio, sea éste el de la ley moral o de las pasiones o inclinaciones del sujeto. Para un análisis de las dos interpretaciones y sus principales exponentes, véase Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp.10-12.

“Se llama *acto* [*Tat*] a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, pueden *imputársele*...”⁶⁵

La acción realizada por el agente histórico, en otras palabras, es el producto de dos tipos de causalidad: la causalidad natural y la causalidad por libertad. Las leyes naturales, que rigen el comportamiento de toda la materia, incluyendo el propio cuerpo y las fuerzas físicas del agente y de los demás hombres, limitan necesariamente las alternativas para la acción disponibles en condiciones específicas. El conocimiento de tales leyes determina cuántas de estas alternativas son tomadas en consideración por parte del agente antes de decidir el curso de acción que tomará. Frente a las alternativas posibles, el agente ejerce su libertad al seleccionar los objetos (los fines) que intenta realizar a través de sus acciones. Debido precisamente a que, para Kant, todas las acciones humanas son el resultado de alguna representación, sea ésta de un objeto (como el fin inmediato de la acción) o del deber, sería una contradicción plantear que una acción consciente fuera determinada absolutamente por la relación de necesidad causal entre los fenómenos.⁶⁶

Sin embargo, un principio importante de la filosofía kantiana de la historia es que las acciones de los sujetos históricos están condicionadas por la necesidad, quiere decir, por el conjunto de condiciones naturales, externas a la voluntad del individuo. Éstas abarcan la naturaleza humana y las limitaciones y los alcances de las facultades humanas de conocer y de desear, el estado de desarrollo del conocimiento de que dispone el sujeto en un momento histórico dado y las acciones y los fines de los demás hombres. Sin desestimar, en absoluto, el peso y

⁶⁵ *Metafísica de las costumbres*, cit., pp.29-30, (V:223); véanse, también, Henry Allison, “Justification and Freedom in the *Critique of practical Reason*” en *Kant’s transcendental Deductions. The three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, cit., p.125.

⁶⁶ En la discusión del origen del mal en la naturaleza humana Kant plantea que “buscar el origen temporal de las acciones libres como tales (igual que si fuesen efectos de naturaleza) es, pues, una contradicción; por lo tanto, también lo es buscar el origen temporal de la calidad moral del hombre en cuanto es considerada como contingente, pues ella significa el fundamento del uso de la libertad, fundamento que tiene que ser buscado únicamente en representaciones de la razón (como el fundamento de determinación del libre arbitrio en general)” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.49-50, (VI:39). Véase, también, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant’s moral Philosophy*, cit., pp.214-5.

la importancia de estas condiciones materiales en la determinación de las opciones que tienen los hombres históricos para la acción, hace falta aclarar que la teoría de la acción de Kant no admite la posibilidad de que los hombres sean determinados a la acción necesariamente por las condiciones materiales, quiere decir, totalmente al margen de cualquier posibilidad del ejercicio de su libertad.⁶⁷ Así, por ejemplo, aun en las condiciones infrahumanas de los campos de concentración nazis, las cuales fueron creadas para destruir la humanidad y la voluntad de los internados a través de la absoluta arbitrariedad e injusticia del trato recibido, algunos individuos provocaron su propia muerte, como un acto de libertad, para así salvaguardar su dignidad.⁶⁸

La relación entre la libertad y la determinación externa de las acciones humanas se delimita con base en la tesis y la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura. La tesis argumenta que existe la posibilidad de la libertad en el curso de los eventos naturales y la antítesis plantea que todo lo que sucede está determinado por las leyes causales de la naturaleza.⁶⁹ Nos parece que estas dos perspectivas fijan los límites teóricos entre los cuales se puede pensar la causalidad de todas las acciones en el mundo histórico,⁷⁰ de la misma manera que la esfera de la doctrina del derecho se determina entre los límites establecidos por

⁶⁷ En su filosofía práctica, Kant insiste que la libertad humana puede trascender las condiciones empíricas en las que los hombres se mueven, porque "...si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra más que la...psicológica y comparativa y no al mismo tiempo la trascendental, es decir, absoluta...no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo", *Crítica de la razón práctica*, p.178, (V:97). Roberto Aramayo, en su resumen de la teoría de la acción de Kant, argumenta que sólo en el caso de terceros es válido justificar sus acciones como resultado de las circunstancias en las que actúan, mientras el sujeto moral siempre tiene que examinar y evaluar sus actos a la luz de la exigencia incondicionada de la ley moral (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp.80-9); nosotros consideramos que ambos criterios pueden aplicarse a todas las acciones humanas, dependiendo del fin que se está persiguiendo al evaluarlas.

⁶⁸ Véase, al respecto, Bruno Bettelheim, *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, traducido por Jordi Beltrán, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, especialmente el ensayo "Comportamientos del individuo y de la masa en situaciones límite", pp.69-110, para un examen de los efectos deshumanizadores de los campos de exterminio.

⁶⁹ B 472 y 473.

⁷⁰ Enrique Serrano plantea una idea semejante cuando argumenta que Kant "...caracteriza el arbitrio (*Willkür*) como una mediación (elemento activo que unifica los extremos al formar parte de cada uno de ellos) entre la voluntad, identificada con la razón y su ley, y la sensibilidad" "Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XLI, 1995, UNAM/CFE, p.167.

los dos principios del derecho equívoco, es decir, el derecho de necesidad y la equidad, entre los cuales se da el derecho positivo.⁷¹

La teoría kantiana de la acción no admite la determinación necesaria (mecánica) de una acción humana consciente, pero propone que cualquier acción, en cuanto fenómeno, tiene que adecuarse a las condiciones de la experiencia posible. La importancia y la contribución de la libertad humana al curso de los eventos históricos ha sido uno de los problemas teóricos más espinosos para la teoría de la historia. Constituye, además, una dificultad especial para la interpretación marxista de la historia, cuyo modelo interpretativo privilegia las condiciones históricas y económicas en la determinación del comportamiento de los sujetos históricos. La base materialista de la teoría marxista de la historia coincide plenamente con la teoría kantiana del conocimiento y comparte su énfasis en la naturaleza empírica de todos los fenómenos históricos y del origen empírico de todo el conocimiento que de ellos se puede elaborar. De acuerdo con la interpretación que defendemos en este trabajo de la filosofía kantiana de la historia, consideramos que ambos enfoques también atribuyen gran importancia al impulso que los hombres reciben de las condiciones naturales o materiales en la forma en que conocen y actúan en el mundo histórico.⁷² Pero la filosofía crítica también nos ofrece una teoría de la espontaneidad (libertad) humana, tanto en el pensamiento como en la acción, que, a menudo, está ausente de las

⁷¹ *Metafísica de las costumbres*, cit., pp.43-6, (IV:233-6).

⁷² A lo largo de este trabajo, hemos utilizado el término “condiciones materiales” (*materiellen Bedingungen*), utilizado por Marx (por ejemplo, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsch Ideologie, Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1959) para referirnos a las condiciones externas en las que los sujetos históricos tienen que determinar sus acciones y los fines de las mismas. Consideramos que este término expresa, con mucha claridad, el concepto que Kant tiene de estas condiciones y que sugiere la coincidencia que creemos encontrar en torno a este aspecto del método del conocimiento histórico en la obra de ambos pensadores. Kant, sin embargo, nunca utiliza el término como tal; al hablar del mundo histórico en el que los hombres actúan, Kant habla de la “naturaleza” (*Natur*) y de la “necesidad” (*Notwendigkeit*), en el mismo sentido con que habla de ellas en la primera *Crítica*, como lo que está determinado de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible (es decir, los principios del entendimiento puro). Cuando Kant habla de condiciones (*Bedingungen*), por tanto, se está refiriendo a las condiciones de la posibilidad de la experiencia, las cuales son idénticas, en su teoría del conocimiento, a las condiciones de la posibilidad del conocimiento; cuando habla de la materia (*Materie, Stoff*), se refiere al contenido sensorial de la intuición a partir del cual el entendimiento puede determinar sus objetos empíricos. En este trabajo, al referirnos a las condiciones en las que los sujetos históricos tienen que actuar, consideramos que los siguientes adjetivos son sinónimos: naturales, históricas, empíricas, necesarias, materiales y externas.

interpretaciones marxistas de la realidad histórica.⁷³ Esta teoría kantiana de la espontaneidad nos permite elaborar un principio, para la explicación de las acciones de los hombres históricos, que combina el condicionamiento material con la libertad del individuo.⁷⁴

Kant está plenamente consciente que la gran mayoría de los hombres tiende a actuar con el fin de promover su propio bienestar, sin que les importe en demasía las consecuencias de sus acciones para los demás hombres.⁷⁵ Su teoría de la acción reconoce la importancia del ideal del bien supremo (la conformación del mundo empírico de acuerdo con los principios de la razón práctica pura y la consecuente felicidad de los hombres) como una guía para la determinación de los objetos de la voluntad moralmente buena,⁷⁶ pero la observación del curso de los eventos históricos le convence que los hombres tienden a actuar de manera egoísta, al perseguir sus intereses de corto plazo⁷⁷ y al hacer excepciones, en beneficio propio, a los códigos jurídicos y morales vigentes.⁷⁸ Aun así, la filosofía de la historia tiene que elaborar un principio que sirve para explicar cómo el sujeto se determina para la acción, como resultado de la dialéctica entre su condicionamiento material y el ejercicio de su propia libertad. Tal principio tiene que conformarse a la metodología que subyace a toda la filosofía crítica kantiana,

⁷³ Para un análisis del uso de la filosofía kantiana para criticar algunas de las posiciones defendidas por el régimen socialista en la China posmaoista, especialmente en torno a la relación entre las condiciones materiales y la posibilidad del ejercicio de la libertad, véase Woei Lien Chong, "Combining Marx with Kant: the philosophical Anthropology of Li Zehou", *Philosophy East and West*, vol.49, no.2 (abril 1999, versión electrónica).

⁷⁴ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.77 y 142-3 y 276-7.

⁷⁵ Kant es pesimista en relación con el comportamiento real de los hombres históricos, a pesar de la teoría del progreso que defiende en su filosofía de la historia y la importancia que atribuye a la capacidad humana para la acción moral en su filosofía práctica. Para la expresión de este pesimismo, véanse, entre otras, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.32, (IV:407), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.42-3, (VI:32-4) e "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.74, (VIII:178).

⁷⁶ Kant llama naturaleza suprasensible al ideal de un mundo regido por la razón práctica, en donde impera la justicia y la felicidad. Este ideal constituye un elemento importante en la determinación de los fines específicos que el sujeto persigue de acuerdo con el principio del deber. Al respecto, Kant escribe: "esta naturaleza suprasensible, en tanto nos podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica...cuya contrafigura (*Gegenbild*) debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes", *Crítica de la razón práctica*, cit., pp.116-7, (V:43).

⁷⁷ *Antropología en sentido pragmático*, cit., pp.231-2, (VII:332).

⁷⁸ Véanse *Metafísica de las costumbres*, cit., p.19, (VI:215), "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.81, (VIII:23) y la Reflexión 7059 en *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., p.150, (XIX:238).

el cual plantea que el único fundamento válido para el conocimiento de la inagotable diversidad de los fenómenos del mundo empírico tiene que fundamentarse en los principios *a priori* de la razón, tanto la teórica como la práctica.

2. Los principios del agente histórico individual

Las facultades del ánimo humano

Ya hemos visto, en la discusión de la idea de la totalidad de los fenómenos posibles del mundo histórico, que su esquema es la idea racional del progreso de los hombres hacia la realización plena de su libertad externa (expresada en la realización de la paz perpetua).⁷⁹ El esquema expresa la necesidad que tiene la razón teórica de pensar la totalidad de los objetos del mundo empírico según fines. En el caso de la totalidad de las acciones de los hombres históricos (los fenómenos históricos), el fin pensado en el esquema se expresa como el plan secreto de la naturaleza para el logro de la plena libertad externa de todos los hombres, de acuerdo con el cual se funda la historia como un sistema de conocimiento científico. Debido a que los hombres pueden decidir libremente cómo actuar frente a las alternativas que las condiciones históricas les ofrecen, el esquema de la historia sólo puede elaborarse a partir de los principios de la razón teórica y de la práctica. Es preciso, por lo tanto, corroborar que el concepto de la totalidad de las acciones de los sujetos históricos, considerados en sus mutuas relaciones y con base en los principios de la teoría kantiana de la acción, coincida con el esquema de la historia determinado por la razón teórica (el progreso de la humanidad hacia la paz perpetua). Hace falta, en otras palabras, investigar si los principios que llevan el sujeto histórico individual y la totalidad de los sujetos históricos a la acción dan por resultado un principio que confirma la necesidad del progreso de la humanidad, pensada como especie (totalidad), tal como la postula el esquema de la razón teórica.

⁷⁹ Véase el párrafo El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza, pp.155-9 de este trabajo, *supra*.

La exposición de este principio implica partir, por lo tanto, de la identificación de las “facultades del ánimo humano”⁸⁰ que intervienen en la decisión del sujeto individual cuando lleva a cabo una acción para pasar, de ahí, a considerar cómo los individuos reaccionan frente a los demás sujetos sociales, los cuales, a su vez, actúan de acuerdo con los mismos principios para la consecución de sus objetos del placer sensible.

El arbitrio y la libertad en sentido negativo

El arbitrio es la parte de la facultad de desear con la cual el sujeto decide, de acuerdo con un principio, qué objeto adoptar como el fin de su acción (entre los diversos objetos posibles), con lo cual genera la motivación suficiente para la realización de tal acción.⁸¹ Cabe aclarar que, en esta primera instancia, sólo se está refiriendo a los objetos inmediatos de la facultad de desear del sujeto, totalmente al margen de la determinación de su arbitrio por los principios racionales del deber, los cuales provienen de la voluntad. La razón por la que el sujeto decide realizar una acción específica es la máxima, o el principio subjetivo, de la acción,⁸² la cual refleja el placer sensible que el sujeto espera derivar de la realidad del objeto que constituye el fin de la acción. El sujeto sólo puede motivarse a la acción en pos de la realización de los objetos del placer sensible o para evitar los objetos que le provocan desagrado.⁸³

El arbitrio es, como escribe Kant en la *Metafísica de las costumbres*, “La facultad de desear...en la medida en que esta facultad está unida a la conciencia

⁸⁰ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.13, (VI:221).

⁸¹ En la segunda *Crítica*, Kant escribe que “...el fundamento para determinar el arbitrio [*Willkür*]* es entonces la representación de un objeto y esa relación de tal representación con el sujeto es lo que determina a la facultad de desear para materializar aquel objeto” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.81, (V:21). Véanse, también, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.60, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp.177-8 y Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975, pp.34-42.

* La palabra alemana *Willkür* es traducida como ‘arbitrio’ o ‘albedrío’ en las diversas traducciones de la obra kantiana al español. Hemos modificado las versiones que traducen *Willkür* como ‘albedrío’, sustituyéndolo por ‘arbitrio’.

⁸² *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.27, (IV:400-1).

⁸³ La importancia de evitar el desagrado le lleva Kant a plantear que “el dolor es el agujón de la actividad humana” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., pp.125 (VII:231) y 128 (VII:234-5).

de ser capaz de producir el objeto mediante la acción”.⁸⁴ Se distingue del deseo porque éste último es el acto⁸⁵ de la facultad de desear que identifica un objeto del placer sensible en la conciencia de que no lo puede realizar.⁸⁶ Las acciones históricas sólo pueden explicarse con base en los objetos del arbitrio, debido a que ningún hombre va a actuar para obtener un fin que considera irrealizable por medio de su acción.

El sujeto histórico no determina, en absoluto, cuáles son los objetos sensibles que le causan placer sensible. Las máximas del arbitrio, consideradas nada más en relación directa con los objetos del placer sensible, son contingentes y expresan tanto la experiencia de las condiciones del mundo sensible en el que se ha desenvuelto el sujeto como su constitución psicológica y fisiológica particular. Pensamos los objetos de la experiencia como integrando series regresivas infinitas y esto es cierto tanto para los fenómenos de la naturaleza corpórea (los objetos del mundo sensible, externos al sujeto) como, también, para los objetos de la naturaleza pensante (entendida aquí como los objetos representados en el sentido interno del mismo sujeto, con base en los cuales se generan las máximas del arbitrio).⁸⁷ Como resultado, es imposible determinar con exactitud por qué un sujeto adopta una máxima específica. Kant explica la incognoscibilidad del fundamento último de la cadena de máximas que impulsa el sujeto a actuar para la consecución de algún objeto del placer sensible con base en la naturaleza del arbitrio humano; si tal fundamento fuera una causa natural, la acción del arbitrio no sería libre y el individuo, determinado a la acción por las condiciones materiales, no tendría responsabilidad por sus actos. Como esto no es el caso, Kant nos dice que el único fundamento posible de una máxima

“...no ha de ser buscado en ningún motivo impulsor de la naturaleza sino siempre de nuevo en una máxima; y, puesto que ésta ha de tener también su fundamento y no se debe ni puede indicar fuera de la máxima ningún

⁸⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.16, (VI:213).

⁸⁵ Kant nos explica que se tiene que entender un acto en dos sentidos: “...la expresión ‘un acto’ en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el arbitrio la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del arbitrio) son ejecutadas conforme a aquella máxima” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.40, (VI:31)).

⁸⁶ *Metafísica de las costumbres*, p.16, (VI:213).

⁸⁷ Sobre la diferencia entre la naturaleza corpórea y pensante, véase B 874.

*fundamento de determinación del libre arbitrio, uno es remitido siempre más allá en la serie de los fundamentos de determinación subjetivos al infinito, sin poder llegar al primer fundamento”.*⁸⁸

Las series regresivas de las máximas del sujeto histórico ofrecen al historiador exactamente el mismo problema cognoscitivo que las series regresivas causales de los fenómenos naturales, con la única diferencia de que aquí se trata de una serie regresiva de las máximas del arbitrio del sujeto histórico. El método que emplea el historiador para resolver el problema también es el mismo que en el caso de las series regresivas de los fenómenos históricos; introduce un recorte arbitrario en su explicación de las razones por las que los sujetos se inclinan más por algunos objetos del placer sensible que por otros. El punto en que el historiador introduce el recorte depende de la naturaleza de los objetos del placer sensible, la disponibilidad de la evidencia histórica, el desarrollo del conocimiento en torno al tema que estudia y las características de su objeto de estudio.⁸⁹

Kant nos dice que el arbitrio es la sede de la libertad humana debido a que es la facultad encargada de seleccionar entre los diversos fines (los objetos apetecidos) que el sujeto puede aspirar a realizar en una situación dada.⁹⁰ La libertad a que se refiere Kant es en sentido negativo, porque el arbitrio selecciona entre los diversos fines posibles y ejerce su libertad al no dejarse determinar por el placer sensible asociado con la representación de cada uno de los objetos apetecidos y al decidir que un fin específico es preferible a los demás. Al respecto, Kant nos señala que lo que determina el sujeto a preferir un objeto por encima de otros no es la naturaleza o la procedencia del objeto, sino sólo la cantidad del placer que la representación del objeto le proporciona.⁹¹

⁸⁸ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, nota a la p.31, (VI:21).

⁸⁹ Para la discusión de los regresos empíricos y los principios metodológicos que rigen su conocimiento, véanse pp.101-22 de este trabajo, *supra*.

⁹⁰ Kant expone claramente que el arbitrio es la base de la libertad en sentido negativo cuando escribe que “las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones...por consiguiente, sólo podemos denominar libre al arbitrio” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.33, (VI:226).

⁹¹ En la segunda *Crítica* Kant escribe que “...cuando se plantea la cuestión con arreglo a los fundamentos para determinar el deseo y se ubican dichas motivaciones en el agrado que se espera obtener de alguna cosa, bien poco importa de dónde provenga la *representación* de ese objeto placentero, sino tan sólo cómo y cuánto *complazca*” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.83, (V:23).

El arbitrio también puede ser libre en sentido positivo, pero sólo en la medida en que se subordine a los principios prácticos de la razón práctica, totalmente al margen de los estímulos sensibles. Sobre la naturaleza del arbitrio humano, Kant escribe:

“El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura”.⁹²

La determinación de los medios adecuados para la realización del fin escogido implica que el arbitrio tiene que incorporar los conocimientos teóricos del mundo natural que el sujeto posee, para poder determinar el uso más eficaz de sus propias fuerzas y de los objetos naturales (incluyendo los otros hombres) de los que dispone. En este sentido, el arbitrio opera para que el sujeto pueda ejecutar sus fines en el mundo sensible y el conocimiento elaborado previamente por la razón teórica constituye un elemento importante en el ejercicio de la libertad negativa por parte del agente histórico.⁹³

La voluntad y la libertad en sentido positivo

La voluntad proporciona al arbitrio los principios que jerarquizan los múltiples objetos que el conocimiento y la actividad humanos presentan como posibles fines de la acción.⁹⁴ La voluntad es aquella parte de la facultad de desear que formula los principios de acuerdo con los cuales el arbitrio puede seleccionar entre los

⁹² *Metafísica de las costumbres*, p.16-7, (VI:213); véase, también, B 562.

⁹³ Para un análisis de la relación entre el uso de la razón teórica y la práctica en la determinación de la voluntad del individuo, véase Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp.39-40.

⁹⁴ Kant dice que “...cabría definir a la voluntad como una capacidad para fijar fines, toda vez que tales fines constituyan siempre con arreglo a principios fundamentos para determinar la facultad de desear” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.140, (V:58-9). La razón, tanto la teórica como la práctica, multiplica los posibles fines de los hombres al infinito. Al respecto Kant escribe: “Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta se representa como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.38, (IV:415); véase, también, “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.148, (VIII:111).

diversos objetos (del deber o del placer) que le son asequibles en una situación específica.⁹⁵ Se pueden entender estos principios como las reglas con base en las cuales el sujeto práctico puede pensarse como libre⁹⁶ y que aplica para ejercer su libertad tanto en sentido negativo como positivo.

El sujeto histórico sólo puede motivarse a realizar una acción determinada a partir de algún principio que sirve para fundamentar su objeto o su fin específico. La teoría de la acción en Kant plantea que todas las acciones conscientes de los hombres se llevan a cabo por alguna razón.⁹⁷ La racionalidad de las acciones constituye, a su vez, el fundamento para su posible explicación por parte de los historiadores y la base sobre la que se puede elaborar los acuerdos de todo tipo entre los agentes históricos. Kant expresa esta idea de la siguiente manera:

“...la libertad del arbitrio tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del arbitrio (la libertad).⁹⁸”

Esta capacidad de los seres humanos de actuar con base en principios generales explica cómo los hombres históricos han transformado tanto su entorno natural como las relaciones de muy diversa índole que contraen en el seno de la sociedad humana. La voluntad es la facultad con la cual los hombres actúan para la realización de sus fines a largo plazo, porque les permite enlazar las razones que les motivan a tomar cada una de una serie de acciones interrelacionadas para la realización de fines complejos.⁹⁹ Toda la cultura y la historia humanas son el producto de esa capacidad para la elaboración y la representación jerarquizada de los principios de la voluntad, las cuales orientan al arbitrio en la determinación del

⁹⁵ Para la explicación de la diferencia entre los conceptos de arbitrio y de voluntad, véanse Lewis Beck White, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp.35-6 y 176-81 y Lewis Beck White, “Kant's two Conceptions of the Will in their political Context”, *Selected Essays on Kant*, cit., pp.57-67.

⁹⁶ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.63, (IV:448).

⁹⁷ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.60, especialmente nota 2 y Onora Nell (Nora O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., pp.40-1 y Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p.83.

⁹⁸ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.33, (VI:23-4); véase, también, la Reflexión 7201, en *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., pp.178-9, (XIX:275).

⁹⁹ Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., p.717.

individuo a la acción. Esa capacidad constituye, a la vez, la característica que define la esencia del ser humano.¹⁰⁰

La voluntad elabora principios de dos tipos, los cuales surgen de la naturaleza del hombre como un ser racional finito: el principio del deber y el principio de la felicidad. Ambos dan unidad a las máximas del arbitrio y así permiten al sujeto jerarquizar entre los diversos fines que se le presentan como posibles en una situación determinada. En este sentido, ambos principios son el producto de la razón que tiene como su fin la unidad de lo múltiple sensible de acuerdo con una regla general.¹⁰¹ Existen, sin embargo, diferencias importantes entre ambos principios que afectan la manera en que actúan los sujetos históricos y la posibilidad de la explicación de sus acciones por parte del historiador.¹⁰²

El principio de la felicidad

El principio de la felicidad expresa, en un momento histórico dado, la jerarquización que el individuo introduce entre las inclinaciones¹⁰³ que siente hacia los objetos del placer sensible (sus fines) y que expresa “su máxima compatibilidad mutua”.¹⁰⁴ Esta jerarquización, que sólo puede ser realizada por la razón teórica,¹⁰⁵ es indispensable para que el sujeto pueda ejercer la libertad en

¹⁰⁰ *Antropología en sentido pragmático*, cit., pp.221-2, (VII:321-2).

¹⁰¹ La fuente racional, tanto del principio del deber como el de la felicidad, se aprecia en el siguiente pasaje: “...pueden, sin embargo, las acciones ocurrir de modo tan conforme a la ley como si hubiesen surgido de principios legítimos; así ocurre cuando la razón usa de la unidad de las máximas en general, que es propia de la ley moral, sólo para introducir en los motivos de la inclinación, bajo el nombre de felicidad, una unidad de las máximas que de otro modo no puede corresponderles” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.46, (VI:36-7)).

¹⁰² Yoshimichi Nakajima distingue entre la libertad que tiene el individuo de realizar una acción cualquiera (al margen de su contenido moral) y la realización de acciones morales como una expresión de la capacidad del individuo para la libertad práctica, en “Transcendental Freedom and practical Freedom”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.213-8.

¹⁰³ La inclinación, nos dice Kant, es “el apetito habitual” por algún objeto sensible (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.15, (VI:212)).

¹⁰⁴ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.31, (IV:406). Aunque Kant también dice que la felicidad es la “satisfacción total” de las inclinaciones y de las necesidades del sujeto práctico (*op.cit.*, p.30, (IV:405)) o la “suma total de todas las inclinaciones” (*op.cit.*, p.25, (IV:399)), nos parece que el concepto de felicidad implica siempre la selección y la subordinación de los diversos apetitos y de las inclinaciones del sujeto de acuerdo con un principio de la razón práctica. El concepto de la felicidad se expresa más claramente como la “mayor y más duradera satisfacción” de las inclinaciones, la cual se logra “con la reflexión racional” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.272, (V:147)).

¹⁰⁵ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp.97-8.

sentido negativo, porque se basa en los criterios que le permiten seleccionar entre los diversos objetos sensibles relacionados, por él, con el placer sensible.

Debido a que la felicidad es un concepto empírico y que el sujeto sólo conoce cuales son los objetos del placer sensible a través de la experiencia, el contenido del concepto de la felicidad se modifica y se ajusta según la experiencia histórica del individuo y de la sociedad en que éste vive.¹⁰⁶ La naturaleza empírica y, por lo tanto, contingente del concepto de la felicidad hace que ésta sea irrealizable. Esto se debe, por lo menos, a tres factores:

1. El conocimiento que tienen los hombres del mundo empírico es parcial y no les permite realizar la totalidad de los objetos del placer sensible que se plantean;¹⁰⁷
2. El afán del logro de los objetos del placer sensible provoca la competencia entre los individuos para la consecución de los mismos objetos. Los conflictos, que surgen entre los hombres como resultado, obstaculizan la realización, por parte de éstos, de sus objetos del placer;¹⁰⁸ y
3. Por ser la felicidad un concepto empírico, es imposible que el individuo la realice en su totalidad en el mundo histórico. Como lo explica Kant, sólo los ideales de la razón práctica pueden pensarse como el fundamento de un posible mundo empírico y no un ideal de la imaginación (que forma parte de la sensibilidad):

“...la felicidad – escribe Kant – no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias”.¹⁰⁹

El historiador puede utilizar el principio de la felicidad para explicar cómo los hombres históricos seleccionan entre los diversos objetos del placer sensible que

¹⁰⁶ Al mismo tiempo, el concepto de la felicidad que los individuos buscan realizar constituye parte de la experiencia de éstos; como dice Kant: “La felicidad no es algo inventado, sino pensado. No es tampoco ningún pensamiento que pueda ser tomado de la experiencia, sino que, más bien, es el que la hace posible” (Reflexión 7202, *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., p.182, (XIX:278-9).

¹⁰⁷ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.40, (IV:418). Al respecto Kant también escribe: “Felicidad es el estado de un ser racional situado dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le va todo según su deseo y voluntad, y descansa por lo tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad...sin embargo, el ente racional que actúa en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la propia naturaleza” (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp.240-1, (V:124).

¹⁰⁸ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.23, (IV:395-6).

¹⁰⁹ *Op.cit.*, p.41, (IV:418-9). “La sensibilidad – nos dice Kant – que entra en la facultad de conocer...encierra dos partes: el sentido y la imaginación” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., p.41, (VII:153).

su misma actividad productiva les hace accesibles. Este principio permite explicar las acciones de los sujetos históricos a lo largo de un periodo de tiempo considerable, en el cual éstos enlazan una gran cantidad y diversidad de acciones para lograr algún fin complejo, determinado a partir del concepto de la felicidad que manejan. Nos parece congruente con la teoría kantiana de la acción plantear que entre más avance la cultura humana, quiere decir, entre más el hombre domine a la naturaleza por medio del avance de su conocimiento y de su capacidad tecnológica, se vuelve más posible que los hombres rijen sus acciones por algún concepto de la felicidad. Esto se debe a que los hombres ya no se encuentran frente a unos pocos objetos del arbitrio, sino que cuentan con los recursos y con el conocimiento necesarios para resolver los problemas básicos de la subsistencia. Al mismo tiempo, entre más fácilmente los hombres resuelven estas necesidades, más factible se vuelve que se propongan y que realicen fines complejos y a largo plazo. Kant expresa esta misma idea al exponer que la desigualdad es necesaria para el avance de la cultura debido a que las condiciones estrechas y miserables en las que viven la masa de los integrantes de una sociedad permiten a la minoría privilegiada gozar de los recursos y del ocio necesarios para el avance del conocimiento y de las diversas artes.¹¹⁰ El problema más agudo que enfrenta la especie es el de establecer los principios de acuerdo con los cuales los hombres organicen y rijan su convivencia en sociedad conforme a la voluntad general de los integrantes de la sociedad, para que todos ellos puedan elaborar y realizar sus fines de acuerdo con su propio principio de la felicidad.¹¹¹

El principio del deber en el sujeto histórico

El principio supremo de la razón práctica, que determina el arbitrio a la acción de acuerdo con la forma universal de la ley moral,¹¹² al margen de la consideración de las consecuencias empíricas de la acción realizada por el

¹¹⁰ Kant señala que la desigualdad es la “abundante fuente de tantos males pero, a la vez, de todos los bienes” (“Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.158, (VIII:119)).

¹¹¹ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.80-2, (VIII:22-4).

¹¹² Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.198.

sujeto,¹¹³ define, en su forma pura, el concepto de libertad en sentido positivo.¹¹⁴ Ésta se expresa en la capacidad humana de trazarse cursos de acción a partir de los principios de la voluntad, con lo cual se introduce un orden nuevo entre los fenómenos de la naturaleza.¹¹⁵ Con base en la capacidad de la voluntad de determinar el arbitrio de acuerdo con principios morales se elaboran los diversos conceptos del deber que afectan y, a veces, determinan las acciones de los sujetos históricos.

El uso del concepto del deber como explicación de por qué los sujetos históricos hayan actuado de una determinada manera tiene que hacerse con el debido cuidado, porque el único material con que pueden trabajar los historiadores son los fenómenos de las acciones pasadas de los hombres. Aun así, Kant considera que es posible distinguir entre aquellas acciones que se realizan de acuerdo con el principio del deber y las que obedecen más bien al principio del amor propio (de la felicidad),¹¹⁶ aunque el conocimiento que de ahí resulta, como todo conocimiento del mundo empírico, es parcial y perfectible. Sobre este punto Kant nos dice que

“...es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio: pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea”.¹¹⁷

Nos parece que el historiador puede inferir, a partir de las acciones que van en contra del estado de felicidad del sujeto, que éstas se hayan realizado de acuerdo con algún concepto del deber. La filosofía práctica kantiana determina con toda precisión la forma universal del imperativo categórico que define el deber moral del

¹¹³ Kant plantea, en referencia a una máxima moralmente buena, que “...la determinación del fundamento del arbitrio no es la materia de éste (un objeto que se le ponga como fundamento), sino la mera forma de la legitimidad universal de su máxima” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.251, (VIII:283).

¹¹⁴ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.73.

¹¹⁵ B 576; véanse, también, pp.81-2 de este trabajo, *supra*.

¹¹⁶ *Crítica de la razón práctica*, cit., p.80, (V:21).

¹¹⁷ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.31, (IV:407).

ser racional finito,¹¹⁸ pero los hombres, debido precisamente a que son seres racionales finitos, sólo pueden usar este principio como un ideal con el cual evaluar sus acciones. El concepto del deber que el historiador puede identificar como motivo de las acciones de los hombres históricos le obliga a investigar los principios heterónomos (derivados del placer sensible en algún objeto sensible)¹¹⁹ que se hacen presentes en el principio del deber adoptado por los agentes históricos. Así, éste cuenta con un principio con el cual explicar por qué los hombres adoptan cursos de acción que van en contra de sus inclinaciones y de su concepto de la felicidad pero que están dirigidas a la realización de algún ideal de la razón teórico práctica. Kant ofrece las acciones realizadas de acuerdo con el principio del honor militar como una analogía de una acción moral, debido a que aquéllas se determinan a partir de un principio “sin impulsos egoístas”. Tal principio no es la expresión del deber moral dictado por la razón práctica pura e incluso, plantea Kant, en ocasiones ha sido la causa de que se hace la guerra “para mostrar aquel coraje” guerrero, como en el caso de la sociedad medieval o entre las tribus norteamericanas.¹²⁰ El principio del honor militar está relacionado con la consecución de objetos del placer sensible, tales como el poder o el reconocimiento social, pero también implica que el sujeto renuncia a otros objetos básicos del placer, como la seguridad física o la vida misma, con lo cual exhibe la capacidad humana de actuar según principios de la voluntad que van en contra de sus impulsos sensibles más fuertes.¹²¹

Aun cuando el historiador puede identificar acciones realizadas conforme al concepto del deber, por parte del individuo o de algún grupo histórico, tendría que explicar cuáles son los fines particulares que los sujetos se proponen en el mundo sensible para lograr el cumplimiento de su deber, las condiciones históricas en las cuales surge su concepto específico del deber, las posibles razones de la adopción de un concepto del deber específico por el individuo o por el grupo en

¹¹⁸ Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s practical Philosophy*, cit., pp.81-3.

¹¹⁹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.52, (IV:433). Véase, también, John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp.226-30.

¹²⁰ “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.332, (VIII:365); véanse, también, “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.202, (VII:86) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant’s moral Philosophy*, cit., nota 49 a p.56.

¹²¹ “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.147-8, (VIII:110-1).

cuestión y su impacto en sus relaciones con los demás individuos en la sociedad. Todos estos factores sólo pueden explicarse a partir de la combinación de los principios de la razón teórica y práctica que fundamentan la posibilidad de la elaboración de un conocimiento objetivo de los fenómenos históricos.

Ambos principios de la voluntad, el de la felicidad y el del deber, son producto de la historia y su contenido material se modifica como resultado de la experiencia de los individuos y de los grupos históricos. Los avances en el conocimiento del mundo natural y en el desarrollo de la tecnología, los cambios en la relación del sujeto con los demás hombres y las modificaciones en sus gustos y en los objetos del placer sensible que persigue afectarán el principio de la felicidad y su impacto en el comportamiento de los sujetos históricos.¹²² Se puede decir lo mismo en relación con el concepto del deber; los hombres aprenden, a partir de la experiencia, cuáles de sus acciones particulares concuerdan con los fines más generales que se fijan con base en su concepto del deber. Además, las cambiantes condiciones materiales en las que viven les confrontan con la necesidad permanente de modificar su concepto del deber. Los cambios, a lo largo de la historia, en las actitudes y en las reglas prácticas con respecto a la producción y el consumo de objetos del placer sensible como, por ejemplo, el alcohol, el tabaco y las drogas reflejan claramente la determinación histórica del contenido material de los conceptos de la felicidad y del deber.

Lo único que permanece constante es la forma legal universal del imperativo categórico.¹²³ Kant plantea que la voluntad se asemeja a la apercepción en el sentido de que, en términos formales, es siempre la misma facultad de la razón

¹²² Para los cambios que el paso de los años introduce en los principios del individuo, véase *Antropología en sentido pragmático*, cit., p.193, (VII:294).

¹²³ "...si pienso un imperativo categórico, – escribe Kant – ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario" *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.42, (IV:420-1). Para una defensa de lo que llama la "fertilidad" del formalismo en la formulación del imperativo categórico, véase Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., pp.32-4. Para una evaluación del carácter formal de la teoría kantiana del conocimiento del mundo natural y de la moralidad en el contexto de las críticas formuladas por los contemporáneos de Kant, véase George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., pp.171-81.

práctica, capaz de generalizar a partir de lo particular, lo cual es dado a la sensibilidad del sujeto.¹²⁴ Incluso nos parece coherente plantear que existe una relación dialéctica entre la materia de ambos conceptos, en el sentido de que el sujeto histórico que actúa según algún concepto del deber irá modificando los objetos del placer sensible que reúne en su concepto de la felicidad a raíz de la experiencia que le proporciona el actuar según el deber, sean estas modificaciones en el sentido de reforzar su compromiso con el deber o para mejor conseguir la felicidad.¹²⁵

3. El sujeto histórico como ser social

La naturaleza social del sujeto histórico

La teoría kantiana de la acción define al sujeto histórico como un ser racional finito, que determina sus propios fines y los medios para la realización de éstos de acuerdo con los principios de la felicidad y del deber. La filosofía de la historia, que fundamenta el conocimiento teórico de las acciones humanas que resultan del juego entre la necesidad y la libertad en los sujetos históricos, las cuales se realizan en condiciones históricas determinadas, requiere un concepto general y universalmente válido de la naturaleza humana. El concepto de naturaleza humana que Kant desarrolla en su filosofía de la religión nos ofrece un principio con el cual pensar el uso que hacen los hombres de su libertad, según una regla general que puede aplicarse a todas las acciones humanas en la historia. Este principio establece la propensión natural de los hombres históricos a entrar en competencia entre sí por los bienes materiales y culturales disponibles, como el resultado de su interacción en sociedad. El principio sirve, además, para fundamentar la idea del progreso que funge como el hilo conductor con el que la

¹²⁴ Sobre la identidad formal y la diversidad material de la voluntad, Kant escribe: “La cuestión de si en los variados cambios internos del alma (de su memoria o de los principios admitidos por ella), el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es *exactamente el mismo* (en cuanto al alma) es una cuestión absurda; pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí propio en los varios estados como uno y el mismo *sujeto*...” *Antropología en sentido pragmático*, cit., nota a p.21, (VII:135).

¹²⁵ El procedimiento por medio del cual los agentes morales determinan cuáles deberían ser los fines de sus acciones particulares es lo que Rawls denomina el “procedimiento constructivista”, el cual forma una parte importante de su argumento de que la teoría kantiana de la moralidad tiene que entenderse como un “constructivismo moral” (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.238-41).

razón piensa la totalidad del curso de la historia y con el que la razón orienta la investigación científica del mundo histórico.

Kant define la naturaleza humana a partir de la ley que rige el uso que hacen los hombres de su libertad. El concepto de la naturaleza es, para Kant, todo aquello que está sometido a leyes, pero la libre causalidad humana que produce una acción particular (un efecto en el mundo empírico) no pertenece al mundo sensible, tal como se desprende del siguiente pasaje:

“se llama *natural (formaliter)* lo que se sigue necesariamente según leyes de cierto orden, cualquiera que sea, y, por ende, también del moral (por consiguiente, no siempre sólo del físico)”.¹²⁶

El concepto del sujeto histórico, considerado como individuo, sólo señala que todas sus acciones se realizan entre los límites de la determinación, por parte del sujeto, de las posibilidades para la acción en consonancia con las leyes naturales y su determinación autónoma a la acción, como un ser capaz de realizar acciones por deber. El concepto de naturaleza humana tiene que fundamentarse en un principio *a priori* (es decir, necesario y universal). Esto se debe a que la razón no puede basarse en la experiencia histórica para derivar el principio general de acuerdo con el cual se explica el ejercicio de la libertad por parte de los sujetos históricos; por consiguiente, este principio sólo puede fundamentarse *a priori*.¹²⁷ Tiene, además, que determinar la relación entre la capacidad del sujeto histórico para la libertad en sentido positivo (según el principio de deber) y su capacidad

¹²⁶ “El fin de todas las cosas”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a la p.298, (VIII:333); sobre el concepto de la naturaleza, Kant escribe: “La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas en cuanto que está determinada por leyes universales” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.43, (IV:421)).

¹²⁷ *Religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.38, (VI:25-6). Sobre el carácter *a priori* del concepto de naturaleza humana, Kant escribe que “...el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en el sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia...y de ese modo es representado como presente en el hombre junto con el nacimiento...” (*op.cit.*, p.38, (VI:22), traducción modificada). Sobre el carácter *a priori* del análisis del mal radical, véase George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., p.190; Richard Bernstein argumenta, en cambio, que Kant no ofrece ninguna prueba *a priori* del mal radical como el carácter de la humanidad a pesar del pasaje citado arriba (véase el capítulo El mal radical: Kant combate contra sí mismo, *El mal radical*, Editorial Fineo, México, 2004, pp.27-78).

para la libertad en sentido negativo, la cual ejerce al seleccionar sus objetos del placer sensible (según el principio de la felicidad).¹²⁸

Kant caracteriza la naturaleza humana por medio de la comparación del uso general que hacen los hombres de su libertad con su capacidad para la libertad en sentido positivo (la moralidad). La razón de ello es que el principio supremo de la razón práctica, es decir, la ley moral, es el único criterio absolutamente objetivo con el cual se puede calificar las acciones de los sujetos históricos. El concepto de naturaleza humana, por lo tanto, implica la evaluación de la “calidad moral del hombre”.¹²⁹

Este concepto de naturaleza humana, que resulta de la dialéctica entre la necesidad y la libertad, indica la cercanía entre las ideas de Rousseau y de nuestro autor¹³⁰ y la distancia de ambos con respecto al pensamiento ilustrado en

¹²⁸ El principio objetivo marca el uso que los hombres deberían hacer de su libertad, según los principios de la razón práctica pura, mientras las razones por las que actúan realmente los hombres históricos se expresan en los principios subjetivos (las máximas) de sus acciones. El concepto de naturaleza humana, por lo tanto, determina el principio subjetivo (la máxima suprema) de acuerdo con el cual todos los hombres actúan. Al respecto, Kant escribe: “...para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* – el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de lo *moralmente* bueno y *moralmente* malo – hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general...” *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p.37, (VI:20-1).

¹²⁹ *Op.cit.*, p.60, (VI:40); Kant nos dice que la naturaleza humana se caracteriza por el mal radical, porque “...el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que se da cuenta de que no pueden mantenerse una al lado de la otra sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del arbitrio” (*op.cit.*, p.46 (VI:36); traducción modificada).

¹³⁰ En los apuntes que hizo en su ejemplar personal de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant reconoce la contribución de Rousseau a la definición a la que llega de la naturaleza humana: “...Rousseau descubrió por vez primera, entre la variedad de las formas humanas admitidas, la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones” (*Notes and Fragments*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, cit., p.9, (II:219-20); la traducción citada es de Wenceslao Roces, *apud* Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, Bogotá, 1997, p.111). Cassirer identifica el concepto de la naturaleza humana como la posibilidad del desarrollo de las capacidades racionales de los hombres y la idea del derecho como una idea pura (de la razón práctica, en el caso de Kant) como los dos factores que más acerca el pensamiento de Kant con el de Rousseau (“Kant and Rousseau”, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, pp.1-60). Para la importancia del pensamiento de Rousseau para la filosofía práctica de Kant, véanse, también, Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp.21-7, Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp.55-7, Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., pp.60-3 y Susan Shell, “Kant’s political Cosmology: Freedom and Desire in the ‘Remarks’ concerning *Observations of the Feeling of the Beautiful and the Sublime*”, *Kant’s political Philosophy*, cit., pp.81-8.

general.¹³¹ Kant toma de Rousseau la idea de que la miseria del hombre moderno es el resultado del desarrollo de la cultura, las artes y las ciencias modernas,¹³² las cuales, para Kant, son la expresión del desarrollo de la razón.¹³³ Esta misma razón también es la fuente de la posible superación de la situación miserable de la sociedad moderna.¹³⁴ La naturaleza humana, para ambos pensadores, no se limita a la idea de la capacidad fija e inalterable para el pensamiento y la acción racionales, de acuerdo con una ley natural, que resultaría, según los *philosophes*, en el progreso inevitable de la especie humana.¹³⁵ Más bien, la naturaleza humana expresa la capacidad de los seres humanos para la transformación, a partir de la idea racional de una sociedad más justa y libre, de las condiciones materiales en las que viven, cuya injusticia resulta, precisamente, de las acciones humanas.

¹³¹ Gordon E. Michalson plantea que "...la teoría del mal radical implícitamente pone en duda todo el proyecto ilustrado de la emancipación intelectual y del progreso humano ininterrumpido" (*Kant and the Problem of God*, cit., p.104).

¹³² Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, cit., p.117.

¹³³ Kant argumenta que "...muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir – sean lo bastante sinceros para confesarlo – cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar sino incluso de las ciencias...encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.23, (IV:395-6). Para un análisis detallado de este punto, véanse Richard L. Velkley, *Freedom and the end of reason. On the moral foundation of Kant's critical philosophy*, cit., especialmente capítulos 1, The revolution in the end of reason: some principal themes y 4, The origins of modern moral idealism, 1765-80 (pp.17-43 y 89-135) y Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of modern German political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992, pp.5 y 27-32.

¹³⁴ En "Comienzo presunto de la historia humana" Kant escribe que pueden "...conciliarse entre sí y con la razón las afirmaciones del célebre J.J.Rousseau, tan a menudo mal interpretadas y, en apariencia, diversas unas con otras. En su escrito *sobre la influencia de las ciencias* y en aquel *sobre la desigualdad de los hombres* muestra con toda exactitud el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, considerado como una especie *física*, en que cada individuo debe lograr por completo su determinación; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos trata de nuevo de resolver el problema más difícil: cómo debe progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como un especie *moral*, de acuerdo con su determinación, de modo que no sea diversa con la especie natural" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.154 (VIII:116).

¹³⁵ Kant hace referencia a esta "opinión heroica...que ha encontrado sitio sólo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos", la cual plantea "que el mundo progresa... de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable)" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.36, (VI:19-20). Sobre el optimismo de los *philosophes* en general con respecto a la inevitabilidad del progreso, véase también, Carl L. Becker, *The heavenly city of the eighteenth century philosophers*, cit., especialmente capítulo 3, The new History: Philosophy teaching by Example, pp.71–118. Sobre las diferencias entre las ideas de los filósofos populares alemanes del siglo XVIII y la filosofía crítica de Kant, véase George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humanity, 1774-1800*, cit.

Rousseau fue el primero en identificar que la esencia de la naturaleza humana se expresa en la relación dialéctica entre la miseria y el progreso que las acciones humanas pueden producir. Kant examina el problema desde la perspectiva de la razón, lo cual implica que tiene que pensar el sujeto histórico en relación con la idea de la totalidad. En el caso del sujeto histórico, esta idea está constituida por la totalidad de los agentes históricos y de sus acciones, la cual determina las condiciones externas en las que el sujeto realiza sus acciones. Como resultado, la naturaleza del sujeto histórico es comprensible, para Kant, sólo si se le considera como un sujeto social.¹³⁶

Esta perspectiva nos permite comprender que el fundamento subjetivo del uso de la libertad humana no puede explicarse solamente en términos de la constitución real del individuo y de su facultad de desear, examinadas por Kant en la crítica que realiza de la razón práctica. Tiene que incluir, además, un análisis de la manera en que tal fundamento es afectado por la necesaria inserción del individuo en la sociedad, por medio de lo que Kant llama las “disposiciones para la humanidad”.¹³⁷

La disposición natural a la competencia del sujeto histórico

Kant identifica tres disposiciones originales al bien en la naturaleza humana (las disposiciones para la animalidad, para la humanidad y para la personalidad).¹³⁸ De las tres, la primera, la disposición para la animalidad del

¹³⁶ Para una crítica feminista de lo que considera que es el concepto individualista del sujeto histórico en la filosofía de la historia de Kant (equivocadamente en nuestro juicio), véase Susan Mendus, “Kant: ‘An honest but narrow-minded Bourgeois’?”, *Kant’s political Philosophy*, cit., pp.183-4.

¹³⁷ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.44, (VI:27).

¹³⁸ Para un análisis de las tres disposiciones de la naturaleza humana, véase Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, cit., y especialmente capítulo 3, Radical Evil and the ethical Commonwealth, pp.33-52. Anderson-Gold argumenta que la única forma en que los hombres pueden superar el mal radical de su naturaleza es por medio de la edificación de la comunidad ética, es decir, la organización social de sus actividades éticas, una idea que es sumamente problemática en el contexto de la filosofía práctica de Kant debido a que la esencia de la eticidad de una acción radica en la determinación de la máxima que impulsa al individuo a actuar de una cierta manera (de acuerdo con el principio supremo de la razón práctica). Al hablar de la comunidad ética, Kant y Anderson-Gold enfrentan el problema de explicar cómo se pueden articular las máximas de las acciones de diversos individuos, las cuales son necesariamente imposibles de conocer, para que contribuyan a la creación del mundo moral en la realidad histórica (un planteamiento descartado por la teoría del conocimiento). Anderson-Gold toma algunas de las observaciones menos cuidadosas que Kant hace, acerca de la necesidad de la creencia en Dios para poder actuar moralmente, para fundamentar su argumento de que los principios básicos

hombre, sólo expresa la necesidad que siente éste, de acuerdo con su naturaleza animal, de ciertos objetos para asegurar su propia sobrevivencia y la de la especie humana (los bienes para los que el hombre siente disposición).¹³⁹ En este sentido, como nos lo dice Kant, “las inclinaciones naturales, son, *consideradas en sí mismas*, buenas, esto es: no reprobables”.¹⁴⁰ Es evidente que la necesidad de tales objetos no es el resultado del ejercicio de la libertad humana.

La segunda disposición, para la humanidad, se refiere específicamente al comportamiento humano que surge como resultado de las relaciones que el individuo entabla en la sociedad. Kant nos plantea que los hombres históricos sólo pueden realizar sus capacidades a través de sus relaciones sociales¹⁴¹ y que una parte importante de la felicidad del individuo resulta de cómo es visto por los demás hombres. La disposición hacia la humanidad en sí, nos explica Kant, consiste en

“... [el] amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación a *procurarse un valor en la opinión de los demás*; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*...”¹⁴²

Al plantear que el hombre sólo puede evaluar el grado de felicidad que haya alcanzado en su contexto social específico, Kant está pensando, sobre todo, en la sociedad moderna, cuya movilidad, derivada de su división en clases, hace posible la comparación del estado de todos los integrantes de una sociedad dada. Aun

de la filosofía práctica se modifican a partir del análisis que Kant realiza, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de las disposiciones de la naturaleza humana y, sobre todo, de la definición del mal radical en términos sociales; escribe al respecto: “El reino inteligible de los fines articulado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* tiene que adoptar, a la luz de la propensión al mal, una forma social e histórica: la de la comunidad ética” (*op.cit.*, p.71). No compartimos ni sus premisas ni sus conclusiones por razones que deberán quedar claro a lo largo de lo que falta de este trabajo.

¹³⁹ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.35, (VI:26-7). Véase, también, John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.222.

¹⁴⁰ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.78, (VI:58).

¹⁴¹ Kant, en efecto, dice: “Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que albergue la mayor libertad y, de hecho, una en la que se encuentra un antagonismo en general de sus miembros aunado a la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que éste [el antagonismo] pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en una sociedad así puede lograrse el más alto propósito que la naturaleza, es decir, el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad ...” (“Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.80, (VIII:22).

¹⁴² *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.44-5, (VI:27). Véanse sobre este punto Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.113 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.292.

así, nos parece que la visión de la dinámica social que Kant infiere de la disposición hacia la humanidad puede aplicarse a cualquier agrupación humana en el seno de las distintas formas de organización social anteriores al surgimiento de la sociedad moderna.¹⁴³ Las sociedades estamentarias o esclavistas, con su estricta separación de los diversos grupos sociales, también eran el escenario de los conflictos entre los hombres por los bienes culturales disponibles. Tales conflictos podrían haberse expresado en la lucha, dentro del estamento o grupo cerrado, por los bienes a los que su posición social les otorgaba, o bien podría haber tomado la forma de la lucha por conseguir algunos de los bienes que fueron asignados a otro estamento por las normas sociales y políticas vigentes.

En sí, la disposición hacia la humanidad no es la fuente de los conflictos entre los hombres; en una primera instancia, el criterio aplicado por el individuo para medir su grado de felicidad se basa en la igualdad que éste siente en relación con los demás hombres, por medio de su integración en una comunidad de iguales. Sin embargo, la competencia surge entre los miembros de una sociedad, quienes buscan conseguir alguna superioridad en relación con los demás hombres (“procurarse un rango entre sus congéneres” en palabras de Kant)¹⁴⁴ como un elemento en su concepto de la felicidad. Kant señala que el hombre

“sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres* y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que le inducen; es bastante que estén ahí, que lo rodeen y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición natural y se hagan malos unos a otros”.¹⁴⁵

¹⁴³ No debe perderse de vista que Kant vivía en una sociedad que todavía tenía fuertes tintes feudales; la servidumbre no fue abolida en Prusia Oriental hasta después de la unificación de Alemania.

¹⁴⁴ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.78, (VIII:21).

¹⁴⁵ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.118, (VI:93-4), traducción modificada. Véase, también, los comentarios de Susan Shell en el sentido de que la raíz de todos los males de la sociedad moderna se encuentra en la tendencia de los hombres a perseguir lo que no son más que medios (por ejemplo, el honor y el dinero) como si fueran fines en sí mismos (Kant’s political Cosmology: Freedom and Desire in the ‘Remarks’ concerning *Observations of the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, *Kant’s political Philosophy*, cit., p.91).

Esto sucede porque los hombres, debido precisamente a su racionalidad, realizan acciones para anticipar las acciones futuras de los demás hombres;¹⁴⁶ al prevenir que sus pares van a tratar de hacerse felices a sus expensas, toman medidas preventivas y así provocan que los integrantes de la sociedad compiten entre sí por los bienes culturales y materiales disponibles. Los objetos del placer sensible por los que compiten los integrantes de una sociedad no se limitan a los objetos físicos que, como posesiones, pueden hacer que un individuo se sienta superior a los otros hombres. Como ya se ha comentado,¹⁴⁷ el concepto de los objetos del placer sensible abarca todo lo que pertenece al mundo empírico, incluyendo, por lo tanto, bienes culturales y sociales como el poder, la riqueza, la fama y la preeminencia social. La competencia por tales bienes lleva los hombres, inevitablemente, a modificar su comportamiento y a buscar su propio interés por encima del interés general expresado en los principios de la razón práctica. Al respecto Kant escribe:

“...sobre los *celos* y la *rivalidad* pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones, por razón de seguridad, a procurársela uno mismo sobre otros como medio de *precaución*; ... Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura*”.¹⁴⁸

La disposición hacia la humanidad son la fuente, por lo tanto, de la insociable sociabilidad que Kant ya había identificado en “Historia universal” como el motor de la historia.¹⁴⁹ En este texto, Kant argumenta que la insociable sociabilidad, como parte de la naturaleza humana, impulsa al hombre a “...superar su

¹⁴⁶ La “reflexiva expectación del futuro” constituye el tercer paso del desarrollo de la razón que Kant plantea en su ensayo “Comienzo presunto de la historia humana”. Al respecto, Kant escribe que “esta facultad, no sólo de gozar del momento presente de la vida, sino de hacerse presente el venidero, a menudo lejano, es la marca distintiva de la prerrogativa del hombre de prepararse, con arreglo a su determinación, para los fines más lejanos pero también la fuente inagotable de los cuidados y preocupaciones que acarrea el incierto futuro y de los que todos los animales están exentos” (“Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.151, (VIII:113).

¹⁴⁷ Véase p.181 de este trabajo, *supra*.

¹⁴⁸ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p.36, (VI:27), traducción modificada.

¹⁴⁹ Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., pp.52 y 79.

inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que no puede *prescindir*".¹⁵⁰ En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que incluye el análisis de la disposición hacia la humanidad, Kant nos ofrece una visión más compleja de cómo las necesarias relaciones sociales entre los hombres les estimulan para protegerse de las imposiciones de los demás y así desarrollar sus talentos. La disposición hacia la humanidad impulsa a los individuos para que obtengan el reconocimiento de sus pares. Como resultado, la desigualdad surge entre los integrantes de la sociedad, lo cual se debe no sólo a la desigualdad en los talentos y en las capacidades de los individuos, sino también a la competencia que surge entre ellos en torno a los objetos del placer sensible, con los cuales logran aquellos de sus fines que se expresan en términos culturales y sociales. La desigualdad hace posible que la minoría privilegiada desarrolle sus capacidades y logre los avances culturales, tal como se desprende del siguiente pasaje:

“La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, ciencia y arte”.¹⁵¹

La desigualdad es causada, por un lado, por la natural desigualdad en las capacidades y los fines de los individuos que constituyen una sociedad en un momento histórico determinado y que compiten entre sí por los bienes sensibles. Por el otro lado, las condiciones materiales en las que los sujetos históricos tienen que moverse expresan la distribución desigual de los bienes sensibles (materiales y culturales) que cada generación hereda de las anteriores (la cual toma la forma, en la sociedad capitalista, de la propiedad privada).

La tercera disposición, para la personalidad, expresa la capacidad humana de determinar su arbitrio por medio de la razón práctica,¹⁵² con la que expresa la

¹⁵⁰ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit, p.78, (VIII:21).

¹⁵¹ *Crítica del Juicio*, cit., p.452, (V:432).

¹⁵² *La religión dentro de los límites de la mera razón.*, p.45, (VI:28).

capacidad de los sujetos históricos para imponerse normas de conducta que contrarrestan el egoísmo y la competencia que surge entre los hombres como resultado de su disposición hacia la humanidad. Nos parece que las acciones que los principios prácticos obligan al sujeto histórico a realizar son el reflejo de las condiciones históricas en las que éste las lleva a cabo. Al cumplir con su deber, el individuo realiza ciertas acciones que contribuyen hacia la realización del ideal del bien supremo de la sociedad. El ideal del bien supremo, tal como lo pueden utilizar los sujetos históricos, no hace más que plantear a éstos un principio para la consecución y la distribución de ciertos bienes materiales y culturales (los objetos del placer sensible, determinados por criterios culturales), entre los integrantes de la sociedad, de acuerdo con un principio práctico general.¹⁵³ Los objetos del placer sensible, empero, son determinados históricamente, como resultado del desarrollo del conocimiento y de la cultura en general, el cual hace que se multipliquen y se transformen los objetos que los hombres consideran que les dan valor en su contexto cultural. Como resultado, los objetos de las acciones (los fines) que los hombres realizan por deber se van modificando junto con los cambios en los criterios culturales que identifican los objetos sensibles deseables en una sociedad determinada.

Las acciones valoradas culturalmente de acuerdo con el principio del honor militar, que citamos arriba como ejemplo del impulso que el comportamiento de los hombres puede recibir de los principios prácticos, tiene una vigencia limitada debido precisamente a los cambios en las condiciones históricas y, especialmente, al desarrollo de la tecnología militar. Un código personal de comportamiento en la guerra sólo es posible en condiciones de desarrollo relativamente modesto de la tecnología militar. Al cambiarse las condiciones materiales de la vida de una sociedad histórica, las acciones que se consideran conformes al deber también van a modificarse, aunque Kant insistiría que una máxima determinada por la razón práctica siempre tendrá la misma forma (la subordinación de las

¹⁵³ George Armstrong Kelly es uno de los pocos estudiosos que escriben en inglés que reconocen que el significado del bien supremo en la teoría kantiana de la historia tiene que identificarse con lo que hemos llamado el bien supremo político, es decir, la realización de una sociedad justa por medio del establecimiento de una constitución republicana y de la paz perpetua entre las naciones (George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp.140-3).

disposiciones hacia la realización de los bienes sensibles a la exigencia de la razón práctica, expresada en la disposición hacia la personalidad y que impulsa el sujeto para que cumpla con el principio del deber y promueva el bien en su sentido moral).¹⁵⁴

Cuando los sujetos históricos actúan, la manera en que fijan sus fines surge de la combinación de las diversas disposiciones. Lo que el concepto de naturaleza humana estipula es que esta combinación no se da nada más por contingencia o según las características de los sujetos históricos individuales, sino que las disposiciones de la naturaleza humana se despliegan en el contexto de las necesarias relaciones sociales entre los hombres. La naturaleza del hombre histórico, en otras palabras, se define, sobre todo, por su disposición hacia la humanidad. El peso de las otras dos disposiciones (hacia la animalidad y la personalidad) en su comportamiento es condicionado por la manera en que éste resuelve los problemas que resultan de su disposición hacia la humanidad; las relaciones sociales de los hombres históricos afectarán cómo conciben, cómo realizan y cómo evalúan su propia felicidad y su papel en la sociedad en general.

El mal radical, que Kant identifica como la característica que define a la naturaleza humana, es el producto inevitable de la disposición hacia la humanidad.¹⁵⁵ Nuestro autor explica la maldad de los hombres así:

“...el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que se da cuenta de que no pueden mantenerse una al lado de la otra sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del arbitrio”.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Kant reconoce que “la expresión *el bien*” encierra cierta ambigüedad y escribe que “...se considera bueno en sí e incondicionado, en oposición a lo malo en sí, o es condicionalmente bueno y se lo compara con el bien peor o mejor, porque el estado resultante de elegir lo último sólo es un estado comparativamente mejor, pero en sí mismo puede ser malo” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.249, (VIII:282).

¹⁵⁵ Para un análisis del concepto de mal radical en Kant y una comparación con el tratamiento que Rousseau le da en su obra, véase Diane Morgan, *Kant Trouble. The Obscurities of the Enlightened*, Routledge, London, 2000, pp.160-7.

¹⁵⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.56 (VI:36); traducción modificada.

La importancia del concepto del mal radical de la naturaleza humana para la filosofía de la historia es que nos da el principio desde el cual partir para conocer y explicar las acciones concretas de los sujetos históricos. Los hombres buscan su felicidad necesariamente y la felicidad sólo es posible para el hombre histórico en términos culturales y comparativos. El mal radical de la naturaleza humana se debe a que los hombres tienen una propensión natural a distorsionar su capacidad para la acción moralmente buena por su necesidad de los objetos sensibles, socialmente determinados, de acuerdo con su concepto de la felicidad.¹⁵⁷ Las acciones que los hombres realizan para asegurar su mera sobrevivencia o para promover o realizar algún principio práctico pueden explicarse en términos negativos, como el abandono de la disposición para la humanidad, la cual constituye el impulso principal de los hombres sociales a la acción.

La naturaleza de los objetos del placer sensible y los principios que orientan las acciones de los hombres para su consecución son los dos factores que definen la posibilidad del progreso en la historia. Ambos son el producto, a su vez, de las relaciones que los hombres establecen entre sí en sociedad. Al definir la naturaleza humana así, Kant nos está analizando el hombre histórico como un ser social de carne y hueso, expuesto a deseos y a apetitos que le hacen entrar en conflicto con los demás integrantes de la sociedad (y con los mandatos de su propia razón práctica, los cuales tomarán la forma de los diversos conceptos del deber, históricamente determinados, que se presentan en los diferentes contextos históricos).

El carácter histórico de la especie

Kant deja en claro que el concepto de naturaleza humana sólo puede determinarse con referencia a la especie humana,¹⁵⁸ ningún hombre particular puede encarnar todas las características que, conjuntamente, constituyen el

¹⁵⁷ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.245, (VIII:278).

¹⁵⁸ Kant argumenta que la naturaleza humana no puede expresarse plenamente a partir de las disposiciones del individuo a los dos tipos del bien (el sensible y el moral). Al respecto, escribe: “‘El hombre es malo *por naturaleza*’ significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico (el concepto del hombre en general) (pues entonces sería necesaria)...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.51, (VI:32)).

concepto de naturaleza humana. Esto implica que la naturaleza humana solamente puede manifestarse y conocerse en la historia, debido a que el peso que tienen las tres disposiciones originales de la naturaleza humana en las decisiones que toman los individuos para la acción se modifica a lo largo del tiempo.¹⁵⁹ El concepto de naturaleza humana, referido a la especie humana entera, y, además, la idea racional de la totalidad de la historia se determinan a partir del principio que plantea que las necesarias relaciones sociales que los hombres históricos entablan entre sí, debido precisamente a su racionalidad, resultan en conflictos por los objetos del placer sensible.

En consonancia con su concepto de la naturaleza como lo que está sujeto a leyes, Kant no espera que la naturaleza humana se modifique, en cuanto a sus disposiciones originales, a lo largo de la historia; cualquier progreso que su filosofía de la historia puede vaticinar para la especie humana no será el resultado de alguna modificación en la calidad moral básica de los seres humanos.¹⁶⁰ La historia trata de las acciones libres de los hombres, lo cual implica que Kant no puede argumentar que el progreso de la especie humana es necesario e inevitable, como pretendían sus contemporáneos ilustrados, basándose en la naturaleza racional de la humanidad.¹⁶¹ Más bien, Kant considera que la naturaleza humana y, específicamente, la disposición hacia la humanidad, definen el contexto en el que los hombres históricos resuelven, según las condiciones materiales específicas en las que les toca vivir, la dialéctica entre su búsqueda de

¹⁵⁹ A diferencia de la interpretación de la naturaleza humana que ofrecemos y que sostiene que Kant determina la idea de la naturaleza humana a partir de las disposiciones de los seres humanos, las cuales pueden establecerse *a priori*, como expresiones de la razón práctica en los hombres pensados como seres racionales finitos, Robert B. Loudon (*Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p.132) plantea que Kant deriva el concepto de la naturaleza humana a partir de consideraciones empíricas y antropológicas. Véanse, también, Gordon Michalson, "The Inscrutability of moral Evil in Kant", *Thomist*, 51, 1987, Otfried Höffe, Ein thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, *F.W.J.Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, editado por Otfried Höffe y Annemarie Pieper, Akademie, Berlin, 1995, p.29 y Marcus Willaschek, "How one obtains an intelligible Character", *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J.B.Metzler, Stuttgart, 1992, p.152 (todos *apud* Loudon, *op. cit.*, nota 51 a p.132).

¹⁶⁰ La posibilidad del progreso en la historia se finca en la creciente legalidad de las acciones de los hombres y no en "...que con ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural)" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit. p.208, (VII:92).

¹⁶¹ En "Teoría y práctica" Kant apunta que "...así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia y que tal progreso, en efecto, a veces será *interrumpido*, pero nunca *roto*" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.283, (VIII:308-9).

la felicidad y su capacidad de actuar conforme a un principio práctico (en otras palabras, el ejercicio de la libertad en sentido negativo y positivo). En este sentido, la naturaleza humana puede derivarse a partir de la historia porque las acciones humanas van delatando los cambiantes principios según los cuales actúan los hombres históricos. Kant escribió al respecto:

“El carácter de la especie sólo puede derivarse de la historia... la especie humana, entendida colectivamente, posee en sí misma una disposición hacia la habilidad artística por medio de la cual el egoísmo de todos los individuos (*singulorum*) obra a favor de la felicidad de todos (*universorum*) a través de la predisposición moral...El carácter de la especie no puede constituirse históricamente a través de la historia nada más...[También] puede inferirse de la razón, siempre y cuando la razón se conozca y se modifique, en el individuo y en relación con los demás”.¹⁶²

Nos parece que el pasaje citado arriba ofrece una clave importante para comprender la idea de la historia que Kant desarrolla en sus escritos sobre la filosofía de la historia y, especialmente, en relación con la idea del progreso. El carácter de la especie humana se revela a través de los principios, tanto técnicos como prácticos, que se pueden inferir a partir de las acciones de los hombres históricos. Al mismo tiempo, la posibilidad de que el historiador pueda identificar correctamente tales principios depende de la crítica de la razón práctica y técnica que Kant desarrolla en su filosofía práctica. Como se vio en el párrafo anterior, la característica esencial de la naturaleza humana, tal como la entienden Kant y Rousseau, es la libertad de escoger entre los diversos principios que dirigen las acciones del sujeto para la consecución de los objetos identificados con las disposiciones originales de su facultad de desear. La relación entre las tres disposiciones y su peso relativo en los principios con los que los individuos

¹⁶² *Anthropology, History and Education*, cit., p.425, (VII:330). Este texto aparece en la versión manuscrita de la *Antropología en sentido pragmático*, pero no en las dos ediciones de la obra publicadas durante la vida de Kant (1798 y 1800). Fue incluido por el traductor de la versión inglesa de la *Antropología*, porque éste estima que la versión manuscrita “...a veces difiere de modo sustancial tanto de la primera como de la segunda edición de la *Antropología* y, a juicio de muchos estudiosos, nos da una indicación más precisa de las intenciones originales de Kant”. Que no se haya incluido en las versiones publicadas de la *Antropología* podría explicarse porque “no está claro qué tanto Kant participó en la preparación del manuscrito para su publicación. (Ya tenía setenta y cuatro años, estaba jubilado y su salud estaba fallando; además, parece que aun cuando era más joven, a menudo permitía que otras personas se hicieran cargo de los detalles de la corrección de las galeras de sus obras)” (“Translator’s Introduction”, *Anthropology, History and Education*, cit., pp.228-9).

deciden cómo actuar se va modificando en las cambiantes condiciones históricas.

Kant apunta al respecto:

“Por disposiciones de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son *originales* si pertenecen necesariamente a la posibilidad de un ser tal...Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del arbitrio”.¹⁶³

El progreso de los hombres en la historia se debe precisamente a que éstos son capaces de conocer y de modificar el uso que dan a su razón; el progreso se manifiesta en la adopción de principios prácticos para resolver los conflictos que la vida en sociedad hace surgir inevitablemente.¹⁶⁴ Una de las tareas primordiales del historiador es la identificación de dichos principios y su papel en las decisiones y en las acciones que los hombres realizan para enfrentar la vida en sociedad.

Conceptualizar correctamente este proceso histórico inevitable, de acuerdo con el concepto de naturaleza humana aplicado a la especie, sólo es posible si se piensa el sujeto histórico individual en el contexto de sus necesarias relaciones sociales y las sociedades humanas en el contexto del devenir histórico.¹⁶⁵ Kant es coherente con este concepto de naturaleza humana en sus escritos dedicados específicamente a la filosofía de la historia, cuyo objeto es la totalidad de la historia de la especie humana,¹⁶⁶ entendida ésta última como la idea que se forma la razón teórica acerca del curso de la historia proyectada hacia el futuro de

¹⁶³ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.46, (VI:28).

¹⁶⁴ Por esta razón no es posible relacionar el mal radical de la naturaleza humana con el pecado original de la religión cristiana, debido precisamente a la perfectibilidad de la naturaleza humana identificada por Rousseau y Kant. Reinhard Brandt, sin embargo, insiste en su equivalencia (Reinhard Brandt, “La institución política en Kant”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, 1987, UNAM/FCE, p.120).

¹⁶⁵ Algunos estudiosos insisten que el concepto de la naturaleza humana propuesto por Kant se basa en el concepto del sujeto práctico concebido en total aislamiento de sus congéneres, luchando en contra de sus pasiones e intentando aplicar, en su vida cotidiana, unos principios éticos que son totalmente abstractos y ahistóricos. Un ejemplo de este modo de analizar la filosofía práctica kantiana se encuentra en Robin May Schott, *The Gender of Enlightenment, (Feminist Interpretations of Immanuel Kant)*, editado por Robin May Schott, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997, pp.319-337). Desgraciadamente, este ensayo hace eco de una posición que se encuentra con frecuencia entre los filósofos feministas y ejemplifica su falta de seriedad en el análisis de los textos de la filosofía práctica kantiana, cuyos preceptos básicos pretenden criticar por medio de argumentos *ad hominem*.

¹⁶⁶ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.75, (VIII:18).

acuerdo con la finalidad que la misma razón práctica identifica para los hombres históricos, es decir, la realización de la paz perpetua.¹⁶⁷

Los principios metodológicos que el historiador puede derivar de la teoría de la acción no le permiten buscar leyes históricas inamovibles con las cuales ordenar y explicar los fenómenos históricos a lo largo del devenir histórico. Como todo conocimiento del mundo empírico, el conocimiento histórico tiene que partir de sus fenómenos para, de ahí, elaborar los conceptos explicativos que identifican aquellos factores que influyeron en las decisiones tomadas por los hombres históricos con respecto a los fines que perseguían y los medios que elegían para la consecución de tales fines.

Pero la historia, en cuanto ciencia, le exige al historiador que formule alguna idea racional de la necesaria relación entre la totalidad de los fenómenos históricos. Debido a que los principios causales naturales, los cuales rigen el conocimiento del mundo sensible en el cual actúan los sujetos históricos, son constantes a lo largo de la historia, la idea filosófica de la historia sólo puede elaborarse a partir del concepto *a priori* de la naturaleza humana en cuanto especie. Este concepto expresa, en términos generales, los diversos impulsos a que están sometidos todos los hombres históricos cuando actúan; el historiador tiene que identificar, con la mayor exactitud posible, cómo se combinan estos impulsos en la formulación de los principios que llevan a los hombres históricos particulares a determinar los objetos de placer sensible que buscar realizar y los medios que escogen para tal propósito.

Al ser la propensión al mal radical de la naturaleza humana el producto de la libertad humana, la filosofía kantiana de la historia puede partir de los inevitables conflictos entre los integrantes de la sociedad humana para, de ahí, plantear la

¹⁶⁷ Otra vez, encontramos en Yirmiahu Yovel la expresión de una interpretación radicalmente divergente del significado de la filosofía kantiana de la historia en relación con este punto. Para Yovel, el fin de la historia que la razón se fija (y que tiene que realizarse por medio de lo que llama la “historia de la razón”) es la plena realización ética de la especie humana en su conjunto, con lo cual argumenta que el sentido del progreso en la historia no es el progreso política hacia la paz perpetua sino la total y absoluta realización de los fines que la razón práctica hipostasiada se plantea. Al respecto, escribe que la historia no es “...simplemente historia empírica, sino, sobre todo, historia moral; el ideal hacia el cual la historia ha de progresar no es solamente político sino, por encima de todo, es el intento por fundar un sistema de actitudes intersubjetivas basadas en el reconocimiento mutuo del principio de la moralidad” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp.170-1).

posibilidad de que los hombres aprendan, a través del tiempo, a enfrentar y a resolver sus diferencias con base en los principios prácticos que son capaces de formular y de aplicar en las cambiantes condiciones históricas.

4. La idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia

Los conflictos entre los hombres históricos

Kant tiene claro que la desigualdad que surge en la sociedad es la “abundante fuente de...males” pero escribe muy poco acerca de cómo se dan los conflictos entre los integrantes de las diversas sociedades históricas. En “Comienzo presunto de la historia humana” plantea que la diferencia en los modos de vida de las primitivas sociedades de agricultores y de las “hordas de pastores trashumantes” hace que se encuentran en un “peligro inacabable de guerra” debido a la tensión entre ambas, suscitada por su disputa por el uso de la tierra.¹⁶⁸ En la *Crítica del Juicio* Kant nos sugiere que la desigual distribución de los bienes del placer sensible en la sociedad hace aumentar los “males” de la sociedad y especialmente cuando la cultura progresa al punto en que las disputas más álgidas se dan alrededor de los artículos de lujo y no los objetos de primera necesidad.¹⁶⁹

Está claro en la teoría política que se encuentra en la *Metafísica de las costumbres* que Kant, fiel a su época, considera deseable la división de la sociedad entre los propietarios (los ciudadanos activos) y la masa de la población que, en el caso de Prusia en el siglo XVIII, todavía estaba constituida por siervos.¹⁷⁰ Para Kant, el factor de importancia decisiva para su filosofía de la historia es que los hombres en sociedad están impulsados, por su propia naturaleza y, especialmente, por su disposición hacia la humanidad, al conflicto. Nunca se interesa por las relaciones entre las condiciones materiales y las

¹⁶⁸ “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.158, (VIII:119-20).

¹⁶⁹ *Crítica del Juicio*, cit., pp.452-3, (V:432).

¹⁷⁰ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.144, (VI:314-5); Kant escribe que en el feudalismo se organizaba “...desde la dignidad real, pasando por todos los grados intermedios, hasta el punto en que desaparece del todo la dignidad humana y sólo queda el ser humano, esto es, hasta la clase de los siervos...” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., p.17, (VII:131); sobre la desigualdad, véase, también, “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.262, (VIII:291-2).

relaciones sociales y políticas de los integrantes de las diversas sociedades históricas. Para Kant, los hombres se agruparán cuando lo consideran necesario para el logro de cualquiera de sus fines; más allá de esta idea muy general, plantea muy poco más al respecto.

En la *Crítica del Juicio*, la división básica de toda sociedad se expresa como la división de la sociedad en los dominadores y los dominados. Aquéllos gozan de los frutos del trabajo de éstos, quienes reciben algunos beneficios derivados de los avances en el conocimiento y la cultura que logra la minoría privilegiada.¹⁷¹ Kant reconoce que, de vez en cuando, las tensiones entre los dos grupos llegarán a un punto tal que las condiciones de desigualdad producirán un cambio revolucionario¹⁷² en el Estado o en el grupo político dominante, pero no incluye un análisis de la relación entre los intereses de los diversos integrantes de la sociedad y su actividad política.

Los conflictos permanentes entre los pueblos y los Estados son la expresión de la disposición hacia la humanidad de los jefes de Estado y de la población cuya voluntad el jefe supuestamente expresa. El resultado de esta disposición en el escenario internacional es el estado de guerra prevaleciente entre las naciones. Aun cuando no hay hostilidades declaradas entre los Estados, se espera que en cualquier momento pueden empezar las acciones bélicas de un Estado hacia otro, con el resultado de que todos los Estados se ven obligados a tomar medidas preventivas para evitar que otro Estado, más poderoso o más preparado, le agrede en el futuro. Esta situación de desconfianza mutua y permanente es lo que Kant llama el estado de guerra,¹⁷³ en el cual se repite la misma dinámica de prevención y de competencia que se observa entre los individuos en el seno de las diversas sociedades y, como tal, constituye la segunda fuente de los conflictos inevitables entre los hombres. El progreso en la historia, para Kant, se expresa en el uso que los hombres dan a su capacidad para superar o, mejor, para evitar que surjan tales conflictos por medio de principios prácticos.

¹⁷¹ *Crítica del Juicio*, cit., p.453, (V:432).

¹⁷² “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.341, (VIII:372).

¹⁷³ *Op.cit.*, p.314, (VIII:348-9).

La idea del progreso en la historia

La idea del progreso que Kant expone en su filosofía de la historia es la idea del progreso moral de la humanidad hacia “lo mejor”,¹⁷⁴ el cual se manifiesta en el progreso hacia la fundación y el perfeccionamiento del Estado republicano,¹⁷⁵ en este contexto, el concepto de lo moral tiene que entenderse en su sentido genérico, como la adopción, por parte de los hombres en sociedad, de leyes de la libertad, las cuales pueden ser tanto jurídicas como propiamente morales (éticas).¹⁷⁶ El conocimiento de la historia, en gran medida, trata de la exterioridad (las acciones humanas) y, como consecuencia, el progreso que se puede verificar a partir de los fenómenos históricos se expresa y se mide en la creación de las condiciones para el ejercicio de la libertad de los individuos en sociedad, cuya expresión más clara y acabada es la creación del estado de derecho bajo una constitución republicana.¹⁷⁷ Por lo tanto y debido a la dificultad para saber con certeza los motivos por los que actúan los hombres, la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia se concentra, sobre todo, en aquellos factores que influyen en la legalidad de las acciones de los sujetos históricos.¹⁷⁸ Tienen

¹⁷⁴ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.205, (VII:89) y “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.283, (VIII:308).

¹⁷⁵ Jean Lacroix capta perfectamente la idea esencial del progreso en la filosofía de la historia al escribir: “...Kant tiene una filosofía de la historia, porque pretende no solamente prescribir lo que debe hacerse, sino describir o al menos indicar el sentido y las etapas de la evolución que conduce a la comunidad humana. En efecto, por medio de los sufrimientos y las guerras, y gracias a ellos, la humanidad se encamina hacia una legalidad, hacia un Estado de derecho que, sin confundirse con la moralidad, reúna por lo menos sus condiciones más favorables. Aquí todavía la noción de derecho gobierna todo. La grandeza de la filosofía kantiana de la historia es la de ser una filosofía del derecho que se hunde en la naturaleza y se desarrolla en la libertad” (*Kant y el kantismo*, cit., pp.95-6).

¹⁷⁶ Las “leyes de la libertad” – escribe Kant – “a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.17, (VI:214)).

¹⁷⁷ Para el argumento de que el progreso, en la filosofía kantiana de la historia, es hacia la creación de una sociedad y una constitución más justas y la refutación de los planteamientos que ven en la historia el perfeccionamiento ético de la humanidad, véase Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.153-62.

¹⁷⁸ “¿Qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor? – pregunta Kant – No una cantidad creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione” (“Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.208, (VII:91)). Para un desglose de los distintos estudiosos que apoyan esta interpretación de la idea del progreso como el progreso político, y de otros que la ven como la realización del progreso ético de la humanidad, junto con un intento (fallido en nuestro juicio) por reconciliar estas dos posiciones entre sí a partir de la defensa de la viabilidad del uso del bien supremo como un ideal de un mundo

relativamente menor importancia, en cambio, las razones por las cuales los hombres históricos obedecen al principio práctico (el valor ético de sus acciones).

Kant evalúa y expresa la posibilidad del progreso en la historia en términos morales¹⁷⁹ porque, como ya hemos comentado, el principio supremo de la moralidad es el único criterio universal y necesario para evaluar las acciones humanas.¹⁸⁰ Kant considera, sin embargo, que el cumplimiento del deber jurídico constituye parte de los deberes morales del individuo;¹⁸¹ además, la moralización de los hombres en el sentido ético sólo es posible en un estado de derecho bajo una constitución republicana.¹⁸²

La idea del Estado, organizado de acuerdo con una constitución republicana perfecta, representa la realización del concepto de derecho, es decir, del “conjunto de condiciones en las que el arbitrio de uno se concilia con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad”.¹⁸³ La idea del Estado puede utilizarse como el esquema del concepto formal del derecho y como la norma para evaluar el progreso¹⁸⁴ en todas las épocas históricas y todas las formaciones políticas;¹⁸⁵

moral posible en la historia, véase Robert B. Loudon, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., pp.140-64.

¹⁷⁹ En “Progreso” escribe que “...cuando se pregunta si el género humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre...sino que lo que nos interesa es la *historia moral*...con respecto al conjunto de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra” (*Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.195, (VII:79)).

¹⁸⁰ Véase p.198 de este trabajo, *supra*.

¹⁸¹ En la *Metafísica de las costumbres* Kant plantea que “...la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro móvil con la ley” (cit., p.25, VI:220).

¹⁸² Kant está claro que la legalidad de las acciones en una sociedad bajo una constitución republicana no implica que hayan aumentado su moralidad, sino que la primera es una condición *sin qua non* para el progreso propiamente moral de la humanidad (“lo interior de la moralidad”, en palabras de Kant). Sobre este punto escribe: “...los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea de derecho, aunque no es lo interior de la moralidad, a buen seguro, la causa de aquella (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de esta última hay que esperar la buena formación moral de un pueblo)” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.334, (VIII:366)). Para un análisis de la relación entre la legalidad y la moralidad en el Estado de derecho, véanse Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp.43-83 y Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.209.

¹⁸³ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.39, (VI:230).

¹⁸⁴ “Un Estado (*civitas*)” – escribe Kant – “es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externa en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la *idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en el intento)” (*op.cit.*, p.142, (VI:313)). Lewis White Beck escribe que “El progreso en la historia no se mide por la felicidad del pueblo sino por el

como una idea de la razón,¹⁸⁶ sin embargo, nunca puede realizarse totalmente en el mundo empírico.¹⁸⁷ Las acciones (los fenómenos históricos) que los hombres se ven impulsados a realizar como resultado de los diversos costumbres, acuerdos, reglas y leyes¹⁸⁸ que rigen sus relaciones con los demás integrantes de su grupo o de la sociedad entera, pueden evaluarse como expresiones de la capacidad de los hombres históricos para generar las condiciones para el ejercicio de su libertad de acuerdo con la idea del derecho.

La *Metafísica de las costumbres* trata de las reglas formales para la realización de la libertad humana, pero las costumbres (*Sitten* en alemán, *mores* en latín) son, en referencia al mundo histórico, las “maneras y formas de vida”, las cuales “está[n] tomad[as] de la observación de sí mismo y de la propia animalidad [y] de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra”.¹⁸⁹ La idea metafísica del progreso en la historia sirve como un criterio para evaluar todas las “maneras y formas de vida” que se plasman en los variadísimos pactos y acuerdos con los cuales los hombres históricos organizan la convivencia social.

El estado de derecho se crea cuando nace el Estado moderno, que está constituido por “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”, el cual sólo es posible como el estado civil, que surge de la “voluntad universal unida” de

criterio formal del imperio de la ley y la extensión de la libertad jurídica” (Lewis White Beck, “Kant and the Right of Revolution”, *Selected Essays on Kant*, cit., pp.78). Véase, también Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.173.

¹⁸⁵ Kant establece la relación entre el derecho y la política en “*Hacia la paz perpetua*”, al escribir que la política es la “...doctrina del derecho aplicado” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.338, (VIII:370)).

¹⁸⁶ Wolfgang Kersting, Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, *The Cambridge Companion to Kant*, editado por Paul Guyer, cit., pp.354-5.

¹⁸⁷ El sistema metafísico de la doctrina del derecho, nos dice Kant, “es un sistema que surge de la razón”; debido a que “la división perfecta de lo empírico es imposible...con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo” (*op.cit.*, pp.5-6, (VI:205)). Véanse, también, la distinción que señala Enrique Serrano entre la idea de la *respublica noumenon* en el nivel normativo y la *respublica phaenomenon* al nivel operativo del análisis político (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.137), Wolfgang Kersting, Kant’s Concept of the State, *Kant’s political Philosophy*, cit., p.148-9 y Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., p.108.

¹⁸⁸ Kant distingue, en su filosofía práctica, entre las leyes prácticas, que son el producto de la razón práctica, y todas las demás reglas e imperativos condicionados, que señalan la necesidad de actuar de una cierta manera para conseguir un fin particular apetecido. Al respecto apunta: “...los propios imperativos, cuando están condicionados, es decir, si no determinan sin más a una voluntad en cuanto tal, sino sólo con vistas a un efecto apetecido, constituyen desde luego *prescripciones* prácticas mas no *imperativos*” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.79, (V:20)).

¹⁸⁹ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.20, (VI:216).

los ciudadanos bajo una constitución, en el cual la sociedad está sometida a la justicia distributiva.¹⁹⁰ Kant llama al estado no-jurídico, que existe anteriormente a la formación del Estado moderno, el estado natural o el estado social. La diferencia entre el estado jurídico y el no-jurídico es que en éste último no existen las condiciones para proteger a los individuos o su propiedad de la violencia que los hombres tienden a ejercer en contra de sus semejantes.¹⁹¹ En cambio, el Estado ejerce una fuerza irresistible para restringir la libertad de todos a lo que está marcado por las leyes; como dice Kant, “derecho y facultad de coaccionar significan pues, una y la misma cosa”.¹⁹²

Aun así, Kant reconoce que existen acuerdos válidos entre los individuos y los grupos en el estado de naturaleza (cuya materia es del derecho privado, es decir, involucra acuerdos entre los arbitrios de los individuos pero no de todos los integrantes de la sociedad en su conjunto).¹⁹³ Nos parece que la idea del progreso en la historia se realiza por medio de los acuerdos a los que los hombres llegan, y que luego hacen valer, para regir sus relaciones mutuas. La materia de tales acuerdos son las acciones (los medios) o la obtención y el uso de ciertos objetos del placer sensible (los fines) que se avalan o se prohíben a través de ellos. La participación (o falta de participación) de los integrantes del grupo o de la sociedad en su conjunto en la elaboración y en la aplicación de los acuerdos constituyen la forma de los mismos. Es evidente que entre más la materia y la forma de los acuerdos corresponden al derecho, más pueden las formas de convivencia que de ellos resultan contribuir al progreso. Pero también es cierto que el progreso se logra por medio de las acciones concretas de los hombres históricos y que un

¹⁹⁰ *Op.cit.*, pp.142, (VI:313), p.131, (VI:302) y p.136, (VI:306). Allen Wood considera que el Estado se crea cuando se establece los primeros gobiernos de las sociedades agrícolas, con lo cual distorciona de manera importante el concepto del Estado tal como Kant lo presenta en su filosofía del derecho (Kant's historical Materialism, *Autonomy and Community. Readings in contemporary social Philosophy*, editado por Jane Kneller y Sidney Axinn, State University of New York Press, Albany, 1998, pp.33 y 35).

¹⁹¹ En el estado de naturaleza, escribe Kant, “nadie está obligado a abstenerse de atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención...si ya puede percibir suficientemente en sí mismo la inclinación de los hombres en general a dominar a los demás (a no respetar la superioridad del derecho de otros, cuando se siente superior a ellos en poder o astucia) [está] autorizado a coaccionar a quien, ya por su naturaleza, le amenaza con la violencia” (*Metafísica de las costumbres*, pp.137-8, (VI:307).

¹⁹² *Op.cit.*, p.42, (VI:232).

¹⁹³ *Op.cit.*, p.137, (VI:306).

factor muy importante en la evaluación de cualquier proceso histórico implica una investigación del acatamiento de los convenios por parte de los integrantes del grupo al que se aplican.

Si se examinan las muy diversas maneras en que los hombres históricos organizaron su convivencia a la luz de la idea del progreso propuesto por Kant, es decir, a partir del concepto del derecho, surgen algunos criterios básicos con los cuales éstos pueden evaluarse. En primer lugar, Kant señala la importancia de que tales acuerdos contribuyen a la reducción o a la eliminación de la violencia y del uso de la fuerza en la solución de los conflictos.¹⁹⁴ La violencia surge, generalmente, cuando los individuos quieren lograr sus fines personales y egoístas en contra de los deseos de otros individuos, quienes buscan conseguir los mismos objetos del deseo sensible o persiguen otros fines. Aceptar que sus conflictos se resuelven por medio de un acuerdo pactado implica que los individuos involucrados acatan el principio general del derecho, al subordinar su inclinación hacia el objeto apetecido (al ejercer su libertad en sentido negativo) a un principio socialmente constituido y validado (un ejercicio de su libertad en sentido positivo). Crear y respetar los pactos para evitar la violencia es, por lo tanto, un deber moral (en sentido genérico);¹⁹⁵ en el estado de naturaleza, el progreso se mide por medio de los acuerdos sobre la obtención y la distribución de los objetos del placer sensible que los hombres pueden pactar (su materia), la manera en que se legitimizan tales pactos y la extensión de su vigencia en la sociedad en cuestión (su forma) y el grado en el que son obedecidos.

Kant nos ofrece un ejemplo de cómo el ejercicio de la violencia, en este caso al romper un pacto ya hecho, atenta contra el derecho (y el progreso), al referirse a

¹⁹⁴ El derecho existe, en primer lugar, para frenar la violencia; al respecto, Kant escribe: “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. – La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia (violentia)*” (*Op.cit.*, p.137, (VI:307). La paz perpetua, que es el fin de toda la doctrina del derecho, se lograría con la eliminación del uso, o de la amenaza del uso, de la violencia en las relaciones entre los Estados nacionales.

¹⁹⁵ Kant reproduce una de las leyes naturales identificadas por Hobbes como necesarias para la paz en la sociedad civil, aunque existen diferencias radicales en la manera en que estos dos filósofos fundamentan su filosofía política. Hobbes estipula que la tercera ley de la naturaleza es “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” [“that men performe their Covenants made”] (*Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill*, cit., p.74).

“...[un] enemigo que, en vez de cumplir lealmente las condiciones de la capitulación con la guarnición de una fortaleza sitiada, la maltrata durante la evacuación o rompe el pacto de otro modo, [el cual] no puede ya quejarse de injusticia si su enemigo le hace la misma mala jugada cuando se presenta la ocasión”.¹⁹⁶

El ejército agresor no puede quejarse de injusticia si su enemigo le agrede en una situación semejante porque éste actúa de acuerdo con el mismo principio que aquél, pero ambos ejércitos, al romper los pactos, actúan en detrimento del concepto del derecho. Al respecto, Kant escribe que

“...en realidad [ambos ejércitos] son injustos en grado sumo, porque privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta – por así decirlo – legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal”.¹⁹⁷

El progreso también se manifiesta en los fines que los hombres se fijan. En general, nos parece válido decir que entre más los hombres son capaces de fijarse y realizar fines alejados de sus inclinaciones sensuales y patológicas más básicas, más los acuerdos que crean (y respetan) con los demás hombres contribuirán al progreso. El proyecto educativo del *Philanthropinum* suscitó el entusiasmo de Kant porque consideraba que el plan educativo de Johann Basedow, el fundador del proyecto, contribuía al cambio por medio del cual los hombres dejan de ser “criaturas animales [y] son transformados en ser humanos...a través de la educación”.¹⁹⁸

La forma de los acuerdos entre los sujetos históricos se expresa en la participación de éstos en la formulación de los acuerdos o en el grado en que se aplican a los integrantes de la sociedad: entre más universal la aplicación de una norma, más se acerca al concepto del derecho. Kant delata sus prejuicios, propios

¹⁹⁶ *Metafísica de las costumbres*, cit., nota a p.138, (VI:308).

¹⁹⁷ Kant apunta que “esta diferencia entre lo que sólo *formaliter* es injusto y lo que es injusto también *materialiter* tiene un uso diverso en la doctrina del derecho” (*op.cit.*, nota a p.138, (VI:307)).

¹⁹⁸ “Essays regarding the *Philanthropinum*” en *Anthropology, History and Education*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, cit., p.102. La educación contribuye al progreso y, en palabras de Kant, “es el fenómeno más grandioso que ha aparecido este siglo para el mejoramiento de la perfección de la humanidad; por medio de ello todas las escuelas en el mundo recibirán una forma diferente y la raza humana se liberará de las restricciones de las escuelas existentes” (*op.cit.*, “Translator’s Introduction”, p.98). Sin embargo, en otros pasajes Kant expresa sus dudas acerca de la eficacia de la educación para la realización del progreso, debido a que no existe nada que garantice que los educadores cumplan con sus deberes, porque ellos también son productos de la sociedad en que viven y son afectados por todos sus vicios y limitaciones.

de la época en que vivía, con respecto a la participación de la mayoría de la población en la actividad política en su notoria distinción entre los ciudadanos activos y pasivos del Estado republicano; está claro que, para él, era más importante que la legislación se conformara a lo que la voluntad general de los ciudadanos expresaría si éstos fueran seres que actuaban racionalmente y que no consideraba necesario que tal legislación fuera realmente la expresión de la voluntad de los ciudadanos de carne y hueso.¹⁹⁹ Respecto a la forma de los acuerdos entre los arbitrios de los integrantes de las sociedades históricas en estado de naturaleza, nos parece que lo que es importante para Kant es la universalidad en la aplicación de la regla o norma. La aspiración, que tiene su origen en el pensamiento de Rousseau, de que la ley sea la expresión de la voluntad general y de la capacidad para la libertad, en sentido positivo, de los integrantes de la sociedad es algo que Kant considera sólo puede realizarse, en algún futuro indeterminado, en el Estado representativo moderno debido precisamente a que para ambos pensadores la idea de la libertad está expresada en la capacidad del individuo (o de la sociedad civil) de darse a sí mismo la ley que tiene que obedecer.²⁰⁰

Se puede ilustrar este punto con las medidas tomadas por los integrantes de las sociedades agrícolas primitivas para defenderse de las agresiones de las tribus

¹⁹⁹ Existe, para Kant, una tensión entre el principio formal del derecho, que fundamenta la libertad de todos en el estado de derecho, y su realización en las condiciones específicas de la época histórica que les toca vivir. Sobre la tensión entre la idea y la realización de la idea del derecho, Kant nos dice que "...un ser dotado de libertad...no puede ni debe reclamar, conforme al principio *formal* de su arbitrio, ninguna otra clase de gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquella en la cual todos sean colegisladores, esto es, el derecho de los hombres [es] algo sagrado que está por encima de cualquier precio...y que ningún gobierno...puede violar. Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás...*Mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de un modo republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo sentirse verdaderamente satisfecho con su constitución" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit. nota, pp.203-4, (VII:86).

²⁰⁰ Sobre la relación entre Rousseau y Kant en torno al uso de la idea de la libertad en la política y la ética, Lewis White Beck apunta: "La doctrina de la autonomía fue anticipada solamente por Rousseau, porque sólo él se percató de la esencial conexión entre la ley y la libertad, mientras otros [pensadores] en el siglo XVIII contemplaban la ley nada más como una restricción sobre la libertad. Aunque Rousseau resolvió su conexión esencial solamente en relación con la política y Kant adoptó su doctrina con pocos cambios en esta esfera, la doctrina del autogobierno de ciudadanos libres por medio de la ley es profundizado por Kant y convertida en una doctrina moral y metafísica. Con Rousseau, Kant puede decir que la obediencia a la ley que uno se ha dado a sí mismo es la única libertad verdadera" Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.200.

trashumantes de pastores en su disputa por el uso de la tierra.²⁰¹ Al respecto, nuestro autor apunta que la formación del gobierno primitivo entre los agricultores se debe a

“...una disposición para la constitución civil y la justicia pública, al principio, desde luego, sólo respecto a las mayores violencias, cuya venganza ya no se dejaba al individuo, como en el estado salvaje, sino a un poder adecuado a leyes que da consistencia al conjunto, es decir, una especie de gobierno, por encima del cual no se encuentra ejercicio alguno de poder”.²⁰²

En este caso, la defensa de la tierra de la comunidad agraria es el resultado de la organización de un gobierno primitivo que ejerce la violencia en contra de los pastores para beneficio de todos los integrantes de la sociedad. A Kant no le interesa especialmente cómo se constituye este gobierno primitivo; lo importante es que se organiza la defensa de las tierras agrícolas y que los integrantes de la sociedad en cuestión obedecen sus órdenes. Kant está consciente de que la mayoría de los gobiernos históricos son el producto de la violencia de los grupos dominantes hacia los grupos dominados.²⁰³ Al vivir los individuos sometidos a una fuerza superior que se hace responsable de la defensa de la tierra, éstos suprimen su inclinación hacia la venganza individual al obedecer las órdenes del gobierno que la organiza según un principio más universal. El progreso radica en la aceptación, por parte de un grupo de hombres, de un principio de convivencia social más universal.²⁰⁴

Nos parece que existe una relación dialéctica entre la imposición de las normas que limitan la tendencia de los hombres a perseguir sus objetos del placer sensible más básicos (el ejercicio de la libertad negativa para controlar su disposición hacia la animalidad) y el desarrollo de su capacidad para promover e imponerse normas que son el producto de acuerdos entre los diversos individuos o grupos en una

²⁰¹ Véase, también, Allen W. Wood, *Kant's historical Materialism, Autonomy and Community. Readings in contemporary social Philosophy*, cit., pp.24-5.

²⁰² “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.158-9, (VIII:119).

²⁰³ “Los salvajes” – nos dice Kant – “no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.177-8, (VI:339)).

²⁰⁴ Véase, también, Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp.188-9.

sociedad dada (la libertad positiva). Entre más el hombre aprenda a controlar sus impulsos egoístas patológicas, más capacitado estará para aceptar las normas sociales y a disfrutar los beneficios que éstas le traen; entre más disfruta los nuevos bienes sociales que la convivencia pacífica y consensuada le traen, menos inclinación sentirá hacia las acciones impulsivas y egoístas. El progreso histórico, por lo tanto, puede manifestarse en cualquier expresión de la capacidad de los hombres históricos para acatar el principio del derecho, en relación con los fines que se proponen (la materia) o en relación con la naturaleza de los acuerdos por medio de los cuales los realizan (la forma).

Kant menciona sociedades legítimas que pueden formarse en el estado de naturaleza, tales como las sociedades conyugales, familiares y domésticas.²⁰⁵ En este punto coincide con los planteamientos de Vico; ambos consideran que el progreso de la humanidad puede rastrearse a partir de las primeras medidas adoptadas por los hombres para resolver los problemas de su convivencia de acuerdo con reglas generales de convivencia. Vico, por su parte, identifica al matrimonio, a la religión y a la costumbre de enterrar a los muertos como las primeras convenciones de convivencia social y como las primeras manifestaciones de la capacidad de la humanidad de transformarse a sí misma y a sus condiciones de vida.²⁰⁶

La garantía del progreso en la historia y las disposiciones hacia la personalidad y la humanidad

Kant plantea, de manera inequívoca, que la razón puede pensar la totalidad de la historia como un proceso que muestra un progreso inevitable, aunque no

²⁰⁵ *Metafísica de las costumbres*, p.136, (VI:306).

²⁰⁶ “Observamos” – argumenta Vico, en referencia a las primeras manifestaciones de progreso de la humanidad – “que todas las naciones, tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa, al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos... Así por la dignidad de que “ideas uniformes, nacidas en pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad” [Dignidad XIII], les debe haber sido dictado a todas ellas. Por estas tres cosas comenzó la humanidad en todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santamente para que el mundo no se embrutezca y no vuelva a la selva de nuevo. Por eso tomamos estas tres costumbres eternas y universales por los tres principios de esta Ciencia [la historia]” (*Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor* (1744), cit., p.158).

continuo. Si bien es cierto que hay progreso en el conocimiento y en la transformación del mundo material con los cuales los hombres históricos realizan sus objetos del placer sensible (el progreso cultural), Kant también considera que hay progreso en la adopción de principios para normar las relaciones entre los hombres (el progreso hacia el fin moral genérico de la humanidad, es decir, hacia la realización del bien supremo político). Al respecto, escribe:

“...se me permitirá asumir que, así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia...”²⁰⁷

Los dos elementos con los cuales Kant plantea la necesidad del progreso en la historia forman parte del concepto de naturaleza humana que expone en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. El primero de estos elementos es la disposición hacia la personalidad de los hombres (su capacidad de actuar por deber). El segundo, la disposición hacia la humanidad, constituye la garantía de que los hombres progresen porque crea las condiciones de necesidad que impulsan a los hombres históricos para superar los conflictos que su propia egoísmo, expresada en su disposición hacia la humanidad, genera.

a. El progreso como resultado de la disposición hacia la personalidad

Los hombres históricos son capaces de actuar de acuerdo con los diversos principios del deber (jurídico y ético) que tienen vigencia en su sociedad. Kant se basa en esta capacidad, que se manifiesta en la disposición hacia la personalidad de la naturaleza humana,²⁰⁸ para plantear que el progreso es posible en la historia. Los hombres, en otras palabras, son capaces de formular y de adoptar reglas de convivencia de todo tipo y que concuerdan con la exigencia de la razón práctica de que éstas garanticen o, por lo menos, aumenten la libertad de los individuos sometidos a ellas. Tales reglas pueden expresar la libertad de los individuos en su

²⁰⁷ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.283, (VIII:308-9)

²⁰⁸ Kant define la disposición hacia la personalidad como “...una facultad de determinar el arbitrio incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal y, por lo tanto, de ser por sí misma práctica” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.43, (VI:26).

sentido negativo, en la medida en que obligan a éstos a no actuar bajo el impulso de sus apetitos e inclinaciones sensibles, o en sentido positivo, al establecer el deber de actuar de acuerdo con principios que la razón práctica dictaría a cada individuo o, en su forma más desarrollada, como el resultado de la expresión de la voluntad unificada y multilateral de todos los integrantes del grupo o de la sociedad entera.²⁰⁹

b. El progreso como resultado de la disposición hacia la humanidad

Debido a la pugna inevitable entre los apetitos sensibles de los hombres y la restricción o la superación de éstos por las acciones realizadas por deber, no se puede garantizar, a partir de la naturaleza humana del individuo, que la historia de los hombres como especie (la totalidad) sea la historia de un progreso lineal y continuo. Kant plantea que el progreso en la historia está garantizado por

“la gran artista *naturaleza (natura daedala rerum)*, en cuyo curso mecánico brilla una evidente finalidad, ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad”.²¹⁰

La naturaleza a que se refiere Kant aquí es la naturaleza humana,²¹¹ en el sentido de que su disposición hacia la humanidad (su insociable sociabilidad)²¹² crea las condiciones de conflicto y de guerra que obligan a los hombres a progresar, en muchas ocasiones a pesar de sus propios deseos.²¹³ La idea de la garantía del progreso consiste en el impulso que reciben los hombres para adoptar normas y reglas de convivencia como la forma más eficiente para la solución de los inevitables conflictos que surgen como resultado de la competencia entre los

²⁰⁹ Las leyes prácticas, sean éstas jurídicas o éticas, se distinguen de las costumbres en que expresan la necesidad objetiva de obedecer la ley, mientras las costumbres solamente expresan la necesidad subjetiva que siente el individuo, producto de las condiciones históricas contingentes,

²¹⁰ “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.327, (VIII:360-1).

²¹¹ Al preguntarse qué medios garantizan el progreso, Kant plantea que “...no dependerá tanto de lo que nosotros hagamos...como de lo que la *naturaleza* humana haga en y con nosotros, para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos nosotros mismos” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.285, (VIII:310).

²¹² Sharon Anderson-Gold, “Ethical Community and the highest Good”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.235-6.

²¹³ Para Kant, el aspecto más importante del progreso en la historia es “lo que la naturaleza hace, a este propósito, en relación con el fin que la razón humana impone como deber y, por tanto, como fomento de su *propósito moral*, y cómo ofrece la garantía de que lo que el hombre *debiera* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.332, (VIII:365).

individuos en sociedad o entre los pueblos o los Estados. Por esta razón Kant contesta afirmativamente a la pregunta acerca de la posibilidad del progreso en la historia que formula en su ensayo "Teoría y práctica":

"¿Hay en la naturaleza humana disposiciones por las que se puede comprobar que la especie progresa siempre hacia lo mejor, y que el mal del pasado y del presente se perderá en el bien del futuro?"²¹⁴

La disposición que fundamenta la idea de la garantía del progreso es la disposición hacia la humanidad, la cual crea, inevitablemente, las condiciones de conflicto que hacen que los hombres se sienten motivados a adoptar principios prácticos para posibilitar su continuada convivencia. La adopción de tales principios no puede predecirse con certeza en ningún momento histórico determinado pero sí puede pensarse como una tendencia necesaria en el transcurso de la totalidad de la historia humana. Como lo expresa Kant, "...tal progreso, en efecto, a veces será interrumpido, pero nunca roto".²¹⁵

El progreso en la historia, por lo tanto, se logra cuando grupos de sujetos históricos o sociedades enteras obedecen o, mejor, adoptan voluntariamente reglas o principios para resolver sus conflictos o para normar sus relaciones mutuas. La libertad del arbitrio de los individuos para conseguir los objetos del placer sensible que satisfacen sus inclinaciones y sus apetitos sensibles es subordinada a la libertad, expresada en el ordenamiento de la vida en sociedad según reglas, que rigen las relaciones entre los arbitrios de los integrantes del grupo o de la sociedad en su conjunto. Si aplicamos esta interpretación de la idea del progreso al modelo de sociedad propuesto por Kant, el cual plantea que ésta se divide entre dominados y dominantes, se ve que el progreso puede pensarse, para todas las épocas históricas y para todas las formas sociales, como el acotamiento de la libertad de los individuos y, especialmente, de los integrantes de los grupos dominantes, por medio de los diversas reglas, normas y principios jurídicos que se aplican a los integrantes de un grupo en particular o de la sociedad en su conjunto.

²¹⁴ *En defensa de la Ilustración*, cit., p.281, (VIII:307).

²¹⁵ "Teoría y práctica", p.283, (VIII:309-10); véase, también, "Comienzo presunto de la historia humana", nota a p.156, (VIII:118) ambos en *op.cit.*

Los casos que Kant utiliza para ilustrar la idea del progreso en la historia son el ingreso de un pueblo a una constitución civil y la aceptación hipotética, por parte de los Estados, de una constitución cosmopolita y de una federación de naciones. La manera en que Kant explica este proceso resalta cómo los conflictos, producto de la disposición hacia la humanidad de los hombres históricos, impulsan a los hombres para que adopten principios jurídicos para resolver sus diferencias, de acuerdo con su disposición hacia la personalidad. Aunque Kant habla de que estos cambios son el resultado de la *necesidad*, su propia teoría de la acción nos indica que ninguna acción humana es determinada necesariamente por las condiciones en el mundo fenoménico,²¹⁶ por lo cual argumentamos que tales condiciones sólo impulsan a los hombres para que actúen de acuerdo con principios jurídicos; la necesidad a la que Kant se refiere es aquella que se infiere de la naturaleza conflictiva y, a la vez, racional de los seres humanos y no la necesidad asociada con las leyes de la naturaleza que expone en la primera *Crítica*. Al respecto Kant escribe:

“Así como la violencia general y la necesidad resultante de ella tuvieron que decidir a un pueblo a someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio; a saber: a las leyes públicas, y a ingresar en una constitución civil, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan sin cesar de disminuirse o subyugarse mutuamente, ha de llevarlos, al fin, aun contra su voluntad a ingresar en una constitución cosmopolita...o bien...la necesidad les debe forzar a...un estado jurídico de federación conforme a un derecho de gentes concertado en común”.²¹⁷

La adopción de una constitución civil y de una constitución cosmopolita, en el caso del Estado individual, y la creación de una confederación de todos los Estados son ejemplos claros de cómo los hombres modernos pueden o podrían adoptar principios jurídicos, los cuales se derivan de la razón práctica y, consiguientemente, crean condiciones para el ejercicio de su libertad.

²¹⁶ Véanse pp.186-7 de este trabajo, *supra*.

²¹⁷ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.285, (VIII:310-1); véase, también, “Historia universal”, *op.cit.*, p.80, (VIII:22).

La idea del progreso y las teorías del conocimiento y de la acción

Al complementar la idea del progreso con otros elementos derivados de las teorías del conocimiento y de la acción que se encuentran en la filosofía crítica, nos parece que ésta se justifica cabalmente en el contexto de la filosofía kantiana de la historia, con lo cual se fundamenta su uso en la elaboración del conocimiento histórico y en la explicación del curso de los eventos históricos mismos.

En primer lugar, la idea del progreso histórico puede apoyarse en ciertas características de la facultad cognoscitiva humana. Un elemento que contribuye poderosamente a la capacidad que tienen los hombres históricos para el progreso es el carácter histórico de todo su conocimiento. Los fenómenos naturales sólo nos son dados a la sensibilidad bajo la forma del tiempo. El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, en cuanto agente histórico o sujeto cognoscente, y de la sociedad en la vive, sólo lo puede elaborar a partir de sus experiencias pasadas. En un cierto sentido, la posibilidad del progreso se finca en la capacidad de los hombres de aprender de sus experiencias.²¹⁸ Los daños que les ocasionan sus conflictos y, en especial, la guerra, les impulsarán a que los eviten en la medida de lo posible en el futuro. Al mismo tiempo, los ensayos que los hombres realizan en el ejercicio de la libertad, al adoptar principios prácticos (los cuales, por definición, son más universales y, por lo tanto, más racionales que los reglas técnico-prácticas),²¹⁹ les indicarán el camino más apropiado para resolver o para evitar sus conflictos en el futuro. Kant está plenamente consciente de que la libertad sólo se aprende a manejar adecuadamente a través de la experiencia cuando escribe:

“Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario

²¹⁸ Kant argumenta que la naturaleza ha impuesto a la especie humana la tarea de aproximarse a la idea de la constitución perfecta (como condición previa del logro de la paz perpetua) y agrega que “...los conceptos correctos de la naturaleza de una constitución posible *requieren una gran experiencia*, acostumbrada a la marcha del mundo, y, sobre todo, una buena voluntad preparada para aceptarla; pero tres piezas semejantes pueden muy difícilmente juntarse alguna vez o, cuando suceda, ya tarde, luego de muchos intentos en vano” (“Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.82, (VIII:23-4; cursivas nuestras); véase, también, “Comienzo presunto de la historia humana”, *op.cit.*, nota a p.156, (VIII:117-8).

²¹⁹ Para la diferencia entre los principios moral prácticos y las reglas técnico prácticas, véase nota 9, p.174 de este trabajo, *supra*.

rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)".²²⁰

La importancia del carácter histórico de todo conocimiento del mundo empírico (incluyendo el conocimiento histórico) se manifiesta sobre todo en el papel de la memoria histórica de los eventos históricos más significativos para la ampliación del ejercicio de la libertad. En este sentido, la Revolución Francesa ofrecía a Kant y a sus contemporáneos un ejemplo destacado de un proceso en el que los integrantes de una sociedad lograban "...la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas...nos hace aspirar a una constitución que puede no ser bélica, es decir, la republicana".²²¹ La importancia de este ensayo de la libertad por parte de un pueblo radica no sólo en los efectos que tiene en la organización de la constitución y de la sociedad, sino, sobre todo,

"porque un fenómeno semejante *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aún en el género humano naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta al tiempo, sólo podía augurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente".²²²

²²⁰ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a las pp.226 y 7, (VI:188); citado también por Javier de Lucas, ("Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, 1987, UNAM/FCE, p.139), para quien la libertad de expresión es la más importante; véase, también, "Orientarse", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.181, (VIII:145-6).

²²¹ "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., pp.204, (VII:87-8). Para un análisis del significado de la cultura francesa y, sobre todo, de la Revolución Francesa para los intelectuales alemanes del siglo XVIII, véase George Armstrong Kelly, *The French Revolution enters German Thought and History, Idealism Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp.83-8.

²²² "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., pp.204-5, (VII:88); véase, también, "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.82, (VIII:23).

El estudio y el conocimiento de la historia también contribuyen a validar la idea del progreso, debido precisamente a que es a través de aquéllos que se puede identificar y valorizar correctamente aquellos procesos históricos que más importancia tienen en la creación de las condiciones que posibilitan el ejercicio de la libertad de los hombres, o que mantienen vivo su recuerdo en la memoria colectiva de una sociedad o de la humanidad misma. En este contexto, el carácter objetivo y verídico del conocimiento histórico en la filosofía crítica kantiana cobra un peso especial. Si, como insisten las teorías relativistas del conocimiento histórico, se niega toda objetividad al conocimiento de los procesos históricos más significativos, cada nueva generación de hombres está condenada a partir de cero en la elaboración del conocimiento²²³ y la experiencia histórica acumulada no tendrá ningún peso en la toma de decisiones de los hombres y de las sociedades futuros. El conocimiento histórico objetivo, aunque sea parcial y corregible, como tiene que serlo de acuerdo con la teoría kantiana del conocimiento, valida la posibilidad de que la humanidad pueda aprender de sus experiencias pasadas e intentar, por lo menos, no repetir algunos de sus errores más catastróficos.

La teoría de la acción también fundamenta la posibilidad del progreso en la historia humana al poner la razón práctica y, por lo tanto, la libertad, en sus sentidos positivo y negativo, a la base de todas las acciones intencionales de los seres humanos, las cuales son, como ya se ha insistido, los fenómenos del conocimiento histórico. La libertad implica que los sujetos históricos no son determinados a la acción por sus condiciones materiales; pueden seleccionar entre los diversos objetos del placer sensible disponibles (según su principio de la felicidad) y hasta pueden actuar con base en principios prácticos que se concretizan en el principio del deber que aquéllos adoptan. La libertad del arbitrio humano genera la posibilidad de que los hombres transformen el mundo en que viven a partir de cambios en los principios de su voluntad, de acuerdo con los cuales actúan, sin otro límite que su propia capacidad para adoptar y realizar principios cada vez más universales. El mundo histórico es el producto de las

²²³ “Historia universal”, p.76 (VIII:19) y “Comienzo presunto de la historia humana”, nota a p.156, (VIII:117), ambos *En defensa de la Ilustración*, cit.

acciones humanas,²²⁴ así que se puede plantear, *a priori* y sin ninguna referencia al curso de los eventos en el mundo histórico, que el hombre es capaz de transformar su mundo de acuerdo con los principios de la razón práctica; en este juicio sintético *a priori* se fundamenta la idea del progreso necesario de la humanidad en el tiempo histórico indeterminado.

El egoísmo bien entendido

Los principios de la razón suscitan mucha oposición por parte de los hombres porque imponen una estricta disciplina que restringe, en la esfera del conocimiento metafísico, el conocimiento válido de los objetos suprasensibles y que se opone, en el campo de la filosofía práctica, a las acciones que no conforman con el deber. En muchos momentos, los hombres se rebelan en contra de “la lenta y pesada razón”,²²⁵ pero en aquellas ocasiones en las que conscientemente adoptan principios prácticos que les llevan a cumplir con su deber (ético o jurídico) e, incluso, en aquellos casos cuando se les obliga, por la voluntad de otro, a obedecer reglas prácticas (exclusivamente jurídicas, en este caso), viven en carne propia los beneficios que les trae el ordenamiento de su vida social según los principios de la razón práctica.²²⁶

Kant expone esta idea en la primera *Crítica*, al plantear que la felicidad de los ciudadanos, la cual nunca debe ser el fin del Estado, sigue naturalmente de una constitución republicana perfecta.²²⁷ También está presente en la idea de la “moralidad autorrecompensadora”,²²⁸ con la que Kant expresa la relación que se puede suponer entre el aumento en la moralidad (especialmente la legalidad) de

²²⁴ Desde la primera *Crítica*, Kant argumenta que el mundo histórico es el producto de la actividad humana: sobre la posibilidad del estado de derecho escribe: “...las leyes se refieren a algo que es por entero obra nuestra, algo de lo cual podemos ser la causa nosotros mismos por medio de esos conceptos [del derecho]. Pretender, en cambio, saber cómo los objetos en sí mismos, cómo la naturaleza de las cosas, se hallen bajo principios y tengan que ser determinados mediante simples conceptos, constituye una exigencia, si no imposible, al menos contradictoria” (B 358).

²²⁵ “Orientarse”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.180 (VIII:145).

²²⁶ Enrique Serrano argumenta que Hobbes ya había señalado que la experiencia de los beneficios del orden civil impulsará a los hombres a someterse a éste, agregando que “la peculiaridad de Kant consiste en retomar esta perspectiva dentro de un marco deontológico, en el que se establece que la validez de la legalidad no está dada por el cálculo utilitario, sino por el principio racional de la reciprocidad” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.144).

²²⁷ B 373.

²²⁸ B 837; véase al respecto Peter Byrne, *Kant on God*, cit., p.106.

las acciones de los hombres en general y el mejoramiento en sus condiciones de vida y en el consecuente aumento de su felicidad. Para que la racionalización de la vida de los hombres en sociedad produzca sus efectos, hace falta que pasen por muchos ensayos y fracasos;²²⁹ aun así, en su ensayo “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Kant expresa su confianza de que la humanidad llegará a darse cuenta de los beneficios del uso adecuado de su razón y que el “egoísmo bien entendido” contribuirá a que las acciones de los hombres se tornen más legítimas y que las relaciones entre los Estados reflejen la misma tendencia.²³⁰

La idea del progreso incluye, por lo tanto, una concepción dialéctica de los efectos de la legalización de la vida social. Por un lado, los hombres, en muchas ocasiones, se ven obligados a adoptar principios prácticos para poder ponerse de acuerdo y para resolver sus conflictos. Al vivir los efectos de la adopción de estos principios prácticos y comparar los resultados que generan con la situación que vivían anteriormente, los hombres se darán cuenta de los beneficios que les acarrearán y sentirán un impulso más fuerte para aplicar los principios de la razón práctica para resolver sus conflictos subsecuentes.²³¹

Con la idea del progreso en la historia, Kant no pretende identificar una ley histórica de acuerdo con la cual se dan los fenómenos históricos de manera

²²⁹ Para que los hombres históricos lleguen “a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes” hace falta que primero pasen por “muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior en general de sus fuerzas” (“Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.83 (VIII:24).

²³⁰ “Progreso”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.208, (VII:91-2). Cabe reiterar que Kant, en consonancia con su concepto de naturaleza humana, no incluye, en la idea del progreso histórico, el progreso *ético* de los hombres.

²³¹ Los hombres también sentirán un impulso por obedecer el código moral imperante en su sociedad e, incluso, estarán en condiciones de ampliar y profundizar tal código a partir de la ley moral como resultado de las condiciones de seguridad engendradas por el estado del derecho. Sobre este punto Kant escribe: “En el interior de cada Estado [la maldad] queda encubierta por la coacción de las leyes civiles, ya que la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada por un poder mayor, a saber, el del gobierno; y así no sólo el conjunto recibe una apariencia moral (*causae non causae*), sino que, al impedirse el arranque de tendencias contrarias a la ley, se facilita realmente el desarrollo de la disposición moral de respeto inmediato al derecho” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p.345, (VIII:375-6). Véanse, también, Patrick Riley, “The ‘Place’ of Politics in Kant’s practical Philosophy”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., p.271, Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., p.137 y Robert B. Loudon, *Kant’s impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p.149. En la *Crítica del Juicio* (p.453-4, V:433), Kant también discute el impacto de las ciencias y las artes en el potencial de los hombres de actuar éticamente.

necesaria, ni tampoco está señalando que la historia sea un proceso que desembocará, en algún futuro indeterminado, en la realización del fin de la paz perpetua que identifica la razón práctica como la realización plena de la libertad de los hombres.²³² La idea del progreso en la historia ciertamente se finca en las disposiciones que constituyen la naturaleza humana y en especial, la dialéctica entre la insociable sociabilidad de los hombres en sociedad (su disposición hacia la humanidad) y su capacidad para resolver sus conflictos por medio de la adopción e realización de principios prácticos (su disposición hacia la personalidad).²³³ Debido a que las acciones humanas son el producto de la libertad, Kant no pretende que el curso de la historia, o el conocimiento empírico que de ello se puede elaborar, revele el constante progreso del género humano hacia lo mejor.

El sentido en que Kant argumenta que el progreso es inevitable tiene que entenderse, en primera instancia, como una idea de la razón teórica, a partir de la crítica que Kant realiza de ésta y, especialmente, en relación con la idea de la totalidad de la historia. Dicha crítica sólo puede comprenderse con base en el uso del esquema de la razón teórica, con el cual será posible definir la importancia que la idea del progreso tiene para el conocimiento y la explicación de las acciones humanas en la historia, entendida como una ciencia. Una vez fundamentada la naturaleza y los límites en el uso teórico de la idea del progreso, se puede examinar la importancia que ésta tiene para la razón práctica de los sujetos históricos, como un motivo para que los hombres históricos actúen para promover la realización de su libertad externa y como un principio que les permite identificar aquellas acciones que mejor concuerden con este fin general en las condiciones materiales específicas en las que actúan.

²³² "...La *paz perpetua* – nos dice Kant – (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.190, (VI:350). Véase, también, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy*, *The Cambridge Companion to Kant*, editado por Paul Guyer, cit., p.363-4.

²³³ Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., p.98.

5. El uso y los límites de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia

La idea del progreso en la filosofía de la historia y el esquema de la historia de la razón teórica

Sobre el concepto del necesario progreso de la humanidad, Kant escribe que

“...no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo – mal que les pese a los escépticos – para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir en un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra – quienes deberían ir participando paulatinamente en ello – abre la perspectiva de un tiempo indefinido”.²³⁴

Este pasaje nos señala que la idea de la historia como una totalidad, en constante progreso hacia “lo mejor”, emana de la razón teórica, lo cual suscita la duda de cómo puede la razón teórica, que conoce cómo son las cosas, postular cómo tiene que ser la totalidad de las cosas en el futuro.

La respuesta se encuentra, en primer lugar y como ya se ha visto, en el esquema de la razón teórica, el cual, en cuanto expresión de la idea de la totalidad, sólo puede darse en términos teleológicos, vale decir, como el objeto de alguna voluntad suprasensible, por analogía con la finalidad humana.²³⁵ Al plantear la razón teórica que la naturaleza quiere que los hombres alcancen la paz perpetua, Kant sólo nos está diciendo que la totalidad de los fenómenos históricos puede pensarse como el resultado del ejercicio de la causalidad humana, el cual se deriva del concepto de naturaleza humana y de las implicaciones de éste para el devenir de la historia.

En el examen de la validez y del uso de las ideas de la razón pura que realiza en la Dialéctica de la primera *Crítica*, nuestro autor plantea que la finalidad que se expresa en los esquemas de la naturaleza o de la historia sólo tiene validez *formal*. El esquema de la historia expresa la forma de la experiencia histórica posible, de acuerdo con la finalidad de los hombres históricos, ejercida en las

²³⁴ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.205, (VIII:88-9).

²³⁵ Véase el parágrafo El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza, de este trabajo, pp.155-9, *supra*.

condiciones que la naturaleza humana necesariamente produce en la totalidad del tiempo histórico. Precisamente debido a que el esquema sirve como un principio regulativo, para que el entendimiento se oriente en su investigación y su conocimiento de los fenómenos particulares, la finalidad expresada en el esquema (que la naturaleza quiere el progreso continuo de los hombres) sólo es un principio indeterminado, aunque objetivamente válido. Kant expresa esta idea con toda claridad en la primera *Crítica* al escribir:

“La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma...ya que lo que se le da...son...los conocimientos del entendimiento para ser unificados en el concepto de razón, es decir, para ser interrelacionados mediante un principio. La unidad de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como una máxima que extienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos...El principio de esta unidad sistemática es también objetivo, pero de modo indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo destinado a determinar cuál es el objeto directo de algo, sino como principio meramente regulativo y como máxima destinados a fomentar y reforzar hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón...”²³⁶

El principio regulativo es indeterminado, lo cual implica que la idea del progreso de la filosofía de la historia kantiana no pretende establecer cómo se dan los fenómenos históricos *in concreto*, sino que nos indica cómo tenemos que pensarlos para poder conocer su significado para la totalidad del proceso histórico. Esto es posible porque la historia es el producto de la causalidad humana, la cual nos es comprensible, a diferencia de la naturaleza, que obedece una causalidad que en última instancia es incomprensible para los seres humanos.²³⁷

En su ensayo “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Kant se pregunta cómo se puede fundamentar una historia ‘que parece ser una “...narración histórico-profética de lo que nos depara el futuro, por consiguiente, como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer”. La respuesta es simple: se puede fundamentar la idea del progreso, necesario pero indeterminado, de la

²³⁶ B 708.

²³⁷ La incomprensibilidad de las fuerzas operando en la naturaleza es algo que Kant argumenta en la *Crítica del Juicio*, cit., p.432, (V:409); véase, también, p.432, (V:409).

especie humana porque “es el propio adivino [Kant se refiere a la razón] quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia”.²³⁸ La historia es el resultado de las acciones humanas y tales acciones sólo pueden explicarse adecuadamente con base en la naturaleza humana y en la manera en que los hombres ejercen su razón, teórica y práctica, en las condiciones que ellos mismos generan. Que la historia es el producto de las acciones humanas queda claro en la tercera Proposición de la “Historia universal”, en donde Kant plantea que

“La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón”.²³⁹

a. Las ideas de la razón no pueden expresarse en el mundo sensible

La idea del progreso es un principio indeterminado de la razón teórica. Su validez objetiva radica en la inevitabilidad de que los hombres adopten principios de la razón práctica para resolver sus conflictos en circunstancias específicas. En el mismo ensayo en que describe su idea del progreso como una historia profética de la humanidad, Kant señala que ninguna teoría predictiva del curso futuro de la historia, elaborada a partir del curso de los eventos históricos hasta la fecha, tiene validez por la simple razón de que no se puede elaborar conocimiento absolutamente cierto con base en la experiencia.²⁴⁰ A continuación, deja en claro que la idea del progreso sólo puede entenderse adecuadamente como una idea de la razón:

“Quizá depende también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los

²³⁸ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.196, (VII:79-80).

²³⁹ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.76, (VIII:19).

²⁴⁰ Véase el argumento esgrimido en la sección: El problema del progreso no se resuelve inmediatamente gracias a la experiencia, en “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.199, (VII:83-4). La imposibilidad de derivar el sentido de la totalidad de la historia a partir de su curso hasta la actualidad es también la razón por la cual Kant rechaza el terrorismo moral, el eudemonismo y el abderitismo, los cuales plantean, respectivamente, que “el género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor o en constante *progreso* hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno *estancamiento* en relación con el grado de valor moral que ostenta entre los miembros de la creación” (*op.cit.*, p.197-8, (VII:81-2); Kant también refuta la tesis del abderitismo, defendida por Moisés Mendelssohn en su *Jerusalén*, en “Teoría y práctica”, tercera sección, De la relación de la teoría con la práctica en el derecho de gentes, considerada en sentido filantrópico-universal, es decir, cosmopolita, *op.cit.*, pp.280-89, (VIII:307-13).

planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan pero adoptando el punto de vista del sol – algo que sólo puede hacer la razón – siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana”.²⁴¹

Si el progreso en la totalidad de la historia humana es una idea de la razón, no se puede esperar que se revele en el conocimiento, por extenso que sea, de los hombres históricos o de sus acciones específicas. La característica esencial de las ideas de la razón pura, en la que Kant insiste en toda su filosofía crítica, es precisamente que sus objetos no pueden determinarse en el mundo empírico.²⁴² En relación con la idea del progreso en la totalidad del curso de la historia, esto quiere decir que, aunque Kant considera que la humanidad tenga la posibilidad de progresar hacia lo mejor en el tiempo histórico, considerado en general y de manera indeterminada, ningún periodo de tiempo histórico y ningún espacio histórico específico va a manifestar, necesariamente, tal progreso.²⁴³ El principio constitutivo práctico, de acuerdo con el cual se dan las acciones y los procesos históricos, es el de la causalidad humana, en las condiciones materiales en las que ésta se ejerce. Si hay progreso en la historia, es porque los hombres históricos deciden actuar conforme a los principios de la razón práctica, lo cual define la esencia del progreso, vale decir, la legalización de sus acciones.

²⁴¹ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., 199-200 (VII:83).

²⁴² “Entiendo por ‘idea’” – escribe Kant en la primera *Crítica* – “un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente” (B 383). Véanse también, George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., p.103 en donde se lee: “Las ideas, en pocas palabras, pueden funcionar como fines de la acción o como lineamientos científicos, jamás como objetos del conocimiento” y John Rawls, *Themes in Kant’s moral Philosophy, Kant’s transcendental Deductions. The three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, cit., nota 10 a p.98.

²⁴³ Kant considera que el progreso se extenderá indefinidamente en el futuro; al respecto, escribe que la humanidad “sigue adelante en su cultivo, pero, a cada nuevo paso que da, comete también nuevos tropiezos y mientras tanto se acerca cada vez más a la idea de la perfección de un ser racional, la cual quizá no alcance hasta pasados millones de años” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, editado por Alejandro del Río y Enrique Romerales, Ediciones AKAL, Madrid, 200, p.130, (XXVIII:1078). Reinhard Brandt (La institución política en Kant, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p.115) sugiere que Kant argumenta que el ritmo del progreso va a acelerarse a partir de la época en la que vivía y cita las últimas palabras de “Hacia la paz perpetua” en su apoyo. Nosotros consideramos que cualquier uso constitutivo de la idea del progreso es contrario al uso metodológico adecuado de los principios de la filosofía kantiana de la historia y, para fundamentar esta posición, señalamos que la cita que da Brandt de “Hacia la paz perpetua” es incompleta, debido a Kant señala que “es de esperar que los tiempos en que ocurren [los] progresos sean cada vez más cortos” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.359, (VIII:386) mientras Brandt da la cita como: “...el tiempo en el que tienen lugar avances semejantes es cada vez menor”.

b. La filosofía de la historia de Kant no es finalista

Del argumento ofrecido con respecto a la naturaleza de la idea del progreso en la filosofía de la historia, derivada de la crítica de la razón pura y de la validez y del uso adecuado de sus ideas, se puede concluir, de manera enfática, que la filosofía kantiana de la historia no es finalista.²⁴⁴ Debido a la importancia del concepto finalista de la historia en la filosofía de la historia del siglo XIX y su abandono a favor de la discusión de la factibilidad de una teoría objetiva del conocimiento histórico en el siglo XX, la cual, a su vez, ha cedido frente al relativismo derivado de las teorías historicistas y posmodernistas,²⁴⁵ nos parece esencial rescatar la idea del progreso en la filosofía crítica kantiana en su justa dimensión. El abandono de la idea del progreso como un principio explicativo de la historia, a la luz de los horrores experimentados por la humanidad a lo largo del siglo pasado, tampoco constituye una razón para pasar por alto la contribución que hace Kant a la cuestión.²⁴⁶ Se basa, más bien, en la confusión acerca del uso que Kant le asigna al progreso en la filosofía del conocimiento histórico, el cual es, sobre todo, de índole metodológica.²⁴⁷

²⁴⁴ Enrique Serrano comparte esta visión y escribe: “En la teoría jurídica y política de Kant no existe un fin de la historia; los seres humanos se encuentran condenados a perseguir sin cesar los ideales que se derivan de la razón pura. En la moral y en la política, la lucha por alcanzar la plena autonomía es un destino insuperable” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.138).

²⁴⁵ José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p.80.

²⁴⁶ Howard Williams en su ensayo *Kant’s Optimism in his political Theory* plantea que “...la noción del progreso que subyace la filosofía de la historia de Kant bien podría estar muerta” (*Essays on Kant’s political Philosophy*, cit., p.13); véase, también, Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, cit., pp.115-19.

²⁴⁷ John Rawls apoya, en términos generales, esta interpretación al distinguir entre el ideal del “reino de los fines”, el cual, para Rawls, es el equivalente del proyecto político del establecimiento de Estados nacionales regidos por constituciones republicanas y de la confederación de naciones en el plano internacional, y el “bien supremo” como el ideal de un mundo moral en el cual la máxima de virtud se acompaña de la máxima felicidad de toda la humanidad, un ideal que sólo podría realizarse (y conocerse) por medio de la intervención divina. Rawls argumenta que la idea del bien supremo constituye un elemento derivado de la filosofía de Leibniz que permanece en la filosofía de Kant sin que éste lo reconozca como tal (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.311-7). Carl A. Raschke (*Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit.) también enfatiza la importancia de la idea del progreso como un dispositivo metodológico, pero considera que tal progreso es hacia el bien supremo ético y no el político, como sostenemos en este trabajo.

Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano

A pesar de que la fundamentación de la idea del progreso se finca en juicios sintéticos *a priori* acerca de la naturaleza humana y de la interacción de los sujetos históricos con los demás hombres en las condiciones materiales en que se mueven, Kant siente la necesidad de encontrar algún fenómeno que sirva como un signo histórico para confirmar la validez de su concepto del progreso histórico. La teoría del conocimiento de los fenómenos históricos hace perfectamente factible inferir, desde las acciones, las probables razones por las que actúan los individuos. En el caso de la señal histórica, la causa radica en la capacidad para la acción por deber, al margen de cualquier consideración de las consecuencias para el sujeto en el mundo sensible. Kant expresa esta posibilidad de la siguiente manera:

“...se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y pudiera demostrarse así esa *tendencia* del género humano considerado en su *totalidad*, esto es, no en cuanto conjunto de individuos...sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados”.²⁴⁸

El hecho que Kant selecciona es el apoyo público de muchos de los espectadores externos de la Revolución Francesa. Este apoyo, en que participaba Kant de manera constante a lo largo de la década de los 1790,²⁴⁹ es la señal histórica de la posibilidad del progreso de la humanidad por las siguientes razones (y como confirmación de su teoría del conocimiento histórico que explica las acciones de los hombres a partir de los principios de la voluntad que las determinan):²⁵⁰

²⁴⁸ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.201, (VII:84).

²⁴⁹ Manfred Kuehn, *Kant, a Biography*, cit., pp.340-3.

²⁵⁰ Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, traducido por Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 1997, pp.64-5.

- a. es universal, es decir, se manifiesta en muchas personas en muy diversas condiciones materiales;
- b. es desinteresado, es decir, los espectadores no actúa pensando en su propia comodidad (la posibilidad de conseguir sus objetos del placer sensible) y a pesar del peligro que su apoyo público les acarrea (actúan por deber);
- c. se manifiesta a favor de una causa moral. Esta no es el hecho mismo de la revolución (como es bien sabido, Kant niega que exista un derecho a la revolución) sino los fines que persiguen los revolucionarios en Francia, los cuales son "...no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que les parezca más oportuna" y

"que aquella constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda lograr la idea de una constitución republicana – estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance".²⁵¹

- d. su apoyo raya en el entusiasmo, es decir, les lleva a actuar como si los acontecimientos que suscitan su apoyo fueran una manifestación más pura de la capacidad humana para la acción moral de lo que realmente son (o pueden ser en las condiciones del mundo histórico).²⁵² Aunque Kant desapruueba del entusiasmo cuando se asocia con la razón teórica, acepta que, en asuntos prácticos, "el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo".²⁵³ El entusiasmo práctico, en otras palabras, impulsa a los hombres a realizar hazañas extraordinarias, necesarias para la transformación del mundo

²⁵¹ "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.202, (VII:85-6).

²⁵² Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, cit., pp.73-4. Lyotard relaciona el entusiasmo de los espectadores de la Revolución Francesa con el sentimiento moral que la experiencia de lo sublime (de una fuerza inimaginable en la naturaleza) suscita en el sujeto estético y con el cual éste supera la sensación de finitud y de pequeñez que le provoca la fuerza natural, remplazándola con la conciencia de su propia capacidad de transformar la naturaleza de acuerdo con las ideas de la razón práctica. Consideramos, en cambio, que la fuente del entusiasmo de los espectadores se encuentra en la realización, por parte de los revolucionarios, de una idea de la razón práctica (el darse una constitución republicana). Esto se debe a que la filosofía de la historia de Kant se funda no en la teoría de la estética sino en la teoría crítica del conocimiento, lo cual hace posible interpretar los fenómenos históricos desde la perspectiva de la idea racional del progreso en la historia.

²⁵³ "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.203, (VII:86).

histórico, tal como es ilustrado por el entusiasmo de los ejércitos revolucionarios (y napoleónicos) franceses que barrieron con sus enemigos en las guerras revolucionarias y napoleónicas.²⁵⁴

Como puede derivarse del análisis que Kant realiza de la señal histórica, las circunstancias en las que los sujetos históricos manifiestan esta cualidad moral son, en gran medida, fortuitas. No se puede esperar, por lo tanto, que la idea del progreso finca una ley de la historia que pregona el progreso constante en los eventos históricos. Más bien, se tendría que entender la capacidad humana para la transformación del mundo histórico de la misma manera en que Kant define la naturaleza humana como radicalmente mala. La naturaleza humana no obedece una ley constante ni hacia el bien ni hacia el mal, sino que, a partir de las disposiciones al bien y la propensión al mal, Kant puede dictaminar que hay una propensión natural hacia el mal en los hombres en cuanto especie.²⁵⁵ Esta tendencia produce, a su vez, las circunstancias en las cuales los hombres responden según principios prácticos, con lo cual se puede plantear que la filosofía de la historia en Kant demuestra que hay una tendencia histórica hacia el progreso si vemos la historia desde la perspectiva de la razón, como una totalidad que jamás se va a presentar como tal en el mundo empírico histórico.²⁵⁶

²⁵⁴ *Op.cit.*, p.203, (VII:86). Véase, también, James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., pp.39-44 para una discusión de entusiasmo en la obra de Locke, Espinoza y Hume.

²⁵⁵ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.47, (VI:29).

²⁵⁶ Véase el análisis de la reacción de los espectadores a la Revolución Francesa como la señal de la posibilidad del progreso en la historia realizado por Hannah Arendt, en el cual argumenta que la esencia de la filosofía política de Kant se centra en la capacidad de Juicio de los observadores de las acciones de los sujetos políticos, debido a que su carácter desinteresado y racional constituye la mejor expresión de los ideales de la razón práctica que deberían realizarse en el ámbito político (*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., pp.99-110). Consideramos que el progreso en la historia no depende tanto de la formulación de juicios racionales sobre los eventos políticos o de otra índole, la cual compete a los intelectuales o público de lectores encargados de realizar la crítica de la política de su tiempo, sino más bien de que los sujetos históricos se ven obligados a adoptar y respetar principios propios de la razón práctica como respuesta a las situaciones de conflicto y de crisis que sus acciones (y las de otros hombres) producen. La facultad del Juicio que cuenta entre los sujetos históricos no es la estética sino la pragmática, debido a que esta facultad puede incluir entre sus criterios principios racionales para la acción sin que esto implique que las razones por las que los adopta sean éticas. La importancia de la Revolución Francesa como una señal de la posibilidad del progreso es simplemente como confirmación de que los hombres son capaces de actuar según principios de la razón práctica en ciertas circunstancias históricas. Ronald Beiner, en su ensayo interpretativo de la posición de Arendt respecto a la filosofía política de Kant, señala que para ésta la política no trata las relaciones de dominio y de poder sino "...de una forma de estar juntos [el juicio compartido, la comunidad de gusto] donde nadie gobierna y nadie obedece. Donde las personas se persuaden unas a otras" (*op.cit.*, p.244; la cita viene del Curso impartido en Chicago sobre la filosofía política de Kant, otoño de 1964, Hannah Arendt Papers,

La idea del progreso como un principio metodológico

Ya hemos visto que la idea de la totalidad de la historia como el posible escenario del ejercicio de la libertad y de la realización de la humanidad de los hombres históricos sirve para orientar al historiador en la selección y el tratamiento de sus objetos de estudio.²⁵⁷ Del análisis que realiza Kant de los objetos y de los principios de la facultad de desear, se desprenden algunos lineamientos metodológicos adicionales para la explicación, por parte del historiador, de los fenómenos históricos y del sentido de la historia pensada como una totalidad:

1. El historiador debe identificar el rango de opciones para la acción disponible entre las cuales el sujeto histórico ejerce su libertad. Este rango está determinado por tres factores: las condiciones materiales (naturales) en las que se mueve el sujeto, las acciones y los fines de los hombres que contribuyen a la conformación de dichas condiciones y el conocimiento de que dispone el sujeto histórico con respecto a sus opciones para la acción en estas condiciones;

2. El historiador debe inferir, a partir de las acciones de los sujetos históricos, cuáles hayan sido los objetos de placer que persiguieron y, de ahí, cuáles hayan sido los principios más generales que determinaron sus acciones particulares. Estos principios más generales se reúnen en el principio de la felicidad que el individuo sostiene y en los principios prácticos de deber ostentados por el individuo o por el grupo social al que el individuo pertenece;

3. El principio metodológico que plantea la necesidad de tomar en cuenta la capacidad humana de modificar su comportamiento con base en el principio del deber es de mayor utilidad en el estudio de los individuos o de grupos relativamente pequeños y en un lapso de tiempo relativamente corto. Kant plantea específicamente que, en los grandes Estados modernos, las estadísticas de los fenómenos que, a nivel individual, pueden atribuirse al ejercicio de la libertad, muestran una sorprendente regularidad a lo largo de los años.²⁵⁸ Entre más

Library of Congress, container 41, p.032272). La misma identificación de la política con la ética parece informar los comentarios hechos por Leonardo Tovar González sobre la aplicación de los principios de la filosofía kantiana de la historia a la situación mundial actual ("El último kantiano", *Theoría*, cit., pp.109-19).

²⁵⁷ Véase el párrafo El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico, pp. 160-3 de este trabajo, *supra*.

²⁵⁸ "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.73-4, (VIII:17).

grande el grupo y más largo el tiempo abarcado por el objeto de estudio, más peso cobran las condiciones externas (la necesidad) en la explicación de las razones por las que actúan los hombres. Estas condiciones externas pueden incluir las leyes jurídicas en vigencia en una sociedad dada, las cuales obligan a los hombres a formar el hábito de actuar de manera legal;

4. El punto anterior no invalida, como principio explicativo, ni el condicionamiento del hombre por sus circunstancias históricas ni el ejercicio de la libertad por parte del hombre. Más bien, se confirma lo que Kant ya había planteado en su teoría del conocimiento, aplicada al conocimiento histórico: las explicaciones más generales (de acuerdo con el principio de homogeneidad) y las que buscan rescatar la particularidad de los procesos históricos (de acuerdo con el principio de especificidad) no representan más que dos intereses complementarios de la razón teórica frente al problema de cómo elaborar el conocimiento a partir de la idea de la totalidad;²⁵⁹

5. Si bien es esencial que los historiadores pueden identificar, con la mayor precisión posible, exactamente qué sucedió en el transcurso de los procesos o de los eventos históricos que estudian, la mera *descripción* de tales eventos y procesos, en términos de los efectos de la causalidad física (humana y natural), constituye la condición básica *sine qua non* para la verdadera tarea del historiador, que es la *explicación* del curso de los eventos históricos, la cual sólo es posible en referencia a alguna idea de la totalidad de la historia, quiere decir, como parte de la historia como una ciencia. Por esta razón, nos parece que la exposición de cómo las condiciones históricas y naturales externas afectan las acciones y las vidas de los hombres históricos es importante como una condición del conocimiento histórico, pero que no constituye su esencia;²⁶⁰

6. El historiador debe interesarse más en aquellas acciones de los individuos históricos que evidencian su capacidad para el ejercicio de la libertad y en las condiciones materiales que hacen posible tal ejercicio. La libertad en sentido

²⁵⁹ B 694-5; véase, también, El conflicto entre los intereses de la razón, pp.134-5 de este trabajo, *supra*.

²⁶⁰ Así, por ejemplo, la historia de la tecnología que es, sin duda, un factor importante en la explicación de procesos históricos como la Revolución Industrial se deriva de campos de conocimiento científico, como la física o la química, que no forman parte del conocimiento histórico propiamente dicho.

negativo, que se expresa en la selección que hace el individuo entre los diversos objetos del placer sensible (los fines) disponibles, es importante para explicar las modificaciones en el comportamiento de los individuos y de los grupos en condiciones históricas dadas. La teoría de la acción propuesta por Kant obliga al historiador a suponer que todos los cambios en las acciones de los hombres históricos sólo pueden explicarse, en última instancia, a partir de los actos del arbitrio de los individuos.

La capacidad humana para el pensamiento espontáneo y, por ende, su capacidad para la libertad en sentido positivo, explica la transformación del mundo histórico. La filosofía kantiana de la historia gira alrededor de la dialéctica entre el potencial revolucionario de las ideas racionales para transformar la forma y la organización de la vida humana, por un lado, y las restricciones que las condiciones materiales (incluyendo los demás hombres y sus fines) ejercen sobre tal capacidad, tanto en la determinación del individuo a la acción como en la limitación de las opciones de que dispone éste. En la esfera política, no hay duda de que Kant se inclina más a favor de la reforma gradual en los hábitos²⁶¹ de los hombres, de preferencia guiados desde las instancias del poder establecido.²⁶² Sin embargo, la teoría cognoscitiva y ética kantiana también plantea que la única manera en que la humanidad puede resolver los problemas fundamentales del conocimiento y de la convivencia social es por medio de las revoluciones en la forma de pensar y de actuar.²⁶³ El historiador puede pensar sus objetos de estudio a partir de la relación entre el comportamiento de los grandes grupos humanos, impulsado por las condiciones materiales, y la capacidad de los individuos de realizar transformaciones profundas en el pensamiento y en los fines que se

²⁶¹ Los hábitos contribuyen a que los hombres se acostumbren a las reglas racionales que ordenan su vida en sociedad, pero a lo largo son perniciosos porque, como plantea Kant, en la investigación de la naturaleza, interfieren con el pensamiento por ser una especie de segunda naturaleza y, en el ámbito moral, matan la virtud de una acción porque hacen saltar la parte irreflexiva (la parte animal) del ser humano; al respecto, véanse *Antropología en sentido pragmático*, cit., pp.(VII:121 y 149) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.51.

²⁶² *Metafísica de las costumbres*, cit., pp.178-9, (VI:340).

²⁶³ Véanse el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, para la discusión de la importancia de las revoluciones en el método de las matemáticas y la física (B X a XIV) y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.56, (VI:47) para la discusión de la necesidad de una revolución en la forma de pensar del sujeto para que éste se convierta en un sujeto moral.

proponen, como el resultado de su capacidad para la libertad. Una teoría del conocimiento, un descubrimiento científico o un acto de libertad excepcional sólo cobra importancia para el historiador en la medida en que es conocido y aceptado como verdadero o válido por la sociedad en que se produce.²⁶⁴ Hannah Arendt cuenta como Anton Schmidt, un sargento alemán en Polonia durante la Segunda Guerra Mundial, en los cinco meses antes de que fuera descubierto y ejecutado, ayudaba a los miembros de la resistencia judía con quienes topaba en el curso de sus actividades militares. Arendt concluye que la importancia de las acciones excepcionales de este individuo radica en que su nombre y su ejemplo perduraran; los efectos inmediatos de sus actos, en la escala de la violencia ejercida en contra de la población judía en su conjunto, fueron ínfimos.²⁶⁵

Hay, sin duda, lugar para el estudio de los logros de los individuos históricos excepcionales que introducen conceptos o principios radicalmente nuevos en el mundo histórico, pero su significado depende del impacto que sus ideas y sus acciones tengan en el pensamiento y en las acciones de los demás hombres. Está claro, también, que hay muchos actos de individuos, sobre todo de aquellos en posiciones de poder, que afectan la vida de los demás hombres, pero que tales actos forman parte de las condiciones materiales externas que impulsan a la mayoría de los hombres a actuar de una determinada manera;

7. El principal problema que enfrenta el historiador, sin embargo, es la explicación de las acciones de grupos numerosos de individuos a partir de los principios que éstos aplican para determinarse a tomar un cierto curso de acción.

²⁶⁴ Esto se refiere al criterio externo de verdad de un conocimiento o teoría; véanse B 848-9 y pp.169-71 de este trabajo, *supra*.

²⁶⁵ Sobre la importancia de la historia de Schmidt en el contexto de los intentos realizados por los nazis de hacer desaparecer todo registro, tanto el de sus propios actos como el de sus víctimas, Arendt escribe: "Los hoyos del olvido no existen. Nada que hacen los humanos es tan perfecto; simplemente son demasiadas las personas en el mundo para que el olvido completo sea posible. Siempre quedará un hombre con vida para contar la historia. Por lo tanto, nada jamás es 'inútil en términos prácticos', por lo menos a largo plazo...la lección de historias como ésta [del sargento Schmidt] es sencilla y accesible para todos. En términos políticos, la lección es que, bajo condiciones de terror, la mayoría de las personas obedecerá, pero *algunas personas no lo harán...*" (*Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, cit., pp.230-3). En su "Ensayo interpretativo de las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*", Ronald Beiner menciona otros ejemplos dados por Arendt de episodios semejantes en la historia, tales como la Comuna de París, los *soviets* de 1905 y 1917, los consejos alemanes de 1918-9 y la sublevación húngara de 1956, y agrega la resistencia del *güeto* de Varsovia y la revuelta de los obreros de Polonia de 1980-1 como otros ejemplos (*Lectures on Kant's political philosophy*, cit., p.127). Estos ejemplos (con la excepción del último) son citados y analizados en Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., pp.122-4.

Debido a que el historiador difícilmente pueda inferir de los acciones de un individuo a los principios precisos que le determinan a la acción (la libertad es un postulado de la razón práctica y no un objeto de la razón teórica) lo que le interesa de las acciones de los hombres históricos es la identidad de los principios prácticos en general que guían su comportamiento como parte de una comunidad. Esto implica que los individuos actúan de común acuerdo, según reglas, leyes o principios que son aceptados como válidos por una mayoría importante de ellos. La única manera en que esto sea posible, en los términos de la teoría kantiana de la acción, es si tales reglas o principios constituyen una “unidad de fines”,²⁶⁶ capaz de unificar o de sobreponerse a los fines particulares de los individuos involucrados. Esto, a su vez, sólo es posible, en cuanto expresión de la finalidad humana y no como el resultado contingente de las condiciones materiales,²⁶⁷ si los objetos a realizarse se fijan a partir de principios prácticos.²⁶⁸ Los principios de la razón práctica (expresados en el concepto de deber de una sociedad histórica específica) son claramente comprendidos por todos los hombres.²⁶⁹ La teoría kantiana de la acción, por lo tanto, aplicada al conocimiento histórico, nos lleva a plantear que los objetos de estudio privilegiados de la historia son aquellos procesos en los cuales un número importante de individuos logra unificar los fines que persigue de acuerdo con principios que expresan, o se aproximan a, la forma de la legalidad (es decir, la universalidad), la cual es propio de un principio de la

²⁶⁶ B 856.

²⁶⁷ Los objetos del placer sensible del sujeto, los medios requeridos para realizar tales objetos y los acuerdos entre los hombres en relación con la consecución de la felicidad son todos contingentes. Sólo los principios prácticos son necesarios para un ser racional, tal como se desprende del siguiente pasaje sobre los razonamientos acerca de los objetos de la felicidad: “Todo aparente razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, no universalia*) que es además tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de su modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer...” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.20, (VI:215-6).

²⁶⁸ Sobre este punto, Kant escribe: “El concepto del deber, en su entera pureza, no sólo es, sin comparación, más comprensible y natural que cualquier motivo tomado de la felicidad...sino que resulta bastante *más* fuerte, penetrante y prometedor...La culpa de que la experiencia histórica no haya querido, hasta el momento, demostrar el buen éxito de la doctrina de la virtud se debe a la falsa suposición de que el móvil derivado de la idea del deber es harto sutil para el entendimiento común” en comparación con las “prescripciones” derivados del principio de la felicidad, las cuales “no son *preceptos*, a nadie vinculan en absoluto, de modo que, tras haber sido advertido por ellas, puede uno elegir lo que prefiera si soporta lo que le sobrevenga” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.254 y 7, (VIII:286 y 8).

²⁶⁹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp.29-30, (IV:404).

razón práctica.²⁷⁰ Arendt, otra vez, da un ejemplo sobresaliente de un proceso de esta índole al relatar cómo el gobierno y la sociedad daneses, que tenían una larga experiencia de considerar a los judíos daneses como ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano, logró no sólo proteger a los judíos que los invasores alemanes querían deportar a los campos de exterminio sino que, además, ablandó y modificó la actitud de los propios integrantes de las SS a tal punto que éstos acabaron por abandonar sus intentos por imponer la Solución Final en territorio danés.²⁷¹

Evidentemente, los historiadores no pueden, ni deben, restringirse a la investigación de aquellos procesos históricos en los cuales se manifiesta la capacidad humana para la acción comunitaria con base en principios racionales. Más bien, tienen que partir de los principios que determinan la acción cognoscitiva, técnica y práctica de los hombres para explicar, a partir de los fenómenos de sus acciones y con la mayor precisión posible, el complejo juego que se obtiene entre los individuos y los grupos sociales y entre la capacidad humana para la libertad y la determinación de las acciones de los hombres históricos, bajo condiciones materiales específicas y en el contexto de la totalidad de la historia; y

8. Kant sabe que la debida fundamentación teórica de su idea del progreso de la humanidad en la totalidad de la historia tiene un impacto en el curso mismo de los eventos históricos.²⁷² La filosofía kantiana de la historia puede llegar a influir en el devenir histórico porque fortalece el impulso que los hombres ya reciben de la

²⁷⁰ Kant se refiere a este tipo de conocimiento cuando escribe, en “Comienzo presunto de la historia humana”, acerca de “la historia de la libertad en su transcurso, que sólo puede basarse en noticias” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.145, (VIII:109)).

²⁷¹ De este proceso, Arendt comenta que “la historia de los judíos daneses es *sui generis* y el comportamiento del pueblo danés y de su gobierno fue único entre todos los países de Europa – fueran éstos ocupados, aliados o integrantes del Eje, neutros o verdaderamente independientes –. Uno siente la tentación de recomendar que esta historia sea una lectura obligatoria de la ciencia política para todos aquellos estudiantes quienes desean aprender algo acerca del enorme poder potencial inherente de la acción no violenta y de la resistencia a un enemigo en posesión de medios de violencia infinitamente superiores” (*Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, cit., pp.171-5).

²⁷² Véase la novena Proposición de “Historia universal”, “Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena asociación civil en la especie humana, debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.89 (VIII:29). Harry van der Linden, como tantos otros estudiosos de la filosofía kantiana de la historia, considera que “el principal fin de una historia universal es que ofrece una “perspectiva consoladora del futuro” y relega su uso como un principio regulativo de la razón teórica a un lugar muy secundario (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., 115).

razón práctica para cumplir con su deber, al proporcionarles las herramientas teóricas con las cuales pensar la necesaria vinculación de sus acciones con la totalidad del mundo histórico. Debido a que las circunstancias en las que los hombres se ven impulsados a contribuir al progreso en la historia se determinan de manera contingente y que, como consecuencia, hay tiempos y espacios históricos de mayor intensidad en relación con la posibilidad del progreso, el sujeto práctico puede identificar con mayor claridad cuáles son las acciones que tiene que realizar para cumplir con su deber a partir de una filosofía de la historia fundamentada correctamente y puede comprender con mayor claridad el papel que le toca en la totalidad del mundo histórico. Al ver el progreso como el resultado de las acciones humanas, la filosofía de la historia también quita importancia a la necesidad de la fe racional en Dios (el ser suprasensible), como un apoyo de las acciones morales.²⁷³

Nos parece que estas dos fuentes de motivación complementarias para el ser racional finito (el sujeto histórico), es decir, la filosofía de la historia y la religión racional, ilustran una contradicción en el tratamiento que Kant da en su filosofía crítica a los principios teleológicos. Al insistir que el hombre moralmente bueno tiene que creer en la existencia del ser supremo, Kant revela su falta de fe en la transformación de la sociedad como resultado de los esfuerzos de los hombres mismos y de los proyectos políticos que éstos elaboran y realizan. A pesar de que su filosofía de la historia fundamenta la validez de la idea del progreso, Kant no es coherente con la implicación de esta idea, es decir, de que los hombres pueden motivarse a cumplir con su deber por razones políticas o históricas nada más,²⁷⁴ con lo cual descubre la estrechez de su visión de la especie humana al insistir en

²⁷³ “¿De qué sirve”, continúa Kant, “alabar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional y recomendar su observación, si la parte de la gran escena de la sabiduría suprema que, entre todas, alberga el fin – la historia del género humano –, permanece como una continua objeción en contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestra mirada de ella sin querer y, desesperando de encontrar nunca en ella un propósito plenamente racional, nos lleva a esperarlo sólo en otro mundo?” (Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.90-1, (VIII:30), cursivas nuestras).

²⁷⁴ Susan Neiman argumenta que es posible que Kant admitiría que el contenido de los postulados de la razón práctica llegaran a cambiarse con el paso del tiempo y como resultado de los cambios históricos asociados con su idea del progreso (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p.179).

la necesidad del impulso proveniente de la religión.²⁷⁵ Al mismo tiempo, hay que reconocerle a Kant el mérito de haber identificado la enorme importancia que tiene la religión y la fe religiosa en la explicación de los motivos por los cuales actúan los hombres históricos. Las implicaciones de la filosofía de la historia y de la filosofía de la religión en la filosofía crítica para el devenir del mundo histórico es el tema del último capítulo de este trabajo.

²⁷⁵ Rawls concuerda con nuestra interpretación del fin de la historia como el bien supremo político y también considera que cuando el ideal del bien supremo político no pesa mucho en la vida comunitaria de una sociedad o grupo histórico, la religión cobrará mayor importancia y *vice versa*. Escribe al respecto: "Cuando el objeto de la ley moral es el ideal secular de un posible reino de los fines [el bien supremo político], la base de los postulados de Dios y de la inmortalidad es mucho más débil...Podemos creer que un reino de los fines es posible en el mundo sólo si el orden de la naturaleza y de las necesidades sociales no son inimicos a tal ideal. Para que esto sea así, [el mundo] tiene que incluir ciertas fuerzas y tendencias que, a largo plazo, tienden a realizar o, por lo menos, apoyar un reino tal y a educar a la humanidad para así promover este fin. Tenemos que creer, por ejemplo, que el curso de la historia humana está mejorando progresivamente...En nuestra insociable sociabilidad, la cual nos impulsa a la competencia y la rivalidad...nos es posible esperar, sin dejar de ser razonables, discernir un plan de la naturaleza para obligar a la humanidad...a formar una confederación de Estados constitucionales democráticos, los cuales asegurarán la paz perpetua y promoverán el desarrollo libre de la cultura y de las artes" (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.318-20).

Capítulo 4: La filosofía del derecho y de la religión y el método del conocimiento histórico

1. El conocimiento histórico y la filosofía del derecho y de la religión

Consideraciones metodológicas

El progreso de la especie humana, de acuerdo con la filosofía kantiana de la historia, resulta del impulso que sienten los hombres, en ciertas circunstancias históricas, de normar su vida en sociedad por medio de la adopción de y del respeto hacia principios prácticos de muy diversa índole, con los cuales realizan su capacidad para la libertad. En su filosofía práctica, Kant argumenta que la libertad sólo puede ejercerse por medio de las leyes jurídicas y éticas; las primeras se refieren sólo a las acciones libres, conformes al derecho, mientras las segundas señalan el principio de la voluntad de acuerdo con el cual el sujeto libre tiene que determinarse a la acción.¹ Las acciones históricamente significativas son aquellas que están relacionadas con el aumento (o la restricción) del ejercicio de la libertad por parte de la humanidad en general. En las doctrinas del derecho y de la religión, Kant examina la relación de los principios supremos del derecho y de la ética con los sistemas jurídicos y los códigos morales creados por los hombres históricos. De estas doctrinas el historiador puede derivar los principios

¹ Las “leyes de la libertad, – nos apunta Kant – a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia de las segundas, la *moralidad* de la acción” (*Metafísica de las costumbres*, p.17, (VI:214). Muchos de los estudiosos que escriben sobre la filosofía kantiana de la historia tienden a borrar la distinción tan clara entre la legalidad y la eticidad de las acciones humanas que Kant define en el pasaje citado arriba y, como consecuencia, consideran que el fin hacia el cual Kant plantea que se está moviendo la historia es la realización del mundo moral (la comunidad ética, el reino de los fines éticos o lo que nosotros denominamos el bien supremo ético). George Armstrong Kelly, sin embargo, respeta la diferencia que Kant establece entre las leyes jurídicas y éticas; aunque se concentra en las implicaciones prácticas de la idea regulativa del progreso que nuestro autor desarrolla en su filosofía de la historia, expone claramente la separación tajante que Kant establece entre la política y la ética y siempre trata el ideal del bien supremo como un ideal jurídico político y no ético (*Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit.). Scott M. Roulrier (*Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making* cit., p.46), Christine Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends*, cit., p.188) y Onora Nell (O’Neill) (*Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., p.44-5) también enfatizan la distinción que Kant establece entre la legalidad y la moralidad de una acción, especialmente en relación con el incentivo que lleva al sujeto a obedecer a la ley (moral o jurídica). Patrick R. Frierson, por su parte, hace explícita la posibilidad de que Kant se refiere al progreso político y no ético cuando habla de la moralización de los hombres en el transcurso de la historia (*Freedom and Anthropology in Kant’s moral Philosophy*, cit., pp.160-1).

metodológicos para identificar, analizar y evaluar los procesos o los eventos que son significativos para el conocimiento histórico, en la medida en que se relacionan con el ejercicio de la libertad de los hombres históricos y que, de este modo, contribuyen al progreso.

Las leyes jurídicas garantizan la libertad de los individuos pero solamente norman las acciones de los hombres sin fijarse en las razones por las cuales éstos actúan. La ley moral exige que las máximas con las cuales el individuo se determina a la acción puedan hacerse universales; la efectividad de la máxima y el cumplimiento del deber deberían constituir la razón misma por la que aquél actúa. Debido a que nunca puede haber un conocimiento absolutamente cierto de las máximas que lleven a los individuos a actuar de una cierta manera en un momento o contexto dado,² es muy difícil que pueda haber un conocimiento histórico con validez objetiva de las razones por las que un número significativo de sujetos históricos siguen un curso específico de acción. Siempre existe la probabilidad de que hay, junto con la motivación puramente ética, otros intereses o fines que los individuos persiguen al participar en un proceso histórico dado. Como no se puede conocer nada con certeza acerca de la calidad ética de las acciones de los individuos, los diversos códigos o sistemas éticos aceptados como válidos en una sociedad histórica dada constituyen una indicación importante para que el historiador identifique el concepto del deber ético por el cual los individuos se impulsan a la acción.³

En su filosofía práctica, Kant no sólo determina los principios *a priori* de la razón práctica, sino también explora las consecuencias que tales principios tienen en las acciones de los hombres y en la organización de su vida en sociedad. Esto se debe a que los principios prácticos son determinados por la razón práctica pura, mientras los hombres históricos, en cuanto seres racionales finitos, actúan con base en una mezcla de principios provenientes, en parte, de la razón práctica pero también como resultado de su naturaleza sensible y de la época en que viven. Las

² Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p.84.

³ Kant habla de las "...pruebas externas de la experiencia externa, como piedra de toque en la cual como en sus frutos se los puede conocer [la buena conducta de los hombres] y puede cada uno conocerse a sí mismo" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.243, (VI:201).

normas que regulan la vida de los hombres históricos en sociedad tienen que fungir, por lo tanto, como un contrapeso a la forma histórica específica que los intereses egoístas de los individuos toman en una época dada. Sobre la necesidad de examinar el efecto de los principios supremos de la filosofía práctica en los hombres históricos, Kant apunta:

“...del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales”.⁴

La filosofía del derecho explora, en particular, no sólo los principios puros del derecho sino, también, sus implicaciones para la organización de la sociedad humana y para algunos de los obstáculos o problemas que la aplicación de tales principios acarrea.⁵ La filosofía de la religión, a su vez, argumenta que el fin de la religión racional es una sociedad organizada de acuerdo con la ley moral (el principio supremo de la razón práctica), pero también examina las consecuencias de la conciencia que tienen los hombres de su deber moral en la forma en que se organizan socialmente. Consiguientemente, la filosofía de la religión examina cómo las religiones históricas introducen normas de conducta que se fundamentan en los supuestos deberes de los creyentes hacia algún ser supremo, los cuales no se derivan de los mandatos de la ley moral sino que se deben a la naturaleza frágil y sensible de los seres humanos. Kant señala que “una particular debilidad de la naturaleza humana” es la causa de que los hombres no pueden satisfacerse con cumplir su deber moral nada más, sino que se consideran

“obligados a algún servicio que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral de las acciones, como más bien el que son hechas a

⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.21, (VI:216-7).

⁵ Kant organiza la doctrina del derecho exponiendo “...en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado *a priori*, pero los derechos referidos a casos particulares de la experiencia, en las observaciones...porque, en caso contrario, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica” (*op.cit.*, p.6, (VI:205-6). Véase, también, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.343.

Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva”.⁶

De la misma manera en que la idea del progreso le da al historiador los criterios metodológicos generales para explicar los eventos históricos en términos de su aportación a u obstaculización del progreso en condiciones históricas dadas, la filosofía del derecho y de la religión le proporcionan criterios más específicos que puede aplicar para interpretar las acciones de los hombres históricos y su relación con los diversos sistemas político jurídicos y religioso morales por medio de los cuales éstos norman su vida en sociedad. Los primeros abarcan los principios, las normas y las reglas que impulsan a los hombres para que actúen de una cierta manera, so pena de algún castigo o coerción, aplicado externamente al individuo (los sistemas empíricos que se analizan a partir del concepto general del derecho). Los últimos cubren los principios que siguen los individuos por convicción propia y que son determinados en relación con el concepto del deber moral que se maneja en las diversas religiones históricas.

El concepto de comunidad y el conocimiento histórico

Ya hemos visto que la categoría de comunidad determina la relación de causalidad recíproca o simultaneidad con la que Kant plantea la “interdependencia recíproca” de los fenómenos;⁷ este principio se combina con él de la causalidad sucesiva para así determinar todas las posibles relaciones temporales de los fenómenos.⁸ Kant también utiliza la idea de las relaciones entre los fenómenos simultáneos como una analogía por la forma en que los ciudadanos de un Estado constituido de acuerdo con el estado de derecho se relacionan entre sí.⁹ El Estado organizado como una comunidad política expresa la idea de que se organice la sociedad de tal forma que los conflictos que surgen entre sus miembros, debido a

⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p128-9, (VI:103).

⁷ B 752.

⁸ Véanse pp.67-8 de este trabajo, *supra*.

⁹ En la tercera *Crítica*, Kant escribe que “...puedo pensar la comunidad de los miembros de un Estado, según las reglas del derecho, por analogía con la ley de la igualdad de la acción y la reacción en la recíproca atracción y repulsión de los cuerpos unos a otros” (*Crítica del Juicio*, cit., p.482, (V:464-5), *apud* Marcus Willaschek, *Which Imperatives for Right?, Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, editado por Mark Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, p.83).

sus inclinaciones y sus fines antagónicos, se anulen mutuamente; los fines egoístas de los individuos son remplazados por principios universales de la razón práctica, con lo cual se crean las condiciones para el ejercicio de la libertad por parte de los ciudadanos. Es precisamente a esta idea que Kant se refiere cuando escribe que

“...el recíproco contrarresto de las inclinaciones, de que surge el mal, facilita a la razón un libre juego, para subyugarlas a todas y conseguir que, en lugar del mal, domine el bien, el cual, una vez existe, se mantiene en adelante por sí mismo.”¹⁰

Es de notarse que la creación de una comunidad política implica un proceso histórico, por medio del cual los integrantes de una sociedad se ponen de acuerdo acerca de aquellos principios que les permiten aceptar las inevitables limitaciones a su propia libertad de arbitrio en aras de la convivencia social de acuerdo con principios universales. Kant nunca apela a la supuesta comunidad primitiva histórica como un modelo a seguir en la determinación de las normas que rigen la vida política de los hombres históricos;¹¹ para él, la comunidad es algo a que los hombres tienen que aspirar y que deben construir, en cuanto les sea posible, en el contexto histórico específico en que viven. En el ámbito jurídico, la comunidad política se crea en la medida en que se establecen y se protegen los derechos de todos los ciudadanos de un Estado por medio de una constitución y una legislación republicanas.¹² En el escenario internacional, la comunidad se establece en la medida en que los diversos Estados nacionales estén dispuestos a aprobar y a respetar las normas de una confederación de naciones. La idea de

¹⁰ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.287, (VIII:312); en “Hacia la paz perpetua”, Kant plantea que el progreso hacia el establecimiento de la constitución republicana en un Estado surge como resultado de que algunas de las “tendencias egoístas” de los hombres “...contengan los efectos destructores de las otras o los anulan; tal es el resultado para la razón, como si esas tendencias no existieran, y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no lo esté a ser un hombre moralmente bueno” (*op.cit.*, p.333, (VIII:366)).

¹¹ Kant contrasta la idea racional de la comunidad originaria del suelo, que le sirve como el principio formal a partir del cual fundamenta su teoría del Estado, con la idea de una comunidad primitiva histórica que supuestamente podría servir de modelo para las relaciones comunitarias entre los hombres modernos y a la que niega toda validez, llamándola “una ficción” debido a la falta de evidencia fehaciente de que haya existido en alguna época de la historia (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.63, (VI:251)).

¹² Al respecto Kant escribe: “[El] estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil* (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado* (*civitas*), que se denomina *comunidad* (*res publica latius sic dicta*) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico” (*op.cit.*, p.140, (VI:311)).

una comunidad ética expresa el ideal de la totalidad de los hombres como integrantes de la iglesia universal organizada conforme los principios de la religión racional (vale decir, de la razón práctica en lo que llamamos el bien supremo ético).¹³ En todos estos casos Kant nos sugiere, por medio de su concepto de la comunidad, que la convivencia entre los hombres históricos y su aceptación de los principios prácticos para normar sus relaciones mutuas no se produce más que por medio de los antagonismos y las diferencias que existen entre los individuos, los cuales sólo pueden superarse si se cancelan mutuamente entre sí y, de este modo, dan lugar a la adopción de principios prácticos más universales. En este sentido, la creación de la comunidad es equivalente al progreso en la historia y los principios que permiten discernir cuáles son las características de la comunidad política y religiosa, expuestos en la filosofía del derecho y de la religión, servirán, además, para conocer aquellos procesos que constituyen el progreso en la historia.

2. Las religiones históricas y el conocimiento histórico

La filosofía de la religión: tres problemas metodológicos

En su filosofía de la religión, Kant pretende identificar el origen, el uso y los límites de los principios *a priori* que fundamentan la experiencia religiosa de los hombres;¹⁴ por ser *a priori*, estos principios deberían poderse aplicar a las religiones de todas las épocas históricas. Como ocurre en toda la filosofía crítica, la identificación de los principios que explican la posibilidad de la experiencia religiosa también implica la determinación de los principios que posibilitan el

¹³ Sobre la idea de una comunidad de los hombres morales, Kant escribe: “La posibilidad de un sistema universal de todos los fines...dependerá única y exclusivamente de la moralidad. Pues sólo en la medida en que todas la criaturas racionales actúen según estas eternas leyes de la razón, pueden estar bajo un principio de comunidad, y constituir en común un sistema de los fines” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p.145, (XXVIII:1100).; véanse también *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.127 y 173, (VI:101 y 140) y Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., p.44 y 48. Reinhard Brandt también habla, además de las comunidades política y eclesíástica, de la universidad como una “comunidad culta” (*La institución política en Kant, Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p.107).

¹⁴ Los principios que fundamentan la experiencia religiosa de los hombres históricos se derivan de aquéllos de la razón práctica, mientras que los principios que se refieren a la teología se derivan de la razón teórico especulativa, tal como se desprende de la siguiente cita: “El conocimiento teórico de Dios es la teología, pero el conocimiento práctico de Dios es la religión” (*Lectures on Ethics*, cit., p.436, (XXVII:712).

conocimiento de los fenómenos de la experiencia religiosa. Sin embargo, para comprender la contribución de la filosofía kantiana de la religión al método del conocimiento histórico, hay tres problemas metodológicos que tienen que aclararse en relación con la exposición que hace Kant de su filosofía de la religión antes de poder examinar cómo y en qué medida tales ideas pueden servir al historiador en el conocimiento y en la explicación de los fenómenos históricos. Estos problemas pueden definirse como: a. la necesidad o la contingencia de la creencia en Dios del sujeto histórico, b. la relación entre la creencia en Dios y el ideal del bien supremo ético y c. el carácter histórico de la religión cristiana. La ambigüedad de la posición que Kant adopta en relación con estos problemas también da pie a muchas de las confusiones que se encuentran en la literatura especializada sobre la filosofía kantiana de la historia.

Consideramos que esta ambigüedad tiene su origen en las contradicciones en las que Kant cae cuando aplica los principios universales (*a priori*) sobre los que fundamenta sus teorías del conocimiento, de la moralidad y de la acción al análisis de algunos aspectos de la experiencia religiosa y de los fenómenos religiosos particulares. Proponemos una interpretación de su filosofía de la religión que privilegia el uso coherente de los principios universales *a priori* de la filosofía crítica en su aplicación a la filosofía de la religión, con lo cual se hace indispensable desechar algunos de los principios más específicos que Kant propone para el conocimiento de la experiencia religiosa histórica. A continuación examinamos estos tres problemas metodológicos con el fin de ofrecer una interpretación de la filosofía kantiana de la religión que contribuye a la definición de un método para el conocimiento de los fenómenos históricos y que, además, aclara las principales diferencias entre la posición defendida en este trabajo y otras de las interpretaciones propuestas por diferentes estudiosos del mismo tema.

a. La idea de Dios y el sujeto histórico

Si nos dejáramos guiar exclusivamente por los distintos pasajes en los cuales Kant trata el problema de si la idea de la existencia de Dios es necesaria para que

el individuo pueda cumplir con su deber ético o no, nos quedaríamos con la idea de que existe una gran confusión de su parte sobre esta cuestión.¹⁵ Nos parece, sin embargo, que esta confusión puede aclararse si se analiza los distintos pasajes en cuestión desde las dos perspectivas desde las cuales Kant logra resolver todas las antinomias en las que cae la razón, es decir, si se especifica si Kant está hablando de la relación del individuo con la idea de Dios desde la perspectiva de éste pensado como un sujeto práctico (un ser racional) o desde la perspectiva de éste pensado como un sujeto histórico (un ser racional finito).

Argumentamos que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la idea de Dios; la esencia de la teoría del conocimiento de la moralidad que Kant nos proporciona en su filosofía práctica es que el hombre, debido precisamente a su racionalidad, es capaz de determinarse a la acción exclusivamente a partir del principio supremo de la razón práctica. Pero Kant también está consciente de que los hombres históricos difícilmente pueden actuar por deber y de que, en toda la compleja gama de motivaciones que les llevan a actuar de una determinada manera, es inevitable que otros principios que el puramente ético inciden en la determinación de sus máximas. Visto desde esta perspectiva, se comprende que el sujeto práctico, pensado como un ser racional finito, tiene una fuerte tendencia a creer en la existencia de Dios para fortalecerse para el cumplimiento de su deber ético.

Los problemas de interpretación que se suscitan en relación con los pasajes en los que Kant trata este problema, junto con él de la realización del bien supremo ético (el fin final de la razón práctica), se deben a que Kant no distingue claramente entre el uso que se puede hacer de la idea de la existencia de Dios en los dos planos en los cuales se puede pensar el sujeto histórico. Como consecuencia, atribuye la necesidad de la creencia en la divinidad al sujeto práctico pensado como ser racional, lo cual es contradictorio con los términos en

¹⁵ Gordon E. Michalson atribuye las ambigüedades en el tratamiento de la idea de Dios en la filosofía de la religión a "la dimensión religiosa del pensamiento de Kant", la cual puede explicarse por la educación pietista recibida por Kant pero que, a la vez, no afecta la fuerza y las implicaciones de sus principios filosóficos básicos (*Kant and the Problem of God*, cit., p.124); véase, también, José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, Editorial Stylo, México, 1946; debería señalarse que éste último realiza una crítica de la filosofía práctica de Kant desde la perspectiva del creyente católico.

los que plantea su teoría del conocimiento de la moralidad y ha sido la fuente, en nuestra opinión, de muchas de las interpretaciones equivocadas de su filosofía de la religión y de su filosofía de la historia.

Se pueden encontrar, por lo tanto, varios pasajes en los cuales Kant argumenta que la creencia en el ser supremo es necesaria para que sujeto práctico sea capaz de cumplir con su deber moral, debido a que éste no puede estar seguro de que los esfuerzos que hace por cumplir con su deber ético contribuyan realmente al logro del bien supremo ético.¹⁶ En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant argumenta que es inevitable que los hombres sienten dudas acerca de los resultados de sus acciones morales.¹⁷ La única forma, argumenta Kant en estos pasajes, de impulsarles para continuar con el cumplimiento de su deber es por medio del postulado práctico de la necesaria existencia de Dios, como la garantía de que tiene sentido actuar éticamente en un mundo que se muestra indiferente a los esfuerzos de los hombres por actuar por deber. Sobre este punto, Kant escribe:

“...nuestra moralidad *necesita* esta idea [de Dios] para reforzarla...Pues si hay un ser supremo que puede y quiere hacernos felices...entonces nuestras intenciones morales reciben por ello mayores sustento y fortaleza, y con ello se afianza más nuestro comportamiento moral”.¹⁸

¹⁶ Kant dice, por ejemplo, con respecto a la creencia en Dios para fines prácticos: “...dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura” (B 856); véase, también, *Crítica de la razón práctica*, cit., p.54-5, (V:4-5). Paul Guyer, quien acepta la necesidad de la creencia en la existencia de Dios como una condición para la posibilidad de cumplir con la ley moral por parte del ser racional finito, examina el argumento que Kant ofrece en las dos primeras *Críticas* en apoyo de tal creencia en *The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy, The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, cit., pp.26-32. Gordon E. Michalson, por su parte, analiza las faltas de coherencia en el argumento que Kant ofrece a favor de la aceptación, por parte de la razón práctica, de la idea de Dios (*Kant and the Problem of God*, cit., pp.41-56).

¹⁷ En su filosofía de la religión, Kant introduce la idea del mal radical de la humanidad y se pregunta por el impacto que tiene esta idea en el ánimo del individuo que piensa acerca de los efectos que tienen sus intentos por cumplir con su deber ético en el mundo histórico: “De la moralidad, sin embargo, resulta un fin; pues a la razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué – incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder – podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.23 (VI:5).

¹⁸ *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p.67, (XXVIII:996) cursivas nuestras; en la *Crítica de la razón práctica* también se lee: “...para nosotros constituía un deber auspiciar el sumo bien y por ello no sólo hay un derecho, sino también una necesidad ligada con el deber como exigencia, para presuponer la posibilidad de ese bien supremo, lo cual, al ser sólo posible bajo la condición de la existencia de Dios, vincula

Dios, desde esta perspectiva, se convierte en la garantía de la viabilidad de la realización del bien supremo ético en el que las acciones plenamente autónomas (moralmente buenas) de los individuos darían por resultado la máxima felicidad de la totalidad de los hombres.¹⁹

El carácter necesario de la creencia en la existencia de Dios se refiere, de acuerdo con esta interpretación, a la necesidad subjetiva que la totalidad de los hombres siente a raíz de la conciencia que tiene de la incapacidad humana (la propia y la de todos los demás hombres) de cumplir cabalmente con su deber ético y así lograr el bien supremo ético.

En contraste con esta idea, se encuentran otros pasajes, de mayor peso (en nuestro juicio) dentro de los términos de la exposición que hace Kant de los principios básicos de su filosofía práctica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*,²⁰ los cuales argumentan que la esencia de la acción moral es que el sujeto puede determinarse para actuar moralmente solamente por medio del mandato de la razón práctica.²¹ Desde esta

inseparablemente con el deber tal presuposición, es decir, que resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios” (cit., p.242, (V:125).

¹⁹ Uno de los deberes de los hombres es el de promover la “felicidad ajena” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.237, (VI:386); como resultado, la idea del mundo moral implica la felicidad generalizada de sus integrantes. Kant define el concepto del bien supremo (ético) y su relación con la ley moral de la siguiente manera: “...un todo donde se representan como unidas en una exactísima proporción la mayor felicidad con el mayor grado (posible en las criaturas) de perfección” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.248, (V:129-30). Véase, también, B 837. Para un análisis de los distintos significados del concepto del bien en la filosofía práctica de Kant, véase John Rawls, *Themes in Kant’s moral Philosophy, Kant’s transcendental Deductions. The three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, cit., pp.90-5 y para una defensa de la idea del bien supremo como la combinación de la máxima virtud de los hombres con su máxima felicidad, véanse Paul Guyer, *The Unity of Nature and Freedom: Kant’s Conception of the System of Philosophy, The Reception of Kant’s critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, cit., p.29 y Frederick C. Beiser, *Moral Faith and the highest Good, The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p.603.

²⁰ Para Ernst Cassirer, *La religión dentro de los límites de la mera razón* “...no ocupa el mismo plano que las obras destinadas a fundamentar su sistema, la *Crítica de la razón pura* y la *de la razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres* o la *Crítica del Juicio*” (*Kant, vida y doctrina*, cit., p.444). Para una apreciación parecida, véase Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., p.4.

²¹ Al sujeto moral no le importa nada fuera de la determinación de su máxima (el principio subjetivo de la acción) por su razón práctica (el principio objetivo de la moralidad). En el Prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant apunta que “la moralidad por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder), no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.21, (VI:3). Gordon E. Michalson plantea que “...con su explicación agresiva de la racionalidad autónoma, Kant ha decapitado al cuerpo tradicionalmente religioso, aunque el cadáver sigue crispándose y moviéndose durante un tiempo, como si todavía tuviera vida cuando realmente no la tiene” (*Kant and the Problem of God*, cit., p.26). Véanse, también, Ralph Walker, *Kant*, Routledge &

perspectiva es evidente que el sujeto no requiere de nada que no sea su propia razón práctica para determinarse a una acción éticamente buena.²²

Nos parece que, al plantear que la creencia en la idea de la existencia de Dios es *necesaria* para los sujetos históricos, Kant no respeta los términos en los cuales ha determinado la capacidad para la moralidad intrínseca al ser humano *qua* ser racional.²³ Toma lo que sólo puede definirse como una tendencia (un principio contingente) de parte de los hombres de creer en la existencia de la divinidad como la garantía de que el mundo en el que actúan tenga sentido²⁴ (que se encuentra muy difundida entre los hombres históricos pensados como seres racionales finitos)²⁵ y la trata como si fuera un principio necesario para todos los sujetos prácticos. No hay nada en su filosofía práctica que indica que el sujeto práctico no puede cumplir (en algunas si no en todas las ocasiones) con su deber ético con base en sus propias fuerzas, como un ser autónomo capaz de determinarse a la acción por medio de sus propias convicciones éticas. Por consiguiente, no es posible definir la creencia en la existencia de Dios, profesada

Kegan Paul, London, 1978, p.137 y José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, cit., pp.25-6.

²² Aunque Kant admite la necesidad del ideal del bien supremo como el “fin último moral” para los hombres en cuanto seres racionales *finitos*, tiene claro que la ley moral manda de manera inmediata y categórica, sin tomar en cuenta los fines o los intereses de los individuos; al respecto escribe: “Estas leyes [morales], en efecto, ordenan absolutamente, cualquiera que sea su resultado, e incluso obligan a abstraer totalmente de él cuando se trata de una acción particular, y por ello hacen del deber el objeto del mayor respeto, sin presentarnos y ponernos un fin (y fin último)...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.25, (VI:7). Véase, también, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.62.

²³ B 856. H. J. Paton aclara que, para él, la discusión del impacto de la creencia en Dios en las acciones del agente “pertenece a la filosofía de la religión de Kant y no a su ética” (*The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.256).

²⁴ Susan Neiman, *Moral Clarity. A Guide for grown-up Idealists*, cit., especialmente capítulo 8, Reverence, pp.215-41.

²⁵ Kant considera que se puede pensar *a priori* que los hombres históricos (los seres racionales finitos) tenderán a adoptar prácticas religiosas, las cuales no concuerdan con los principios de la moralidad (la religión racional) y cuyo fin es influir en la divinidad para que ésta contribuya al logro del bien supremo. Al respecto escribe: “Pero que el hombre impuro no buscará esta asistencia ahí [en su propia razón], sino preferentemente en ciertos actos sensibles (que desde luego tiene en su poder, pero que por sí no pueden hacer a ningún hombre mejor y, sin embargo, ahora deben realizar esto de modo sobrenatural), era ya de esperar *a priori* y así ocurre también de hecho” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.231, (VI:192). De esta cita podemos definir correctamente lo que realmente es necesario en relación con la creencia que los hombres históricos tienden a profesar en la existencia y la voluntad de Dios. Kant nos señala que se puede saber *a priori*, es decir, necesariamente, que algunos, o la mayoría, de los hombres van a apelar a la existencia de Dios para poder cumplir con su deber ético; la necesidad de la creencia en la existencia de Dios constituye un principio metodológico con el cual se puede explicar la posibilidad y la realidad de las religiones históricas.

por la gran mayoría de los hombres históricos, como necesaria de acuerdo con los principios básicos de la filosofía práctica.²⁶

La fuente del error que Kant comete en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en torno a la necesidad o no de la creencia en Dios, es que propone que el sujeto práctico individual, como miembro de la humanidad, tiene el deber de realizar el bien supremo ético, bajo la forma de la comunidad ética.²⁷ Si existe un deber de realizar el bien supremo (ético), sigue Kant, el sujeto también tiene que creer que la realización de este fin es posible;²⁸ el mal radical de la humanidad le indica al individuo que el bien supremo jamás va a realizarse por medio de los esfuerzos de los hombres, de donde se deriva la necesidad de la creencia en la existencia de Dios.²⁹ La conclusión que saca Kant es que la moralidad lleva al

²⁶ Lo más que Kant considera que es necesario que un individuo crea es en la posibilidad, o, tal vez mejor, la no imposibilidad, de la existencia de Dios: “Para aquello que puede ser puesto como deber a todo hombre, – nos señala Kant – el *minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a p.186, (VI:154); véase, también, Allen W. Wood, “Kant’s Deism”, *Kant’s Philosophy of Religion reconsidered*, The Indiana Series in the Philosophy of Religion, editado por Philip J. Rossi y Michael Wreen, Indiana University Press, Indianapolis, 1991, p.8. Para una defensa de la coherencia (y las limitaciones) de la insistencia, por parte de Kant, de que deberíamos creer en Dios en sentido práctico, véase A.W.Moore, *Noble in Reason, infinite in Faculty. Themes and Variations in Kant’s moral and religious Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2003, pp.163-7.

²⁷ Kant cree haber encontrado “un deber de índole peculiar,...un deber del género humano para consigo mismo...a saber: la promoción del bien supremo como bien comunitario...que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.122-3, (VI:97-8). Es precisamente aquí, al señalar un deber para la humanidad como conjunto, que Kant sale del terreno propio de su filosofía ética, que solamente atañe al individuo y a la determinación de su arbitrio por parte de su propia razón práctica, e introduce la idea de que la realización del bien supremo ético constituye un deber para todos los individuos pensados como “el género humano”.

²⁸ Kant argumenta que el sujeto práctico que no cree en Dios (este último como la garantía de la realización del bien supremo ético) cae en el *absurdum practicum* de tener que actuar de una cierta manera (obedecer a la ley moral) sin poder creer que sea posible lograr el fin de tales acciones (la realización del bien supremo ético). Sobre este punto escribe: “Esta fe moral es un postulado práctico por el cual aquel que lo niega es reducido *ad absurdum practicum*. *Absurdum logicum* significa el absurdo en los juicios; *absurdum practicum*, empero, es cuando se muestra que tendría que ser un malvado quien quisiera negar tal o cual cosa. Y es esto lo que sucede en el caso de la fe moral” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p.134, (XXVIII:1083). Para un argumento detallado que apoya esta aseveración en Kant, véanse Allen W. Wood, *Kant’s moral Theology*, cit. y Pamela Sue Anderson y Jordan Bell, *Kant and Theology*, T & T Clark International, London, 2010, Kindle edition, sitio 629.

²⁹ Carl Raschke (*Moral action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit., pp.97-104), Philip J. Rossi (“Evil and the moral Power of God”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., p.369-81) y Dulce María Granja (*Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp.193, 199 y 257-60) parecen aceptar la validez (en el contexto de la filosofía crítica) de lo que Kant llama la prueba moral de la existencia de Dios que nos ofrece en la segunda y la tercera *Críticas*. Para otro argumento, con el cual tampoco estamos de acuerdo, de que Dios existe como el fundamento de la posibilidad de la capacidad de la moralidad que se

hombre inevitablemente a la religión.³⁰ Lo que invalida este argumento, dentro del contexto de los principios fundamentales de la filosofía práctica kantiana, es que introduce la noción de que el sujeto práctico tiene que tomar en cuenta los resultados de su acción para poder conocer su calidad moral, algo que Kant ha negado insistentemente en sus obras más sistemáticas sobre el tema. Lo único que se le puede exigir al sujeto práctico en este respecto, por lo tanto, es que se esfuerce al máximo por contribuir a la realización del bien supremo por medio de sus acciones moralmente buenas pero, evidentemente, no se le puede exigir que crea que sus acciones necesariamente vayan a lograr tal propósito³¹ porque esto implicaría que se le hiciera responsable del curso de los eventos en el mundo histórico, los cuales son el producto de una maraña de distintas fuerzas contingentes que no controla.³²

encuentra en los hombres, el cual se justifica con base en los planteamientos difusos y un tanto vagos del *Opus Postumum*, véase Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., pp.60-3.

³⁰ Sobre la relación entre la moralidad y la religión, Kant apunta: "...si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya presión acontece esto" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.26, (VI:7-8)). Robert B. Loudon interpreta la tendencia de los hombres de creer en un Dios y de organizarse en iglesias históricas como la única vía hacia la organización de su vida social en torno a principios de la razón práctica cuando asevera que "[l]os seres humanos no puede aspirar a realizar su destino moral fuera de la religión organizada" (*Kant's impures Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p.128). Argumentamos, en cambio, que la organización de las iglesias históricas forman parte de la actividad propiamente política de los hombres históricos y que el conocimiento de sus fenómenos tiene que organizarse de acuerdo con los principios de la filosofía del derecho y no de la teoría de la ética.

³¹ Thomas Auxter, *The world View of the moral Consciousness, Kant's moral Teleology*, cit., pp.81-101 y Peter Byrne, *Kant on God*, cit., p.96. Para el argumento de que el ideal del bien supremo no es estrictamente necesario para la determinación de la voluntad del sujeto por la razón práctica, véase también Lewis Beck White, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp.242-5, en donde se lee: "Un observador imparcial no puede estar de acuerdo con una disparidad entre la felicidad y la dignidad de ser feliz, pero ni en la naturaleza ni en la ley moral puede Kant encontrar más que una conexión contingente entre ambas. Si, por consiguiente, debemos concebir un sistema de fines, tal como requiere la razón para su propia satisfacción...tenemos que suponer que el bien supremo es posible. Pero no deberíamos dejarnos engañar, como creo que le sucedió a Kant, y pensar que su posibilidad es necesaria para la moralidad o que tenemos un deber moral de promoverlo, diferente de nuestro deber tal como es determinado por la forma y no por el contenido u objeto de la ley moral" (*op.cit.*, p.245).

³² Debería aclararse que con esto no estamos sugiriendo que Kant considera que el sujeto no tiene ninguna responsabilidad para evaluar continuamente los efectos de sus acciones o que le debería ser indiferente el conocimiento teórico del mundo histórico o natural en el que actúa, conocimiento que puede usarse para orientar mejor sus esfuerzos por determinar en qué consiste su deber o cuáles son los medios más eficientes para su logro. Lo único que estamos argumentando es que estos conocimientos no forman parte de la teoría ética de Kant, la cual determina los principios *a priori* con los que se puede conocer en qué consiste una acción moralmente buena y cómo se le puede diferenciar de otras clases de acciones.

Negamos, por lo tanto, que se puede postular la necesidad de la creencia de los hombres en la existencia de Dios en los términos en los que la argumenta Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pero consideramos que esto no debería restar importancia al análisis que Kant hace de la experiencia religiosa de los hombres históricos en términos del uso que éstos hacen, *qua* sujetos históricos o seres racionales finitos, de los principios y postulados de la razón práctica cuando buscan fortalecerse en sus momentos de duda o de debilidad.³³ Kant no logra demostrar la necesidad de la creencia en la existencia de Dios en todos los hombres bienintencionados; en cambio, proporciona al historiador unos principios metodológicos con los cuales éste puede conocer los fenómenos religiosos y relacionarlos con los demás fenómenos históricos, debido a que tales principios se derivan de las teorías del conocimiento y de la acción que Kant desarrolla en su filosofía crítica.

Este es el sentido en el que se deberían interpretar aquellos pasajes en los que Kant nos argumenta acerca de la realidad objetiva práctica de la idea de la existencia de Dios o de la posibilidad del bien supremo ético;³⁴ para Kant, argumentar que los postulados de la razón práctica tienen realidad objetiva práctica³⁵ significa que tenemos que pensar estos postulados como principios

³³ Nos parece razonable considerar la duda como una parte intrínseca del funcionamiento de la razón teórica; ya en la *Crítica de la razón pura* (B 254-5) Kant ha señalado la necesidad de que la razón siempre dude de la validez de la aplicación de sus principios formales más allá de las condiciones de la experiencia posible y nos parece enteramente natural que la misma razón pueda poner en duda el sentido y los efectos de las acciones morales que el sujeto histórico realiza. Afirmaríamos, incluso, que el cuestionamiento del impacto de las acciones que el sujeto práctico realiza con el fin de promover la felicidad de los demás hombres constituye una parte importante de la noción de la virtud que Kant nos ofrece.

³⁴ Hablando del mundo moral como un objeto necesario para todos los individuos que actúan de acuerdo con la ley moral, Kant escribe: “gracias a la razón nosotros cobramos conciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza. Por lo tanto, esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo posible mediante nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.118, (V:44). Susan Neiman argumenta que “...es posible que hay distintos modos en los que las cosas pueden ser reales...Las ideas regulativas de Kant contienen una noción de la responsabilidad a la experiencia, pero ésta no es la del empirista: una idea de la razón se vincula con la realidad por medio de su exigencia de que debería realizarse en el futuro” (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p.113); véase, también, Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp.70-1.

³⁵ M. Jaime Ferreira, “Kant's Postulate: the Possibility or the Existence of God?”, *Kant-Studien* 74, 1983, pp.75-80 y Frederick C. Beiser, Moral Faith and the highest Good, *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p.612.

regulativos que forman parte de las ideas racionales con las cuales los hombres históricos enfrentan las limitaciones que son intrínsecas a su facultad cognoscitiva y práctica.³⁶ Estas limitaciones se expresan en el abismo que existe entre los principios y los fines de la razón práctica y teórica y el mundo sensible e histórico, determinado por las leyes naturales, del cual los sujetos históricos forman parte y sobre el cual elaboran el conocimiento y en el cual actúan.³⁷ El método que el historiador puede utilizar para conocer los fenómenos religiosos en el pasado parte de la posibilidad de que la idea de la existencia de Dios, o la de que la divinidad haya incidido en el progreso de los hombres hacia la realización del bien supremo ético, realmente tuvieron un impacto en cómo los hombres se fijaban sus fines y escogían los medios más eficaces para lograrlos.

Debe notarse que, en su teoría del conocimiento, Kant no cae en una ambigüedad semejante. Al demostrar que todo intento por probar la existencia de Dios implica el uso trascendente (ilegítimo) de las ideas de la razón acerca de lo incondicionado,³⁸ Kant establece con toda claridad que ni su teoría general del conocimiento ni su filosofía de la historia pueden hacer algún uso (constitutivo) de la idea de Dios³⁹ para explicar o, en el caso de la historia, para pronosticar cómo se dan o se darán los fenómenos naturales o históricos. Después de demostrar en

³⁶ Sobre el uso de los principios constitutivos y regulativos Kant escribe: "...en general si, en vez de los principios *constitutivos* del conocimiento de objetos suprasensibles, cuya inteligencia nos es imposible, restringiésemos nuestro juicio a los principios *regulativos*, que se contentan con el uso práctico posible de ellos, la cosa iría mejor en cuanto la sabiduría humana en muchos puntos y no ocurriría que un supuesto saber de aquello de lo que en el fondo no se sabe nada urdiese sutilidades racionales, sin fundamento, aunque brillantes durante un tiempo, para que de ello acabe por resultar perjuicio para la moralidad" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, nota a p.93, (VI:71). Véanse, también, pp.105-6 y, especialmente, nota 19, de este trabajo, *supra*).

³⁷ Susan Neiman coloca el abismo entre los fines de la razón y la posibilidad de su realización en la naturaleza en el centro de su análisis del sistema de la razón en la filosofía de Kant y plantea que esta tensión solamente puede manejarse satisfactoriamente por medio de los principios regulativos que deben utilizarse para pensar la validez objetiva (en sentido práctico) de los objetos de las ideas de la razón pura (el bien supremo, la paz perpetua, etcétera) sin tener que afirmar su posibilidad como conceptos teóricos (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., 1997).

³⁸ Para el argumento de que la razón práctica busca lo incondicionado para lo condicionado, véanse *Crítica de la razón práctica*, cit., p.216, (V:108), Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.41, H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.99-100 y 249 y Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p.36.

³⁹ Kant nos señala, más bien, que el pretendido conocimiento de Dios y de su voluntad y sus fines es totalmente contrario a la posibilidad del conocimiento científico y del deber ético del individuo. En la *Crítica de la razón pura* señala que quien comete el error de la razón equívoca pretende imponer "...fines a la naturaleza de forma violenta y dictatorial", como si ésta fuera la expresión clara de los designios de Dios; véanse pp.164-5 de este trabajo, *supra*.

Unknown 17/2/10 02:03 PM

Formatted: Justified, Indent: First line: 0.03 cm, Tabs: 15.5 cm, Left

Unknown 17/2/10 02:02 PM

Formatted: Font:Not Italic

forma demoledora que todas los intentos anteriores por probar la existencia de Dios carecen de la más mínima validez, Kant reconoce que la creencia en Dios que se basa en la teología natural (el argumento del diseño, o lo que Kant llama la “prueba físico teológica”) siempre merece nuestro respeto porque es la forma más directa y natural por medio de la cual los hombres pueden justificar su creencia en Dios (y asignar sentido a su vida y a su lugar en el universo).⁴⁰ Proponemos que se debería entender la realidad objetiva de la idea de la existencia de Dios, en el contexto de la filosofía práctica, de modo semejante: la crítica de la razón práctica demuestra que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la idea de la existencia de Dios para definir en qué consiste su deber y para impulsarse para actuar por deber.⁴¹ Al mismo tiempo, la importancia de la religión en la historia demuestra que la mayoría de los hombres hace un uso de la idea de Dios que no es estrictamente racional (en los términos del método de la filosofía crítica) pero que nace naturalmente como resultado de su búsqueda de una respuesta a las dudas que sienten acerca de su capacidad por cumplir con el mandato categórico de la razón práctica y en relación con el lugar que ocupa en el universo.

Aunque no es posible demostrarlo definitivamente, nos parece que la ambigüedad con que Kant trata el uso de la idea de Dios en su filosofía práctica se deriva de la falta de confianza que siente en la capacidad de sus contemporáneos de actuar racionalmente en la ausencia de las restricciones al libre ejercicio de su

⁴⁰ Refiriéndose a la prueba físicoteológica, Kant escribe: “Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria” (B 651).

⁴¹ Allen W. Wood ofrece un resumen claro de la deficiencia en el argumento que Kant nos ofrece en relación con la necesidad de la fe racional y práctica en la existencia de Dios como el factor que hace factible la realización del bien supremo: “...el argumento moral de Kant [la prueba moral de la existencia de Dios] nos proporciona una razón por querer creer en Dios y aun por decidir creer en Dios si somos lo suficientemente afortunados para poder tomar una decisión tal. Pero esta buena fortuna requiere una de dos cosas: o suficiente evidencia positiva para volver la existencia de Dios teóricamente creíble o la cooperación clandestina de suficientes influencias no racionales para poner la decisión de creer en Dios al alcance de nuestra voluntad. Kant niega tercamente que tenemos la primera al insistir en el agnosticismo teórico en relación con la existencia de Dios. Depender de la segunda implica comprometer, de alguna forma, la autonomía de la creencia, lo cual difícilmente puede reconciliarse con el espíritu de la teoría kantiana de la moralidad” (“The Immorality of moral Faith”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.417-437). Aunque el título de este ensayo aparece en el Índice y al principio del trabajo en cuestión como “The Immortality of moral Faith”, nos parece que esto es el resultado de un error tipográfico debido a que Wood discute la moralidad de la creencia en Dios y a que el volumen en cuestión está lleno de errores tipográficos.

arbitrio que las religiones históricas tradicionalmente imponían a los creyentes.⁴² A pesar de que sus teorías del conocimiento y de la acción se fundamentan en la idea de la esencial igualdad de todos los hombres, cuando llega el momento de aplicar estos principios generales al análisis de la realidad histórica *in concreto* o de plantear unos principios de acuerdo con los cuales se podría organizar la participación política de todos los integrantes de una sociedad, Kant se muestra renuente a ceder plena libertad a toda la población debido al miedo que presumiblemente sentía acerca de cómo se comportarían las masas si se les quitara todas las prohibiciones bajo las cuales solían moverse.⁴³ Identificamos unas limitaciones semejantes en su pensamiento político y sugerimos que a Kant le cuesta mucho trabajo deshacerse de la idea de la existencia de Dios porque teme, en común con sus contemporáneos, los efectos del ateísmo en la sociedad tal como estaba constituida en la Europa o, por lo menos, en la Prusia del siglo XVIII.⁴⁴

b. Los ideales del bien supremo y el método del conocimiento histórico

Nos parece que es posible determinar la relación entre los distintos ideales del fin final que la humanidad puede fijarse con base en su capacidad para actuar éticamente, por un lado, y la idea de la paz perpetua como el fin de la historia, por

⁴² Escribiendo sobre los efectos que tendrá la realización de la crítica de la facultad cognoscitiva que él mismo realiza, Kant señala "...el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre, al modo *socrático*, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión" (B xxxi).

⁴³ George di Giovanni considera que Kant, en su vida personal, no necesitaba los postulados de Dios y de la inmortalidad. Escribe al respecto: "Aunque nunca se declaró ateo, para todos los fines prácticos Kant lo era. Su actitud hacia el postulado de Dios, de la vida después de la muerte...era que son importantes solamente si uno tiene necesidad de ellos subjetivamente. Por su parte, no los necesitaba. Sus recursos morales se dirigían hacia una forma de vida gobernada por máximas de acción bien pensadas y firmemente establecidas subjetivamente. Esta era su manera" (*Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., p.203). Otra posible explicación del uso que Kant hace de la idea de Dios en su filosofía de la religión son los problemas que tenía con la censura después de la muerte de Federico II en 1786; sobre esta posibilidad, véase James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., nota 69 a p.262

⁴⁴ Kant distingue entre el ateo escéptico, quien simplemente señala que no hay prueba definitiva, por parte de la razón especulativa, de la existencia de Dios pero que tiende a aceptar la existencia de Dios porque es "...un hombre que ya [ha] reconocido la necesidad de sus deberes como apodóticamente cierta" y el ateo dogmático "quien niega sin más la existencia de Dios y, en general, declara que es imposible que Dios exista. Tales ateos dogmáticos, o nunca los hubo, o fueron los más malvados de entre todos los hombres. En ellos desaparecen todos los resortes para la moralidad" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p.80, (XXVIII:1010).

el otro, si se acepta la interpretación de la filosofía práctica que sostiene que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la idea de la existencia de Dios y que el único uso que aquél puede hacer de ésta es como un principio subjetivo al que puede acudir en sus momentos de debilidad. Vista desde esta perspectiva, se puede pensar las acciones de los hombres históricos como determinadas por una compleja mezcla de motivos, entre los cuales se pueden encontrar aquéllos que surgen de las convicciones éticas de los individuos y otros que pueden atribuirse a la creencia que éstos tienen de que sus acciones sirvan para cumplir con sus deberes de servicio a Dios.⁴⁵ Debido a la dificultad de determinar con exactitud las razones por las que actúan los sujetos históricos (especialmente cuando se trata de grupos grandes o de eventos históricos de los que no hay evidencia documental exhaustiva), el historiador debería aceptar la importancia de los impulsos que sienten los hombres históricos como resultado de sus convicciones éticas y de sus creencias religiosas pero no puede aspirar a un conocimiento exacto de su contribución a sus acciones históricamente significativas, vale decir, aquéllas que se relacionan con la idea del progreso histórico hacia la realización del fin de la historia (la paz perpetua).

El problema que tiene que discutirse aquí trata, más bien, del uso que se puede dar al ideal del fin final de la razón práctica en el método del conocimiento histórico; nos vemos en la necesidad de tratar este asunto con cierto detalle por la

⁴⁵ Hay que recordar que el método de la filosofía separa las distintas facultades para analizar sus principios y sus objetos, pero que el sujeto histórico aplica todas sus facultades en las acciones que realiza. La idea del progreso se finca en la teoría de la acción desarrollada por Kant en su filosofía práctica, en la cual plantea que todas las acciones humanas surgen como resultado del efecto del juego dialéctico inevitable entre los principios de la razón práctica (la ley moral) y las inclinaciones y los apetitos del sujeto concebido como un ser racional finito. Por esta misma razón, llama poderosamente la atención cómo un estudioso de la obra de Kant tan reconocido como Paul Guyer plantea la interpretación de la idea del progreso propuesta por Kant en sus ensayos "Historia universal" y "Hacia la paz perpetua" como la disyunción entre la idea de que la naturaleza (la necesidad) constituye un principio explicativo suficiente para fundamentar la validez de la idea de la paz perpetua como el fin de la historia y la idea de que el logro de la paz perpetua sólo podría esperarse como el resultado de las acciones moralmente buenas de los sujetos históricos (*Nature, Morality, and the Possibility of Peace, Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp.408-434). Plantear la relación entre estos dos factores, ambos esenciales para la comprensión de la idea del progreso, como mutuamente exclusivos hace imposible, *a priori*, la comprensión adecuada del uso de la idea del progreso y de la paz perpetua como un principio regulativo para orientar el estudio y la comprensión de la historia pensada como una totalidad. No encontramos una explicación convincente de la recurrencia de esta omisión, en el análisis de la filosofía kantiana de la historia entre los académicos de habla inglés, a no ser que se deba a la urgencia que sienten de distanciar a Kant de cualquier principio metodológico que le podría asociar con el materialismo histórico del marxismo.

relevancia que tiene para las interpretaciones de la filosofía de la historia que se encuentran en la literatura especializada y para demostrar cómo algunas de éstas distorsionan el significado metodológico que tiene el ideal del fin final de la razón práctica. En lugar de entender el fin final de la razón práctica (el bien supremo ético) como un ideal (un principio regulativo) que sirve para orientar los sujetos históricos en sus esfuerzos por cumplir con su deber ético y por determinar los fines más apropiados para las acciones que tal cumplimiento les impone, algunas interpretaciones del fin final de la razón práctica quieren ver en el bien supremo ético la idea del fin final hacia el cual debería moverse la historia humana. Al hacer eso, distorsionan el sentido de la filosofía de la historia de Kant al plantear que el fin final de la historia puede definirse en términos del progreso en la eticidad de las acciones de los sujetos históricos y no en términos del progreso de las instituciones y principios jurídicos y la creciente legalidad de las acciones de los sujetos jurídicos, como se propone en este trabajo.⁴⁶ Hay quienes van más allá y argumentan que el ideal del bien supremo ético puede usarse como un principio constitutivo, por medio del cual piensan que Kant pronostica cómo tiene que darse el devenir histórico, como si una idea de la razón práctica fuera capaz de determinar, necesariamente, el curso del mundo histórico.

Los diversos ideales del fin final pensado por la razón práctica en relación con el cumplimiento de la ley moral por parte de la totalidad de los hombres expresan, con distintos énfasis, la idea general de que si todos los hombres obedecieran su deber ético en todas sus acciones se crearía lo que Kant llama el mundo moral y que, consiguientemente, todos los hombres estarían plenamente felices.⁴⁷ Esta

⁴⁶ Un ejemplo de este modo de interpretar la filosofía práctica y de la historia de Kant se encuentra en James J. DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Aunque este autor reconoce la importancia de la creencia en Dios como un estímulo, con validez exclusivamente subjetiva, para el sujeto histórico que intenta realizar su deber moral y limita los postulados de la razón práctica a un uso puramente regulativo, a lo largo de todo su libro insiste que la idea del reino de los fines puede interpretarse en términos políticos y plantea que es necesario hacer uso del concepto de “lo ético-político” para designar el ámbito en el que la ley moral se hace sentir en las actividades políticas de los hombres históricos (*op. cit.*, p.9). Nosotros negamos, en cambio, que sea posible utilizar el ideal del reino de los fines para el método del conocimiento histórico en otro sentido que el político, como el ideal de la realización de la paz perpetua.

⁴⁷ Kant expresa el ideal del fin final de la razón práctica como el reino de los fines (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.52, (IV:433), el mundo moral (B 836), el *corpus mysticum* de los seres racionales en el mundo (B 836), el reino de la gracia (siguiendo a Leibniz) (B 840) y la comunidad ética (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.123-5, (VI:98-100). Véanse, también, H. J. Paton, *The*

combinación de la máxima de la virtud con la máxima de la felicidad constituye lo que hemos llamado el bien supremo ético, un ideal de la razón práctica que, como tal, es meramente formal en el sentido de que no nos puede informar en absoluto acerca de los fines específicos que sus integrantes se fijarían (en el caso puramente hipotético de su realización) para asegurarse la máxima felicidad de todos; lo único que se puede decir al respecto es que todos actuarían de acuerdo con el imperativo categórico y que esto garantizaría la felicidad de todos como resultado. Evidentemente este ideal no puede usarse como un principio metodológico para el conocimiento histórico debido a que no hay nada en ello que le permitiría al historiador relacionarlo con el contenido específico de los fenómenos históricos, a diferencia de la idea del progreso en la filosofía de la historia que plantea principios estrictos de derecho de acuerdo con los cuales se puede evaluar las posibilidades y la realidad del ejercicio de la libertad externa de los sujetos históricos en todas las condiciones históricas.⁴⁸

El uso del ideal del mundo moral cobra mayor sentido en el contexto de la filosofía de la religión debido a que Kant propone el ideal de la comunidad ética (la iglesia visible)⁴⁹ como el fin de la organización eclesiástica de las iglesias históricas.⁵⁰ Lo interesante del concepto de la comunidad ética es que con ello Kant propone una forma de organización eclesiástica que tiene tintes levemente más horizontales y menos autoritarios que el modelo de Estado representativo que

categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy, cit., pp.185-98 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.212. Para una discusión de las semejanzas y las diferencias entre estos conceptos, véase Paul Guyer, *Kantian Communities. The Realm of Ends, the ethical Community and the highest Good, Kant and the Concept of Community*, vol. 9 North American Kant Society Studies in Philosophy, editado por Charles Payne y Lucas Thorpe, University of Rochester Press, Rochester, 2011, pp.88-120.

⁴⁸ Se puede apreciar el carácter puramente formal del ideal del bien supremo ético en la siguiente cita que se refiere al reino de los fines: "Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas, como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.52, (IV:433).

⁴⁹ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.126, (VI:101).

⁵⁰ *Op.cit.*, pp.121-3, (VI:98-100).

nos presenta en su filosofía del derecho.⁵¹ Nos parece válido sugerir que el carácter más democrático de la comunidad ética se debe a que Kant considera que sus miembros (toda la humanidad) ya se habrían acostumbrado a controlar sus pasiones más violentas por medio de los principios de la razón práctica y que, por ende, sería posible permitirles participar en las discusiones y decisiones de la comunidad eclesiástica, cosa que, en su teoría política, es reservada a la élite intelectual y, sobre todo, económica.

El ideal de la comunidad ética⁵² sirve, por lo tanto, como un principio metodológico con el cual el historiador puede examinar las relaciones de poder que se dan en el interior de las iglesias históricas para ver hasta qué punto cumplen con los requisitos racionales para la organización de la vida religiosa de los hombres.⁵³ Entre estos requisitos se encuentran una estructura bastante democrática y horizontal para la toma de decisiones respecto a las acciones y las creencias religiosas, un contenido más racional (y, por ende, universal) del dogma religioso y la inclusión de toda la humanidad en la iglesia visible.⁵⁴ En sí, estas características no agregan nada de importancia a la idea de la comunidad humana

⁵¹ Se confirma la semejanza en el uso de los conceptos de los fines de la actividad política y religiosa de los hombres históricos: la idea de la "unidad objetiva de la religión racional...[es] una idea de la razón, cuya presentación en una intuición que le sea adecuada nos es imposible, pero que como principio regulativo práctico tiene realidad objetiva para actuar en orden a ese fin de la unidad de la religión racional pura. Ocurre con esto como con la idea política de un derecho del Estado en cuanto debe a la vez ser referido a un derecho de los pueblos universal y *con poder*. La experiencia nos niega toda esperanza de ello" (*op.cit.*, nota a p.153, (VI:123).

⁵² En este trabajo tratamos el ideal de la comunidad ética, en relación con su contenido, como intercambiable con los demás ideales formales con los cuales la razón práctica piensa el bien supremo ético (la virtud y la felicidad universales de los seres humanos). Véase John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p.212, para un tratamiento semejante del ideal de la comunidad ética.

⁵³ El ideal de la comunidad ética sirve para que el historiador pueda evaluar el carácter de la organización y el manejo del poder en de las iglesias históricas y puede orientar a los integrantes de tales iglesias en la discusión y la solución de sus diferencias políticas. No compartimos, por lo tanto, la posición de aquellos estudiosos, como Sharon Anderson-Gold ("Ethical Community and the highest Good", *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.231-42 y God and Community: an Inquiry into the religious Implications of the highest Good, *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, cit., pp.113-31), Philip J. Rossi (*The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., pp.5 y 48-53), Reinhard Brandt ("La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., pp.120-2), Gordon Michalson (*Kant and the Problem of God*, cit., pp.100-22), Allen W. Wood (*Kant's ethical Thought*, cit., pp.309-20) y James DiCenso (*Kant, Religion and Politics*, cit.) quienes argumentan que el ideal de la comunidad ética es necesario para que los sujetos morales se pongan de acuerdo acerca del contenido y del cumplimiento de su deber ético. Esta diferencia surge porque, en nuestra interpretación de la filosofía práctica kantiana, la ética solamente se refiere a la determinación de la máxima por parte del sujeto en su interior y que la única esfera pública para la determinación y la realización de fines es la política. El momento en que se habla de la dimensión social de lo ético se está ya en la esfera de la política.

⁵⁴ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.126-7, (VI:101).

organizada de acuerdo con los preceptos del imperativo categórico en el reino de los fines, aunque sí refuerzan la idea que hemos defendido en este trabajo de que una de los presupuestos básicos de la filosofía crítica es que todos los hombres son esencialmente iguales y, por ende, racionales y potencialmente capaces de ejercer la libertad.

Kant admite que, a veces, la evaluación ilusoria, por parte de los sujetos históricos, de los posibles alcances de sus acciones (lo que llama el entusiasmo) puede llevarles a realizar hazañas extraordinarias,⁵⁵ aunque también está consciente de que muchos de los abusos del poder en la historia se originan en el argumento de que el logro histórico de un fin propuesto por la razón práctica justifica la negación de los derechos (y, por ende, de la libertad) de muchos de los afectados por la imposición de la voluntad y los fines de los grupos dominantes en una formación histórica dada. Tales abusos tienen su origen en las dos distintas ilusiones a las que da pie el uso dialéctico de la idea teórica de la totalidad y el uso constitutivo de los postulados de la razón práctica. En el primer caso, el objeto de la idea de la totalidad, pensado de acuerdo con alguna idea de la razón, es hipostasiado⁵⁶ y se le asigna realidad objetiva en el mundo histórico, como sería el caso de la patria, el Partido, el fin de la historia etcétera, en cuyo interés, concebido independientemente de los intereses del conjunto de la población abarcado por este concepto, se supone que el sujeto histórico debería actuar o hasta sacrificarse. En el segundo caso, se toma un ideal legítimo de la razón práctica, como, por ejemplo, la creación de una sociedad justa, y se pretende tomar acciones destinadas a su realización pero sin respetar el único fin que la razón práctica reconoce, es decir, los seres humanos considerados como fines en sí mismos (*qua* seres racionales) cuyos fines, cuando son determinados legal o éticamente, no deberían subordinarse a los intereses o a las ideas de ningún otro individuo, por ilustrado o poderoso que sea.

El uso ilusorio de las ideas de la razón teórica y práctica contribuye inevitablemente a los principios que determinan el comportamiento de los sujetos

⁵⁵ Véase el párrafo Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano de este trabajo, pp.244-6, *supra*.

⁵⁶ James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., pp.147 y 237.

históricos en las esferas política y religiosa y el historiador debería partir de la realidad objetiva de tal uso como una parte intrínseca de los principios que permiten conocer y explicar los fenómenos históricos. Como ya hemos argumentado en relación con el fin de la historia concebido como el bien supremo político (la paz perpetua), Kant no está proponiendo una visión finalista de la historia⁵⁷ y, menos aun, una idea del fin de la historia como el logro del bien supremo ético bajo cualquiera de las formas en que nos lo presenta. En nuestro juicio, estas dos consideraciones son esenciales para realizar la crítica de las algunas interpretaciones de la filosofía de la historia de Kant que se han publicado en años recientes y que imputan a la filosofía de la historia de Kant por lo menos una de estas dos interpretaciones equivocadas.

Ya hemos demostrado que la idea del progreso hacia la realización de la paz perpetua constituye el objeto del esquema de la idea racional de la totalidad de los fenómenos históricos y que el único uso que se la puede dar, en congruencia con el uso regulativo metodológico que Kant propone para las ideas de la razón teórica en la *Crítica de la razón pura*, es para evaluar los fenómenos históricos en relación con su contribución, en las condiciones materiales históricas en las que ocurren, a la realización u obstaculización de la paz perpetua.⁵⁸ Reemplazar el ideal de progreso hacia la realización de la paz perpetua con el ideal del progreso hacia la realización del bien supremo ético implica distanciarse del método que Kant desarrolla en la filosofía crítica, debido a que trae como consecuencia la noción de que hay conocimiento posible de la calidad ética de las acciones de todos los sujetos históricos y que tiene sentido pensar el devenir histórico y el conocimiento que de ello podemos elaborar desde la perspectiva del avance en la calidad ética

⁵⁷ Véase el párrafo La filosofía de la historia de Kant no es finalista, p.243, *supra*.

⁵⁸ Véase el párrafo El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico, pp.160-3 de este trabajo, *supra*. Dulce María Granja, en contraste, argumenta que el progreso en la historia es el resultado del ejercicio de la buena voluntad de los hombres, en la esfera política y ética. Al respecto escribe: "...la historia humana ha de ser ese proceso paulatino de la configuración del mundo sensible por la ley moral. Hemos visto que en el mundo moral los seres humanos han de formar un sistema abierto, incluyente y plural, un todo, una comunidad cosmopolita, pues la unificación de este reino se da en el acatamiento de todos a la ley moral. Esto significa que la voluntad debe producir en el mundo sensible los efectos de la ley moral...en la historia puede haber progreso moral y político en la medida en que los seres humanos se hagan verdaderamente buenos en virtud de su libertad" (*Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp.323-4 y 178).

de la humanidad,⁵⁹ algo que Kant explícitamente niega en su filosofía de la historia.⁶⁰

Se encuentran interpretaciones de la filosofía de la historia y la filosofía de la religión de Kant que argumentan que cuando Kant dice que el bien supremo es el fin hacia el cual debe estarse moviendo la historia de la humanidad está utilizándolo como un principio *constitutivo* que define cómo se va a dar el curso de la historia en el futuro, con lo cual se interpreta la filosofía crítica como si fundamentara una versión finalista de la filosofía de la historia que considera que las ideas racionales son capaces de determinar no sólo la forma sino también el contenido material (los fenómenos) del mundo natural e histórico.⁶¹ Esta tendencia a confundir el uso regulativo (metodológico) de las ideas de la razón teórica y práctica con su uso constitutivo provoca en el sujeto cognoscente la ilusión de

⁵⁹ El análisis que Teresa Santiago hace de la filosofía kantiana de la historia en su libro *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I.Kant* (cit.), ilustra claramente los problemas de interpretación más comunes suscitados en relación con el ideal del fin de la historia en la literatura contemporánea. Santiago considera que la idea de la totalidad de la historia expuesta por Kant en “Historia universal” y en sus demás escritos sobre la historia se relaciona exclusivamente con cuestiones éticas; al respecto escribe que “[s]u preocupación principal, claramente expuesta [en “Historia universal”] para cualquier lector atento, es de índole práctico-moral” (p.43, *op.cit.*). También argumenta que el conocimiento de los fenómenos históricos constituye una indicación del progreso de la humanidad hacia la realización de sus fines propiamente éticos: “Los acontecimientos históricos indican qué tan próximos o alejados estamos de realizar los ideales éticos más altos” (p.228, *op.cit.*). En tercer lugar, considera que “...la historia desde una perspectiva kantiana tiene la función de orientar las acciones, esto es, proporciona metas morales que es nuestro deber alcanzar” (p.228, *op.cit.*). Para una interpretación en inglés de la filosofía de la historia de Kant parecida a la de Santiago, que argumenta que la “historia filosófica” adopta una posición interpretiva que privilegia aquellos factores que enfatizan el carácter moral (bello) de la humanidad para alentar a los hombres en el cumplimiento de los mandatos de la razón práctica, véase William James Booth, *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, cit., especialmente capítulo 6, *Philosophical History and the Beautiful*, pp.95-124.

⁶⁰ A la pregunta “¿Qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor?”, Kant responde: “No una cantidad siempre creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione” (“Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p.208, (VII:91).

⁶¹ Yovel, cuya interpretación de la filosofía de la historia de Kant ha ejercido una influencia fuerte en muchos de los estudiosos contemporáneos del tema, no reconoce que la única manera en que el mundo histórico puede organizarse de acuerdo con los principios de la razón práctica es si los sujetos históricos mismos los aceptan y actúan conforme a ellos y plantea, en su lugar, la idea de que el mundo histórico tiene que conformarse con la idea que la razón práctica postula del mundo moral, basándose, sobre todo, en la idea del bien supremo como el fin de la razón que tiene que realizarse en el mundo histórico: “El mundo, Kant cree enardecidamente, *tiene que estar estructurado de alguna manera* que hace la acción moral posible. De esta manera, al descubrir las precondiciones para la acción moral, es posible aprender algo *a priori* acerca de cómo está hecho el universo. Si miramos de cerca, esto es una extensión tácita e ilegítima de la revolución copernicana, como si la estructura de la conciencia *moral* nos proporcionara otra fuente con la cual determinar *a priori* la estructura del mundo y prescribir condiciones ontológicas de su posibilidad” (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p.297).

poder conocer algo del mundo natural e histórico más allá de los límites que Kant establece para el conocimiento humano.⁶²

Entre los estudiosos que favorecen una interpretación finalista de la filosofía kantiana de la historia hay quienes se dan cuenta de que esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia introduce una contradicción insalvable en el corazón del sistema crítico. En lugar de cuestionar la interpretación finalista que le asignan a la filosofía de la historia, tienden a atribuirla a la falta de coherencia en el proyecto crítica en su conjunto y, especialmente, a su incapacidad para enlazar sistemáticamente entre sí los mundos fenoménico y nouménico.⁶³ Nosotros consideramos que ésta es la tarea principal que la filosofía crítica se fija y que la distinción que Kant establece entre el uso constitutivo y regulativo de las ideas de la razón teórica y de los postulados de la razón práctica constituye una de las contribuciones más importantes de su filosofía. No reconocer la importancia de estos dos usos de los diversos principios arrojados por los intentos de la razón por aclarar y utilizar, en las esferas teórica y práctica, los objetos de las ideas de lo incondicionado implica someter la filosofía crítica de Kant en general, y su filosofía de la historia en particular, no solamente a una lectura imprecisa e incoherente sino también a una falta de respeto por considerar que un pensador de su calibre no fuera capaz de detectar y remediar una inconsecuencia lógica y teórica tan

⁶² Salvo Turró, en su intento por explicar la naturaleza del sistema en la filosofía crítica, insiste que no sólo el fin jurídico sino también el fin ético son realizables en la historia, una interpretación que, en su opinión, “permite entender los textos kantianos de la filosofía de la historia y de la religión como el lugar de efectuación de lo inteligible en lo sensible, abriéndose así el territorio por el que transitaría el idealismo alemán” (Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, cit., p.12).

⁶³ William Galston, por ejemplo, niega la validez de la idea del progreso planteada por Kant en sus escritos sobre la historia porque, en su opinión, las condiciones externas jamás podrán estimular o fomentar la actividad propiamente ética de los sujetos históricos. Además de considerar que Kant meramente anticipa la filosofía de la historia de Hegel, también asevera que “[t]odas las dificultades que Kant encuentra en su esfuerzo por formular una filosofía de la historia congruente pueden rastrearse a su premisa teórica más fundamental: la heterogeneidad de la naturaleza, vista como la materia inerte en movimiento de acuerdo con leyes fijas, y la libertad, que se manifiesta en las intenciones morales puramente internas. Sobre esta base se vuelve imposible dar cuenta de la naturaleza peculiar del hombre, el único ser en el cual los dos reinos se juntan. En particular, los medios a través de los cuales la intención interna puede manifestarse como acción humana – en el trabajo, la vida política, el antagonismo y los esfuerzos – se mantienen en el misterio. El mundo entero de los asuntos humanos con el cual la historia tiene que tratar se convierte en una especie de zona crepuscular, un campo de batalla de dos fuerzas contendientes que en principio no pueden ni tocar ni afectarse recíprocamente” (*Kant and the Problem of History*, cit., pp.265-6).

flagrante en los escritos que dedicaba a los problemas de la filosofía de la historia.⁶⁴

c. *El análisis histórico de la religión cristiana*

La tendencia a caer en los dos errores señalados arriba es exacerbada por otro error metodológico cometido por Kant en su tratamiento de las religiones históricas y específicamente en torno a la religión cristiana y su relación con la idea puramente ética de la religión racional (la idea de la organización de una iglesia universal de acuerdo con los preceptos de la razón práctica). Consideramos que la importancia de la filosofía de la religión de Kant radica en los principios metodológicos que nos proporciona para analizar y explicar los fenómenos religiosos de los hombres históricos en el marco de su filosofía de la historia en general. Estos fenómenos se caracterizan por la aceptación, por parte de los jerarcas eclesiásticos y de los creyentes, de la idea de la existencia de la deidad (o deidades) y de los deberes hacia ella que se derivan de la ilusión religiosa.⁶⁵ Sin embargo, cuando Kant discute las distintas religiones históricas parece perder de vista que su propuesta filosófica es esencialmente un tratado de metodología que nos define los principios con los cuales conocer los fenómenos

⁶⁴ Emile Fackenheim argumenta que Kant considera que la importancia de la idea del progreso (lo que él llama la “teleología histórica”) radica en su impacto en las acciones de los sujetos históricos debido a que les da un motivo para cumplir con su deber; estima que la idea misma del progreso se fundamenta en el principio teleológico, definido en la *Crítica del Juicio* y que sirve como un principio heurístico para investigar cualquier parte de un organismo vivo bajo el supuesto de que contribuye a y, al mismo tiempo, depende del funcionamiento del todo. Fackenheim llega a la conclusión de que toda la empresa de la filosofía de la historia en la filosofía crítica se queda reducida a un desastre (“*the entire enterprise lies in shambles*”) porque la extensión de este principio a la idea de la totalidad de la naturaleza y de ahí a la totalidad de las acciones humanas (la historia) es inviable porque no hay conocimiento histórico posible de las acciones moralmente buenas de los sujetos históricos (Kant’s Concept of History, *The God within. Kant, Schelling and Historicity*, cit., pp.44-5). Esta manera de descalificar la filosofía kantiana de la historia yace en una interpretación equivocada de raíz, que ve en el progreso moral solamente el progreso ético y descuenta como irrelevante el desarrollo de las instituciones y prácticas jurídicas y constitucionales que nosotros consideramos constituyan el único contenido coherente de la idea del progreso en el método del conocimiento histórico y que se encuentra en los ensayos dedicados al tema, en consonancia con los planteamientos metodológicos básicos de la teoría del conocimiento de la filosofía crítica. Para otras versiones del argumento presentado por Fackenheim, véanse William Galston, *Kant and the Problem of History*, cit., pp.265-6 y Yirmiah Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, cit.

⁶⁵ Sobre los dos principios presentes en todas las religiones históricas (de los cuales se derivan los principios metodológicos para el conocimiento de los fenómenos religiosos), Kant escribe: “La historia muestra que en todas las formas de religión ha imperado este conflicto de los dos principios de la fe; pues todas las religiones tienen expiaciones, pónganlas donde quieran. Por su parte, la disposición moral en todo hombre tampoco dejaba de hacer oír sus exigencias” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.149, (VI:120).

históricos como la expresión del uso variadísimo que hacen los hombres de todas sus facultades y de los distintos principios que aplican, con mayor o menor libertad o racionalidad, cuando las emplean. Estas desviaciones metodológicas se manifiestan sobre todo cuando Kant habla de la religión cristiana. Si bien acepta que en la historia de las distintas iglesias cristianas se encuentran las mismas perversiones y abusos que en la historia de las demás iglesias históricas,⁶⁶ y hasta de las prácticas religiosas de algunos ministros de las iglesias protestantes,⁶⁷ en otros momentos nos argumenta que el parecido que encuentra entre los planteamientos de su propia filosofía práctica y los preceptos que él mismo atribuye al cristianismo, por medio de la exégesis que hace de ciertos pasajes bíblicos, se debe a que la religión cristiana es la única verdadera⁶⁸ y que las demás religiones históricas no son más que los vehículos de la ilusión religiosa y del falso servicio de Dios.⁶⁹

⁶⁶ Sobre la historia del cristianismo, desde que se constituyó como una religión institucionalizada, Kant apunta: "...desde que el propio cristianismo llegó a ser un público erudito o penetró en el público universal, su historia, por lo que se refiere al efecto beneficioso que con razón puede esperarse de una religión moral, no le sirve en modo alguno de recomendación". En seguida Kant menciona, entre otras cosas, las "exaltaciones místicas en la vida eremítica o monacal" y los "presuntos milagros...[que] oprimieron al pueblo con pesadas cadenas bajo una ciega superstición..." para concluir diciendo: "esta historia del cristianismo (que, en cuanto éste debía ser erigido sobre una fe histórica, tampoco podía ocurrir de otro modo), si se capta en una mirada como un cuadro, podría justificar la exclamación: *tantum religio potuit suadere malorum!* [¡a tantos males puede llevar la religión!]" (*op.cit.*, pp.161-2, (VI:131-2).

⁶⁷ Kant asevera que todas las iglesias históricas, incluyendo las protestantes, caen en la superstición: "...entre el *vogul*, totalmente sensitivo, que se pone de mañana la garra de una piel de oso sobre la cabeza con la breve oración "¡no me mates!", y el sublimado *puritano* e independiente de *Connecticut*, hay ciertamente una importante distancia en la *manera*, pero no en el *principio* de creer; pues por lo que toca a éste pertenecen todos ellos a una y la misma clase, a saber: la de los que ponen su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor (en la creencia en ciertas tesis estatutarias o la observancia de ciertas prácticas arbitrarias)" (*op.cit.*, pp.212-3, (VI:176) (traducción modificada).

⁶⁸ En relación con la religión cristiana como la única que supuestamente concuerda plenamente con los preceptos de la filosofía moral, Kant escribe que "...la religión moral (es, entre todas las religiones públicas que han habido, sólo la cristiana)" (*op.cit.*, p.75, (VI:51-2); en el parágrafo La religión cristiana como religión natural, Kant examina con detalle cómo las enseñanzas del Nuevo Testamento concuerdan con los principios de la religión racional (*op.cit.*, pp.190-7, (VI:157-63). Sobre este punto, véanse, también, Robert B. Loudon, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p.130, Michael Despland, *Kant on History and Religion*, cit., p.227 y Allen W. Wood, *Kant's moral Religion*, cit., p.200 (ambos *apud* Loudon). Kant llega a plantear que "...la historia universal de la iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del cristianismo, el cual, como abandono completo de judaísmo, del que surgió fundado sobre un nuevo principio, efectuó una revolución total en las doctrinas de fe" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.157-8, (VI:127). Para una evaluación de la relación entre la filosofía de la religión de Kant y la tradición judeo-cristiana, véase Frederick C. Beiser, *Moral Faith and the highest Good, The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., pp.593-601.

⁶⁹ Uno de los principios sobre los que Kant elabora su filosofía de la religión es el siguiente: "todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera

Este no es el lugar para especular acerca de la fuente del uso inconsistente que Kant hace de los principios de las teorías del conocimiento y de la acción que la filosofía crítica determina con tanta claridad y precisión. Nos limitaremos a señalar que la deficiencia que Kant muestra en su análisis del cristianismo es muy parecido a todos los demás lugares en los que traiciona los principios profundos de su teoría del conocimiento; en este caso, su eurocentrismo y, posiblemente, su antisemitismo y su ignorancia de las creencias y prácticas de las demás religiones históricas parecen haberle impulsado a hacer unas aseveraciones que simplemente nada tienen que ver con el método científico del conocimiento de los fenómenos religiosos que nosotros creemos haber identificado en sus escritos sobre la religión, interpretados desde la perspectiva del método del conocimiento histórico que ya hemos determinado en términos generales a partir de las teorías del conocimiento y de la acción, en combinación con los principios metodológicos contenidos en los ensayos sobre la filosofía de la historia.

La moralidad, el bien supremo y la religión: el conocimiento de los fenómenos religiosos

Kant señala que la razón tiende inevitablemente a caer en la ilusión (religiosa o cognoscitiva) cuando intenta determinar un objeto para sus propias ideas de lo incondicionado. En las religiones históricas, los hombres van más allá de la idea puramente racional del ser necesario (Dios) y se imaginan toda una serie de elementos respecto a la naturaleza, los fines y las inclinaciones del ser supremo, en relación con los cuales fundamentan los artículos de fe y los ritos eclesiales de sus religiones. La importancia que tiene la religión en la historia puede explicarse, en parte, por la propensión de los hombres a tratar de esquivar su deber moral y a definir acciones alternativas con las cuales se persuaden de estar cumpliendo con su deber y de estar así contribuyendo a la realización del bien supremo. Esta tendencia, que Kant considera como una parte importante pero no necesaria de la naturaleza humana, se manifiesta de la siguiente manera:

ilusión religiosa y falso servicio de Dios" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.206, (VI:170-1).

“Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de cosas suprasensibles...no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino. No pueden, por lo tanto, pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún *servicio* que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva”.⁷⁰

Aunque Kant nunca lo dice explícitamente, nos parece que el factor que unifica a todas las acciones genuinamente religiosas en la historia es la creencia, por parte de los agentes, de que están contribuyendo, por medio del cumplimiento de los deberes de servicio de Dios, al logro del bien supremo.⁷¹ Sus acciones no son morales porque su fin es cumplir con un deber de servicio de Dios (y no un deber moral hacia los hombres), pero la máxima de sus acciones está emparentada con la moralidad en la medida en que los agentes realmente creen que sus acciones, determinadas de acuerdo con algún principio religioso, pueden contribuir al logro del bien supremo.

La tarea que tiene el historiador es la de conocer y de evaluar el significado de los muy diversos códigos de comportamiento que las religiones promueven entre sus integrantes. Este proceso implica diferenciar entre las diversas ideas históricas de Dios y los deberes que los hombres se imponen en la creencia de que están cumpliendo con los deseos de la divinidad. También implica examinar la relación de los deberes de servicio de Dios con el código propiamente moral, es decir, de los deberes de los integrantes de la iglesia con sus semejantes, promovido por la iglesia en cuestión. El historiador también tiene que evaluar hasta qué punto ambos conjuntos de deberes (hacia Dios y hacia los demás hombres) son respetados por convicción propia por parte de los miembros de la iglesia y en qué medida son impulsados por medio de dispositivos coercitivos que se asemejan

⁷⁰ *Op.cit.*, p.129, (VI:103).

⁷¹ Peter Byrne argumenta en sentido parecido, con la diferencia de que ve en la actitud y las acciones verdaderamente religiosas los intentos por parte de los creyentes de mitigar o anular los efectos del mal radical: “La religión – escribe – está enraizada en la respuesta humana al mal” (*Kant on God*, cit., p.122); véase, también, Paul Guyer, *Kantian communities. The Realm of Ends, the Ethical Community and the highest Good*, *Kant and the Concept of Community*, cit., p.99.

más, en su funcionamiento, a las leyes jurídicas que a los códigos morales. Todos estos factores tienen que examinarse y evaluarse, además, en el contexto histórico específico en que se producen y compararse con procesos similares en tiempos y espacios históricos parecidos.

La ilusión religiosa: la superstición y el fanatismo

Los hombres tienden a esquivar el cumplimiento de su responsabilidad y deber éticos y a imaginarse deberes de servicio de Dios como un sustituto de las acciones moralmente buenas. De esta manera surge la ilusión religiosa; Kant considera que se encuentra en las religiones históricas de dos modos distintos, como la superstición y el fanatismo.⁷²

La superstición es definida por Kant como la creencia en la eficacia de ciertas acciones para ganar el favor o el beneplácito de la divinidad y así acercar el individuo o los integrantes de la iglesia al bien supremo. Al respecto, Kant apunta:

“La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa...Es ilusión supersticiosa querer hacerse agradable a Dios por medio de acciones que todo hombre puede hacer sin que tenga que ser un hombre bueno...Es llamada supersticiosa porque elige para sí simples medios de naturaleza (no morales), los cuales por sí no pueden obrar absolutamente nada en orden a aquello que no es naturaleza (esto es: en orden al bien moral)...”⁷³

Todas las iglesias en la historia han establecido ciertas prácticas y ritos cuya finalidad es la de demostrar la subordinación de los creyentes a su Dios para así obtener favores de éste.⁷⁴

Kant considera que, a diferencia de la superstición, el fanatismo religioso surge cuando un individuo o grupo de individuos dicen o creen haber obtenido

⁷² Al final de la segunda *Crítica* Kant escribe que “la moralidad comenzó con el más noble atributo de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo hacían vislumbrar un provecho infinito, y terminó con...el fanatismo y la superstición” *Crítica de la razón práctica*, cit., p.294, (V:162). Véase, también, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p.256.

⁷³ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.211, (VI:174).

⁷⁴ Acerca de esta idea, Kant nos dice: “...los sacrificios (las expiaciones, mortificaciones, peregrinaciones y similares) han sido tenido en todo tiempo por más poderosos, de más efecto sobre el favor del cielo y más aptos para la liberación del pecado, porque sirven para señalar más vigorosamente la sumisión ilimitada (aunque no moral) a su voluntad. Cuanto más inútiles son tales autotorturas, cuanto menos están orientados al mejoramiento moral general del hombre, tanto más santas parecen ser; pues precisamente porque en el mundo no sirven absolutamente para nada y, sin embargo, cuestan trabajo, parece que están orientadas únicamente a atestiguar la actitud de entrega hacia Dios” (*op.cit.*, p.204-5, (VI:169)).

algún conocimiento por medio de un contacto directo con Dios o de la revelación directa de la voluntad divina.⁷⁵ Sobre este tema, Kant escribe:

“...la ilusión consistente en querer [conseguir algo con respecto a la justificación ante Dios] mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo* religioso...se llama fanática una ilusión donde el medio imaginado, en cuanto suprasensible, no está siquiera en la capacidad del hombre, aun sin mirar a la inalcanzabilidad del fin suprasensible que se tiene por mira a través de tal medio, pues este sentimiento de la presencia inmediata del ser supremo y la distinción de ese sentimiento respecto a todo otro, incluso el sentimiento moral, sería una susceptibilidad de una intuición para la cual no hay sentido alguno en la naturaleza humana”.⁷⁶

Kant argumenta que el fanatismo implica la muerte moral de la razón, por fundarse en supuestos conocimientos y revelaciones que surgen del uso trascendente (irracional) de las ideas de la razón especulativa y que no se derivan en absoluto de los principios de la razón práctica. Aun así, muchas religiones históricas han incluido elementos de lo que Kant etiquetaría como fanatismo (la comunicación por Dios de los diez mandamientos a Moisés, por ejemplo, o la aparición de la Virgen a Juan Diego, en la tradición judío cristiana), debido a la necesidad que tienen los hombres históricos de fundar su creencia religiosa en la autoridad divina, cuyos mandatos son supuestamente comunicados a los creyentes.⁷⁷

La tendencia de la razón especulativa a la ilusión dialéctica

La tendencia de los hombres históricos hacia la ilusión religiosa es poderosamente reforzada por la tendencia natural de la razón especulativa hacia la ilusión dialéctica,⁷⁸ que solamente puede ser superada por medio de los principios críticos de la teoría kantiana del conocimiento y la constante vigilancia

⁷⁵ En *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe que “...el *fanatismo* supone una transgresión de los límites de la razón humana acometida según principios” (*Crítica de la razón práctica*, cit., p.181, (V:85).

⁷⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.210-1, (VI:174-5).

⁷⁷ “...Para el pueblo – nos dice Kant – ninguna doctrina que esté fundada en la mera razón parece ser apta para constituir una norma inmutable, y él exige una revelación divina, por lo tanto también una certificación histórica de su autoridad mediante la deducción de su origen” (*op.cit.*, p.140, (VI:112).

⁷⁸ Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p.36.

en su aplicación.⁷⁹ La ilusión dialéctica surge como resultado de la necesidad que siente la razón especulativa de pensar la totalidad de las condiciones del mundo natural (incluyendo el mundo histórico), la cual no puede satisfacerse plenamente porque el conocimiento de la totalidad no es asequible a la facultad cognoscitiva humana.⁸⁰

La razón humana, por lo tanto, busca determinar un objeto, de acuerdo con el principio de la determinación completa,⁸¹ para la idea de la totalidad incondicionada de los fenómenos por medio de la idea del ser necesario.⁸² En su refutación de las diversas pruebas de la existencia de Dios en la primera *Crítica*, Kant demuestra cómo la razón, al pensar un objeto para lo incondicionado, llega a la idea del ser necesario del cual se deriva la posibilidad de toda la realidad contingente del mundo natural. Pero por medio de lo que Kant llama una “subrepción trascendental” de la razón,⁸³ ésta piensa que entre los predicados que se atribuyen al ser necesario se puede y debe incluir el de la existencia.⁸⁴ Intentar demostrar la necesaria existencia de Dios por medio de puros conceptos, como una idea de la razón, contraviene la esencia de la teoría kantiana del conocimiento, la cual establece que los objetos sólo pueden conocerse a partir de

⁷⁹ Al referirse a las tres ideas trascendentales de la razón especulativa, es decir, el alma, el mundo y Dios, Kant plantea que “...la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar [el] campo [de la experiencia]...las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa” (B 670). Para un análisis de la inevitabilidad de la ilusión trascendental de la razón al pensar la idea de Dios, véase Michelle Grier, *Rational Theology and the pseudorational Idea of God, Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, Kindle edition, sitios 2792-3208.

⁸⁰ “¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? – se pregunta Kant – Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia” (B 649).

⁸¹ “Orientarse”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p.171, (VIII:137).

⁸² Sobre la manera en que la razón llega a pensar el ser necesario, Kant señala: “Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe de modo necesario. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A ésta se aplica, una vez más, la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario” (B 612).

⁸³ B 611.

⁸⁴ El modo natural de proceder de la razón humana es, nos dice Kant, el siguiente: “Primero llega al convencimiento de que existe algún ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto del ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario” (B 614).

alguna intuición sensible, debidamente determinada por medio de los principios *a priori* del entendimiento, los cuales constituyen las condiciones de la experiencia posible.⁸⁵ Aun así, la razón tiende naturalmente a caer en la ilusión dialéctica en su afán por llegar al conocimiento de la totalidad y de lo incondicionado en que tal conocimiento tendría que basarse.

Al creer poder determinar los atributos de Dios y demostrar su existencia, la razón especulativa refuerza la tendencia, ya presente en los hombres históricos, de creer en un Dios o dioses y de actuar para apaciguarlo por medio de sacrificios y otros actos o ritos que nada tienen que ver con los mandatos de la ley moral y del concepto del ser supremo contenido en la religión racional. Kant no explora el modo en que la ilusión dialéctica de la razón especulativa contribuye a la ilusión religiosa, aunque considera que ambas son intrínsecas a la razón.⁸⁶ Nosotros agregaríamos que, dada la debilidad de la naturaleza humana, es inevitable que la ilusión dialéctica fomente la ilusión religiosa contenida en los sistemas de creencias que los hombres erigen y expresan por medio de las religiones históricas.

3. El origen histórico de la religión y la idea del progreso de las iglesias históricas

La religión y la idea de los dioses entre los hombres primitivos

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant nos ofrece algunos elementos explicativos dispersos acerca del posible origen histórico de la religión,

⁸⁵ “Sostengo, pues, – escribe Kant en su crítica de toda teología – que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, a que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado” (B 664).

⁸⁶ Sobre este punto, Kant escribe: “Es verdad que el concepto moral que la razón nos da de Dios es tan simple y tan claro para el entendimiento común, que ciertamente no hace falta mucha cultura para creer en un supremo gobernante del mundo; es menester también que un conocimiento que interesa al entero género humano sea comprensible por todos los hombres; pero también habría que conocer bien poco los extravíos del entendimiento humano, si se quisiera afirmar en serio que este concepto está a salvo de cualquier equívoco o desfiguración por parte de una especulación sutil, y que por tanto sería innecesario mantenerlo a buen recaudo de toda corrupción mediante una crítica de toda razón especulativa, una crítica que requeriría una reflexión rigurosa y profunda” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., pp.161-2, (XVIII:1123).

con los cuales es factible identificar algunos factores que contribuyeron al surgimiento de las creencias religiosas entre los hombres. Esta explicación tentativa puede utilizarse como una guía acerca de cómo la filosofía de la historia piensa los fenómenos religiosos y su relación con la idea de la totalidad del mundo histórico, del mismo modo en que las especulaciones que Kant nos ofrece en “Comienzo presunto de la historia humana” sirven para explicar el origen de los gobiernos primitivos y la manera en que las normas universales de conducta que éstos impusieron a sus súbditos contribuyeron al progreso histórico.⁸⁷

Nos parece, a partir de lo expuesto por Kant, que el surgimiento de las creencias religiosas en la historia puede explicarse con base en la necesidad que tiene la razón humana de pensar algún objeto para su idea de lo incondicionado;⁸⁸ la idea que los hombres primitivos se hicieron de Dios y de los deberes hacia él debería haber surgido como resultado de la experiencia concreta que éstos tuvieron de su medio ambiente y de los problemas que enfrentaban en sus intentos por organizar su vida en sociedad, debido a que la forma de la idea incondicionada de Dios surge de la naturaleza misma de la razón mientras que su contenido sólo puede provenir de las experiencias concretas de los hombres históricos.⁸⁹

Con su idea de los dioses, los hombres primitivos se planteaban la existencia de unos seres desconocidos que tenían suficiente poder para producir los fenómenos naturales que aquéllos no se podían explicar a partir de su

⁸⁷ Para la discusión de este ensayo, véanse pp.226-7 de este trabajo, *supra*.

⁸⁸ James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1967, p.185 y Gordon E. Michalson Jr., *The historical Dimensions of a rational Faith: The Role of History in Kant's religious Thought*, University Press of America, Washington D.C., 1979, pp.5-6, 12, 60, 96, 120, 122, 124 y 126, ambos *apud* Robert B. Loudon, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p.127 y nota 37.

⁸⁹ En lo que respecta al conocimiento filosófico, Kant anota que el primer objeto de estudio fue Dios. Kant ubica el origen del pensamiento metafísico en los primeros intentos de los hombres históricos de razonar acerca de Dios y la vida después de la muerte a partir de sus costumbres. En las últimas páginas de la primera *Crítica* escribe: “Es muy curioso observar que...se comenzara en la edad infantil de la filosofía ...por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo. Por muy toscos que fueran los conceptos de religión introducidos por los antiguos usos [*die alten Gebräuche*] que todavía quedaban del estado de barbarie de los pueblos, ello no impidió que la parte más ilustrada se dedicara libremente a investigar sobre tal objeto...De ahí que la teología y la moralidad fueran los dos resortes, o mejor dicho, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones abstractas a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo, fue en realidad la primera la que, poco a poco, fue llevando la razón meramente especulativa a ocuparse de lo que más tarde sería tan conocido con el nombre de metafísica” (B 880-1, cursivas nuestras).

conocimiento y su experiencia del mundo natural y social. Al inventar sus dioses, los hombres les atribuían poderes incondicionados, en el sentido de que imaginaban a los dioses con algunas características antropomórficas, pero libres de las limitaciones que los mismos hombres históricos padecían frente al medio ambiente y la organización de su sociedad.⁹⁰ De esta manera, los hombres proyectaban hacia sus dioses la capacidad para superar los problemas que ellos mismos más padecían. Los poderes que los hombres atribuían a los dioses reflejaban el grado de desarrollo del conocimiento del mundo natural y de su capacidad para aplicar tal conocimiento en la solución de sus problemas. Los dioses se pensaban, por lo tanto, de tal forma que ofrecían una respuesta, por medio de la razón especulativa, a los misterios con los que el mundo natural enfrentaba a los hombres; la razón humana exigía una explicación causal para tales fenómenos y la única causalidad, aparte de la causalidad natural, a la que podían apelar era la causalidad humana por libertad. Consiguientemente, nos parece inevitable que los hombres históricos hayan atribuido, por analogía con la causalidad humana, ciertos poderes a los dioses y que, en su afán por influir en la causalidad divina, se hayan imaginado ciertos deberes de servicio de los dioses, en la ilusión de que así podrían contribuir al bienestar propio y de la comunidad a la que pertenecían. Kant nos sugiere, además, que la manera en que los hombres se subordinaban a sus dioses refleja las relaciones de dominación entre los gobernantes y la mayoría de la población en las sociedades primitivas.⁹¹

De modo muy parecido con lo que sucedía con los gobiernos primitivos analizados por Kant en “Comienzo presunto”, la imposición de ciertos deberes de servicio de Dios a los miembros de una sociedad dada contribuía al progreso y a la moralización de su vida en sociedad al introducir ciertas reglas o normas de comportamiento basadas en principios generales. En el caso de aquellas

⁹⁰ Sobre el antropomorfismo en la determinación teórica del objeto de la idea de Dios, Kant escribe: “El antropomorfismo, [...] en la representación teórica de Dios y de su esencia es apenas evitable para los hombres y por otra parte, bastante inocente (con tal que no influya en los conceptos de deber)...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.203-4, (VI:168).

⁹¹ “...Todo gran señor del mundo – nos dice Kant – tiene una particular necesidad de ser *honrado* por sus súbditos y *ensalzado* mediante pruebas de sumisión, sin lo cual no puede esperar de ellos tanta docilidad a sus órdenes como necesita para poder dominarlos y, además, el hombre, por razonable que sea, encuentra siempre en las demostraciones de honor un placer inmediato, por eso se trata el deber... como gestión de un *asunto* de Dios, y así surge el concepto de una religión *de servicio de Dios*...” (*op.cit.*, p.129, (VI:103).

sociedades que tenían gobiernos teocráticos, no se distinguía entre los deberes externos y los ético religiosos, tal como en el caso del Estado de los judíos que Kant menciona.⁹² En estos Estados, el respeto y la obediencia a la ley se lograba por medio de la amenaza del castigo a los infractores, la cual provenía tanto de parte de los detentores del poder político como de la voluntad de la o las divinidades de la religión en que éstos se apoyaban. Kant incluso está consciente de que todas las religiones históricas requieren de algunas medidas externas (como normas que parecen tener mucho de jurídicas) para mantener la disciplina entre sus fieles,⁹³ junto con los principios más bien éticos y religiosos (los “suplementos morales”, como los llama Kant)⁹⁴ que conforman el código moral con el cual aquéllos orientan sus acciones. Nos parece factible plantear, a partir de lo escrito por Kant sobre los gobiernos y las religiones históricos, que las formas primitivas de gobierno se basaban en una mezcla de principios que pueden caracterizarse como pertenecientes al concepto general del derecho (en el caso del uso de la coerción por parte de los poderosos) y de principios religiosos (en el caso de la amenaza de castigos o la promesa de premios de los dioses). Esta combinación de principios de corte jurídico y aquellos más bien religiosos ha sido utilizada por muchos gobiernos a lo largo de la historia, incluyendo algunos que actúan dentro del estado moderno de derecho, con el fin de mejor controlar las acciones de sus súbditos o ciudadanos.⁹⁵

⁹² Kant describe la “aristocracia de los sacerdotes o jefes que se preciaban de haber recibido instrucciones directamente de Dios” como una “teocracia”, aunque, en su afán por resaltar el nexo exclusivo de la religión cristiana con el progreso, argumenta que el judaísmo “no es propiamente una religión, sino sólo la unión de una multitud de hombres que, porque pertenecían a una raza particular, se constituyeron en una comunidad bajo leyes meramente políticas, por lo tanto no en una iglesia” (*op.cit.*, p.155, (VI:125))

⁹³ Kant menciona el uso del “degradante medio de coacción” por parte de las iglesias históricas como algo que tendría que suprimirse en el progreso hacia la fundación de una religión racional entre la humanidad (*op.cit.*, nota a p.153, (VI:123)).

⁹⁴ *Op.cit.*, p.155, (VI:125).

⁹⁵ Como sucede con muchos aspectos de la interpretación de la historia de los hombres primitivos que se pueden derivar de la filosofía de la historia y de la religión de Kant, en este punto nuestro filósofo coincide con lo escrito por Vico, quien apunta acerca de la relación entre la religión y las normas de conducta impuestas por los gobiernos primitivos (el “derecho heroico” como lo llama Vico): “...el derecho heroico fue derecho de la fuerza, pero prevenida por la religión, la única que puede controlar la fuerza y las armas cuando aún no se han descubierto (o descubiertas, no tienen ya vigencia) las leyes judiciales” (*Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor*, cit., p.61).

El origen de la religión en La religión dentro de los límites de la mera razón

Nuestro argumento de que Kant considera que el origen de la religión se explica por el miedo y la impotencia de los hombres primitivos frente al mundo hostil que les rodeaba se basa en el siguiente pasaje:

“La veneración de seres invisibles poderosos, que fue arrancada al hombre desamparado mediante el temor natural fundado en la conciencia de su impotencia, no comenzó en seguida por una religión, sino por el servicio de Dios (o de ídolos) de carácter servil [*von einem knechtischen Gottes (oder Götzen-) Dienste*] el cual, cuando había alcanzado una cierta forma legal pública, llegó a ser un *servicio del templo* y, sólo habiendo sido ligada poco a poco a estas leyes la formación moral de los hombres, un *servicio de la iglesia*; a la base de ambos está una fe histórica, hasta que se ha *empezado* a ver ésta sólo como provisional y en ella la presentación simbólica y el medio de promoción de una fe religiosa pura”.⁹⁶

Esta interpretación del origen y del desarrollo de la religión en la historia está distorsionada, sin embargo, por el intento que hace Kant de vincular la posibilidad del progreso en la religión exclusivamente al desarrollo de la religión cristiana, una posición, como ya se ha señalado arriba, que choca con los principios metodológicos que el mismo Kant elabora y explica a lo largo de la filosofía crítica y que le lleva a negar que las religiones históricas hayan sido tales.⁹⁷

En otra parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, empero, Kant señala que todas las religiones, por primitivas que hayan sido, son impulsadas por la disposición hacia la moralidad que es una parte intrínseca de la naturaleza humana. Cuando los integrantes de una sociedad histórica realmente creen que los dioses (o el Dios único) son la fuente del bienestar al que aspiran,

⁹⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.212, (VI:175-6). Kant concuerda con Herder al atribuir el surgimiento de la religión al temor que experimentaban los primeros hombres y a sus esfuerzos por explicar los fenómenos naturales que iban más allá de su conocimiento; al respecto Herder escribe: “Cuando [los pueblos más salvajes] no veían a autores visibles, creían en autores invisibles y, en consecuencia, a pesar de todo seguían investigando, por oscuras que fueran, las causas de las cosas... Mas también ese primer ensayo era religión, y nada significa decir que las más veces fue el temor lo que inventó sus dioses. El temor en sí nada inventa: lo único que hace es despertar al entendimiento para que conjeture y presienta lo verdadero o lo falso. Por lo tanto, no bien el hombre aprendió a usar su entendimiento al más leve incentivo, es decir, tan pronto consideró el mundo de otro modo que un animal, tuvo que suponer poderosos seres invisibles que lo ayudan o dañan. Trató de ganarse o conservar su amistad, y de esta suerte la religión, verdadera o falsa, acertada o errónea, fue la primera muestra de los hombres, que con sus consejos los consoló de su existencia tan oscura, peligrosa e intrincada” (J.G.Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducido por J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 1959, pp.124-5).

⁹⁷ Véanse pp.280-2 de este trabajo, *supra*.

cumplir los deberes que la fe religiosa impone a los creyentes es considerado por éstos como una contribución al bien supremo (el fin de la moralidad en la filosofía práctica kantiana). También constituye, desde la perspectiva del historiador, una contribución a la moralización de los hombres en la medida en que éstos actúen conforme a un principio general por convicción propia, aun cuando las acciones que resultan de este principio no son moralmente buenas en sí, por proceder de un principio heterónomo (la voluntad divina) y no de la decisión autónoma del individuo.⁹⁸ Las creencias religiosas propician la moralización de los hombres, por lo tanto, en el sentido de que les acostumbran a actuar de acuerdo con principios generales, por convicción propia y en aras de la realización del ideal del bien supremo que su comunidad se haya fijado. Las acciones específicas que las iglesias históricas exigen de sus creyentes, sin embargo, en pocas ocasiones pueden calificarse como moralmente buenas.⁹⁹

Esto es lo que Kant nos está surgiendo en el siguiente pasaje, que habla de la posibilidad de encontrar ciertos principios morales (o de la religión racional, la cual viene siendo lo mismo) entre las creencias de las religiones más primitivas:

“Que esto pueda hacerse sin faltar siempre mucho al sentido literal de la creencia popular viene de que, mucho antes de ésta, estaba oculta en la razón humana la disposición a la religión moral; las primeras manifestaciones rudas de esta disposición se encaminaban sólo al uso del servicio de Dios y con este motivo mismo dieron lugar a aquellas presuntas revelaciones, pero por ello han puesto también en estos poemas – aunque impremeditadamente – algo del carácter de su origen suprasensible. No se puede culpar de deslealtad a esas interpretaciones, supuesto que no se quiera afirmar que el sentido que damos a los símbolos de la creencia popular o a los libros santos haya sido en absoluto tenido como mira por ellos también, sino que se deje sin decidir eso y se acepte sólo la *posibilidad* de comprender así a los autores de ellos. Pues la lectura misma

⁹⁸ “Cuando la voluntad busca la ley, – nos dice Kant – que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta la ley. Esta relación ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posibles más que imperativos hipotéticos: ‘debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*’” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit, p.58, (IV:441).

⁹⁹ Las acciones que los hombres históricos realizan como servicio de Dios van “desde el sacrificio de labios, que le cuesta mínimamente, hasta el de los bienes materiales, que de otro modo podrían ser mejor utilizados en provecho de los hombres, e incluso hasta el sacrificio de su propia persona, haciéndose (en el estado de eremita, de faquir o de monje) perdido para el mundo, el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.208, (VI:172).

de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres; lo histórico, que no contribuye en nada a ello, es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera”.¹⁰⁰

Al escribir que existe por lo menos la posibilidad de que los textos y las creencias religiosas históricas hayan incorporado, aunque sea de modo vago e indeterminado, ciertos principios derivados de la capacidad humana para la moralidad, Kant está rescatando la posibilidad de analizar todas las religiones como fenómenos históricos, comprensibles para el historiador por ser el resultado del uso de las facultades humanas de conocer y para la libertad en las condiciones históricas que les tocaron vivir a los diversos grupos y sociedades históricas.¹⁰¹ Con este enfoque Kant nos ofrece la salida metodológica al problema que él mismo crea al insistir que los únicos casos de creencia religiosa que contribuyen al progreso en la historia son aquéllos de la religión cristiana.

A diferencia de lo que Kant señala con respecto a las religiones históricas (“lo histórico...es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera”), consideramos que el contenido histórico de las religiones (es decir, lo que no es atribuible a los principios de la razón práctica) ofrece un criterio de mucha importancia al historiador para comprender cómo los hombres históricos pensaban su relación con la divinidad. Nos parece que por medio de la idea histórica de la divinidad se puede formar una idea más exacta de cuáles fueron los fines que los hombres históricos buscaban alcanzar por medio de sus ritos y prácticas religiosas, lo cual, a su vez, arroja luz sobre la idea concreta del bien supremo que se habían formado. Los fines que los hombres perseguían y la sociedad que se imaginaban también le informan al historiador acerca del grado de conocimiento que tenían los hombres de su entorno natural y social y señala cuáles fueron los problemas o dificultades que más padecían. De manera parecida, la relación de los creyentes con la divinidad puede ofrecerle al historiador indicadores de cómo

¹⁰⁰ *Op.cit.*, pp.138-9, (VI:111).

¹⁰¹ “...No quiero en modo alguno – escribe Kant – que se me entienda como si yo quisiera en la contraposición de las sectas menospreciar a unas comparativamente a las otras en sus usos y ordenanzas. Todas merecen igual respeto, en cuanto que sus formas son intentos de pobres mortales para hacerse sensible el reino de Dios sobre la tierra...” (*op.cit.*, nota a p.212, (VI:175).

se daba la estructura de poder en el seno de las iglesias históricas y su relación con los grupos dominantes de la sociedad en que éstas estaban insertadas.

Llama la atención, en el pasaje citado arriba, cómo Kant plantea que las creencias religiosas primitivas constituyen una expresión poética de la capacidad para la moralidad de los hombres primitivos.¹⁰² Nosotros consideramos que con esto Kant sugiere que la fe histórica en los dioses y los deberes que los hombres se imaginaban hacia ellos tienen que entenderse como una expresión simbólica de cómo éstos entendían, de manera confusa e incompleta, lo que en la filosofía práctica kantiana se plantea claramente como la ley moral y el reino de los fines que se crearía si la totalidad de los hombres rigiera sus acciones por el deber.

Desde esta perspectiva, el surgimiento de las religiones históricas obedece a la necesidad que tienen los hombres de hacer más accesible el objeto de la idea de lo incondicionado que surge naturalmente de la razón especulativa y práctica. El hombre es un ser finito que solamente puede conocer y actuar en el mundo histórico bajo las condiciones espacio temporales, las cuales constituyen las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción para los seres humanos. Como consecuencia, los hombres históricos necesitan algo parecido a un esquema, para pensar el objeto incondicionado de las ideas de la razón de modo más determinado y para así unificar sus acciones para la realización de sus deberes religiosos o morales.¹⁰³ La representación de este objeto, bajo la forma de las creencias religiosas en torno a los dioses y los deberes de los hombres hacia ellos, toma la forma de la “expresión poética” a que se refiere Kant.¹⁰⁴

¹⁰² Kant inicia la primera Parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* con las siguientes palabras: “Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia; incluso como el arte poético, más antigua aún; igualmente vieja incluso que la más antigua de todas las poesías, la religión sacerdotal” (*op.cit.*, p.35, (VI:19).

¹⁰³ En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant habla de la iglesia visible como “la representación visible (el esquema) de un reino invisible de Dios sobre la tierra” (p.163, (VI:131-2) y también escribe acerca de “la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de razón algún *apoyo sensible*, alguna confirmación empírica o similar...” (*op.cit.*, p.136, (VI:109). Sobre este punto, véase también Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit., pp.444-5.

¹⁰⁴ La poesía, escribe Kant, “extiende el espíritu, poniendo la imaginación en libertad, y dentro de los límites de un concepto dado, entre la ilimitada diversidad de posibles formas que con él concuerdan, ofrece la que enlaza la exposición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión verbal es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hasta ideas. Fortalece el espíritu, haciéndole sentir su facultad libre, espontánea, independiente de la determinación de la naturaleza, de considerar la naturaleza y juzgarla como fenómeno, según aspectos que ella no ofrece por sí misma, ni para el sentido ni para el

4. El conocimiento histórico de los fenómenos religiosos

La idea del progreso en la filosofía kantiana de la religión

Los hombres han sentido a lo largo de la historia una fuerte inclinación hacia la creencia en la divinidad y han tendido a organizar sus códigos sociales de conducta en torno a una institución religiosa; ambas cosas se deben a su conciencia de la fragilidad y la debilidad de la naturaleza humana, la cual hace incapaces a los hombres de cumplir cabalmente con las exigencias de la razón práctica, expresadas en la ley moral. La creencia en la divinidad les da un principio sobre el que fincar la esperanza de que sus esfuerzos por cumplir con su deber contribuyan al logro, en un futuro indeterminado, del bien supremo y de que tales esfuerzos no serán del todo infructuosos en un mundo que, en general, se muestra indiferente a las intenciones morales de los individuos. Al mismo tiempo, la fe en la intervención del ser supremo a favor del logro de los fines humanos lleva a los hombres a cumplir deberes de servicio de Dios que nada tienen que ver con su deber moral y con los cuales atrofian o atrasan la posibilidad del progreso de las instituciones y las costumbres de la sociedad en la que se mueven.¹⁰⁵

El progreso de las sociedades históricas y la religión

El impulso para que los hombres modifiquen sus prácticas religiosas tiene que buscarse en la relación de las iglesias históricas con la sociedad en la que están insertadas. El cambio en las religiones históricas, por tanto, se explica por medio del mismo mecanismo que Kant ya ha identificado como el motor del progreso en

entendimiento en la experiencia, y de usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible” (*Crítica del Juicio*, cit., p.361, (V:326-7).

¹⁰⁵ Kant está plenamente consciente de que los hombres tienden a remplazar los mandatos de la razón práctica con principios religiosos cuyo origen yace en la ilusión dialéctica de la razón teórico especulativa o en la ilusión religiosa. Al respecto escribe: “Todo aquello, pues, que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra esa negligencia y hasta bajeza del modo de pensar, que busca el principio en causas y leyes empíricas de movimiento, no será nunca demasiado frecuente e intensa la reconvención; porque la razón humana cuando se cansa, va gustosa a reposar en esa poltrona, y en los ensueños de dulces ilusiones – que le hace abrazar una nube en lugar de Juno – sustituye a la moralidad un bastardo compuesto de miembros procedentes de distintos orígenes y que se parece a todo lo que se quiera ve en él, sólo a la virtud no...” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.47, (IV:426).

su filosofía de la historia, es decir, la insociable sociabilidad de los hombres y el impulso que éstos sienten para adoptar y respetar principios de organización política y social más racionales, los cuales se les presentan, en ciertas circunstancias, como la única manera duradera de superar sus inevitables conflictos.

Las actividades de los hombres históricos y los principios sobre los que éstas se basan están en constante transformación; la naturaleza misma de la razón humana impulsa los constantes cambios o modificaciones en sus instituciones políticas, sociales y económicas, en el conocimiento filosófico y en el conocimiento científico del mundo natural. Debido a la desigualdad en las facultades naturales de los hombres, el uso que hacen de ellas y las consecuentes diferencias sociales, políticas y económicas entre los individuos y los grupos en cada sociedad, es inevitable que surjan diferencias en el seno de las diversas iglesias históricas, entre las iglesias mismas y entre éstas y la comunidad de intelectuales (el “mundo de lectores”¹⁰⁶ o “público erudito”,¹⁰⁷ como los llama Kant) sobre cuestiones de religión. El progreso se da, en términos generales, cuando existen las condiciones bajo las cuales es posible la ilustración de la sociedad en torno a los principios que sus integrantes emplean para normar su convivencia.¹⁰⁸ Entre estas condiciones Kant menciona la libertad del pensamiento individual respecto de las restricciones y de los tabúes impuestos por las iglesias en relación con ciertos artículos de la fe eclesial,¹⁰⁹ la libertad de expresión, promovida por una política del Estado, que

¹⁰⁶ “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.65, (VIII:37).

¹⁰⁷ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.160, (VI:129).

¹⁰⁸ Para Kant, “el punto principal de la ilustración [es]...la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en *asuntos religiosos*, pues, respecto a las artes y las ciencias, nuestros señores carecen de interés en ejercer la tutela sobre sus súbditos; además de que aquella minoría de edad es, de todas, la más funesta e infame” (“Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.70, (VIII:41).

¹⁰⁹ Las iglesias pueden ejercer una coacción de la libertad de pensamiento; al respecto, Kant apunta: “es fácil siempre a los guardianes de la ortodoxia, como pastores de almas, inspirar a su rebaño un devoto pavor ante la menor desviación de ciertas tesis de fe que reposan en una historia e incluso ante toda investigación, hasta tal punto que no se atreven a dejar crecer en sí, ni siquiera en el pensamiento, una duda contra las tesis que les son impuestas, pues esto sería tanto como prestar oído al espíritu malo” *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a p.165, (VI:134); véase, también, “Orientarse”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.179, (VIII:145).

permite el pleno uso público de la razón por parte de los intelectuales,¹¹⁰ y el desarrollo de la capacidad de los individuos para pensar autónomamente, especialmente en relación con las creencias y las prácticas religiosas.¹¹¹ Nos parece que la idea del progreso general de la sociedad que Kant expone en su filosofía de la historia sirve para explicar las condiciones en las cuales es posible el progreso en los principios prácticos o los códigos de conducta aceptados por una iglesia o una sociedad en general;¹¹² se puede postular, además, una relación dialéctica, entendida como una relación de interacción mutua, entre, por un lado, los avances en la vida política o jurídica de una sociedad, el progreso en su conocimiento del mundo natural y del método científico por medio del cual tal conocimiento se logra y, por el otro, los avances hacia el ideal de la razón práctica que se dan en los principios de comportamiento promovidos entre los integrantes de las iglesias particulares.¹¹³

¹¹⁰ Kant considera la libertad de expresión de fundamental importancia para la posibilidad de la ilustración; al respecto escribe: “Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensamiento*. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en *comunidad* con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado” (*op.cit.*, p.179, (VIII:144). Véanse, también, Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s practical Philosophy*, cit., especialmente capítulo 2, The public Use of Reason, pp.28-50 y Nora Rabotnikof, “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant”, *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp.8-9.

¹¹¹ Kant enumera las tres máximas del entendimiento humano: “1° Pensar por sí mismos; 2° Pensar en el lugar de cada otro; 3° Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*...es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representar la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama *ilustración*, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminenti*), ser llamada *prejuicio*, porque la ceguera en que la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva” (*Crítica del Juicio*, cit., p.332-3, (V:294); no nos ocupamos de las otras máximas por considerarlas irrelevantes para el punto que aquí tratamos. Véase, también, Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., p.302.

¹¹² Kant no parece tener dudas acerca del impacto del pensamiento racional en las creencias religiosas y escribe al respecto que “una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.29, (VI:10).

¹¹³ El conocimiento histórico no puede aspirar a penetrar los motivos íntimos que impulsan a los sujetos históricos a actuar; lo más que puede conocer son las normas de conducta promovidas por las iglesias y acatadas por sus integrantes, los cuales constituyen un indicador importante de los principios morales aceptados en una sociedad histórica determinada.

La idea del progreso de los hombres históricos en relación con las iglesias históricas, por lo tanto, se reduce a la idea más general de que el progreso en las instituciones políticas, jurídicas y sociales de una época se verá reflejado en, o será estimulado por, los principios, las creencias y las prácticas religiosas de las iglesias históricas y los códigos de conducta promovidos por éstas. Este planteamiento no es muy original y era compartido por la mayoría de los pensadores de la Ilustración alemana;¹¹⁴ tiene, sin embargo, la gran ventaja de que deja incólume la idea del progreso que Kant desarrolla con mucho rigor en su filosofía de la historia y que sirve como un principio metodológico para el historiador en su investigación de los fenómenos históricos.¹¹⁵

¹¹⁴ Para la comparación de las ideas de Kant sobre la ilustración y las de sus contemporáneos, véase "Introduction: What is Enlightenment? A Question, its Context, and some Consequences", *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, editado por James Schmidt, University of California Press, Berkeley, 1996, pp.1-44; véase, también, Allen W. Wood, *Kant*, cit., p.179.

¹¹⁵ La interpretación que aquí presentamos y en la que relacionamos la posibilidad del progreso en el ámbito de la filosofía de la religión con la idea de la insociable sociabilidad, pensada como el motor del cambio y del progreso histórico, está en marcado contraste con la visión de la relación entre la filosofía de la historia y de la religión expuesta por Michel Despland, quien argumenta que existen, en la filosofía crítica, dos tesis paralelas y no del todo complementarias en relación con la idea del progreso histórico de la humanidad. Por un lado, ve en la insociable sociabilidad la posibilidad del progreso político y jurídico de las sociedades históricas hacia la paz perpetua pero, debido precisamente a que el progreso político no requiere en absoluto el progreso ético de los individuos, también ve en la filosofía kantiana de la religión una propuesta de la historia como el producto de la intervención divina. Esta perspectiva no solamente sirve para fundamentar la esperanza del sujeto moral en la efectividad de sus acciones moralmente buenas sino también propone una interpretación de la historia como la expresión del plan de la Providencia. Sobre este punto, comparte la tendencia de la gran mayoría de los autores norteamericanos que escribe sobre la filosofía práctica de Kant a considerar que el único progreso que le interesa a éste es el ético y a interpretar su filosofía de la historia como si planteara la idea del progreso en términos éticos más que políticos. Pero Despland da un paso más allá y llega a la conclusión de que la "religiosidad" de Kant le lleva a ver en la historia la mano del Todopoderoso; al respecto escribe: "En conclusión, Kant efectuó [en *La religión dentro de los límites de la mera razón*] una transición desde una teología racional, con un Dios postulado como la condición de la ley moral, a una teología histórica con un Dios que funda la verdadera comunidad en la Tierra en la que los hombres pueden convivir pacíficamente [*where men are at home with each other*]. De este modo, Kant verdaderamente inicia la transición entre el racionalismo de la Ilustración y el nacimiento de la teología moderna que normalmente se ubica en [la obra de] Schleiermacher" (*Kant on History and Religion*, cit., p.226; para otros pasajes en el mismo sentido, véase también capítulo 11: *The Results of the Philosophy of Religion as Extensions of the Results of History: the Meaning of the Kantian Faith in God and Man*, pp.263-82). Nos parece que sobra señalar que con esta afirmación Despland expone una visión de la filosofía kantiana de la historia que está directamente opuesta a la que se defiende en este trabajo; el progreso es, para Despland y en contra de lo que argumentamos, la expresión de una fuerza suprasensible que contribuye directamente al proceso que da por resultado el mejoramiento ético de la humanidad. Según esta interpretación, la filosofía de la historia de Kant ya no es nada más una versión anticipada y fallida de la obra de Hegel, sino que es la exposición del misticismo y del entusiasmo que el mismo Kant identifica con la negación de todo uso de la razón.

Los cambios en las creencias y prácticas de las iglesias históricas

Las creencias religiosas de los hombres históricos se expresan en lo que Kant llama la superstición y el fanatismo (la ilusión religiosa)¹¹⁶ y en los deberes de servicio que éstos se imponen en relación con la divinidad; la teología, en cambio, se refiere a la posibilidad del conocimiento de la naturaleza y de la voluntad de la divinidad, cuestiones de las que se encarga la razón teórico especulativa.¹¹⁷ Las religiones históricas se organizan en torno a ideas ilusorias acerca de la supuesta existencia y naturaleza de Dios, las cuales los hombres se imaginan como resultado del uso trascendente (indebido) de la razón especulativa.¹¹⁸ Nos parece válido plantear que existe una relación dialéctica (de dependencia y determinación mutuas) entre las prácticas religiosas y las creencias acerca de la naturaleza y la voluntad divinas de los hombres históricos, debido a que las primeras se derivan, en una primera instancia, del modo en que éstos piensan su Dios o sus dioses. La idea de Dios que tienen, a su vez, se modificará en función de la percepción, por parte de los creyentes, de la eficacia de sus prácticas religiosas en la consecución de sus fines y en los ajustes que realizan al ideal del bien supremo fijado por la sociedad o el grupo social al que pertenecen.¹¹⁹

El progreso, en relación con las creencias y las prácticas religiosas de los sujetos históricos, se dará en la medida en que los hombres se desprenden de la esperanza de que su Dios vaya a tener alguna incidencia en sus vidas o en la vida

¹¹⁶ Para la aclaración de los elementos de la ilusión religiosa, véanse pp.284-5 de este trabajo, *supra*.

¹¹⁷ Sobre la diferencia entre la religión y la teología, Kant escribe: “La religión no constituye el conjunto de ciertas doctrinas en cuanto revelaciones divinas (pues a eso se le llama teología), sino el compendio de todos nuestros deberes en general tomados cual *mandatos* divinos (lo que se traduce a nivel subjetivo en la máxima de acatarlos como tales)” (*La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducido por Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Trotta, Clásicos de la cultura, Madrid, 1999, p.18, (VII:36).

¹¹⁸ “Sostengo, pues, – escribe Kant en la primera *Crítica* – que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología...los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado” (B 665).

¹¹⁹ Sobre el contraste entre el ideal racional de Dios (producto de la crítica de la razón pura especulativa) y la idea imaginaria de Dios que los hombres históricos se crean, Kant escribe: “...el ideal de la razón...siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ellos, sea para efectuar valoraciones. Muy distinto es el caso de las creaciones de la imaginación. Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible. Son como *monogramas* que sólo presentan rasgos aislados y no determinados por ninguna regla que pueda señalarse; son más una especie de esbozo que flota entre distintas experiencias que una imagen determinada...” (B 598).

futura de la especie y en la medida en que reconozcan que la única posibilidad para la transformación del mundo histórico es por medio de sus propios esfuerzos.¹²⁰ Cuando Kant nos dice que la religión consta del “conjunto de los deberes *como (instar) mandatos divinos*”¹²¹ nos está señalando que ésta hace que los hombres replazan la responsabilidad que ellos mismos tienen en la determinación y el cumplimiento de sus deberes por la esperanza de que su Dios vaya a contribuir al logro de sus fines personales y comunitarios si ellos, por su parte, cumplen con sus deberes de servicio religioso.¹²²

La idea del progreso en el contexto de la filosofía kantiana de la religión es la del replazo de las creencias respecto a la naturaleza y la voluntad de Dios, basadas en la ilusión dialéctica de la razón teórica, y de los deberes hacia él, basados en la ilusión religiosa, por los principios científicos de la razón teórica y de los principios prácticos de la libertad (éticos o jurídicos) postulados por la razón práctica.¹²³ Estos cambios se expresan en la adopción de y respeto por principios propios de la razón práctica en la solución de los conflictos entre los que, por un lado, defienden las creencias y las prácticas sustentadas en los principios empíricos (históricos) particulares de la fe eclesial y, por el otro, aquéllos que

¹²⁰ El único concepto de Dios admisible para la razón práctica es aquello que se deriva de la idea de la moralidad: sobre este punto Kant escribe: “¿De dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.33, (IV:408-9). En marcado contraste con la visión de la filosofía de la historia de Kant que proponemos en este trabajo, en la que el fin de la historia es el bien supremo político, Allen W. Wood argumenta que “...tenemos que decir que Kant es un pensador fundamentalmente *religioso* porque sus esperanzas más altas para la historia humana están prendidas de los valores religiosos y las instituciones religiosas” (*Kant’s ethical Thought*, cit. p.318).

¹²¹ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.365, (VI:487).

¹²² Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., pp.22-3. Para una interpretación divergente de la idea de los mandatos de la ley moral como mandatos divinos, véase Allen W. Wood, *Religion, ethical Community and the Struggle against Evil, Kant and the Concept of Community*, cit., pp.121-37.

¹²³ La única vez que Kant menciona la posible influencia del conocimiento filosófico en las modificaciones en las creencias y prácticas religiosas es en relación con el caso de los judíos en la época inmediatamente anterior a la vida de Jesús; al respecto apunta: “...en este mismo pueblo, en una época en que él sentía plenamente todos los males de una constitución jerárquica, y en que, tanto por esto como quizá por las doctrinas morales de la libertad – doctrinas que sacudían el espíritu de esclavitud – expuestas por los filósofos griegos y que poco a poco habían adquirido influencia sobre este pueblo, el mismo en una gran parte había sido llevado a reflexionar y, por lo tanto, estar maduro para una revolución, en esa época apareció de pronto una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.104, (VI:79-80).

defienden las prácticas y creencias que se derivan de los principios de la razón práctica.¹²⁴

Kant se refiere a este proceso cuando escribe acerca de la posibilidad del progreso que puede resultar de la inevitable tendencia de los hombres hacia la creencia religiosa:

“Es, pues, una consecuencia necesaria de la disposición física y, a la vez, de la disposición moral que hay en nosotros, la cual – esta última – es la base y a la vez la intérprete de toda religión, el que ésta sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reina sobre todos la pura religión racional ‘para que Dios sea todo en todos’”.¹²⁵

La fuerza que los hombres derivan de sus creencias religiosas les puede impulsar a realizar acciones extraordinarias en defensa de principios propios de la razón práctica y a pesar de sus inclinaciones e intereses inmediatas; no es casualidad que el movimiento de independencia de México y el movimiento a favor de los derechos civiles en los Estados Unidos hayan sido impulsados por medio de la fe religiosa de sus participantes. Aun así, la naturaleza contingente de los deberes que los hombres se imponen con base en sus creencias religiosas históricas también les puede llevar a realizar las más terribles acciones de egoísmo y brutalidad.¹²⁶ Las creencias religiosas históricas, en otras palabras, no se relacionan necesariamente con la posibilidad del progreso de la sociedad en la cual se sostienen y a menudo colaboran en su retraso o cancelación.

¹²⁴ Sobre la historia de la religión, Kant apunta que “se puede prever que esta historia no será otra cosa que la narración de la lucha constante entre la fe religiosa de servicio de Dios y la fe religiosa moral, de las cuales el hombre está constantemente inclinado a poner por encima la primera, como fe histórica, en tanto que la segunda no ha renunciado nunca a su derecho a la preferencia, que le corresponde como única fe que mejora el alma...” (*op. cit.*, p.154, (VI:124) .

¹²⁵ *Op. cit.*, p.150, (VI:121); véanse, también, p.153, (VI:124) y p.168, (VI:136-7) en donde Kant escribe acerca del “...continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada místico, sino que todo sucede naturalmente de modo moral)”. Kant aclara, con respecto al carácter necesario de los mandatos de la ley moral para los hombres, que “el bien que puede el hombre hacer por sí mismo según leyes de la libertad, en comparación con la facultad que sólo le es posible mediante una ayuda sobrenatural, puede ser llamada *naturaleza* a diferencia de la *gracia*” (*op.cit.*, p.230, VI:190).

¹²⁶ Si no se deriva la idea de Dios de la moralidad, nos dice Kant, “...no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio, unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, las cuales habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres, directamente opuesto a la moralidad” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p.59, (IV:443).

Cuando las creencias religiosas no se cambian en consonancia con los avances en las otras esferas de la vida humana¹²⁷ se convierten en obstáculos al progreso; surgen tensiones en el seno de las iglesias y de las sociedades en que éstas están insertadas, debido precisamente a la naturaleza contingente de las creencias religiosas que las iglesias históricas promueven (y de los intereses particulares que se crean alrededor del cumplimiento de los deberes asociados con tales creencias),¹²⁸ los cuales entran en conflicto con las convicciones o las necesidades de algunos de sus integrantes o de otros miembros de la sociedad.¹²⁹

Kant considera la iglesia de su propia época como la “mejor” hasta este momento histórico por haber superado ciertas prácticas y creencias relacionadas con la fe religiosa histórica y haber adoptado principios que se acercan más a las exigencias de la razón práctica.¹³⁰ Este progreso se debió al espíritu de tolerancia con que se discutía la supuesta revelación divina y su importancia para la religión,¹³¹ con el cual se lograba el paulatino remplazo de la ilusión religiosa por los principios prácticos¹³² y la aceptación de una interpretación de la Biblia que ponía énfasis “no...en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que

¹²⁷ Al hablar de la relación que guardan las religiones históricas con la posibilidad del progreso, Kant escribe: “El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.151, (VI:121); para nuestro autor, la humanidad empezaba a salir de su “culpable minoría de edad” precisamente en la época de la Ilustración (“Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.63 y 69-70, (VIII:35 y 40-1).

¹²⁸ “...Las llaves que abren las dos puertas que dan acceso al otro mundo – escribe Kant sobre los intereses económicos de las iglesias históricas – “simultáneamente ... abren las arcas de este mundo” (*Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics, Theoretical Philosophy 1755-1770*, traducido y editado por David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p.305, (II:317).

¹²⁹ Los conflictos en las iglesias históricas son inevitables; Kant señala que “...sobre doctrinas de fe históricas no puede evitarse la contienda [*Streit*]...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.143, (VI:115).

¹³⁰ Kant plantea que “si ahora se pregunta qué tiempo de toda la historia de la iglesia hasta ahora conocida es el mejor, no dudo en decir: *es el actual*” (*op.cit.*, p.163, (VI:131).

¹³¹ En su propia época, que Kant describe como “la época de la ilustración...dignísimos clérigos, sin menoscabo del cumplimiento de su misión, pueden exponer libre y públicamente al examen del mundo, en calidad de doctos, juicios y consideraciones que no están de acuerdo, en distintos puntos, con el credo aceptado; y aún más quienes no están limitados por el cumplimiento de misión alguna” (“Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.70, (VIII:40-1) (traducción modificada).

¹³² Kant reconoce los efectos benéficos de la tolerancia con respecto a la interpretación crítica de la Biblia: “la razón, liberándose...del peso de una fe expuesta constantemente al arbitrio del intérprete, ha aceptado universalmente...el principio de la justa *moderación* en los juicios sobre todo lo que se llama revelación” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.163, (VI:132).

nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello".¹³³ En ambos casos, el progreso se dio porque los principios por medio de los cuales se define la naturaleza de Dios, la relación entre los deberes (hacia Dios y los demás hombres) que se derivan de ella y el contenido de tales deberes (sus fines) están sometidos a la libre discusión, que da por resultado que los principios y las prácticas de las religiones históricas se acercan más a la idea del deber tal como puede ser determinado por la razón práctica.

La filosofía de la religión y los principios metodológicos del conocimiento histórico

Si se interpreta adecuadamente a la filosofía de la religión de Kant, es posible identificar los principios metodológicos más importantes que el historiador puede aplicar a la investigación y la interpretación de los fenómenos religiosos históricos.

a. Los códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas

Los diversos códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas y los dispositivos por medio de los cuales éstas aseguran el acatamiento de sus mandatos por parte de los fieles constituyen el material con el que el historiador puede evaluar cómo los hombres históricos conciben el deber, junto con los fines y las acciones específicas que concuerdan con ello. La aceptación por parte de los hombres históricos de los códigos de conducta de las religiones históricas, sin embargo, no implica la autodeterminación del individuo, considerado como un agente autónomo, capaz de decidir qué hacer por sí mismo y de justificar su decisión por medio de los principios racionales, tal como se determina el concepto del sujeto práctico moral en la filosofía práctica de Kant. Más bien, la relación de los sujetos históricos con los códigos de conducta refleja su tendencia a actuar a partir de factores heterónomos, derivados de sus creencias acerca de los deberes que tienen para con sus deidades y de la importancia de éstos para el logro del bien supremo, junto con el impulso que reciben para actuar de una cierta manera para

¹³³ *Op.cit.*, p.164, (VI:133).

evitar el uso de la violencia en su contra por parte de otros hombres y las diversas costumbres y tradiciones que los hombres observan de manera acrítica.

El historiador debería evaluar la importancia de las diferentes creencias y prácticas religiosas, por lo tanto, desde la perspectiva teórica y práctica que explica de dónde surgen los fenómenos religiosos y no desde un criterio ético moderno y anacrónico (como lo hace Kant a menudo en la comparación que hace entre su entendimiento filosófico de la doctrina del cristianismo y las demás religiones históricas).¹³⁴ El método que se puede derivar de la filosofía kantiana de la religión tiene la enorme ventaja de que permite al historiador considerar a los fenómenos religiosos como realmente son, quiere decir, como el producto de la manera en que los hombres reaccionan, *qua* seres racionales finitos, frente a las condiciones materiales en las que les toca fijar sus fines e intentar realizarlos.

b. El ejercicio del poder en las iglesias históricas

Kant nos sugiere claramente que los deberes de servicio de Dios en las religiones históricas son un reflejo de las relaciones de poder político de los jerarcas de la iglesia con los feligreses,¹³⁵ las cuales inciden en las relaciones de poder existentes entre los integrantes de la sociedad.¹³⁶ De esta sugerencia nos parece factible plantear una relación dialéctica (una relacionalidad de dependencia mutua) entre las relaciones de poder en las diversas religiones históricas y las relaciones de poder en el seno de la sociedad en que éstas están insertadas; un

¹³⁴ Kant analiza las religiones históricas con las anteojeas de la modernidad sin mencionar su significado histórico específico, como en el siguiente pasaje en el que plantea que los antiguos no tenían su propio concepto de la moralidad: “La principal causa de que, incluso entre griegos y romanos, el concepto de Dios se hallara tan corrompido estribaba en que tenían una noción poco depurada y segura de la moralidad. Por lo común tomaban el deber sólo como algo relativo al provecho propio, de manera que desaparecía todo verdadero valor moral de las acciones...en realidad todos [los] pueblos de la antigüedad no tenían en absoluto un concepto de Dios que pudiera haber sido empleado como fundamento de la moralidad” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p.162, (XVIII:1123).

¹³⁵ La constitución de cualquier iglesia histórica es despótica en la medida en que se finca en la imposición de deberes de servicio de Dios; al respecto Kant apunta: “Allí donde estatutos de la fe son contados como leyes constitucionales, allí domina un *clero*, que cree poder prescindir de la razón e incluso, en último término, de la erudición escriturística, porque, como único autorizado guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible, tiene la autoridad de administrar en exclusiva las prescripciones de fe, y así, provisto de este poder, le está permitido no convencer, sino *sólo ordenar*” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.217, (VI:180).

¹³⁶ “Los diferentes modos de creencias de los pueblos – argumenta Kant – les dan también poco a poco un carácter externamente distintivo en la relación civil, que luego les es atribuido como si fuese una propiedad temperamental general” (*op.cit.*, nota a p.221, (VI:184)

grado mayor de libertad y de igualdad en las relaciones políticas de la sociedad abrirá la posibilidad a la disminución del poder jerarquizado de los sacerdotes o ministros de las iglesias históricas. Inversamente, el progreso en la organización o las prácticas de las iglesias históricas ejercerá una presión a favor del ejercicio de la libertad en la vida política de la sociedad en cuestión.

c. La permanencia de las iglesias históricas

Kant argumenta que uno de los factores que restringe el impacto de una iglesia histórica en las acciones o las creencias de los hombres es que la fe eclesial sobre la que basa sus creencias y prácticas sólo es comprensible y aceptable para aquellos individuos o grupos que comparten la experiencia histórica y el entorno cultural y material sobre los que están basadas. Kant escribe al respecto:

“...una iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad – a saber: la de una pretensión legítima de universalidad – cuando se funda sobre una fe revelada, la cual, en cuanto fe histórica (aunque muy extendida mediante una escritura y asegurada así a la más tardía posteridad), no es susceptible de ninguna comunicación universal que produzca convicción”.¹³⁷

El historiador puede utilizar este principio para explicar cómo y por qué las diversas religiones surgen, se sostienen o declinan en el contexto del estado de conocimiento que los hombres tienen de su propia historia, el cual, a su vez, está vinculado con las condiciones materiales en las que viven y su conocimiento de las mismas. Nos parece que este criterio explica cómo las religiones primitivas tendían a surgir en el seno de las diversas sociedades tribales de acuerdo con la visión que tenían éstas de su origen histórica y del grado de desarrollo de su conocimiento de la naturaleza.¹³⁸ Las religiones que han tenido mayor importancia en la historia han sido precisamente aquéllas que han sido capaces de incluir los principios más universales, parecidos, en cuanto a su forma por lo menos, a

¹³⁷ *Op.cit.*, p.136, (VI:109). Véase, también, Reinhard Brandt, “La institución política en Kant”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p.129-30.

¹³⁸ Kant ejemplifica este punto con el judaísmo, el cual “...excluyó de su comunidad a todo el género humano, como un pueblo particular elegido para sí por Jehová, pueblo que consideraba enemigos a todos los demás y por ello era considerado enemigo por todos” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.157, (VI:127).

aquéllos con los que se expresa la idea kantiana de la moralidad. Este principio también ofrece herramientas al historiador para explicar la decadencia de algunas religiones históricas como el resultado del desarrollo del conocimiento científico e histórico que se da en una sociedad o época específica.¹³⁹

d. El papel de los intelectuales en las iglesias históricas

De la misma manera en que los intelectuales contribuyen a la ilustración de una sociedad, la élite dentro de una iglesia histórica puede asegurar la fe de los feligreses (y el ejercicio de su poder sobre ellos) por medio del conocimiento especializado que elaboran de las escrituras sagradas de su religión.¹⁴⁰ La importancia que Kant atribuye a los textos sagrados en la longevidad de una iglesia también sugiere que las ideas acerca de la naturaleza y la voluntad divinas son, en general, producidas por el grupo de sacerdotes u otros miembros de la élite de la iglesia en cuestión y luego adoptadas como verdaderas por la mayoría de los integrantes de la misma.

El historiador puede evaluar la estructura de poder en una iglesia histórica específica, por lo tanto, a partir de la forma en que trata el estudio y la interpretación de sus textos sagrados en el contexto de desarrollo del conocimiento histórico de la época en la que tienen sus orígenes. Entre mayor apertura a la discusión pública e informada de los fenómenos históricos sobre los que se funda una iglesia histórica, nos sugiere Kant, menor posibilidad de que sus líderes puedan ejercer el poder de modo vertical y despótico.

e. Los obstáculos al progreso en el seno de las iglesias históricas

Los obstáculos al progreso en el ámbito de la vida religiosa de los hombres históricos también pueden derivarse del concepto de la naturaleza humana que Kant emplea en su filosofía de la historia, en combinación con algunos elementos

¹³⁹ Una fe histórica "...basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad" (*op.cit.*, p.128, (VI:103). Michalson habla de la relación entre los desarrollos en la crítica de los textos bíblicos en el protestantismo decimonónico y la pérdida de interés, por parte de sus integrantes, en los milagros bíblicos (Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p.7).

¹⁴⁰ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a pp.168-9, (VI:136-7).

específicos que nos ofrece para el análisis de las iglesias históricas. Entre tales obstáculos se pueden identificar la propensión al mal intrínseca a la naturaleza humana, los intereses y las ambiciones de los jerarcas de las iglesias y la tendencia de los hombres a buscar la salida más fácil y cómoda a las exigencias de la razón práctica, la cual les lleva a abandonar su propia responsabilidad en la determinación y la realización de su deber moral, prefiriendo dejar esta tarea en las manos de los sacerdotes, quienes supuestamente les pueden decir qué tienen que hacer para cumplir sus deberes de servicio de Dios.¹⁴¹ El progreso en la reforma de las ideas religiosas puede condicionarse por consideraciones pragmáticas; a veces, nos sugiere Kant, aunque es evidente que ciertas de las creencias o prácticas de una iglesia ya no concuerdan con los deseos o los conocimientos de la élite, es mejor dejar algunos elementos de la fe eclesial intocados para así asegurar la tranquilidad de la mayoría de los feligreses.¹⁴²

f. La relación de las iglesias históricas con el Estado

Kant nos ofrece algunas reflexiones acerca de cómo las iglesias históricas son afectadas por la acción del Estado o, en las épocas anteriores a su formación, por la forma vigente de organización política de la sociedad en la que aquéllas se encuentran; en este contexto, también considera cómo las creencias y prácticas

¹⁴¹ Sobre esta tendencia de los hombres históricos, y la posibilidad de su superación por medio de la discusión pública de las cuestiones teológicas, Kant señala: "...es irremediable que la fe histórica se haga finalmente una mera creencia en eruditos escrituristas y en su inteligencia; lo cual sin duda no redundará de modo particular en honra de la naturaleza humana, aunque se pondrá remedio mediante la pública libertad de pensamiento, que a este respecto está tanto más justificada cuanto que sólo si los eruditos exponen sus interpretaciones al examen de todos y, por otra parte, permanecen ellos mismos abiertos y dispuestos a aceptar una mejor inteligencia, pueden contar con la confianza de la comunidad hacia sus decisiones" (*op.cit.*, p.142, VI:114). Para la tendencia de los hombres de pasar la responsabilidad de sus acciones en los ámbitos jurídico, médico y religioso a "esos peritos suyos que practican la chapucería" para que se hagan cargo de ellos, véase *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, cit., p.13-4, (VII:31). Sobre este punto, véase también Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p.305.

¹⁴² Con respecto a la necesidad de avanzar con mucho cuidado en la reforma de las creencias religiosas de la mayoría de los hombres (y sobre la importancia que tienen los libros sagrados para la longevidad de las religiones) Kant apunta: "Si, pues, es inevitable que una fe eclesial estatutaria se añada a la fe religiosa pura como vehículo y medio de la unión pública de los hombres para la promoción de ésta, entonces hay que confesar que la permanencia inmutable de aquélla, su extensión universal uniforme, e incluso el respeto a la revelación aceptada en ella...solamente [pueden cuidarse] mediante una escritura, la cual, a su vez, en cuanto revelación, ha de ser objeto de gran respeto; pues esto conviene a la necesidad que tienen los hombres de estar ciertos en lo referente a su deber en el servicio de Dios" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.133, (VI:106-7).

religiosas pueden tener un impacto en la relación del Estado con sus ciudadanos. Kant considera que la religión es un factor de control necesario en las sociedades históricas¹⁴³ y que la difusión generalizada del ateísmo traería muchos problemas de gobernabilidad;¹⁴⁴ si la razón pura no requiere la idea de Dios para sus teorías del conocimiento o de la moralidad, Kant, evidentemente, considera que los hombres han necesitado de la religión y de las iglesias históricas para restringir los peores excesos del egoísmo y de la maldad humanos.

El control que las iglesias históricas ejercen sobre las acciones de los integrantes de una sociedad dada y que sirve, en situaciones en las que el estado de derecho todavía no se ha alcanzado plenamente, para frenar la “libertad externa (brutal) carente de ley”¹⁴⁵ de los individuos a favor de la convivencia social pacífica puede, sin embargo, llegar a afectar los intereses del Estado si éste no logra mantener el poder de las iglesias entre límites estrictos. La autoridad utilizada por los jerarcas de una iglesia para controlar a los creyentes se convierte en un obstáculo al progreso político debido a que disminuye la capacidad de los ciudadanos de ejercer su libertad (de pensamiento y de acción), dejando así más débil al Estado.¹⁴⁶ El Estado, por tanto, tiene que asegurarse que las iglesias históricas no invaden las esferas jurídica y política que le son propias, al mismo tiempo que evita inmiscuirse en las cuestiones propiamente religiosas.¹⁴⁷

¹⁴³ Sobre la manera en que las creencias y prácticas religiosas pueden limitar la tendencia hacia el mal en los sujetos históricos, Kant escribe: “Al carácter de nuestra especie pertenece también el que, aspirando a la constitución civil, necesita de la disciplina de una religión, a fin de que lo que no puede alcanzarse por la coacción externa se realice por la interna (de la conciencia moral), en cuanto que el fondo moral del hombre es utilizado políticamente por los legisladores” (*Antropología en sentido pragmático*, cit., nota a p.233, (VII:333); véanse también, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.120, (VI:95) y Reinhard Brandt, La institución política en Kant, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p.118-9.

¹⁴⁴ Kant apunta que los gobiernos de los pueblos históricos toleraban las creencias religiosas populares de sus súbditos debido a que “...no habría sido sensato extirpar[las], porque de ello hubiera podido resultar quizá un ateísmo aún más peligroso para el Estado...” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.138, (VI:111).

¹⁴⁵ *Op.cit.*, p.122, (VI:97).

¹⁴⁶ En estas circunstancias, apunta Kant, “...la iglesia domina en último término al Estado, no por la fuerza, sino por influjo sobre los ánimos, y además mediante el fingimiento de la utilidad que el Estado debe presuntamente poder sacar de una obediencia incondicionada a la cual una disciplina espiritual ha acostumbrado incluso el *pensamiento* del pueblo; pero entonces, insensiblemente, el habituarse a la hipocresía mina la probidad y lealtad de los súbditos, los incita al servicio aparente incluso en los deberes civiles y, como todos los principios erróneamente adoptados, produce justo lo contrario de lo que se tenía como mira” (*op.cit.*, pp.217-8, (VI:180).

¹⁴⁷ Sobre los límites dentro de los cuales el Estado puede actuar en relación con las iglesias, Kant escribe: “...el Estado tiene derecho, no a adaptar la iglesia a la legislación constitucional interna, según la idea de lo

Kant señala que los intentos por parte del Estado de intervenir en los asuntos internos de las iglesias sólo traerá como resultado el fortalecimiento de la oposición de los creyentes, con la consecuente merma en el poder estatal.¹⁴⁸ El Estado tampoco debe presionar a sus ciudadanos para que formen parte de una iglesia oficialmente reconocida, “mediante el ofrecimiento o la negación de ciertas ventajas civiles, en otro caso abiertas a todos”, debido a que esto constituye un impedimento para el ejercicio de la libertad, con lo cual el Estado “difícilmente puede procurar...buenos ciudadanos”.¹⁴⁹ Kant considera que las discusiones filosóficas en general no tienen un impacto directo en la mayoría del pueblo y siempre insiste en que el Estado debe procurar la mayor libertad para el uso público de la razón en la discusión y la resolución de los problemas teóricos y prácticos que más preocupan a la sociedad, incluyendo la discusión de los problemas religiosos y teológicos.¹⁵⁰

Los límites establecidos con respecto a las actividades de las iglesias son determinados, en última instancia, por la legislación jurídica vigente; las iglesias pueden actuar como mejor les parezca, siempre y cuando acaten las leyes jurídicas y no acepten para sí una constitución o un artículo de fe que no pueda ser modificado en el futuro.¹⁵¹ En cambio, el Estado tiene que mantenerse vigilante para evitar que los jerarcas de las iglesias utilicen su investidura para desafiar el poder del Estado o para generar presión política en su contra.

Los comentarios que Kant nos ofrece con respecto a la relación entre el Estado y las religiones históricas parecen tener relevancia para el historiador solamente en la investigación de la época moderna, en la que se puede hablar de un Estado nacional y cuando su separación de las iglesias se vuelve una

que le parece ventajoso, no a prescribir al pueblo la fe o decretar las formas de culto (*ritus*) (porque esto tiene que dejarse enteramente en manos de los maestros o jefes que él mismo ha elegido), sino que tiene sólo el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos influyan sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la tranquilidad pública” (*op.cit.*, p.161, (VI:327).

¹⁴⁸ *Op.cit.*, p.152, (VI:122-3).

¹⁴⁹ *Op.cit.*, pp.164-5, (VI:133-4).

¹⁵⁰ *Op.cit.*, p.141, (VI:113); sobre la importancia del uso público de la razón y la diferencia entre su uso público y privado, véanse “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.65, (VIII:37) y B 774-5.

¹⁵¹ “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.66-7, (VIII:38-9) y *Metafísica de las costumbres*, cit., p.161, (VI:327).

posibilidad real. Aun así, consideramos que los principios generales con los que Kant analiza las fuentes de las tensiones entre los gobiernos y las iglesias históricas sirven para comprender las relaciones de poder entre los integrantes de cualquier sociedad. Esto es posible debido a la precisión con la que Kant separa las distintas esferas que considera que deberían ocupar la política y el derecho, por un lado, y la religión y la moralidad, por el otro.¹⁵² El historiador puede aprovechar esta distinción para evaluar la naturaleza y las fuentes del poder en la sociedad y su relación con la posibilidad o la realidad del progreso en las condiciones históricas específicas en que los hombres actúan.

5. La filosofía del derecho y el conocimiento histórico

Si los hombres históricos fueran seres plena y exclusivamente racionales, obedecerían las leyes morales precisamente porque éstas se derivan de los principios de la razón práctica. Los hombres históricos buscan, sin embargo, su propia satisfacción y felicidad, aunque esta búsqueda puede ser mediatizada por la conciencia de su deber moral. La cuestión central que Kant examina en su doctrina del derecho es la determinación de los principios *a priori* que fundamentan y justifican la fundación y el poder del Estado y la limitación del ejercicio de la libertad de arbitrio de los ciudadanos individuales, por medio de las leyes jurídicas y el uso de la fuerza irresistible del Estado en contra de los

¹⁵² Serrano centra su análisis del derecho y de la política en la filosofía práctica de Kant en la relación que se puede establecer entre los mandatos de la ley moral y su posible realización en la política; según su perspectiva, la justicia es la máxima expresión de la capacidad para la moralidad de los hombres debido a que es imposible que los miembros de una sociedad puedan ponerse de acuerdo acerca de los fines que quieren realizar: "...para Kant, el único aspecto que puede univeralizarse de lo bueno es la justicia y, por tanto, ésta es lo único que puede considerarse bueno en sentido moral estricto". La voluntad general no puede expresarse en un fin compartido universalmente por sus integrantes y lo más a que se puede esperar es la creación de las condiciones jurídicas y políticas en las cuales los diversos conceptos de felicidad de los individuos pueden convivir sin anularse entre sí. (Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.105; véase, también, Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp.24-7). Nos parece que Serrano tiene toda la razón si su análisis se limita a la discusión de lo moral como una parte del quehacer político y como el posible contenido del conocimiento histórico del funcionamiento de una sociedad; sin embargo, también argumentamos que para Kant la ética puede pensarse como una fuente de máximas y del impulso para la acción del individuo cuyos resultados pueden manifestarse en la realidad histórica aunque los principios conforme a los cuales actúa el individuo o el grupo de individuos no es del todo cognoscible para el historiador y que sus fines pueden rebasar los límites dentro del cual se puede formular el concepto de la justicia.

infractores a dichas leyes.¹⁵³ La doctrina del derecho define los principios prácticos con los cuales se determinan las relaciones jurídicas que se encuentran en el seno del Estado republicano moderno. La determinación de los principios *a priori* del derecho constituye la metafísica del derecho, la cual es “un sistema que surge de la razón...como un concepto puro”.¹⁵⁴ El concepto puro del derecho, sin embargo, tiene que plasmarse en las sociedades históricas y, en su filosofía del derecho, Kant también considera las implicaciones y las consecuencias de su “aplicación a los casos que se presentan en la experiencia” (lo que Kant llama “la praxis jurídica”).¹⁵⁵

La materia para la praxis jurídica viene de las disputas que surgen entre los hombres por la propiedad de los objetos de su arbitrio, de las disputas entre los ciudadanos en torno al ejercicio del poder del Estado y de los conflictos y las guerras entre los diversos Estados en el escenario internacional. Al determinar los principios jurídicos y de derecho que se aplican en la resolución de estos inevitables conflictos, Kant le proporciona al historiador una serie de principios metodológicos que permite a éste identificar el significado histórico de cualquier evento político en relación con la idea de la libertad jurídica de los hombres históricos, debido precisamente a que Kant considera que la política no es más que la realización del derecho.¹⁵⁶

La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas

a. El conocimiento de las formaciones políticas premodernas

El uso de la filosofía kantiana del derecho en la determinación de principios metodológicos para el estudio de la historia presenta dos problemas. En primer

¹⁵³ Para la discusión del origen de la legitimidad del Estado en las ideas de la razón práctica, véase Wolfgang Kersting, *Kant's concept of the State, Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp.143-65.

¹⁵⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.5, (VI:205).

¹⁵⁵ *Op.cit.*, p.5, (VI:205). Otfried Höffe señala que Kant no es capaz de realizar este proyecto del todo, debido a las limitaciones de su concepción del Estado moderno. Sin embargo, Höffe también reconoce que “si dejamos de lado los elementos metodológicos problemáticos y nos concentramos en [el] problema filosófico central [de la justificación del derecho y del gobierno desde conceptos *a priori*], Kant se revela como un pensador político importante quien se ubica, con buena razón, entre los clásicos del pensamiento sobre el derecho y el gobierno” (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.168).

¹⁵⁶ La política, escribe Kant, es la “doctrina del derecho aplicada” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.338, (VIII:370).

lugar, a Kant no le interesa examinar las formaciones políticas anteriores al Estado moderno y, con la excepción de lo que dice en la filosofía de la religión, no nos da más que algunas ideas sueltas acerca de la naturaleza y la justificación del ejercicio del poder en aquéllas. La falta de interés mostrada por Kant en las épocas históricas anteriores a la moderna confirma que el objeto de estudio de la filosofía crítica es el hombre del mundo moderno y los principios puros por medio de los cuales éste puede aspirar al conocimiento y al ordenamiento práctico (ético y moral) del mundo en que vive.

b. El sesgo ideológico en la teoría kantiana del Estado

El segundo problema, sin embargo, es la consecuencia de una deficiencia en la manera en que Kant concibe los principios básicos del derecho y el mundo histórico en el cual éstos son gestados y aplicados;¹⁵⁷ los principios metafísicos sobre los que Kant edifica su doctrina del derecho incluyen elementos empíricos, específicamente aquellos relacionados con el derecho a la propiedad privada que acompañó la creación del Estado capitalista moderno.¹⁵⁸ Kant no pudo realizar el proyecto que él mismo se había propuesto para la doctrina del derecho;¹⁵⁹ el orden jurídico moderno está entrañablemente relacionado con los procesos históricos que lo vieron nacer.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Aunque reconoce que la aplicación de los principios metafísicos del derecho a la “multiplicidad empírica de los casos” dará por resultado una “aproximación al sistema y no el sistema mismo” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.5-6, (VI:205), Kant cree posible definir estos principios como principios puros *a priori*; al respecto, apunta: “Todas las proposiciones jurídicas son proposiciones *a priori*, porque son leyes racionales” (*op.cit.*, p.61, (VI:249).

¹⁵⁸ George Armstrong Kelly reconoce que existe una “tensión” entre las ideas racionales del derecho y ciertos presupuestos que Kant maneja acerca de la naturaleza humana sin jamás identificar esta tensión en términos de la necesariamente desigual distribución de la propiedad privada en la sociedad capitalista (*Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp.165-6). Para una exposición de la propiedad como una expresión de la libertad externa inherente en el sujeto del derecho *qua* ser racional, véanse Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp.175-80 y Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp.48-9.

¹⁵⁹ Este intento, junto con el proyecto de derivar, en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, un sistema *a priori* de leyes naturales a partir de la lógica *a priori* de la experiencia, constituye un “claro *metátesis eís állos génos* (error de categoría)” (George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., p.173-4).

¹⁶⁰ Arnaldo Córdova expresa esta idea de forma sucinta: “Para Kant, en efecto, los principios del derecho son principios que pretenden una validez absoluta, por encima de las condiciones de espacio y de tiempo, es decir, por encima de la historia: basta relacionarlos con la historia, con la historia moderna, para comprobar su funcionalidad respecto de ella. Esto es precisamente lo que demuestra la grandeza del filósofo” (“La

En términos metodológicos, lo que Kant pretende en su doctrina del derecho es determinar los principios que sirven para definir y proteger los derechos de los integrantes de la sociedad moderna, tanto en la esfera del derecho privado como en el del derecho público, con el mismo grado de universalidad y de obligatoriedad que se obtiene en el caso del principio supremo de la moralidad.¹⁶¹ Kant puede sostener que todos los hombres en todas las épocas históricas tienen la obligación de obedecer al imperativo categórico debido a que su forma universal legal se determina a partir de la naturaleza racional de los seres humanos¹⁶² pero que el concepto del deber ético específico que los hombres se imponen en las distintas épocas y circunstancias históricas se determina en el contexto de las condiciones materiales en las que los sujetos históricos actúan. Cuando intenta lograr la misma hazaña en la esfera del derecho, sin embargo, no parte, como él cree, de un concepto universal del hombre derivado de la capacidad de éste para ejercer su libertad externa por medio de principios de la razón práctica en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad. En su lugar, Kant incorpora, entre los principios metafísicos del derecho, la forma específica en que la propiedad privada fue constituida jurídicamente en los procesos históricos que dieron por resultado la fundación del Estado moderno.¹⁶³ Las condiciones en que se dieron el

concepción jurídico-política de Kant”, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Editorial Grijalbo, México, 1976, p.117).

¹⁶¹ Al comparar los principios de la razón práctica, que abarcan los principios de la ética y del derecho, con los principios metafísicos de la ciencia natural, Kant escribe: “...con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden considerarse como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.19 (VI:215)). Una interpretación del sentido de la filosofía política de Kant, que parte de la validez de los principios *a priori* de la razón práctica sobre los que fundamenta su idea del Estado moderno, se encuentra en William James Booth, *Interpreting the World. Kant's philosophy of history and politics*, cit, 143-4.

¹⁶² H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp.69-70 y 72.

¹⁶³ Wolfgang Kersting hace una crítica semejante a la filosofía del derecho de Kant cuando señala que “...el marco *a priori* que, según Kant, es el único relevante filosóficamente, toma en consideración solamente el criterio formal de compatibilidad [de la libertad externa de los sujetos jurídicos]. Pero si las distinciones trazadas a partir de este criterio no son suficientes, entonces se requiere una relativización de la perspectiva *a priori* por medio de la adición de consideraciones empíricas” (*Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.346). Véase, también, José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, cit., pp.96-7 en donde se lee en relación con este aspecto de la filosofía del derecho de Kant: “...su doctrina de la personalidad jurídica...rompe con las premisas establecidas por su filosofía de la personalidad moral, atropellando de paso los elementos de una metodología

reconocimiento y la garantía de la propiedad privada por el Estado moderno no deberían influir en la formulación de tales principios universales y necesarios, puesto que fueron determinadas históricamente y forman parte de la naturaleza, cuya reordenación es la principal tarea de los principios de la razón práctica.

En términos históricos, el concepto del Estado y del sujeto del derecho propuesto por Kant coincide plenamente con aquello utilizado para fundamentar el Estado capitalista moderno, el cual fue avalado por todos los teóricos contractualistas¹⁶⁴ y criticado por Marx por la manera en que introduce una forma histórica de la propiedad como si fuera una parte natural de la organización social humana.¹⁶⁵ Kant parte del concepto del sujeto del derecho como el individuo, propietario potencial o real de mercancías, cuyos derechos a la propiedad y la libertad en la obtención e intercambio de tales mercancías constituyen la base fundamental sobre la que erige toda su teoría del Estado y de la política.¹⁶⁶ El sujeto del derecho en la esfera privada es presentado como un individuo libre cuyas acciones se determinan exclusivamente a partir de su voluntad.¹⁶⁷ Las relaciones que entabla con sus semejantes se rigen por los principios de rigurosa

pura, la suya propia, que buscó explicar al derecho del hombre en razón de hombre y a éste en función de su dignidad moral”.

¹⁶⁴ Arnaldo Córdova, “La concepción jurídico-política de Kant”, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, cit., nota 24 a p.33. Para una discusión de la relación entre la doctrina kantiana del derecho y el pensamiento de Grocio, Hobbes y Locke, véase Katrin Flikschuh, capítulo 4, *La Lex Permissiva: property rights and political obligation in the Rechtslehre, Kant and modern political Philosophy*, cit., pp.113-43.

¹⁶⁵ Marx señala la manera en que el concepto burgués del Estado concibe el derecho a la propiedad privada como si fuera un derecho natural del hombre: “...el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*” (Sobre la cuestión judía, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1958, p.32-3).

¹⁶⁶ “...Las relaciones de cambio – escribe Córdova – invaden la esfera de las relaciones políticas, sociales y culturales, liberándolas de la jerarquía total a que se encontraban sometidas en el régimen de la comunidad natural y dándoles la apariencia de ser relaciones puramente ideales, voluntarias o racionales. La nueva organización política aparece de inmediato como una “consociación”, como una sociedad que ya no es el simple agregado natural de los seres humanos, sino como el resultado de un “acuerdo de voluntades”, del “contrato social”, convertido en el instrumento por medio del cual los hombres modernos, cada uno considerado como una *potestad* en sí misma, *deciden* organizar el Estado civil” (*Sociedad y Estado en el mundo moderno*, cit., pp.33-4).

¹⁶⁷ El carácter puramente voluntarista del intercambio de la propiedad privada se ilustra por medio del principio de la adquisición exterior: “lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, es mío” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.73, (VI:258). Véase, también, Ernest J. Weinrib, *Law as idea of reason, Kant's political Philosophy*, cit., p. 26-8.

igualdad que expresan la posibilidad, a título individual, del intercambio de mercancías de igual valor. De esta manera, Kant identifica el concepto de la igualdad con el de la libertad; todos los hombres son igualmente libres de participar en el intercambio de mercancías bajo las condiciones de mercado creadas por el capitalismo y, en la esfera jurídica, por el Estado moderno.¹⁶⁸ Pero este sujeto del derecho sólo goza de la igualdad con sus semejantes en términos puramente formales¹⁶⁹ y en el sentido de que tiene el mismo derecho a su propiedad privada como cualquier otro, sin tomar en cuenta la distribución histórica de la propiedad que está determinada y perpetuada por medio del sistema de clases que surge junto con el Estado moderno. La justicia que se garantiza en el Estado liberal kantiano es la justicia distributiva: “tomar como la legitimidad de una posesión...sólo como sería juzgada ante un *tribunal*, en un estado surgido por la voluntad universal unida (en un estado civil)”.¹⁷⁰ No forma parte de este concepto el hecho histórico, sobre el que está fundada la posibilidad misma del sistema económico capitalista, de la profunda desigualdad con que se distribuye la propiedad privada entre las diversas clases que constituyen la sociedad moderna.¹⁷¹

¹⁶⁸ Kant expresa la identidad del concepto de la igualdad con el de la libertad de manera clara en el siguiente pasaje: “La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor (sui iuris)*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.49, (VI:237-8).

¹⁶⁹ El concepto del derecho afecta la relación del arbitrio de un individuo con otro pero “no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere...sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal” (*op.cit.*, pp.38-9, (VI:230).

¹⁷⁰ *Op.cit.*, p.131, (VI:302).

¹⁷¹ Mario de la Cueva argumenta a favor de un concepto de justicia, en su análisis del derecho del trabajo, que parta precisamente de la realidad histórica y social y de la necesidad de rectificarla, el cual contrasta y confronta con el concepto de justicia puramente formal del derecho defendido por Kant a lo largo de la doctrina del derecho: “Nuestro derecho del trabajo nunca ha sido una parte o un capítulo del derecho civil, tampoco fue su continuador o su heredero, sino más bien su adversario y en cierta manera su verdugo...Nació como un derecho nuevo, creador de nuevos ideales y de nuevos valores; fue expresión de una nueva idea de la justicia, distinta y frecuentemente opuesta a la que está en la base del derecho civil. En el derecho del trabajo, la justicia dejó de ser una fórmula fría, aplicada a las relaciones externas entre los hombres, y se convirtió en la manifestación de las necesidades y de los anhelos del hombre que entrega su energía de trabajo al reino de la economía. El derecho del trabajo de la *Revolución social mexicana* quiso ser el mensajero y el heraldo de un mundo nuevo, de un mundo en el cual el trabajador sería elevado a la categoría de persona, no para quedar simplemente registrado con ese título en una fórmula legal, sino para vivir como persona en la realidad de la vida social” (*El nuevo derecho mexicano del trabajo. Historia, principios fundamentales, derecho individual y trabajos especiales*, Tomo 1, Editorial Porrúa, México, 2009, p.45). Por su parte, Enrique Serrano señala

El derecho público kantiano reproduce el mismo esquema; Kant explica, con su acostumbrado rigor, las bases teóricas sobre las que se constituye el Estado moderno, de las cuales se pueden derivar unos criterios metodológicos importantes para el análisis y la evaluación de los fenómenos políticos de la sociedad moderna. Sin embargo, el sujeto político en su teoría del Estado debe mucho al concepto formal del *citoyen* del *Contrato social* de Rousseau, definido nada más en términos de sus derechos políticos, totalmente al margen de la realidad material en la que se desenvuelve,¹⁷² pero con el agravante de que Kant no concede la plena ciudadanía a todos los miembros de la sociedad. El ciudadano activo, quien ejerce todos los derechos políticos, es el propietario, capaz de aplicar su racionalidad a la discusión pública de los asuntos políticos y de aceptar las limitaciones impuestas a su libertad por un Estado que nació precisamente para garantizar la propiedad privada.¹⁷³ Los ciudadanos pasivos, quienes no cuentan con propiedad propia,¹⁷⁴ son excluidos de la actividad política y legislativa; en el Estado kantiano, los ciudadanos no se conciben como hombres que representan los distintos intereses, fines y proyectos que surgen como resultado de cómo están integrados en las estructuras del poder económico,

que “si bien el derecho es un sistema social autónomo, en tanto posee un código propio (basado en la distinción lícito e ilícito) que no puede ser reducido a factores extrajurídicos, no es un sistema aislado o ajeno a la dinámica de la sociedad en su conjunto. Para explicar las transformaciones históricas del derecho debemos abandonar la pureza de la teoría jurídica” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., nota a p.149). Véanse, también, Wolfgang Kersting, *Kant’s Concept of the State, Kant’s political Philosophy*, cit., p.153 y Lewis White Beck, *Kant and the Right of Revolution, Selected Essays on Kant*, cit., pp.80-1.

¹⁷² Haciendo eco de los planteamientos de Rousseau en *El contrato social*, Kant establece que “El estado civil...considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2. Su *igualdad* con los demás, en cuanto *súbdito*. 3. La *independencia* de cada miembro de una república, en cuanto *ciudadano*” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.260, (VIII:290).

¹⁷³ Kant distingue entre el ciudadano activo, quien “no agradece la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.143-4, (VI:314) y los ciudadanos pasivos, los cuales, por su estado de dependencia, no son aceptados como participantes en la actividad política aunque tienen la misma obligación de obedecer las leyes aprobadas por los ciudadanos activos. Sobre los ciudadanos pasivos Kant plantea: “Aquellos que no son aptos para ejercer ese derecho [a legislar] se hallan sometidos también, como miembros de la república, al cumplimiento de estas leyes, con lo que participan de su protección; sólo que no como *ciudadanos*, sino como protegidos” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.265, (VIII:294).

¹⁷⁴ Kant da como ejemplos de ciudadanos pasivos “el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado)...” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.144, (VI:314-5).

político y social de su sociedad, sino solamente como miembros de la clase de los propietarios y, en cuanto propietarios, como seres racionales.¹⁷⁵

En este aspecto crucial se puede señalar, dentro de la filosofía crítica kantiana, una falta de coherencia entre el concepto restringido e ideologizado del sujeto del derecho y el concepto del sujeto histórico, cuyas acciones solamente pueden explicarse como el resultado del juego dialéctico entre su capacidad para la libertad y las condiciones materiales (la necesidad) en las cuales ejerce tal capacidad. Este concepto del sujeto histórico como un ser racional finito se deriva de la teoría de la acción implícita en la filosofía práctica de Kant y en sus escritos sobre la historia; es un sujeto racional, como lo es el sujeto del derecho, aunque su racionalidad se expresa no solamente en su capacidad para aceptar principios universales como el fundamento de sus acciones sino también en su capacidad para utilizar los medios (las acciones) más eficaces para la realización de los muy diversos fines que se fija.¹⁷⁶ En contraste con la igualdad puramente formal de los sujetos del derecho, el sujeto histórico, precisamente por ser un ser racional finito que vive y se mueve en el mundo histórico empírico, no está en igualdad de condiciones con sus semejantes, debido a las diferencias en los talentos de los hombres y, sobre todo, a las distintas funciones que los diversos grupos sociales

¹⁷⁵ Enrique Serrano argumenta que Kant logra resolver el problema de la inserción desigual de los individuos históricos en el Estado moderno porque considera que el acto por medio del cual se funda el Estado moderno, como la expresión libre de las voluntades de sus miembros, expresa su aceptación de la distribución desigual de la propiedad privada: "Frente al tipo de críticas históricas, como la desarrollada por Marx en el capítulo de la acumulación originaria de *El capital*, cabe insistir que la argumentación kantiana no se refiere a la génesis de la propiedad privada, sino a la legitimidad o validez racional del derecho a ella. En efecto, los procesos de apropiación histórica se encuentran entrelazados a la violencia y a la dominación. Precisamente por eso Kant, a diferencia de Locke y del liberalismo clásico en general, no considera que la simple tenencia o posesión sea suficiente para legitimar el derecho a la propiedad. En todos los casos se requiere del acto jurídico fundamental, a saber, el reconocimiento de un orden civil que garantice la seguridad y libertad de todos sus miembros. Si bien la propiedad privada es una garantía de la libertad externa de los individuos...esa garantía es algo que deben conquistar los individuos mediante su participación en el orden civil" (Enrique Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.93-4). Nos parece que su análisis reproduce el mismo problema que afecta el tratamiento dado por Kant al problema de la propiedad en el Estado moderno: no distingue suficientemente entre la idea racional del Estado como la expresión de la voluntad general de la población, como un ideal hacia el cual se debe mover la sociedad, y la realidad histórica en la cual se producen las formas de dominación de una parte de la sociedad sobre las demás. Es en esta última que se da y se justifica la forma de dominación propia del capitalismo, aunque tanto Kant como Serrano la quieren fundamentar en los principios puros del derecho.

¹⁷⁶ Para la exposición del sujeto histórico concebido como el ser racional finito, véase el parágrafo La teoría de la acción, pp.173-90 de este trabajo, *supra*.

desempeñan en la sociedad.¹⁷⁷ Las deficiencias en el modo en que nuestro autor conceptualiza el sujeto del derecho afectan la validez de la doctrina del derecho y acarrear serios problemas metodológicos para el historiador si intenta partir de sus principios básicos para comprender los fenómenos políticos modernos.

Este no es el lugar para especular acerca de cómo Kant hubiera concebido su doctrina del derecho si se hubiese dado cuenta del sesgo histórico en su concepto del individuo en el derecho privado y público; nos parece suficiente señalar que, en esta faceta de la filosofía crítica, Kant, junto con los demás teóricos del Estado liberal, se revela como un producto de su época.

El conocimiento de las épocas históricas anteriores a la fundación del Estado

En su teoría del Estado, Kant argumenta que la única justificación racional del uso de la violencia para obligar a un individuo a que actúe de una cierta manera es cuando ocurre dentro del estado del derecho, en el cual el Estado ejerce la coacción para garantizar que los individuos respeten los derechos de los demás integrantes del Estado o para castigar algún delito en contra de la legislación jurídica vigente.¹⁷⁸ Kant enfatiza que la ausencia de un fundamento racional para el uso de la violencia en las formaciones políticas distintas del Estado moderno hace que los derechos de los hombres, tanto a la propiedad privada como en la esfera política, son meramente contingentes debido a que dependen del arbitrio particular de los detentadores del poder y no de la expresión de la voluntad general.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Kant reconoce el hecho histórico de la desigualdad de los hombres en la sociedad, a pesar de la abstracción que hace de ella en su concepto del sujeto del derecho, y también reconoce que ésta se explica en parte por las acciones injustas de los gobiernos, cuando afirma que “La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros” (*Metafísica de las costumbres*, cit. p.325, VI:454); véanse, también, pp.198 y 209-10 de este trabajo, *supra*.

¹⁷⁸ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.24, (VI:219).

¹⁷⁹ Kant explica la necesidad del Estado para asegurar la propiedad privada: “...el título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* (que hay que unificar necesariamente)...porque por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí. Ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el estado civil...La adquisición perentoria tiene lugar sólo en el estado civil” (*op.cit.*, pp.80-1, (VI:264). Véanse, también, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy*, *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.352 y Susan Meld Shell, “Kant’s Theory of

Existe, por lo tanto, una clara diferencia en los principios de acuerdo con los que se fundamenta el ejercicio del poder político en los casos de los regímenes premodernos y de aquellos que le son posteriores. Kant señala que la característica fundamental del sujeto político moderno (equivalente al sujeto del derecho) es la libertad aunque, como hemos argumentado arriba, la idea de la libertad que le identifica es la del poseedor de mercancías en la economía de mercado. El sujeto de los regímenes anteriores al Estado moderno es, por definición, comparativamente menos libre, pero también puede pensarse al margen de las deficiencias con las que Kant define el sujeto del derecho moderno. Nos parece posible, por ende, combinar los principios de la doctrina del derecho, relacionados con el grado de libertad con que se mueven los sujetos históricos en los regímenes premodernos, con los principios generales de la teoría kantiana de la acción para señalar unas características de las épocas históricas premodernas desde la perspectiva de la relación dialéctica entre la libertad y la necesidad que rige no solamente los principios de acuerdo con los cuales los individuos se determinan a la acción, sino también en relación con los principios públicos que tienen por función establecer los límites dentro de los cuales los integrantes de la sociedad premoderna pueden actuar.

En la doctrina del derecho Kant sugiere que, en las épocas históricas premodernas, no existe el Estado y tampoco el ciudadano concebido como agente libre. La libertad de los sujetos históricos es restringida por las condiciones externas, entre las cuales se cuentan las relaciones de toda índole que fijan la posición y la función de los individuos dentro de la sociedad.¹⁸⁰ Aunque Kant hace abstracción del papel de la necesidad material en la determinación de las relaciones entre los sujetos del derecho, su teoría de la acción nos permite plantear que, en las formaciones premodernas, la necesidad, en la forma de

Property”, *Political Theory* 6, 1978, p.82, (apud Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p.49).

¹⁸⁰ La tercera antinomia de la razón pura expresa claramente la oposición que Kant establece entre la naturaleza, pensada como todas las relaciones causales externas al individuo (incluyendo las acciones de los demás hombres) y la libertad como la expresión de una causalidad que no está condicionada por la causalidad natural, tal como se desprende de su tesis: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad” (B 472).

relaciones sociales y económicas inflexibles, limita de manera decisiva las posibilidades que tienen los individuos para modificar sus condiciones de vida.

Las limitaciones al ejercicio de la libertad en las sociedades premodernas también tienen un impacto en su capacidad para producir conocimiento objetivamente válido sobre el mundo natural o social. Para Kant, la elaboración del conocimiento científico es una función de la espontaneidad del entendimiento y reconoce que su ejercicio está influenciado por las condiciones históricas en las que viven los hombres.¹⁸¹ Si los miembros de las formaciones políticas anteriores al Estado moderno viven bajo condiciones materiales (políticas, económicas, ideológicas, etcétera) que limitan severamente sus posibilidades para el ejercicio de la libertad y, además, su capacidad para generar conocimientos nuevos con los cuales transformar su relación con su entorno natural,¹⁸² es inevitable que la única fuente realmente eficaz del cambio sea la necesidad: ésta podría tomar la forma del uso de la violencia para resolver los conflictos entre los diversos individuos o grupos sociales, o de las carencias que sufren los hombres como resultado de su ignorancia respecto a los fenómenos naturales que afectan su bienestar.

La teoría kantiana de la acción establece que la libertad de que dispone el sujeto histórico para la acción depende de dos fuentes: la libertad de escoger entre diversos fines (objetos del arbitrio) posibles en las condiciones específicas en las que el individuo actúa y la libertad en su sentido más bien práctico de actuar según principios éticos que el individuo adopta libremente porque considera que

¹⁸¹ El ejemplo más claro dado por Kant en relación con este punto se refiere a la imposibilidad de que Wolff (1679-1754) hubiera podido plantearse el problema fundamental de la metafísica; al respecto escribe: "...tenemos que seguir lo que fue el riguroso método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo...de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolff estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísica en ese estado de ciencia. Sólo le faltó la idea de preparar previamente el terreno mediante una crítica del órgano, es decir, de la razón pura. Este defecto hay que atribuirlo al modo de pensar dogmático de su tiempo, más que a él mismo" (B xxxvi-xxxvii).

¹⁸² Un ejemplo de cómo la falta de conocimiento del entorno natural limita la posibilidad del desarrollo humano se encuentra en la dificultad que la agricultura medieval europea experimentaba para producir suficiente forraje para mantener con vida a un número suficiente de cabezas de ganado de diversa especie a lo largo del invierno, para que estos animales fueran capaces de producir suficiente abono a lo largo del año siguiente con lo cual, a su vez, se produciría suficiente forraje para asegurar su sobrevivencia el próximo invierno. El círculo vicioso fue roto con la introducción de sistema de rotación de los cultivos en el siglo XVIII, con lo cual se aumentó la producción agrícola y se creó una de las condiciones para la revolución industrial.

en esto radica su deber. En aquellas épocas históricas en las cuales los sujetos históricos tienen pocas alternativas entre las cuales seleccionar su curso de acción, es inevitable que tampoco tengan muchas oportunidades para desarrollar su capacidad racional para la acción ética; nos parece que Kant estaba consciente de la falta de libertad que caracterizaba muchas épocas históricas anteriores a la moderna y que por esta razón no le interesaban.¹⁸³

La teoría kantiana de la acción y de la historia no nos ofrece, sin embargo, criterios metodológicos más específicos para poder caracterizar los fenómenos políticos en las épocas históricas anteriores a la fundación del Estado moderno debido, en gran medida, a que no incluye una teoría de los principales factores sociales, económicos, políticos, ideológicos o de otra índole que explican por qué los hombres se agrupan para la realización de algún fin político en particular. Esta limitación marca una de las grandes diferencias entre la teoría de la historia que se puede desprender de la filosofía crítica kantiana y la filosofía de la historia desarrollada por Marx en sus obras metodológicas, a pesar de sus semejanzas en otros aspectos. Kant nunca deja de pensar en el sujeto histórico, en primera instancia, como un individuo; aunque su teoría de la acción ofrece los principios generales que permiten explicar cómo los hombres reaccionan frente a la necesidad generada por las condiciones materiales en las que viven y cómo actúan para transformar tales condiciones de acuerdo con un fin o ideal racionalmente determinado, no nos ofrece ningún criterio para pensar de forma más determinada la relación entre las condiciones materiales y los distintos principios que sirven para agrupar a los sujetos históricos para la realización de un fin específico (como el que se encuentra en la teoría de las relaciones sociales de producción en la obra de Marx).¹⁸⁴ Incluso el concepto de la comunidad que se

¹⁸³ Nos parece que Kant utiliza el concepto del sujeto histórico limitado por las condiciones materiales en las que vive para justificar las restricciones que plantea para la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía activa en el Estado moderno: el siervo, por la condición de dependencia en que se encuentra respecto del terrateniente, carece de "personalidad" (jurídica) (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.156, (VI:330).

¹⁸⁴ Para Allen W. Wood, en cambio, "la teoría de la historia de Kant es protomarxiana. Ambos consideran que el crecimiento de las fuerzas sociales de producción son la tendencia natural fundamental en la historia humana. Ambos consideran que esta tendencia se resuelve por medio de una dinámica de luchas sociales y que las formas económicas y políticas se cambian como respuesta a la necesidad del mayor desarrollo de las capacidades colectivas de la especie" (*Kant's ethical Thought*, cit., p.245). Wood se basa en el conflicto entre los pueblos nómadas y agrícolas analizado por Kant en su ensayo "Presunto comienzo de la historia humana"

encuentra en su filosofía del derecho solamente se refiere a una agregación intelectual de individuos racionales; la comunidad originaria es una idea racional que establece el derecho de los sujetos del derecho a la propiedad privada a partir de la posesión originaria de la tierra por parte de todos los hombres¹⁸⁵ y la comunidad política establecida por el Estado no es más que la expresión del acuerdo de las voluntades de los individuos propietarios bajo los principios racionales del derecho público.¹⁸⁶

Los conceptos del sujeto jurídico y del sujeto histórico en el conocimiento de la historia moderna

La principal contribución de la doctrina del derecho al método del conocimiento de los fenómenos políticos de la historia moderna es la definición del hombre moderno como un individuo, libre de las ataduras de la jerarquización rígida de la comunidad natural (premoderna), que puede disponer de sus fuerzas propias y de su propiedad a su libre albedrío. La libertad es la característica que define las relaciones entre los individuos en todas sus actividades en la sociedad moderna y no solamente en relación con las instancias propiamente jurídicas; el gran logro de la doctrina del derecho es definir, con absoluta claridad, los términos dentro de los cuales los hombres modernos entablan relaciones con sus semejantes y, por medio de éstas, con el mundo material en el que se mueven.

para postular la cercanía entre Kant y Marx (aunque también señala unas diferencias importantes entre ambos pensadores). A pesar de que comparten algunos principios metodológicos de mucha importancia, consideramos que no hay coincidencia en el modo en que ambos conciben el impacto de la insociable sociabilidad en las formas sociales, políticas e ideológicas de las sociedades históricas.

¹⁸⁵ Kant expresa la idea de la comunidad originaria del suelo en general como sigue: “Todos los hombres está originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). Esta posesión (*possessio*), que difiere de la residencia (*sedes*) como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y *duradera*, es una posesión *común*, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie *estérica*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.78, (VI:262).

¹⁸⁶ Sobre la comunidad política, Kant escribe que la idea racional del derecho público constituye “un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique bajo una *constitución* (*constitutio*), para participar de aquello que es de derecho. – Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil* (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado* (*civitas*), que se denomina *comunidad* (*res publica latius sic dicta*) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico” (*op.cit.*, p.140, (VI:311).

Debido a las limitaciones con las que Kant concibe al sujeto jurídico moderno y a la naturaleza de la libertad que éste puede ejercer en el estado de derecho, resulta necesario complementar los principios metodológicos que se desprenden de la filosofía del derecho con aquellos que se encuentran en la filosofía de la historia, los cuales conciben al sujeto histórico como un ser racional finito, tal como sugerimos para la aplicación de los principios metodológicos de la filosofía crítica para el conocimiento histórico de las formaciones políticas premodernas. Por medio de este concepto del sujeto histórico se introducen dos elementos explicativos de los fenómenos políticos modernos: el concepto de la necesidad natural (material) que afecta las opciones de que disponen los hombres modernos cuando se determinan a seguir un curso particular de acción y la capacidad del hombre moderno de adoptar un código de comportamiento de acuerdo con principios éticos. Aun en el contexto de la falta de una teoría viable de los intereses que impulsan a los hombres a agruparse para la realización de sus fines políticos, la teoría de la acción y el concepto del sujeto histórico nos ofrecen los principios metodológicos básicos con los cuales superar las deficiencias de la manera en que Kant conceptualiza el sujeto jurídico como un ser voluntarista que actúa al margen de las condiciones históricas. Los principios metodológicos de la teoría de la acción pueden, a la vez, combinarse con aquellos principios de la doctrina del derecho que reflejan la profunda comprensión que Kant alcanzó de las relaciones jurídicas en el Estado moderno.

La doctrina del derecho también establece los principales temas a partir de los que se determinan los principios metodológicos (derivados de la misma doctrina del derecho, la filosofía de la historia y la teoría del conocimiento) con los cuales emprender el conocimiento de los fenómenos políticos modernos. Para aplicar estos principios adecuadamente, sin embargo, hay que distinguir el nivel analítico en el cual Kant trata a los diversos temas de su filosofía política y del derecho; como él mismo señala, la doctrina del derecho expone no sólo lo que Kant presenta como los principios metafísicos, *a priori* y universales del derecho sino

también se ocupa de las implicaciones de la aplicación de estos principios generales a las actividades concretas de los sujetos jurídicos.¹⁸⁷

En ambos niveles Kant tiende a presentar su análisis como si estuviera enunciando principios necesarios y universales, totalmente al margen de la realidad histórica que hace posible su realización; si bien expone los principios metafísicos del derecho con el mismo rigor y coherencia que caracteriza toda la filosofía crítica, introduce un sesgo ideológico al elevar la esfera del derecho por encima de las condiciones históricas en las que los hombres se liberan de las ataduras económicas y sociales de la sociedad premoderna y en las que se crea el Estado moderno. En sus intentos por desmenuzar las implicaciones de la aplicación de estos principios metafísicos del derecho en la praxis jurídica y política, Kant también se deja influenciar por las ideas de su sociedad y de su época. Su visión limitada de varios temas, en este nivel del análisis de las relaciones jurídicas entre los sujetos del derecho, ha sido superada por el desarrollo de las teorías de la ciencia política y del Estado moderno. Algunos de los temas en los que Kant muestra la estrechez de su comprensión de los fenómenos políticos son la participación ciudadana en la política, la división de los ciudadanos en activos y pasivos, el papel de la economía y del comercio en las relaciones internacionales, el carácter puramente punitivo de la pena jurídica y la posibilidad de que un monarca o un gobierno oligárquico pueda representar las ideas políticas de la población en su conjunto. En todos los casos de esta índole, el historiador haría bien en tratar lo escrito por Kant como un documento histórico que explica cómo se veían ciertos problemas políticos y jurídicos desde la élite intelectual y política del siglo XVIII.

La teoría del conocimiento que Kant expone en la primera *Crítica* contiene los principios metodológicos con los cuales se vuelve posible el conocimiento científico de la experiencia que los hombres tienen del mundo histórico; algunos

¹⁸⁷ “La *doctrina del derecho*, – escribe Kant – ...es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse la *metafísica del derecho*. Ahora bien, puesto que el concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia) y por tanto, un *sistema metafísico* del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos; para completar la división...con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.5-6, (VI:205).

de sus principios básicos también contribuyen a la refutación histórica de los preceptos ideológicos a partir de los cuales Kant genera su concepto abstracto del derecho y de la actividad política de los sujetos históricos.

En primer lugar, la teoría del conocimiento jamás admitiría que un fenómeno del mundo empírico, como son las relaciones concretas que se obtienen entre los integrantes de cualquier Estado moderno de acuerdo con su sistema jurídico particular, puede comprenderse exclusivamente a partir de la exposición de los principios racionales que se aplican para normar tales relaciones. Aunque fuera posible plantear que los hombres en cuestión adoptaran los principios jurídicos por convicción propia, al margen de cualquier necesidad generada por las condiciones históricas, el realismo empírico postulado por la teoría del conocimiento exigiría, de acuerdo con los principios de la causalidad y del regreso empírico, que se explique exactamente por qué los hombres aceptaron regir sus relaciones externas con principios jurídicos en este espacio y tiempo históricos específicos.¹⁸⁸

Un segundo principio de la teoría del conocimiento también puede utilizarse para subrayar el carácter ideológico del concepto del sujeto del derecho en Kant: uno de los presupuestos del que parte la teoría kantiana del conocimiento es el concepto del sujeto del conocimiento como dotado de las mismas capacidades y facultades que los demás sujetos cognoscentes, con lo cual se vuelve posible la comunicación y la evaluación objetiva del conocimiento científico. El concepto del sujeto cognoscente no se refiere a ningún hombre en concreto, sino se define a partir de los distintos elementos de la facultad del conocimiento que se encuentra en todo ser humano *qua* ser racional, es decir, la sensibilidad, el entendimiento y la razón, sin tomar en cuenta la capacidad intelectual de los hombres individuales, el uso que cada uno de ellos da a su facultad cognoscitiva o el peso relativo de cada una de sus partes constitutivas en el conocimiento que elabora del mundo empírico.

¹⁸⁸ La discusión y la aprobación de la constitución de los Estados Unidos de Norteamérica parece ofrecer un ejemplo de una sociedad histórica que logró ponerse de acuerdo para darse sus propias leyes de acuerdo con principios políticos y jurídicos racionales; un examen más cuidadoso de las razones que explican por qué los diversos representantes de las ex colonias pudieran finalmente llegar a un acuerdo sobre el texto definitivo de la Constitución norteamericana indica que esto fue posible debido a la homogeneidad del origen socio económico y de la formación profesional de los constituyentes, los cuales les hacía más receptivos a los argumentos presentados en *The Federalist* y a la idea del Estado liberal consagrada en la Constitución.

El conocimiento de los principios racionales de la moralidad parte del mismo supuesto; el imperativo categórico expresa un mandato universal y necesario de la razón práctica precisamente porque Kant parte de que todos los hombres disponen de la misma facultad (la razón práctica) con la cual determinarse a la acción de acuerdo con principios morales.¹⁸⁹ La crítica del Juicio también presupone la comunicabilidad de la experiencia estética con base en el libre juego entre las mismas facultades (el entendimiento y la imaginación) que se encuentran en todos los seres humanos. Este precepto teórico fundamental, que recorre toda la filosofía crítica, implica que todos los sujetos históricos cuenten con las mismas facultades básicas a partir de las cuales actúan en las condiciones empíricas específicas que les tocan enfrentar; las diferencias en sus respuestas pueden atribuirse a las diferencias naturales en sus talentos y capacidades innatos, las cuales, a su vez, se desarrollan por medio de las diversas experiencias y condiciones externas con que se han enfrentado y a partir de la capacidad para el ejercicio de la libertad (que varía de individuo a individuo) que es intrínseca a cada hombre en cuanto ser racional finito.

Frente a este supuesto básico de la filosofía crítica, que plantea la esencial igualdad de todos los hombres a pesar de las muy diversas condiciones materiales en las que viven y las diferencias en sus reacciones frente a ellas, la doctrina del derecho considera que los hombres son iguales solamente por encontrarse en condiciones que les obligan a comportarse como poseedores (libres) de mercancías. La separación de los ciudadanos en activos y pasivos y toda la concepción elitista del Estado en la doctrina del derecho contradice la idea de la igualdad de todos los hombres que Kant asume en la filosofía crítica y se presenta como una aberración que no puede explicarse más que por factores ideológicos

¹⁸⁹ Sobre la igualdad de los hombres en cuanto seres prácticos, Kant apunta: "...el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.299, (VI:434-5).

que, precisamente por su naturaleza ideológica, le eran imposibles comprender cabalmente.¹⁹⁰

6. El conocimiento histórico de los fenómenos políticos en la filosofía crítica

Los siguientes aspectos de la actividad de los hombres históricos en el Estado moderno sirven para identificar los principios metodológicos que el historiador puede usar en el análisis y la evaluación de los fenómenos políticos a partir de la doctrina del derecho y la teoría de la acción y de la historia en la filosofía crítica.

La formación del Estado moderno

Kant expresa la naturaleza incondicionada de la obligación del sujeto jurídico de someterse al Estado cuando asevera que aquél tiene la obligación de contribuir a la formación del Estado¹⁹¹ si éste todavía no se ha constituido¹⁹² y que puede obligar a otros individuos a formar parte del Estado para asegurar su derecho a la propiedad.¹⁹³ Si ya existe el Estado, los ciudadanos tienen la obligación de no

¹⁹⁰ Wolfgang Kersting comparte esta evaluación de la división de los ciudadanos en activos y pasivos; escribe al respecto: “En contradicción con su objetivo declarado de una fundamentación crítica del derecho y de la política, libre de todas las características empíricas, Kant eleva un factor contingente al rango de un principio *a priori* de justificación. En esto Kant es culpable de un error teórico serio, el cual, por medio de una transgresión de todos los principios metodológicos y sistemáticos de la filosofía kantiana [*an offense against all of the methodological and systematic principles of Kantian philosophy*], transforma el Estado racional, que convierte a todos los seres humanos en ciudadanos, en un Estado de propietarios, el cual degrada a aquellos que no tienen propiedad en seres políticos de segunda clase” (Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.357).

¹⁹¹ Sobre la formación del Estado, Kant escribe: “El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado – aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad – es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*)” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.145-6, (VI:315)).

¹⁹² Kant sugiere que existe un deber de trabajar a favor de la fundación del Estado moderno, cuando apunta: “Entre todos los contratos por los que una multitud de hombres se une en una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum uniones civilis*) es de índole tan peculiar, que, aunque respecto a la *ejecución* tenga mucho en común con los demás...se diferencia de todos ellos esencialmente en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchos con vistas a un fin común (que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero aquella unión que es un fin en sí (que cada uno *debe tener*), por tanto, la de los hombres en todas sus relaciones externas, en general, que no pueden evitar el llegar a un influjo recíproco, es un deber primordial e incondicionado: tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en el estado civil, es decir, en que constituya una república” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.258-9, (VIII:289); véase, también, *Metafísica de las costumbres*, cit., p.141, (VI:312)).

¹⁹³ “Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto exterior como suyo, – escribe Kant – entonces el sujeto ha de estar también autorizado a obligar a cualquiera, con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca de tal objeto, a entrar con él en una constitución civil” (*op.cit.*, p.70, (VI:256)).

indagar acerca de sus orígenes históricos si tal investigación tiene por objetivo cuestionar la legitimidad del ejercicio del poder por parte del jefe del Estado¹⁹⁴ (el poder legislativo es el soberano y el jefe del Estado, aunque a veces Kant sugiere que el verdadero jefe del Estado es el monarca absolutista).¹⁹⁵

La formación del Estado, según la doctrina del derecho, es la realización de una idea de la razón práctica;¹⁹⁶ parece que la explicación de la formación del Estado radica en la buena voluntad de los sujetos jurídicos y en su capacidad de plantearse y realizar su deber en el momento histórico adecuado. Como señalamos en la crítica del concepto ideologizado y ahistórico del Estado moderno propuesto en la doctrina kantiana del derecho, el Estado moderno nace para afianzar la propiedad privada y las relaciones libres de intercambio que acompañan el nacimiento de la economía capitalista moderna.¹⁹⁷ El postulado del

¹⁹⁴ El ciudadano tiene que aceptar y obedecer la ley, sin que le importe el origen histórico de Estado; sobre este punto Kant señala: “El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe* utilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controversum*)” (*op.cit.*, p.149, (VI:318).

¹⁹⁵ En su condena tajante al derecho de un pueblo de juzgar al monarca destronado, Kant llega a referirse a éste como “fuente de las leyes” a pesar de sostener que “el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo” (*op.cit.*, nota a p.152 y p.143 (VI:320 y 313). Sobre este punto, véanse también George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., p.169 y Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.130.

¹⁹⁶ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.142, (VI:313). Wolfgang Kersting señala que Kant es el único de los contractualistas que parte de la idea de la razón práctica pura como la justificación de la fundación del Estado: para “Hobbes, Locke y los demás teóricos contractualistas el Estado se revela como una necesidad pragmática y condicional – una salida auto-impuesta e ingeniosa [*selbstgewählten klugen Ausweg*] –” (*Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994, pp.188 y 195) *apud* Scott M. Roullet, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p.51.

¹⁹⁷ Se puede apreciar la semejanza y la diferencia entre los planteamientos de Kant y los de Locke respecto a la posibilidad de que el individuo tenga propiedad en el estado de naturaleza. Para Locke el trabajo del individuo, al margen de sus relaciones sociales, crea el derecho a la propiedad; para Kant, en cambio, aunque existe un derecho provisional a la propiedad en el estado de naturaleza, sólo por medio del Estado se crea el derecho en el pleno sentido de la palabra. Sobre esta cuestión Locke escribe: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenezcan en común a todos los hombres, sin embargo cada uno tiene una “propiedad” en su propia “persona”, a la cual nadie más tiene derecho. El “trabajo” de su cuerpo y la “obra” de sus manos, podemos aseverar, son propiamente suyos. Todo lo que saca del estado en el que lo tiene la naturaleza, con ello ha mezclado su trabajo y a ello ha agregado algo propio; de este modo lo convierte en su propiedad. Debido a que lo saca del estado común en el cual lo colocó la naturaleza, por medio de este trabajo se le ha anexionado algo que lo excluye del derecho común de los demás hombres, porque este “trabajo” es la propiedad innegable del que trabaja, ningún otro hombre puede tener derecho a aquello en que se virtió el trabajo, por lo menos cuando queda suficiente y de la misma calidad en común para los demás hombres” (*Two Treatises on civil Government, preceded by Sir Robert Filmer’s “Patriarcha”*, Morley’s Universal Library, George Routledge & Sons, London, 1884, p.204). La posición defendida por Kant se expresa en el pasaje

derecho público que plantea que “en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [de naturaleza] a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva”¹⁹⁸ expresa el fin de todos aquellos sectores que consideran que las condiciones de libertad creadas por el Estado moderno les serán ventajosas (la clase de los propietarios), y no, como parece plantear la doctrina del derecho, un mandato incondicionado y universal de la razón práctica. Desde esta perspectiva, la defensa de la legitimidad del Estado y de su legislación se convierte en una expresión de la racionalidad de ciertos grupos de sujetos históricos debido precisamente a que los fines del Estado coinciden con sus propios intereses y determinan la posibilidad del pleno ejercicio de la libertad por su parte. Al reducir el concepto del ciudadano al del propietario y el interés del Estado al de garantizar la propiedad privada, la doctrina del derecho no enuncia principios universales jurídicos sino explica exactamente por qué los beneficiarios de la formación del Estado moderno consideran que existe un deber de promover su formación y de conservar el Estado a toda costa y a pesar de la obvia falta de igualdad en las condiciones materiales de sus miembros.

En “Hacia la paz perpetua”, Kant trata el problema de la formación de un Estado republicano, que en otra parte define como “el mayor problema de la especie humana”,¹⁹⁹ desde la perspectiva del impulso que los individuos que lo integran reciben de sus fines egoístas y particulares. Escribe al respecto:

“El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: ‘Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución de

citado a continuación: “El derecho natural en el estado de una constitución civil...no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico: ‘Me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio’; porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina...Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior...Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común...es una posesión *jurídica provisional*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.70-1, (VI:256-7). Véase, también, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., pp.352-3.

¹⁹⁸ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.137, (VI:307). Kant aclara que los hombres no pueden evitar “entrar en interacción” porque “la naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globos terraqueus*)” (*op.cit.*, p.192, (VI:352).

¹⁹⁹ “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.80, (VIII:22).

modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones”.²⁰⁰

Aquí la explicación de la formación del Estado no tiene nada que ver con el concepto del deber que se han formado sus ciudadanos; es de suponerse que Kant habla de demonios precisamente para enfatizar este aspecto. Más bien el Estado se constituye para asegurar la “conservación” de sus integrantes, de tal forma que la fuente de los conflictos posteriores (la tendencia de los ciudadanos a excluirse de la necesidad de obedecer las leyes universales y las diferencias en sus opiniones privadas acerca del contenido de tales leyes) sea contrarrestada por la justicia (y la eficacia) de la constitución y la legislación vigentes.²⁰¹ Podemos suponer, viendo el problema de la fundación del Estado desde esta perspectiva, que los sujetos históricos estiman que sus fines particulares pueden realizarse más eficazmente en el marco del Estado de derecho, creado y garantizado por medio de la constitución, que en las condiciones de conflicto en el estado de naturaleza.²⁰² Esto se debe a que son seres racionales finitos; expresan su racionalidad al sopesar las ventajas para su propio bienestar y felicidad no solamente en las circunstancias inmediatas en que se encuentran sino también al pensarlos a mediano y largo plazo,²⁰³ una perspectiva que es reforzada por la

²⁰⁰ “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.333-4, (VIII:366).

²⁰¹ Roberto Aramayo plantea que la idea del Estado moderno como una fuerza que logra equilibrar los diversos fines e intereses de sus miembros es parecida a la idea de la mano invisible que debería regular los efectos de las acciones interesadas de los agentes económicos en la teoría económica de Adam Smith (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp.100-3). Esta misma idea también se encuentra en Javier de Lucas, “Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, cit., p.137, quien cita a González Vicén y Bobbio en su apoyo.

²⁰² Kant no está planteando que existía un estado de naturaleza histórico en el que los hombres carecían de los principios más básicos de organización política; se refiere, más bien, a una idea de la razón que sirve para contrastar los principios del derecho con un estado en el que no existen; sobre este punto véase, también, Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p.182. Allen W. Wood, en cambio, considera que “cuando Kant habla de dejar el estado de naturaleza y entrar en una constitución civil, se está refiriendo en términos literales a una especie de evento histórico. Toda la teoría kantiana del derecho presupone, por lo tanto, una forma de sociedad posagrícola y toma por dadas las relaciones sociales apropiadas para un modo de vida humana centrado en una civilización urbana” (*Kant's ethical Thought*, cit., p.249).

²⁰³ La capacidad, por parte del sujeto histórico, de pensar las consecuencias de sus acciones a mediano y largo plazo forma una parte importante de su racionalidad. Kant identifica la facultad de “no sólo...gozar del momento presente de la vida, sino de hacerse presente el venidero, a menudo lejano” como “el tercer paso de la razón” en su reconstrucción hipotética de los inicios históricos de la racionalidad en la humanidad (“Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.151, (VIII:113). Sobre este punto véase, también, Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p.236.

movilidad social intrínseca a la sociedad moderna y que es reconocida aun dentro del concepto elitista que Kant tiene del Estado y con el que piensa las relaciones entre sus miembros.²⁰⁴

Paradójicamente, la perspectiva teórica propuesta por Kant y que piensa la formación del Estado a partir del concepto de los sujetos históricos como seres racionales finitos, motivados, sobre todo, por la necesidad y por sus fines egoístas,²⁰⁵ es la que también nos permite comprender mejor las relaciones políticas entre los ciudadanos del Estado moderno y desde la cual el historiador puede evaluar el progreso en la sociedad moderna en términos del avance de su libertad política. La idea del sujeto histórico, que informa el pasaje de “Hacia la paz perpetua” citado arriba, parte de la idea de la historia como el resultado de la suma total de las acciones de los sujetos históricos pensados como seres racionales finitos, capaces de fijarse y de realizar fines. La justificación del poder del Estado moderno es que expresa la voluntad general; por consiguiente, nos parece que el Estado no puede pensarse como una fuerza monolítica que solamente vela por los intereses de un grupo dominante reducido (por racionales que sean sus intereses y fines en la estimación de Kant), sino que tiene que reflejar las opiniones y satisfacer algunos de los fines de una amplia gama de sus miembros. La relativa receptividad del Estado a los intereses políticos de la mayoría de sus integrantes, empero, no implica que el Estado moderno no sea capaz de callar y de reprimir a los sectores sociales o políticos que más se oponen a los designios de los sectores que lo dominan.²⁰⁶

²⁰⁴ “De esta idea de la igualdad de los hombres en la república, – argumenta Kant – en cuanto súbditos, resulta también la siguiente fórmula: Cada miembro suyo ha de poder alcanzar en ella una posición de cualquier nivel (que corresponda a un súbdito) a que puedan llevarle su talento, su diligencia y su suerte” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.262-3, (VIII:292). Sobre la necesidad de que la legislación en un Estado deje abierta la posibilidad de que cualquier ciudadano pasivo pueda convertirse en ciudadano activo, véase *Metafísica de las costumbres*, cit., p.145, (VI:315).

²⁰⁵ Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., pp.144-5.

²⁰⁶ Enrique Serrano argumenta que el concepto de la voluntad general en Kant no implica la homogeneidad de los fines de los ciudadanos, sino que el Estado constitucional ofrece las condiciones en las cuales se puede dirimir las diferencias entre éstos; escribe al respecto: “El pueblo no es ningún sujeto con una voluntad homogénea (ni siquiera la voluntad individual tiene ese atributo); el pueblo es una realidad plural, escindida y conflictiva, que mantiene su unidad en la medida en que todos se encuentran sometidos a una legislación común” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.115).

Con base en este concepto del ciudadano como un sujeto histórico, también nos parece válido plantear que la fuerza y la duración de los Estados históricos radica en las condiciones de relativa libertad (aun en el concepto kantiano del Estado) en las cuales los individuos y grupos pueden impugnar la imposición de los intereses de los sectores dominantes de la sociedad y defender sus propios intereses y bienestar. La aplicación de principios racionales (universales) para la reglamentación de la vida social, la cual hace más probable su aceptación por una parte importante de la población, al mismo tiempo que apela a la capacidad para el pensamiento y la acción moral (ético o jurídico) de los hombres modernos, también contribuye a este efecto.

En términos históricos, Kant plantea que el origen del Estado moderno en los gobiernos primitivos se encuentra en la violencia y en la imposición de la voluntad y los fines de unos pocos grupos o individuos poderosos a los demás integrantes de la sociedad.²⁰⁷ Esta visión concuerda perfectamente con los principios que Kant define en su filosofía de la historia para explicar las grandes transformaciones de la historia: la necesidad, bajo la forma de los conflictos internos de la sociedad o de las rivalidades entre las distintas naciones, constituye el impulso más importante para que los sujetos históricos acepten ingresar en el Estado.²⁰⁸ Tales sujetos son pensados como seres racionales finitos, responsables como tales de que surjan los conflictos en primera instancia y, a la vez, capaces de resolverlos por medio de la adopción del principios racionales.

Los ciudadanos y el cambio político en el Estado moderno

La doctrina del derecho no ofrece al historiador los principios metodológicos con los cuales éste puede explicar cabalmente los fenómenos políticos en el Estado moderno. La justificación del Estado y la obligatoriedad de la ley se fincan en el nexo entre el derecho y los principios de la razón práctica; en consonancia

²⁰⁷ Véase la discusión de la formación de los gobiernos primitivos, pp.226-7 de este trabajo, *supra*.

²⁰⁸ Sobre las dos fuentes históricas del impulso para formar el Estado moderno, Kant apunta: "Si un pueblo no se ve forzado por interna discordia a exponerse a la coacción de leyes públicas, lo hará desde fuera por la guerra, ya que, según la disposición de la naturaleza antes mencionada, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo vecino que lo acosa, contra el cual debe convertirse internamente en un *Estado*, para estar preparado como una *potencia* frente a aquél" ("Hacia la paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit, p.333, (VIII:365-6).

con esta idea de la política como la realización de los principios del derecho, Kant restringe la participación en la política a aquellos miembros de la sociedad que él considera capaces de actuar racionalmente, es decir, a los propietarios (los ciudadanos activos). La justificación del Estado a partir de principios racionales, sin embargo, le obliga a plantear la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos,²⁰⁹ pero esto solamente es posible si, en su concepto general del ciudadano, hace abstracción de las desiguales condiciones materiales en las que éstos viven.²¹⁰ La contribución de la doctrina del derecho al método del conocimiento histórico es que define el Estado moderno como el ámbito para el ejercicio de la libertad externa de todos los ciudadanos a partir de principios de la razón práctica; su flaqueza radica en que no incluye las condiciones materiales de desigualdad que el capitalismo necesariamente genera como parte de la realidad en la cual surgen y se realizan los principios del derecho y de la justicia.²¹¹ Como consecuencia, Kant sugiere en su doctrina del derecho que los conflictos políticos tienen que plantearse y resolverse dentro de los límites de la legalidad garantizada por el Estado de derecho; las acciones al margen de la ley, que la historia muestra son necesarias en muchas circunstancias para forzar cambios políticos, son terminantemente rechazadas en la teoría política kantiana.²¹²

La doctrina del derecho concibe a la ley como la expresión de la voluntad general del pueblo; sin embargo, Kant considera, a diferencia de Rousseau, que lo que importa es que la legislación aprobada por el soberano (el poder legislativo) concuerde con los principios de la doctrina del derecho y no que sea la expresión

²⁰⁹ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.260, (VIII:290); véase, también, *Metafísica de las costumbres*, cit., p.143, (VI:314).

²¹⁰ Kant argumenta que la igualdad formal de los ciudadanos puede coexistir con la desigualdad material y natural entre los hombres: “Esta libertad general de los hombres en un Estado, en cuanto súbditos suyos, es perfectamente compatible, sin embargo, con la mayor desigualdad según la cantidad y el grado de sus posesiones, ya sea una superioridad corporal o espiritual sobre otros, ya de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros” (Teoría y práctica, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.262, (VIII:291-2). Véase, también, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.356.

²¹¹ Para el argumento de que Kant considera necesaria la superación de la desigualdad en las condiciones materiales de los ciudadanos del Estado moderno, véase Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.119.

²¹² Kant asevera que hay un “...deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.150, (VI:319)).

literal de la voluntad general de la población.²¹³ Kant avala un Estado sumamente jerarquizado²¹⁴ en el cual la voluntad del soberano, sea éste el monarca absolutista o los representantes de los propietarios,²¹⁵ tiene mucho mayor peso que la de la población en general.

Kant no espera, empero, que el progreso político (hacia la realización de la constitución republicana) resulte de las buenas intenciones de los grupos dominantes que ejercen el poder político²¹⁶ y en su doctrina del derecho sugiere que pueden haber diferencias políticas importantes entre diversos sectores de la sociedad civil y entre éstos y sus gobernantes. Aunque Kant niega que el pueblo tenga el derecho de oponerse activamente a las disposiciones del gobierno,²¹⁷

²¹³ Sobre la idea del contrato originario como la fuente de toda legislación jurídica posterior Kant escribe: "...se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *puieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, un cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.268-9, (VIII:297). Véanse, también, William James Booth, *Interpreting the World. Kant's philosophy of history and politics*, cit., p.149, Wolfgang Kersting, *Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy, The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.355, Larry Krasnoff, "Formal Liberalism and the Justice of Publicity", *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, Vol. II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.66, Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, cit., p.23 y Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p.67.

²¹⁴ En este contexto cabe mencionar que los pocos Estados constitucionales hacia los finales del siglo XVIII eran profundamente oligárquicos (con la excepción del gobierno revolucionario francés en su etapa más radical hasta la caída de Robespierre en 1795) y que no fue hasta bien avanzado el proceso de industrialización en el siglo XIX que los países europeos ampliaron el sufragio hasta incluir todos los hombres adultos. Bismark, en la recién unificada Alemania, fue el primero en establecer el sufragio universal, con el fin de utilizar los votos de los ex siervos de los latifundios prusianos como contrapeso a los partidos liberales y las organizaciones obreras; al respecto, véase Eric Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*, Biblioteca E.J.Hobsbawm de historia contemporánea, Crítica (Grijalbo Mondadori), Buenos Aires, 1998, pp.118-9. Para un punto parecido al que aquí estamos planteando, véase James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., p.29.

²¹⁵ Sobre este punto Kant escribe: "...Toda verdadera república es – y no puede ser más que – un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.179, (VI:341).

²¹⁶ Kant considera que el poder inevitablemente corrompe quien lo maneja y escribe al respecto: "No hay que esperar que los reyes filosofen, ni que los filósofos sean reyes, ni siquiera desearlo; porque la posesión del poder deteriora inevitablemente el libre juicio de la razón" ("Hacia la paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.337, (VIII:369). En contraste con nuestra posición, se puede citar la interpretación de Paul Guyer sobre este punto, en la cual plantea que Kant espera, a pesar del sentido del pasaje citado arriba, que el progreso hacia la paz perpetua resulte de la disposición de los miembros más poderosos de una sociedad de "...tomar la decisión por su propia cuenta de [crear las condiciones de la justicia]...por respeto a la moralidad y la justicia" (*Nature, Morality and the Possibility of Peace, Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., p.422).

²¹⁷ Kant argumenta que el pueblo o el poder legislativo sólo puede oponer una resistencia negativa al ejecutivo. Sobre este punto escribe: "En una constitución política elaborada de tal modo que el pueblo

prevé reformas a la constitución, realizadas por el poder legislativo y con efecto sobre el poder ejecutivo,²¹⁸ cuando ésta no refleja la “opinión pública”²¹⁹ o cuando ya no expresa el espíritu originario del contrato social (es decir, la idea de ello que surge de los principios de la razón práctico jurídica)²²⁰ sobre el que la constitución está basada.²²¹ Estos cambios, nos dice Kant, son impulsados por la participación de los ciudadanos activos en los debates públicos en los cuales los individuos ilustrados tienen el derecho de expresar libremente sus ideas para cambiar o mejorar las políticas gubernamentales.²²² Kant postula la idea de la constitución republicana pura como el fin de todo el derecho público,²²³ a pesar de este planteamiento, se cuida de dejar muy claro que, según su teoría del derecho, es posible realizar tal constitución aún bajo la forma monárquica del Estado;²²⁴ tal vez

mediante sus representantes (en el parlamento) puede *oponer resistencia* legalmente al poder ejecutivo...no está permitida, sin embargo, la resistencia activa (del pueblo, arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción...), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.154, (VI:322).

²¹⁸ *Op.cit.*, p.154, (VI:322).

²¹⁹ Kant señala que el Estado no puede tomar un paso para abolir la nobleza hereditaria, resultado de un “error cometido por él” durante el feudalismo, “hasta que en la opinión pública la división entre soberano, nobleza y pueblo dé lugar a la única natural: la división entre soberano y pueblo” (*op.cit.*, p.164, (VI:329).

²²⁰ Sobre esta idea véase Ernest J. Weinrib, Law as idea of reason, *Kant’s political Philosophy*, cit., pp.15-49.

²²¹ “...Un cambio en una constitución política (defectuosa) – escribe Kant –, que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma* pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.153-4, (VI:322).

²²² Kant plantea la necesidad de que exista plena libertad del uso público de la razón (por parte de los ciudadanos, actuando a título personal) en relación con las políticas gubernamentales; escribe, por ejemplo, que “el ciudadano no se puede negar a pagar la contribución que se le ha impuesto; incluso puede ser castigada como escándalo una desaprobación indiscreta de tal carga, cuando ha de pagarla (pues podría dar lugar a una oposición general). Pero él mismo obra sin perjuicio del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o aun injusticia de tales medidas” (“Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.67, (VIII:37-8). Véanse, también, Javier de Lucas, “Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, cit., pp.134-7, Larry Krasnof, “Formal Liberalism and the Justice of Publicity”, *Proceedings of the eighth international Kant Congress*, Vol. II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.65 y Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., p.301.

²²³ Sea la que sea la forma del Estado, Kant argumenta que existe una obligación jurídica de progresar hacia la creación de una constitución republicana: “...El espíritu de[el] contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.178-9, (VI:340). Véase, también, “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.268-9, (VIII:297).

²²⁴ A pesar de que Kant parece identificar al poder legislativo con el monarca absolutista en ciertos pasajes de la *Metafísica de las costumbres*, en esta misma obra también argumenta que un gobierno monárquico, aunque más sencilla que las otras formas de Estado (la aristocracia o la democracia), también tiende a obstaculizar el ejercicio de la libertad por parte de los ciudadanos. Sobre este punto escribe: “En lo que concierne a la

no debería sorprendernos que Kant se muestre tan reacio a aprobar la participación política de la población en general debido a que ésta fue una opinión generalizada entre sus contemporáneos;²²⁵ aunque la idea del sufragio restringido es inaceptable en la política moderna (por negar la igualdad de derechos que está a la base del concepto moderno de Estado), nos parece que otra razón por la que Kant la propone es porque está consciente de que las diferencias en las disposiciones y capacidades naturales de los individuos, junto con las diferencias en sus condiciones materiales de vida, influyen de manera decisiva en su capacidad para ejercer la libertad política. Si la solución elitista que propone Kant en su filosofía política está en contradicción con la idea de la igualdad básica de todos los hombres que informa su propia filosofía crítica y la vida democrática moderna, hay que reconocer que está señalando un problema real cuya solución aún no se ha logrado en los planos teórico y práctico.²²⁶

Si el historiador analiza la realidad política de los Estados democráticos modernos a partir del concepto del sujeto histórico como un ser racional finito que persigue sus propios fines con los medios más racionales que tiene a su disposición, se ve forzado a confrontar la idea de la legislación como la expresión

administración del derecho en el Estado, ciertamente la forma más sencilla es también la mejor, pero en lo que concierne al *derecho* mismo, es la más peligrosa para el pueblo, si pensamos en el despotismo al que invita con tanta insistencia. Simplificar es, en efecto, la máxima racional en el mecanismo de la unión del pueblo por leyes coactivas: cuando todos en el pueblo son pasivos y obedecen a uno que está sobre ellos; pero esto no produce ningún súbdito como *ciudadano*” (*op.cit.*, p.177, (VI:339). Véase, también, Scott M. Roulter, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p.53. Susan Neiman señala que los argumentos metafísicos desarrollados por Kant en su teoría del conocimiento, con los cuales prueba la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios o de la Providencia, contribuyeron a socavar las bases metafísicas e ideológicas sobre las que se sostenía el absolutismo (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p.111).

²²⁵ El siguiente pasaje, tomado del ensayo “Sobre la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” de Moses Mendelssohn, ilustra el rechazo contemporánea a la igualdad de todos los integrantes de la sociedad y a su participación en la política: “Cada individuo también requiere, según su posición social y su vocación, distintos modos de comprender teórico y distintas habilidades para llegar a ellos – un grado distinto de ilustración. La ilustración que trata al hombre *como un hombre* es universal, sin fijarse en su posición social; la ilustración del hombre *como ciudadano* cambia según su posición social y su vocación” (*What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and twentieth Century Questions*, cit., pp.54-5).

²²⁶ Llama poderosamente la atención el hecho de que Kant señala, en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?”, que el requisito primordial para que el individuo alcance la ilustración es que salga de su “culpable minoría de edad” [*selbstverschuldeten Unmündigkeit*], la cual define como “la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro” (¿Qué es la Ilustración?, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.63, (VIII:35). Existe una evidente cercanía entre el criterio para la ilustración del individuo y el criterio para el ejercicio de la ciudadanía activa en los ojos de Kant, por lo menos en el contexto de su teoría elitista del Estado. Véase al respecto Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., p.305.

de la razón práctica, planteada en la doctrina del derecho, con los procesos políticos concretos en los cuales los legisladores y la sociedad civil a la que éstos representan entran en negociaciones y se ponen de acuerdo acerca del contenido específico de los proyectos legislativos. Por supuesto, los debates y los acuerdos políticos obedecen a criterios racionales, pero la racionalidad de las posiciones y acciones políticas se deriva de los intereses, los fines, las experiencias y la fuerza de los diversos agentes y grupos políticos involucrados. Estos proyectos políticos innegablemente pueden orientarse por principios tomados del derecho o hasta de la ética, sin que esto implique que se limiten a expresar los principios *a priori* de la razón práctica.²²⁷ Los sujetos históricos buscarán los medios más eficaces a su disposición para el logro de sus fines políticos; es inevitable que complementen la fuerza política que derivan de su uso de argumentos racionales con otras acciones políticas que les permiten presionar de muy diversas maneras a sus oponentes políticos para así lograr sus fines, incluyendo, por ejemplo, la formación de organizaciones políticas como los partidos políticos modernos.

Una vez más, la teoría de la acción, que concibe al sujeto histórico como un ser racional finito, ofrece al historiador los principios con los cuales ampliar su comprensión de los fenómenos políticos en la historia. La idea de la insociable sociabilidad, que Kant ya ha identificado como el motor de los cambios y los progresos políticos en la historia,²²⁸ implica que los conflictos políticos, y el progreso que a veces resulta de su solución, no pueden explicarse exclusivamente en términos del ejercicio de la libertad dentro de la legalidad, tal como Kant pretende en el análisis que nos ofrece del derecho público. El progreso político en el Estado moderno, que tomará la forma de la creciente “concordancia entre la constitución y los principios jurídicos” y su acercamiento a la forma republicana pura,²²⁹ constituye una expresión de la capacidad de la humanidad para la

²²⁷ Las figuras del moralista político y del político moral, esbozados por Kant en “Hacia la paz perpetua”, representan los dos conceptos límite entre los cuales se puede pensar toda la actividad política (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.341-5, (VIII:372-5); véanse, también, Nora Rabotnikof, “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant”, *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp.13-4 y Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp.212-4.

²²⁸ Véanse pp.209-10 de este trabajo, *supra*.

²²⁹ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.149, (VI:318).

racionalidad; lo que la idea de la insociable sociabilidad plantea, en contraste con la concepción de la política en la doctrina del derecho, es que a veces la necesidad, en la forma de las acciones ilegales o violentas de los sujetos históricos, también tienen que ser tomadas en cuenta por el historiador si aspira a explicar la totalidad de los fenómenos políticos históricos.²³⁰ La política, en otras palabras, solamente puede entenderse si la vemos, junto con los demás fenómenos históricos, como el producto del juego dialéctico entre la libertad y la necesidad; la doctrina del derecho establece los fundamentos racionales del derecho y de la política como el ejercicio de la libertad de acuerdo con principios racionales y la teoría de la historia agrega lo que la visión ideologizada que tiene Kant del Estado no le permite ver; que el derecho y la política también son una expresión de la fuerza relativa de los diversos agentes políticos y sociales.

La violencia y la política: el sujeto histórico entre la libertad y la necesidad

Kant niega que exista un derecho a la resistencia en el Estado moderno²³¹ y condena el uso de la violencia en todas las épocas históricas como contrario al concepto general del derecho.²³² Pero también está consciente de que las condiciones desesperadas en las que el desarrollo de la “misericordia brillante” social coloca a muchos hombres²³³ les han llevado, a lo largo de la historia, a actuar

²³⁰ Sobre la lucha histórica por establecer el derecho del trabajo, Mario de la Cueva escribe: “El derecho del trabajo tuvo que romper el embrujo del pensamiento individualista y liberal...a fin de imponerse a la burguesía y a su Estado. Tuvo que luchar con las armas que le permitían el Estado y el derecho – la manifestación pública pacífica y las peticiones a la autoridad – pero usó también otras que eran consideradas ilícitas, como la asociación sindical no autorizada y la huelga” (*El nuevo derecho mexicano del trabajo*, cit., pp.12-3).

²³¹ “Contra la suprema autoridad legisladora del Estado – apunta Kant – no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*...” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.151, (VI:320); véanse, también, *op.cit.*, p.178, (VI:340) y “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.271, (VIII:299).

²³² *Metafísica de las costumbres*, cit., p.137, (VI:307). Véanse, también, Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp.105-7 y Samuel Fleischacker, *Kant’s Theory of Punishment, Kant’s political Philosophy*, cit., pp.206-8. En contraste, Harry van der Linden expresa la confusión que reflejan muchos de las obras sobre la filosofía política de Kant en torno a la diferencia entre el ámbito político y el ético cuando escribe que “aunque Kant fue entusiasmado por la Revolución Francesa y aunque la lógica de su argumento a favor de progreso en este contexto podría llevarle a uno a suponer que apoyaría la actividad revolucionaria, en realidad condena tal actividad como *violatoria de la ley moral*” (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p.175, cursiva nuestra).

²³³ *Crítica del Juicio*, cit., p.453, (V:432).

violentamente para lograr sus fines políticos.²³⁴ Kant simpatizaba con los revolucionarios en Francia,²³⁵ sobre todo porque habían remplazado la monarquía absolutista con un gobierno republicano constitucional.²³⁶ A pesar de sus muestras de apoyo y de simpatía hacia la Revolución,²³⁷ sin embargo, en su filosofía del derecho expresa su oposición al uso de la violencia en la política y su temor de que el precio que se paga por la destrucción de las prácticas e instituciones políticas existentes es la arbitrariedad en la legislación y la anarquía en la impartición de la justicia²³⁸ en el régimen posrevolucionario.²³⁹ El relativo fracaso

²³⁴ Al hablar de la “sabiduría política”, Kant señala que “...las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma... [constituyen] una llamada de la naturaleza a instaurar, mediante sólidas reformas, una constitución legal, fundada en los principios de la libertad, como la única permanente” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p.342, (VIII:373); véase, también, Peter P. Nicholson, Kant, Revolutions and History, *Kant's political Philosophy*, cit., p.263. George Armstrong Kelly, en su *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp.147-8, argumenta, de manera equivocada en nuestro juicio, que Kant considera que la teleología histórica propuesta en la idea del progreso excluye la posibilidad de las revoluciones porque acepta como válido el principio de la doctrina del derecho que las prohíbe y considera que la importancia de la idea del progreso radica sobre todo en sus implicaciones prácticas para la formación de una sociedad regida por una constitución y leyes estables, la cual, a su vez, educaría a los hombres en los beneficios de la disciplina de sus inclinaciones y apetitos egoístas por medio de los principios de la razón práctica.

²³⁵ Gooch informa que, después de firmado el Tratado de Basilea, Sieyès accedió a que Karl Theremin, un prusiano que trabajaba en el gobierno republicano francés, escribiera a su hermano, un ministro de la iglesia en Memel, para que éste invitara a Kant a exponer sus ideas filosóficas a los franceses, con el argumento de que, “como un verdadero filósofo, Ud. es, por supuesto, un ciudadano del mundo y sin duda participaría alegremente en la ilustración de una gran nación”. Kant no contestó a la carta, según Gooch para no interferir en los asuntos internos de un país extranjero (*Germany and the French Revolution*, Russel & Russel, New York, 1966, p.276); Kuehn, por su parte, reporta que Johann Daniel Metzger, un profesor de medicina en la Universidad de Königsberg e interlocutor frecuente de Kant, escribió que éste “durante muchos años defendía sus principios, los cuales fueron a favor de la Revolución Francesa, con gran franqueza y sin ningún miedo, en contra de cualquiera (incluyendo oficiales del Estado del más alto rango)” (*Kant, A Biography*, cit., pp.340-3).

²³⁶ Véase el análisis que hace Kant de los logros de los revolucionarios en Francia y su contribución al progreso en pp.244-6 de este trabajo, *supra*. Roberto Aramayo cita la Reflexión 1438, escrita unos años antes del estallido de la Revolución Francesa, en la que Kant reconoce el progreso que resultó de diversas revoluciones europeas anteriores: “La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo; en este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen el hito más importante de los últimos tiempos” (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., p.108). Véase, también, Reinhard Brandt, Sobre la filosofía política de Kant, *Immanuel Kant; política, derecho y antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Servicio Alemán de Intercambio Académico/Instituto Goethe/Plaza y Valdés, México D.F., 2001, pp.119-30.

²³⁷ “Progreso”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, pp.201-4, (VII:85-7).

²³⁸ Sobre la rebelión Kant escribe: “...el pueblo, al buscar de esta manera sus derechos, ha cometido injusticia en grado sumo; porque tal manera (aceptada como máxima) vuelve insegura toda constitución jurídica e introduce el estado de anarquía total (*status naturalis*), en que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efecto” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.273, (VIII:301); véanse, también, *Metafísica de las costumbres*, cit., nota a p.154, (VI:322) y p.178, (VI:340), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.151, (VI:), Harry van der Linden, “Kant: the Duty to promote international Peace”, *Proceedings*

de los regímenes del socialismo real como, por ejemplo, en el caso del estancamiento del régimen castrista en Cuba o los problemas de impunidad y corrupción en el México posrevolucionario sugieren que Kant no estaba del todo equivocado cuando expresaba sus temores acerca de la dificultad de establecer el Estado de derecho después de una revolución armada o política exitosa.²⁴⁰

La ambivalencia de su reacción a la Revolución Francesa ilustra claramente cómo los principios del derecho y el concepto del sujeto jurídico no bastan por sí solos para explicar la realidad histórica; aunque Kant jamás admitiría la justicia del uso de la violencia para lograr cambios políticos, tiene que conceder, en su filosofía de la historia, que es posible que el progreso resulte de ello. La posibilidad de que los sujetos históricos utilicen actos ilegales para lograr que se modifique la ley o para derrocar un régimen injusto puede explicarse en términos de la teoría kantiana de la acción: los hombres siempre usarán los medios más eficaces de los que disponen para el logro de sus fines.²⁴¹ A pesar de que la razón práctica les plantea que, a largo plazo, es posible que logren los cambios políticos que desean

of the eighth international Kant Congress, vol.II, Part 1, Sections 1-9, cit., p.76 y Nora Rabotnikof, “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant”, *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp.7-8.

²³⁹ Las advertencias hechas por Kant en relación con los peligros de la anarquía que veía como la consecuencia inevitable de las revoluciones coinciden con lo escrito por Edmund Burke sobre la Revolución Francesa. Burke consideraba que “la anarquía civil y militar convertida en constitución del reino” en Francia era el resultado del poder ilimitado del que los revolucionarios disponían: “Las recientes ruinas de Francia...no son [el resultado de] la devastación de la guerra civil; son los tristes pero instructivos monumentos del consejo temerario e ignorante en una época de paz profunda. Son manifestación del ejercicio de una autoridad desconsiderada y presuntuosa por ser irresistible e irresistible” (Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, editado por Leslie Mitchell, Oxford University Press, Oxford, 1993, p.39 Hay una traducción al español: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa en Textos políticos*, de Vicente Herrero, FCE, México, 1996, p.74). En términos metodológicos, sin embargo, Kant se distanciaba de Burke, tal como se aprecia en la referencia que aquél supuestamente hizo a éste en “Teoría y práctica” cuando escribió: “Dividiré este tratado según los tres puntos de vista con lo que suele juzgar su objeto ese caballero digno que, de manera tan desenvuelta, reniega de teorías y sistemas...” (*En defensa de la Ilustración*, cit., p.244, (VIII:277); la referencia a Burke se explica en *Kant. Political Writings*, editado por H.S.Reiss, traducido por H.B.Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, nota del editor a p.63 y en Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, University of Wales Press, Cardiff, 1999, p.14.

²⁴⁰ Enrique Serrano corrobora esta interpretación de cómo Kant ve la relación entre la revolución y la legalidad: “...a pesar de la prudencia con que se expresa, Kant no deja lugar a dudas sobre el hecho de que la revolución puede ser necesaria en ciertas circunstancias, pues la violencia puede ser un factor indispensable para liberarse de un poder arbitrario. Pero la violencia es incapaz de generar un espacio social de libertad. La libertad sólo se alcanza mediante el respeto a la legalidad” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.138).

²⁴¹ H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p.90.

por medio de la presión razonada y dentro del marco de la legalidad,²⁴² a veces la necesidad impulsa a los hombres a actuar para acabar con una situación de injusticia o, incluso, para proteger su forma de vida o para asegurar su sobrevivencia física.²⁴³

Al nivel de los principios generales del derecho, Kant se opone tajantemente al postulado, planteado por Locke y Achenwall, del derecho del pueblo de revocar el poder cedido al Estado en el caso de que el poder legislativo ya no respete los términos originales del pacto social.²⁴⁴ Kant considera que la resistencia del pueblo a la “legislación suprema” es

“...contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la

²⁴² Sobre la reforma como la única forma del cambio político conforme al derecho público, Kant escribe: “Por tanto, un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.153, (VI:322). Dulce María Granja, en su análisis de la importancia de la publicidad en la realización del progreso, el cual concibe como político y ético, no toma en cuenta el papel de la necesidad y de la violencia en los procesos históricos de cambio y finca toda su interpretación en el uso de la publicidad para arrancar reformas de los grupos dominantes de una sociedad dada (“El principio kantiano de publicidad”, *Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp.180-247).

²⁴³ Susan Neiman, apoyándose en Harry van der Linden (*Kantian Ethics and Socialism*, cit.), considera que la prohibición absoluta a la resistencia activa al Estado que Kant pregona en su doctrina del derecho tiene su raíz en dos errores: 1. Kant no respeta la diferencia, que él mismo establece, entre el contrato social como una idea de la razón práctica y su realidad histórica, la cual permite a los ciudadanos utilizar la idea racional como criterio para juzgar si y en qué medida su propia realidad corresponde a ella; y 2. La realidad histórica moderna ha desmentido dos apreciaciones de Kant sobre la política: que no hay ningún gobierno peor que la anarquía resultante de la falta del Estado (Neiman cita al fascismo) y que cualquier resistencia al Estado lleva una sociedad directamente a la anarquía (Neiman plantea la posibilidad de la desobediencia civil que describe como “la forma más kantiana de la acción política. Aquellos quienes, al afirmar públicamente la idea del Estado de derecho al mismo tiempo que protestan en contra del fracaso, por parte de la ley, de cumplir con un estándar de justicia, difícilmente pueden ser acusados de intentar buscar la justicia al mismo tiempo que socavan sus condiciones” (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., pp.121-2).

²⁴⁴ Locke establece claramente el derecho del pueblo a disolver el contrato original en caso de abusos por parte del poder legislativo; al respecto apunta: “Aunque en un Estado que subsiste y se mantiene sobre sus propias bases y que actúa según su propia naturaleza, es decir, que actúa para asegurar la preservación de la comunidad, no hay más que un poder supremo, que es el poder legislativo, al cual todos los demás son, y tienen que estar, subordinados. Aún así, debido a que el legislativo no es más que un poder fiduciario [*a fiduciary power*] que actúa para la realización de ciertos fines, todavía se halla en el pueblo un poder supremo para remover o alterar el legislativo cuando considera que éste actúa en sentido contrario a la confianza depositada en él” (*Two Treatises of Government, preceded by Sir Robert Filmer’s “Patriarcha”*, cit., p.269). Achenwall también avala el derecho del pueblo a rebelarse en contra de un jefe de Estado injusto: Kant cita su *Ius Naturae pars posterior*, §§ 203-6, en “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.273, (VIII:301). Para una comparación de la doctrina del derecho público en Kant y Achenwall, véase Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant’s Doctrine of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio”.²⁴⁵

Si la soberanía reside en el poder legislativo (sea éste un cuerpo representativo o el monarca) es imposible que el pueblo la puede ejercer directamente. Este principio da pie a la total negación al derecho a la revolución y a la consecuente prohibición a la oposición activa al Estado, aun frente a la mayor injusticia,²⁴⁶ siempre y cuando la situación en cuestión surja dentro del Estado jurídico²⁴⁷ y las leyes no se contrapongan a los dictados de la ley moral.²⁴⁸

Kant sólo considera la posibilidad de la destrucción del Estado de derecho como resultado de la oposición violenta de los ciudadanos al Estado, pero nos parece factible plantear que el Estado también queda destruido cuando son los mismos gobernantes quienes utilizan su poder para destruir las instituciones y las prácticas del derecho, como en los casos de las dictaduras militares en América Latina durante la década de los ochenta del siglo pasado o del régimen nazi en Alemania a partir de 1933; en tales circunstancias, los ciudadanos son regresados al estado de naturaleza²⁴⁹ en su relación con los grupos que controlan las

²⁴⁵ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.152, (VI:320). Para una crítica de la estrechez de los principios formales que informan esta aseveración y un análisis de su relación con el principio de publicidad como el criterio para medir la justicia de las acciones políticas que Kant propone en “Hacia la paz perpetua”, véase Lewis White Beck, Kant and the Right of Revolution, *Selected Essays on Kant*, cit., pp.75-6.

²⁴⁶ Kant fundamenta la prohibición a la oposición activa al Estado en la idea de que “cualquier constitución jurídica, aunque sea legítima en menor grado, es mejor que ninguna” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p.342, (VIII:373).

²⁴⁷ Nuestro autor enfatiza que la prohibición a la revolución sólo tiene sentido dentro del Estado jurídico. Apunta al respecto: “Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un Estado jurídico” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.151, (VI:320).

²⁴⁸ Kant plantea que la observancia de las leyes civiles estatutarias es un deber ético si éstas son “justas” y que si los hombres “ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está autorizado a obedecerles y no es deber hacerlo” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a p.124, (VI:99). En Reflexión 8051, (XIX:594-5) Kant argumenta: “La fuerza, que no presupone un juicio con la misma validez que la ley [*rechtskräftig Urtheil*] es contrario a la ley; por consiguiente [el pueblo] no puede rebelarse excepto en aquellos casos que no pueden producirse para nada en una unión civil, por ejemplo, la imposición de una religión, la obligación de cometer pecados antinaturales, asesinato etcétera, etcétera” (*apud* Lewis White Beck, Kant and the Right of Revolution, *Selected Essays on Kant*, cit., p.74). Véase, también, Henry E. Allison, Reflections on the Banality of (radical) Evil: a Kantian Analysis, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p.182.

²⁴⁹ Kant considera que una revolución anula la constitución (el contrato social originario) existente en una sociedad dada; nos parece que en este caso el pueblo regresa al estado de naturaleza hasta que no se apruebe una nueva constitución. Sobre este punto Kant señala que una insurrección “...no supone un cambio en la constitución civil, sino su disolución, y en tal caso el tránsito a una mejor no supone una metamorfosis, sino

instituciones gubernamentales y pueden justificar el uso de la violencia para conseguir sus fines particulares.²⁵⁰

Nos parece posible, por ende, definir las fuentes del uso de la violencia con fines políticos en las distintas formaciones políticas históricas, incluyendo los Estados históricos, a partir de los principios de la doctrina del derecho y de la teoría kantiana de la acción. Ya hemos señalado que el sujeto histórico se determina a la acción entre los dos límites de la libertad, expresada en su acatamiento de los principios éticos o jurídicos de la razón práctica, y su determinación por la necesidad natural.²⁵¹ El historiador puede apelar a estos conceptos límite, entre los cuales se realizan todas las acciones humanas, y a la relación dialéctica que se obtiene entre ellos para explicar las razones por las cuales los hombres se ven impulsados a recurrir a la violencia para realizar sus fines políticos. Consideramos que se puede plantear, a partir de la teoría kantiana de la acción y sin traicionar los principios de la doctrina del derecho en su aplicación al mundo y al conocimiento históricos, que los hombres harán uso de la violencia en la esfera política si no vislumbran ninguna otra posibilidad para satisfacer sus necesidades básicas, si están impulsados por algún concepto de

una palingenesis, que exige un nuevo contrato social, en el que el anterior (ahora anulado) no tiene influencia alguna” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.178, (VI:340); planteamos que se produce el mismo efecto, es decir, la disolución del contrato social, en el caso de un régimen dictatorial que anula un Estado jurídico existente.

²⁵⁰ Refiriéndose a las condiciones que imperan entre los hombres en el estado de naturaleza, Kant escribe: “Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)” (*op.cit.*, p.138, (VI:307)). Algunos estudiosos, sin embargo, plantean que la prohibición de la revolución y la oposición política activa se refiere a cualquier tipo de organización política, por despótica o violenta que sea: Enrique Serrano, por ejemplo, dice que “la legislación jurídica tiene como primer destinatario las instituciones del orden civil y su objetivo principal es la estabilidad de éste, para garantizar la convivencia social...Las normas racistas del régimen nacional-socialista, utilizando un ejemplo reciente, eran derecho mientras el Estado alemán mantuvo su vigencia. Sobre esto no hay más que decir” (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p.75). Otros ejemplos del mismo argumento se encuentran en Michel Onfray, Un kantiano entre los nazis, *El sueño de Eichmann*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2009, pp.13-43 y Richard Bernstein, El mal radical: Kant combate contra sí mismo, *El mal radical*, cit., pp.63-6. Para el argumento de que “Kant está lejos de prohibir la revolución en un Estado que, aunque se autodenomine Estado y se rodee de símbolos del Estado, en todos los demás aspectos sigue siendo un nido de ladrones (*a den of thieves*) e imposible de distinguir del estado de la naturaleza”, véanse B. Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant’s Doctrine of Right*, cit., p.183 y Wolfgang Kersting, Politics, Freedom and Order: Kant’s political Philosophy, *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p.361.

²⁵¹ Véanse pp.187-8 de este trabajo, *supra*. Estos límites se fijan por primera vez en la tercera antinomia de la razón teórica (B 472-479).

deber al que no están dispuestos a renunciar o si consideran que el uso de la violencia constituye el medio más eficaz para realizar sus fines. El hambre ha sido, en todas las épocas históricas, un impulso poderoso que lleva los hombres a usar la violencia para conseguir el fin inmediato de su sobrevivencia física. Las convicciones religiosas constituyen un motivo basado en principios, que Kant tildaría de ilusorios pero que surgen originalmente de la razón (a menudo mezclado con otros intereses de naturaleza más mundana), las cuales han impulsado a los hombres a arriesgar el uso de la violencia para lograr sus fines.²⁵² El carácter finito de los sujetos históricos implica que, aunque las instancias propiamente jurídicas (bajo el Estado moderno) restringen la tentación de recurrir a la violencia para el logro de sus fines políticos (en comparación, por lo menos, con la situación imperante en las formaciones históricas premodernas), la desigualdad social y económica que caracteriza la sociedad capitalista implica que nunca se puede descartar su uso del todo. La tarea del historiador, por lo tanto, es la de investigar las razones por las que los sujetos históricos deciden respetar (o infringir) la legalidad (o las normas vigentes de conducta) en las circunstancias históricas específicas en las que actúan.

La guerra en la filosofía de la historia de Kant

Kant condena la guerra²⁵³ (“este azote del género humano”)²⁵⁴ precisamente porque implica la amenaza y el uso de la violencia por parte de los Estados para

²⁵² Si bien es cierto que las creencias y prácticas religiosas no son propiamente morales, sí surgen de la naturaleza de la razón práctica y de su necesidad de algún principio supremo para jerarquizar las distintas acciones posibles para el agente práctico (en este caso la creencia en la voluntad divina y sus fines). Sobre las creencias religiosas como causa de la guerra Kant escribe: “...las llamadas disputas de religión, que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial, y el oprimido no se quejaba propiamente de que se le impidiese estar ligado a su religión...sino de que no se le permitía seguir públicamente su fe eclesial” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p.135, (VI:108).

²⁵³ Kant considera que los Estados se encuentran en un estado de guerra, aunque no de “guerra efectiva”; al respecto apunta: “...los Estados, considerados en su relación mutua externa (como salvajes sin ley), se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico...este estado es un *estado* de guerra (del derecho del más fuerte), aunque no de guerra efectiva y de agresión efectiva permanente (hostilidad)” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.182, (VI:344). Véase, también, “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.314, (VIII:348-9).

²⁵⁴ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., nota a p.53, (VI:34).

conseguir sus fines en contra de todos los principios del derecho.²⁵⁵ La prohibición de la guerra constituye el principio supremo del derecho de gentes,²⁵⁶ marca la contribución más importante y duradera hecha por Kant a la teoría del derecho internacional²⁵⁷ y coloca la obligación de trabajar a favor del establecimiento de la paz en el centro de las relaciones internacionales. El principio del derecho debería remplazar el uso de la violencia para dirimir los conflictos internacionales; como consecuencia, ninguna guerra puede ser justa.²⁵⁸ Con este principio Kant supera toda la teorización anterior sobre el derecho de gentes, la cual se centraba en la discusión de la diferencia entre la guerra justa e injusta.²⁵⁹

Kant expresa claramente la condena de la razón práctica al uso de la guerra o de la violencia para la realización de cualquiera de los fines de los sujetos históricos. En su análisis del derecho de gentes, sin embargo, parte de la realidad o la constante amenaza de la guerra entre las naciones a lo largo de la historia²⁶⁰ y la definición misma del derecho de gentes determina, en primera instancia, los principios jurídicos en relación con la conducta de la guerra,²⁶¹ los cuales se

²⁵⁵ En el estado de naturaleza que rige las relaciones entre los Estados, no existe el derecho; Kant escribe: “La manera que tienen los Estados de procurar su derecho no puede ser el proceso, como ante un tribunal, sino sólo la guerra; pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante ella y su resultado favorable, la victoria” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.321, (VIII:355).

²⁵⁶ Kant expresa la prohibición de la guerra por parte de la razón práctica claramente: “Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados...” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.195, (VI:354).

²⁵⁷ Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp.136-7 y Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., pp.54-5.

²⁵⁸ La agresión, señala Kant, “...aunque por ella ninguno sufra injusticia por parte del otro (mientras ambos no quieren mejorar), es en sí misma injusta en grado sumo, y los Estados que son vecinos entre sí están obligados a salir de semejante estado” (*Metafísica de las costumbres*, cit., p.182, (VI:344).

²⁵⁹ Cavallar (*Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., p.106) analiza los argumentos presentados por el jurista internacional suizo Emer de Vattel con respecto al concepto de la guerra justa, citando la traducción al inglés de su obra realizada por Charles G. Fenwick (*The Law of Nations or the Principles of Natural Law* (1758), *apud* James Brown Scott (editor), *The Classics of International Law*, Carnegie Institute, Washington DC, 1916).

²⁶⁰ “En ninguna otra parte – escribe Kant – se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre los pueblos. Ningún Estado está seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o patrimonio. Siempre existe la mutua voluntad de subyugarse o de reducir la posesión; y el armamento de defensa, que a menudo torna la paz más agobiante para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuye” (“Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.287-8, (VIII:312).

²⁶¹ Kant discute el derecho de gentes en términos de los principios del derecho que rigen la conducta de la guerra: “El derecho de los *Estados* en su relación mutua...es ahora el que tenemos que considerar bajo el nombre de derecho de gentes: aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se encuentra en el estado de libertad natural y, por tanto, también en el estado de guerra continua, se plantea como

aplican solamente si la guerra se realiza en contra de lo que Kant llama un “enemigo injusto”.²⁶² La aceptación de la realidad histórica de la guerra en las relaciones entre los Estados nacionales por parte de nuestro autor difiere de la posición que adopta para analizar el derecho privado y público, en la cual hace caso omiso de las condiciones materiales históricas de desigualdad entre los integrantes de la sociedad capitalista.²⁶³ Esta adecuación del método con el cual aborda el análisis del derecho de gentes a la realidad histórica ofrece ventajas al historiador, quien tiene que investigar y explicar las acciones de los sujetos históricos reales, pensados como seres racionales finitos, en comparación con la identificación de los sujetos jurídicos con los propietarios sobre la que Kant elabora su doctrina del derecho privado y público. Como resultado, Kant ofrece al historiador criterios con los cuales éste puede explicar las causas y la naturaleza de la guerra a lo largo de toda la historia, aunque, como en el resto de su filosofía crítica, Kant se concentra sobre todo en las implicaciones de los principios del derecho de gentes para los Estados nacionales modernos, cuyos líderes o miembros son más susceptibles de aceptar principios del derecho de gentes para normar su conducta en la guerra, en la medida en que adopten y respeten principios jurídicos para normar su convivencia dentro del Estado constitucional moderno.²⁶⁴

Kant acepta que los sujetos del derecho de gentes no rigen todas sus acciones por los principios de la razón práctica y que “...la guerra misma no

problema el derecho *a* la guerra, el derecho *durante* la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, por lo tanto, se propone como tarea una constitución que funda una paz duradera, es decir, el derecho *después de* la guerra” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.181-2, (VI:343).

²⁶² Kant define al enemigo injusto como “aquel cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza” (*op.cit.*, p.189, (VI:349). Entre las acciones que Kant considera que autoriza a un Estado a “reclama[r] su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado” se encuentran la “lesión activa (la primera agresión...[y] la amenaza [que] puede consistir o bien en que se hayan iniciado *preparativos*, lo cual da derecho a *prevenirse* (*ius praeventionis*), o bien simplemente en el *formidable* aumento de *poder* (*potentia tremenda*) de otro Estado (por adquisición de territorios)” (*op.cit.*, p.185, (VI:346).

²⁶³ Véase el parágrafo La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas, p.312-8 de este trabajo, *supra*.

²⁶⁴ Para una discusión de la relevancia de los conceptos y principios del derecho cosmopolita en la situación internacional actual, véase Griselda Gutiérrez Castañeda, “¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea”, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No.18, julio 2007, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp.153-64.

precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, y aun valorada como algo noble, a lo que tiende el hombre por el honor, sin impulsos egoístas”.²⁶⁵ A pesar de todo el sufrimiento y la destrucción que han traído consigo las guerras en los dos siglos después de que Kant escribiera las líneas citadas arriba, nos parece que tiene razón cuando señala que la guerra ha sido “valorada como algo noble” a lo largo de toda la historia, no sólo en las sociedades premodernas sino también en las modernas.²⁶⁶ A pesar de su oposición tajante a la guerra en el derecho de gentes, Kant está consciente de que a veces ésta estimula a los sujetos históricos a actuar de acuerdo con principios de la razón práctica.²⁶⁷ En la *Crítica del Juicio*, Kant argumenta que la guerra, en comparación con un largo periodo de paz, puede fortalecer la aceptación y adopción de tales principios entre los miembros de la sociedad; al respecto escribe:

“La guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esa manera cuanto mayores son los peligros que ha arrostrado y en ellos se ha podido afirmar valeroso; en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio, y con él el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia, y rebajar el modo de pensar del pueblo”.²⁶⁸

La frecuencia de las guerras en la historia también puede explicarse por el hecho político de que el jefe de gobierno responsable de la decisión de iniciar las hostilidades (o el grupo social al que pertenece) pocas veces se ve afectado directamente por la violencia bélica. Kant considera que la única posibilidad para que haya progreso hacia la eliminación de la guerra es si los diversos Estados nacionales adopten una constitución republicana,²⁶⁹ porque ésta es la única forma

²⁶⁵ “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.332, (VIII:365).

²⁶⁶ Kant señala que “...algunos filósofos le han dedicado una loa [a la guerra], como a una honra de la humanidad” (*op.cit.*, p.332, (VIII:365)).

²⁶⁷ Ya hemos comentado que los códigos de honor militar tienen cierto parecido con los códigos morales en el sentido de que llevan a los hombres a actuar “sin impulsos egoístas” y a despecho de algunas de sus inclinaciones más fuertes, como la de la autopreservación. Véase p.200 de este trabajo, *supra*.

²⁶⁸ *Crítica del Juicio*, cit., p.305, (V:263); Kant podría haber estado pensando en su propio país cuando escribió este pasaje, puesto que el estado de guerra casi continuo durante el reinado de Federico II (1740-86) fue acompañado de importantes reformas administrativas y un clima de libertad intelectual y religiosa.

²⁶⁹ El primer artículo definitivo de la paz perpetua plantea que “La constitución civil de todo Estado debe ser republicano” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.315-9, (VIII:349-53)).

de organización política que permite que los mismos afectados por la destrucción y el trauma de la guerra, es decir, los ciudadanos, sean quienes aprueban o rechazan, por medio de sus representantes, las declaraciones de guerra.²⁷⁰ Hasta que el Estado no exprese realmente la voluntad general de la población en su conjunto, Kant considera que es demasiado fácil para los gobernantes declarar la guerra; para un monarca absolutista es una decisión que puede tomarse con la misma facilidad con la que decide realizar cualquiera de sus otras actividades, mientras que el jefe de un Estado cuya constitución se ha acercado al ideal republicano se verá obligado a justificar la decisión de ir a la guerra frente a sus ciudadanos y a buscar su anuencia en ella.²⁷¹

Otro factor que explica la prevalencia de la guerra como medio para que ciertos grupos o naciones consigan sus fines inmediatos puede extrapolarse de lo escrito por Kant con respecto a la función de la guerra en la dispersión de los hombres por toda la superficie de la tierra. Kant explica cómo la guerra ha obligado a los hombres a habitar “las regiones más inhóspitas” de la tierra.²⁷² En los albores de la historia, la guerra se debe a la competencia entre los pueblos

²⁷⁰ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.183-4, (VI:345). Véase, también, Pauline Kleingeld, Kant’s Theory of Peace, *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p.483.

²⁷¹ “En una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, – escribe Kant al respecto – y que, por tanto, no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no le hace perder el menor de sus banquetes, cacería, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etcétera; así pues, puede sancionar la guerra como una especie de juego, por causas insignificantes, y encomendar con indiferencia la justificación de la misma, por seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.316, (VIII:350-1). Esta interpretación de la importancia del establecimiento de constituciones republicanas para el posible progreso hacia la paz perpetua que apela a factores estrictamente políticos contrasta marcadamente con la interpretación ofrecida por Paul Guyer en su ensayo *Nature, Morality and the Possibility of Peace*, en donde plantea que el progreso en la esfera de la política sólo puede esperarse como resultado de la adopción de principios propiamente morales (y no políticos o prudenciales). Sobre este punto Guyer escribe: “...el establecimiento de constituciones republicanas dentro de los Estados individuales es, tal vez, necesario pero ciertamente no es suficiente para garantizar la paz perpetua, a no ser que estos Estados también son gobernados a partir de principios explícitamente morales...Una decisión moral de la voluntad de evitar la guerra tendría que agregarse a aquellos mecanismos naturales que por sí solos nada más aminoran la probabilidad de la guerra” (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp.417-8 y 421). Para una evaluación de la relación entre la política y la ética, ambas consideradas como ramas de la moralidad, véase Patrick Riley, “The ‘Place’ of Politics in Kant’s practical Philosophy”, *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.267-78, en la que argumenta: “La política kantiana puede entenderse del modo más razonable como lo que realiza, por medio del derecho, ciertos fines éticos – caracterizados en general como la pacificidad y la civilidad – de manera que es inferior a una comunidad ética universal (probablemente irrealizable) pero que (por medio de motivos no-éticos) evita que las personas, los “fines finales de la creación”, sean utilizadas como meros “medios” para el lograr de fines arbitrarios (sobre todo, en la guerra)” (p.276).

²⁷² “Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.329, (VIII:363).

agricultores y los cazadores por el uso de la tierra; éstos sufren las agresiones de los agricultores que los expulsan hacia las zonas menos fértiles y más hostiles de la tierra. Kant nos está señalando que los hombres recurren a la guerra para defender sus intereses vitales; si los conflictos entre los pueblos agricultores y cazadores y entre los monarcas absolutistas de los siglos XVII y XVIII se suscitaron por la posesión de la tierra,²⁷³ las guerras también pueden explicarse a partir de la percepción que tienen las sociedades modernas (o sus gobernantes) de sus propios intereses vitales. Los intereses de las naciones han evolucionado como resultado del desarrollo de sus conocimientos teóricos acerca de la naturaleza y el consecuente desarrollo de la tecnología; las causas por las que se inician las guerras y la manera en que se pelean han reflejado estos cambios.

Esto tiene dos consecuencias, ambas sugeridas por Kant; en primer lugar, las guerras se vuelven cada vez más destructivas y afectan más a los intereses y las vidas de los ciudadanos de los Estados involucrados,²⁷⁴ ampliando, al mismo tiempo, la posibilidad de que los ciudadanos se opongan activamente a su declaración y realización. Por otro lado, el desarrollo tecnológico no se da de manera pareja entre todos los pueblos. Como resultado, los efectos de la guerra difícilmente se sienten con la misma intensidad en los países de mayor desarrollo cuando sus enemigos no disponen de la misma organización y tecnología militares, lo cual sin duda constituye un estorbo poderoso al progreso hacia la paz perpetua.²⁷⁵ Kant reconoce que esta situación se da en el contexto de la expansión de las potencias colonizadoras europeas de los siglos XVII y XVIII y condena sin titubeos su uso de la violencia en contra de los pueblos colonizados.²⁷⁶

²⁷³ Anderson argumenta que "...el medio típico de la confrontación interfeudal era militar y su estructura siempre era, potencialmente, la de un conflicto de *suma nula* en el campo de batalla, por el que se perdían o ganaban cantidades fijas de tierras. Esto es así porque la tierra es un monopolio natural: sólo se puede redividir, pero no extender indefinidamente" (*El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, p.26).

²⁷⁴ Kant ve que la existencia de ejércitos permanentes incita a los Estados "...a aventajarse en un conjunto de armamentos que aumenta sin cesar" ("Hacia la paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.309, (VIII:345). Véase, también, Pauline Kleingeld, Kant's Theory of Peace, *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p.492.

²⁷⁵ *Op.cit.*, pp.494-5.

²⁷⁶ Kant condena la colonización de los "pueblos de pastores o de cazadores...cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas" por parte de los europeos y plantea que éstos no pueden tomar posesión de la tierra "...por la fuerza, sino sólo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la

La idea del progreso y la guerra

Kant también analiza la guerra desde la perspectiva de su contribución al posible progreso de la humanidad, como parte de la exposición de su idea del cambio en la historia que se da como resultado de las acciones que los hombres realizan en el contexto de los conflictos que ellos mismos suscitan (lo que llama el plan secreto de la naturaleza).²⁷⁷ El estado de guerra entre los grupos humanos históricos obliga a los hombres a establecerse en todas las regiones habitables del planeta con el efecto de que se diversifican los recursos naturales que utilizan para satisfacer sus necesidades. Con esta diversificación viene la posibilidad de las relaciones comerciales entre los distintos pueblos y Kant cree que con el comercio viene la posibilidad de relaciones pacíficas entre ellos.²⁷⁸

Kant también enfatiza la importancia que tiene el estado de guerra entre los diversos pueblos o Estados en cualquier tiempo histórico como un impulso para el desarrollo de las capacidades de sus propios integrantes o ciudadanos. Kant argumenta que un Estado sólo podrá tener la fuerza para resistir los embates de sus vecinos o de sus enemigos en la medida en que sus ciudadanos tengan la libertad de desarrollar y ejercer todas sus capacidades;²⁷⁹ un Estado cuyos ciudadanos se acostumbran a obedecer pasivamente y sin ninguna convicción propia difícilmente formarán parte de un Estado vigoroso.²⁸⁰ La presión (la

ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunde en beneficio del mundo: sea por la cultura de los pueblos incultos... sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos... porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello” (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.193-4, (VI:353). Véanse, también, *op.cit.*, p.83, (VI:266) y Allen W. Wood, *Kant’s ethical Thought*, cit., p.7.

²⁷⁷ Véanse el parágrafo La idea del progreso en la historia, pp.220-8 de este trabajo, *supra* y Robert B. Loudén, *Kant’s impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., pp.154-7.

²⁷⁸ Kant considera que en los albores de la historia humana la sal y el hierro fueron “quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes a través del cual alcanzaron éstos primero una mutua *relación pacífica*, y aun cierta conformidad, comunidad y *relación pacífica* con otros más alejados” (“Hacia la paz perpetua”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.331, (VIII:364). Para los comentarios que hace Kant sobre la paz como un requisito para el intercambio comercial entre los habitantes de las “costas heladas” y los habitantes “del Obi, del Yenisei, del Lena etcétera”, véase *op.cit.*, nota a p.331, (VIII:364).

²⁷⁹ Al respecto Kant apunta: “...el peligro de guerra es, incluso en la actualidad, lo único que modera el despotismo; porque se requiere riqueza para que un Estado, en la actualidad, sea una potencia, pero sin *libertad* no se emprende aquello que podría proporcionar riqueza” (“Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.158, (VIII:120). Véase, también, “Historia universal”, *En defensa de la Ilustración*, cit., p.87, (VIII:27-8).

²⁸⁰ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp.217-8, (VI:180).

necesidad) ejercida por los demás Estados en el estado de naturaleza que impera entre los Estados, por lo tanto, constituye la razón más imperiosa para que un gobernante cree las condiciones bajo las cuales por lo menos el segmento más privilegiado de sus integrantes puede sentirse libre y desarrollar sus talentos, con lo cual se aumentarían los recursos con los que cuenta el gobernante para la defensa de la nación.²⁸¹ La solidez que el Estado británico ya había adquirido al final del siglo XVIII en las guerras por el control del comercio y de las colonias en ultramar, especialmente en comparación con sus rivales continentales absolutistas, se basa en gran medida en su capacidad para representar y realizar los fines de los grupos dominantes en la sociedad británica, los cuales tenían un interés vivo en la protección y la expansión de la actividad comercial británica por todo el globo.²⁸²

La guerra sirve para representar todos los conflictos entre los hombres, los cuales son concebidos por Kant, por medio del concepto de la insociable sociabilidad de la naturaleza humana, como el principal motor del progreso de los hombres en la organización de su convivencia de acuerdo con los principios generales o universales de la razón práctica. Por ser la guerra la expresión más clara de los conflictos en el seno de y entre las diferentes organizaciones sociales humanas, Kant la utiliza para contemplar la historia desde la perspectiva de la totalidad de los ámbitos en los cuales actúan los hombres, la cual es propia de la razón y constituye la base teórica sobre la que elabora su filosofía de la historia. La guerra ilustra otro aspecto de la idea del progreso que está en el corazón de la filosofía de la historia de Kant: los fines que la razón práctica establece para los hombres en la esfera del derecho, que en el caso del derecho de gentes es el establecimiento de la paz perpetua, sería el fin natural de todos los hombres si fueran plenamente racionales. El historiador puede utilizar la idea de la confederación de naciones, planteada por Kant como la única forma de garantizar

²⁸¹ Perry Anderson considera que la presión ejercida por el temprano desarrollo del Estado absolutista en España y sus ambiciones militares fue uno de los factores decisivos en la relativa modernización del aparato administrativo y militar en las otras monarquías europeas durante los siglos XVII y XVIII (*El Estado absolutista*, cit.).

²⁸² Para la comparación del Estado británico con la monarquía absolutista en Francia, véase Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, cit., pp.23-5.

la paz perpetua entre los Estados,²⁸³ como un principio metodológico con el cual evaluar el progreso en el ámbito internacional hacia la conformación de un orden internacional, a sabiendas de que jamás se realizará plenamente.²⁸⁴

La filosofía de la historia de Kant asevera que la necesidad constituye el principal impulso para que los hombres históricos adopten principios más racionales para resolver sus conflictos y para normar sus relaciones de convivencia. El progreso se logra, por ende, cuando la amarga experiencia permite a los hombres reconocer que la única manera de superar sus conflictos y evitar que vuelvan a surgir en el futuro es a través de los principios de la razón práctica, entre los cuales se encuentra la exigencia de tratar a los demás hombres como seres racionales y, como tales, como fines en sí mismos y no como medios para la realización de los fines de los grupos sociales o de los pueblos que están en una posición de imponer su voluntad a los demás.²⁸⁵ La posibilidad del progreso hacia la paz perpetua depende, en última instancia, de que los hombres y los Estados se den cuenta de que la razón práctica constituye la única fuente de principios jurídicos y morales que, por su misma naturaleza universal, ofrecen a los seres humanos una salida viable a sus inevitables e interminables conflictos. Kant finca su idea del progreso sobre la esperanza racional de que la tensión entre la

²⁸³ Kant argumenta, en *Metafísica de las costumbres*, por la necesidad del establecimiento de una confederación de naciones (*foedus Amphictyonum*), la cual "...no debería contar con ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino sólo con una *societas cooperativa* (federación); una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo..." (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp.182-3, (VI:344). Sin embargo, en "Historia universal" (publicado en 1784, es decir, 13 años antes de la publicación de la *Metafísica de las costumbres*) Kant parece proponer la creación de un Estado cosmopolita. Al respecto escribe que los conflictos entre las naciones "obliga a nuestra especie a encontrar en la, de por sí, resistencia de muchos Estados colindantes...una ley de equilibrio y un poder asociado que le hagan insistir e introducir un estado cosmopolita de la seguridad estatal público..." ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.85, (VIII:26). Para la discusión de los cambios en la posición asumida por Kant en relación con el Estado de naciones o la confederación de naciones como la garantía de la paz perpetua, véanse Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., p.113, Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, cit., pp.196-205, Sidney Axinn, "Kant on world Government", *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., pp.243-51 y Pauline Kleingeld, *Kant's Theory of Peace, The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., pp.483-90.

²⁸⁴ *Metafísica de las costumbres*, cit., p.190, (VI:350).

²⁸⁵ Kant argumenta que el poder supremo en el Estado no puede disponer de la vida del ciudadano en la guerra, porque éste "...ha de ser considerado siempre en el Estado como miembro legislador (no simplemente como medio, sino también al mismo tiempo como fin en sí mismo) y que, por tanto, ha de dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no sólo a la guerra en general, sino también a cada declaración de guerra en particular" (*op.cit.*, p.184, (VI:345).

naturaleza y la razón y entre la necesidad y la libertad que subyace todas las acciones de los hombres históricos se resuelva paulatinamente a favor de la razón y de la libertad; escribe al respecto:

“Por mi parte, no obstante, confío en la teoría, la cual parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y Estados, y recomienda a los dioses de la tierra la máxima de proceder siempre en sus disputas de suerte que con él se introduzca ese Estado universal de pueblos, y se acepte como posible (*in praxis*) y como *capaz de existir*, pero, a la vez, confío también (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que obliga a ir a donde no quiere irse de grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Y en ésta se incluye asimismo la naturaleza humana: la cual, como en ella siempre continúa vivo el respeto al derecho y al deber, no puedo ni quiero considerar hundida en el mal, hasta el punto de que la razón práctica moral no vaya a triunfar sobre él, tras muchos intentos fallidos, y presentar la naturaleza humana como digna de ser amada”.²⁸⁶

²⁸⁶ “Teoría y práctica”, *En defensa de la Ilustración*, cit., pp.288-9, (VIII:313). Los “dioses de la tierra” a quienes Kant se refiere irónicamente son los jefes de los diversos Estados nacionales (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., p.105), aunque en la primera *Crítica* Kant señala que “no poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros” (B 597) en referencia al ser humano capaz de actuar moralmente.

Conclusiones

1. Consideramos que se ha logrado demostrar la hipótesis principal de este trabajo y que es lícito plantear que los principios metodológicos definidos por Kant en su teoría del conocimiento y de la acción pueden aplicarse a los objetos de estudio de la historia para fundamentar un método objetivamente válido del conocimiento histórico. La derivación de los principios metodológicos del conocimiento histórico a partir de los principios generales de la teoría kantiana del conocimiento, la cual constituye el primer problema alrededor del cual se organizó este trabajo, es posible porque tales principios son juicios sintéticos *a priori*. Como tales, definen las funciones del pensamiento por medio de las que se pueden determinar todos los objetos de la experiencia posible, los cuales, a su vez, tienen que conformarse con las dos formas *a priori* de la intuición: el espacio y el tiempo. Todos estos principios *a priori* carecen de contenido empírico específico y son puramente formales y, por ende, generales, como lo son todos los conceptos. En el caso de los principios *a priori* de la facultad cognoscitiva, constituyen las condiciones de posibilidad de la determinación de los objetos del mundo empírico independientemente de su particularidad. Al aplicar los principios generales de la teoría del conocimiento a la historia es posible determinar las condiciones de posibilidad de cualquier fenómeno histórico, lo cual equivale, dentro de los términos de la filosofía crítica, a definir las condiciones de posibilidad del conocimiento de cualquier fenómeno de la experiencia histórica y de su completa interconexión con los demás fenómenos.

2. La teoría kantiana del conocimiento también ofrece una solución al problema metodológico que Kant plantea en sus escritos sobre la filosofía de la historia acerca de la relación de la idea de la totalidad de los fenómenos históricos con el método que el historiador puede emplear para el conocimiento de los procesos o eventos históricos particulares. Hemos insistido en este trabajo que los principios regulativos que la razón teórica determina en relación con la idea de la totalidad de los fenómenos del mundo empírico son necesarios para lograr la mayor sistematización posible del conocimiento científico; en el caso del conocimiento histórico, esto implica la determinación de un objeto, por medio de

su esquema, que corresponde a la idea de la totalidad incondicionada de los fenómenos históricos, vale decir, de la totalidad de las acciones significativas de los hombres históricos a lo largo del tiempo histórico, algo que obviamente jamás puede ser un objeto del conocimiento histórico empírico. Kant nos señala que el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos sólo puede ser pensado por la razón teórica por analogía con la finalidad humana debido a que ésta es la única capaz de romper con la causalidad natural y de imponer un orden distinto a los fenómenos naturales. Por consiguiente, la razón piensa la totalidad del mundo histórico ordenado de acuerdo con una fuerza capaz de producir el fin que los hombres mismos se plantean para el ejercicio de su libertad externa (es decir, la paz perpetua) pero que, a su vez, no interfiere con la libertad de acción de los sujetos históricos. La naturaleza, con su plan secreto para el progreso de la humanidad hacia la paz perpetua, es el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos históricos; de acuerdo con su teoría del conocimiento, Kant nos está señalando que la única forma viable de investigar los fenómenos históricos (las acciones de los hombres históricos) es si los pensamos a la luz de su relación con las condiciones materiales e históricas (la naturaleza) que impulsan a los sujetos históricos hacia el ordenamiento del mundo histórico de acuerdo con el fin que la razón práctica, que radica en ellos, les fija para el ejercicio de su libertad externa. Interpretado de acuerdo con los términos en los que la filosofía práctica determina las razones que obedecen todas las acciones humanas, el plan de la naturaleza sirve como un principio metodológico desde el cual desentrañar el juego dialéctico entre la libertad y la necesidad (la naturaleza) que constituye la esencia de todas las acciones de los hombres históricos. Este juego se da entre su capacidad para ordenar su convivencia en sociedad de acuerdo con principios prácticos universales y su tendencia a actuar para satisfacer sus inclinaciones y apetitos, con lo cual crean los conflictos que les impulsan, en un plazo que siempre queda indeterminado, a encontrar soluciones con base en los principios de libertad que su razón les define sin podérselos imponer.

3. La verdadera importancia de esta aplicación del análisis que Kant hace del esquema del objeto de la totalidad del mundo natural al método del conocimiento

histórico es que nos da la clave para interpretar lo que Kant nos dice, en sus escritos sobre la filosofía de la historia, como un planteamiento metodológico que concuerda totalmente con la correspondiente parte de la teoría del conocimiento de la *Crítica de la razón pura*. El plan secreto de la naturaleza, que Kant propone en “Historia universal” y “Hacia la paz perpetua” como el hilo conductor desde el cual pensar los procesos y eventos históricos particulares, es la expresión de un principio metodológico esencial que debería orientar la investigación que realizan los historiadores del pasado. De este modo, su trabajo contribuiría a la aclaración de cómo los hombres históricos han ejercido (o que se han abstenido de ejercer) su libertad en toda la diversidad de circunstancias en que han actuado en el mundo histórico, el único asunto del que Kant considera que la historia debería ocuparse. El plan de la naturaleza pensado como el esquema de la totalidad de los fenómenos históricos también constituye la base metodológica sobre la que se finca la validez del uso de la idea del progreso por parte del historiador como el principio regulativo que le permite imponer un orden y un sentido a la masa inacabable de fenómenos históricos cuya determinación e interpretación constituyen el fin del conocimiento histórico científico. El plan secreto de la naturaleza, tal como se puede derivar de la teoría del conocimiento de Kant, no determina algún fin inevitable hacia el cual los eventos históricos se están moviendo inexorablemente, como sus críticos a menudo argumentan. No es tampoco el producto de una falla lógica o metodológica en el corazón de la filosofía crítica, ni es, en su significado más importante dentro de la filosofía crítica, un principio subjetivamente admisible, semejante al postulado de la razón práctica acerca de la existencia de Dios, que sirve al sujeto práctico en sus momentos de debilidad para que recupere el ánimo para cumplir con su deber ético.

4. La teoría del conocimiento de los principios que explican las razones por las que los sujetos históricos actúan, que se finca en los principios *a priori* de la razón práctica, constituye el segundo problema básico tratado en este trabajo. La teoría de la acción complementa y extiende la posibilidad del conocimiento de los fenómenos históricos al incluir los principios metodológicos con los cuales se pueden identificar los diversos fines que los hombres históricos se plantean

realizar y las razones por las cuales seleccionan tales fines. La teoría de la acción que derivamos de la filosofía práctica de Kant también nos permitió definir con toda claridad las características del único fin final posible para la historia, el de la realización de la paz perpetua entre las naciones organizadas bajo constituciones republicanas puras.¹ El carácter preciso del fin pensado como el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos históricos (la naturaleza y su plan secreto) sólo puede determinarse por medio de los principios jurídicos de la filosofía práctica de Kant; del mismo modo, la identificación de la naturaleza como el impulso más importante que reciben los hombres históricos para actuar hacia la realización del fin de la historia sólo puede llevarse a cabo con base en la relación dialéctica entre la libertad y la necesidad que se encuentra en la teoría de la acción que se puede derivar de la filosofía práctica y que determina el juego entre las diversas facultades del ánimo humano.

5. Otro de los principios que recorre toda la teoría crítica es la distinción que Kant establece entre la necesidad y la universalidad de sus principios o juicios sintéticos *a priori* y el carácter relativamente contingente y particular de todo el conocimiento del mundo natural (e histórico). Esta distinción informa el carácter parcial de todo el conocimiento científico sin, a la vez, afectar su validez objetiva. El carácter puramente formal de los principios metodológicos de la teoría kantiana del conocimiento implica que carecen de todo contenido material. El método para el conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía crítica, por lo tanto, no define *a priori* relaciones necesarias entre fenómenos históricos específicos; si bien orienta al historiador en su trabajo de investigación, el método por sí solo no puede determinar nada *in concreto* en torno al carácter, en la realidad histórica, de las distintas relaciones dialécticas que constituyen las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los fenómenos históricos y de los agentes cuyas acciones constituyen tales fenómenos. La filosofía kantiana de la historia, en otras palabras, no es una teoría de la historia que identifica grupos sociales o factores históricos específicos como las causas de los cambios en la historia. Como

¹ Cabe reiterar que la idea de la república en el pensamiento político de Kant se refiere al establecimiento del Estado moderno (el *res publica*) de acuerdo con los principios racionales de la doctrina del derecho, pero que las ideas políticas de Kant tienen muy poco que ver con la idea moderna de un pensamiento republicano.

sucede en todos los distintos ámbitos de la vida humana analizados en la obra crítica, Kant se limita a la tarea fundamental que ha trazado para su filosofía: la de determinar el origen, el uso y los límites de los principios metodológicos universales y necesarios por medio de los cuales los sujetos cognoscentes pueden elaborar el conocimiento científico del mundo en el que viven y actúan. La responsabilidad de identificar los fenómenos históricamente significativos y las posibles relaciones causales con las cuales se pueden explicar los cambios en la historia es claramente del historiador; Kant se satisface con proporcionarle el método con el cual puede elaborar tal conocimiento.

6. Los principales problemas que experimentamos en la realización de esta investigación se suscitaron en torno a la aplicación de los principios sobre los que Kant pretende fincar, en su filosofía del derecho y de la religión, el conocimiento de los fenómenos jurídicos y religiosos históricos, la cual define el tercero de los temas en torno a los que se estructuró este trabajo. Kant pretende basar su doctrina del derecho en unos principios *a priori*, capaces de definir universal y necesariamente todas las posibles relaciones jurídicas entre los integrantes del Estado. Al incorporar la forma históricamente determinada de la propiedad privada capitalista en su concepto del Estado, empero, nuestro autor también determina una forma histórica específica del Estado. Por consiguiente, los principios sobre los que edifica su filosofía del derecho sirven para explicar la naturaleza del ejercicio del poder político en las formaciones sociales premodernas y para identificar los factores más importantes en la fundación y el funcionamiento del Estado moderno. Su utilidad se ve menguada, sin embargo, debido al carácter jerarquizado y autoritario del Estado que Kant propone en su doctrina del derecho público. Los principios formales que Kant enuncia para la organización jurídica de la sociedad reconocen la igualdad de todos los ciudadanos y, por esta misma razón, constituyen el fundamento de la teoría moderna del Estado representativo democrático; la autoridad del Estado se deriva de la voluntad unificada de todos los ciudadanos pero, en el momento de determinar el carácter de las instituciones estatales específicas, Kant introduce algunos conceptos que pervierten estos principios y que justifican la subordinación de la plena libertad política de los

ciudadanos a los intereses de los propietarios. Como consecuencia, al definir las características del método para el conocimiento de los fenómenos jurídicos y políticos en la historia, tuvimos que complementar los principios metodológicos que se pueden derivar de la doctrina del derecho con otros que se determinan a partir del concepto del ser racional finito, tal como es concebido el sujeto histórico en la filosofía práctica. De esta manera, nos fue posible reinsertar la idea de la incidencia de las condiciones materiales en la conformación y el funcionamiento del Estado moderno. Como ya se ha señalado a lo largo de este trabajo, esta idea constituye una parte esencial de la teoría kantiana de la acción y el método del conocimiento de la actividad jurídica y política de los miembros de las diversas sociedades históricas quedaría incompleto sin ella.

7. Algo parecido sucede cuando Kant aplica aquellos principios de la razón práctica que definen la diferencia entre la vida ética y las creencias y prácticas religiosas de los hombres históricos. Por considerar, de acuerdo con la exégesis que hace de algunos textos bíblicos, que una parte importante de las enseñanzas de la religión cristiana expresa los principios éticos de la razón práctica con mucha mayor atinencia que en el caso de las demás religiones históricas, en algunos pasajes de *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant pierde de vista que la realidad histórica de la religión cristiana solamente puede conocerse a partir de sus fenómenos. Esto implica que el cristianismo, necesariamente, ha incluido, como parte de sus creencias y prácticas eclesiológicas, elementos derivados de la ilusión especulativa y religiosa en la que cae la razón teórica y práctica, tal como el mismo Kant argumenta en su análisis de las razones por las cuales la creencia en Dios y la organización de instituciones eclesiológicas ha tenido tanto peso en la vida de los hombres históricos. A pesar de este desliz, consideramos que la filosofía kantiana de la religión tiene una considerable importancia en la determinación del método del conocimiento histórico. Tiene la enorme virtud de definir los principios de la razón teórica y práctica que explican por qué los hombres históricos han sentido un impulso tan fuerte y duradero para creer en la divinidad y cómo esta creencia ha incidido, por medio de los códigos de conducta éticos y religiosos, en los fines que se han fijado y en los medios que han elegido para realizarlos.

8. Las contradicciones en las que cae Kant, en el momento de aplicar a la realidad histórica en que vivía, el método del conocimiento científico que él mismo ha definido a partir de los principios e ideas de la razón pura, no afectan, a nuestro juicio, la unidad sistemática de la filosofía crítica ni merman su relevancia para la discusión del método del conocimiento histórico y de su validez objetiva. Uno de los resultados más importantes de esta investigación, por lo tanto, ha sido la comprobación de la unidad metodológica de los principios generales que Kant define para el conocimiento de los fenómenos de la razón teórica y de la razón práctica en su aplicación al método del conocimiento histórico.

9. Otra de las conclusiones más importantes a que nos ha llevado el análisis detallado de la relación entre los principios generales de la filosofía crítica y aquéllos del método del conocimiento histórico es que la filosofía de la historia que Kant nos ofrece no constituye, en ningún sentido, una visión finalista de la historia. La importancia de la filosofía kantiana de la historia radica, sobre todo, en lo que nos dice del método del conocimiento histórico. El principio metodológico con el cual Kant nos señala que es legítimo pensar la historia como una totalidad es la idea del progreso, con la cual es posible determinar, *a priori*, el criterio desde el cual el historiador puede imponer orden a la masa inacabable de fenómenos históricos que le son dados a la sensibilidad. Esta misma idea metodológica del progreso sirve para fundamentar un principio de esperanza que ofrece algo distinto al sujeto histórico de lo que hace la fe religiosa en un futuro mejor, la cual puede ser suficiente en términos subjetivos, pero que no tiene otra base teórica que la ilusión especulativo dialéctica y religiosa. Esto se debe a que solamente sobre la base de la historia fundamentada como un conocimiento propiamente científico es posible plantear la determinación de un principio de esperanza en el futuro progreso de la especie que puede tener alguna validez objetiva, lo cual es equivalente a decir que podría servir para unir a la totalidad de los sujetos históricos alrededor del proyecto de la paz perpetua.

10. La interpretación que proponemos de la filosofía kantiana de la historia implica que la tensión entre la naturaleza y la razón (planteada por Kant en la tercera antinomia de la razón teórica) no puede resolverse a favor de ninguna de

las dos: la idea del progreso, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, tiene que entenderse y usarse en el método del conocimiento histórico como un principio que orienta al historiador (y al agente histórico) en la comprensión de los fenómenos históricos. Kant explica la posibilidad del progreso en la historia más por lo que los hombres se ven obligados a hacer, por las condiciones materiales en las que viven, y, en mucho menor medida, como el resultado de la adopción espontánea, por su parte, de los principios éticos y jurídicos de la razón práctica. Cuando los hombres históricos logran imponer unos principios de convivencia social más racionales, esto no implica que la naturaleza (material y humana) quede anulada por la razón sino que aquélla vuelva a aparecer frente a ésta bajo formas distintas que suscitan nuevos conflictos entre los hombres.² La dialéctica que Kant nos plantea, por lo tanto, es metodológica y no ontológica.³

11. Como conclusión general de este trabajo, argumentamos que la única manera coherente de interpretar los ensayos que Kant escribió sobre la historia es si entendemos los principios expuestos en éstos como una contribución a la teoría del conocimiento cuya definición, por medio de la crítica de las diversas facultades humanas, constituye la tarea primordial que Kant busca realizar en su proyecto crítico.

² Patrick Riley, "The "Place" of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2, cit., p.270.

³ Para el argumento de que no hay una ontología en Kant, véanse Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., p.x, Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 899-925 y 1035-50, Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., p.54-5 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p.73.

Bibliografía

1. Obras de Immanuel Kant

Obras consultadas en alemán

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Das Ende aller Dinge en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten, Urheberrechtsfreie Ausgabe, edición Kindle, s/f.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft-La religione entro i limiti della semplice ragione

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten-Fundamentación de la metafísica de las costumbres, edición bilingüe, traducido por José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, 1999.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Kritik der praktischen Vernunft-Crítica de la razón práctica, edición bilingüe, traducido por Dulce María Granja Castro, FCE/UAM/UNAM, Biblioteca Immanuel Kant, 2005.

Kritik der reinen Vernunft-Crítica de la razón pura, edición bilingüe, traducido por Mario Caimi, FCE/UAM/UNAM, Biblioteca Immanuel Kant, 2009.

Kritik der Urteilskraft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können-Prologómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia, edición bilingüe, traducido por Mario Caimi, Ediciones Istmo, Madrid, 1999.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Was heist: sich im Denken orientieren? en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Traducciones al español (con la traducción al inglés entre paréntesis) utilizadas en la elaboración de este trabajo. En caso de no existir una traducción al español se incluye la traducción al inglés.

A new Elucidation of the first Principles of metaphysical Cognition en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

A Note to Physicians, traducido por Günter Zöllner, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöllner, The

Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

An Attempt at some Reflections on Optimism en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Antropología en sentido pragmático, traducido por José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935; (*Anthropology from a pragmatic point of view*, traducido por Robert B. Loudon, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía en *En defensa de la Ilustración*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Proclamation of the imminent Conclusion of a Treaty of perpetual Peace in Philosophy*, traducido por Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

Attempt to introduce the Concept of negative Magnitudes into Philosophy, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Comienzo presunto de la historia humana, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Conjectural Beginning of human History*, traducido por Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Correspondence, traducido por Arnulf Zweig, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Crítica de la razón práctica, traducido por Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2009 (*Critique of Practical Reason*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Crítica de la razón pura, traducido por Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002 (*Critique of Pure Reason*, traducido por Paul Guyer y Allen W. Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2000).

Crítica del Juicio, traducido por Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003; (*Critique of the Power of Judgement*, traducido por Paul Guyer y Eric Matthews, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

- De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On a recently prominent Tone of Superiority in Philosophy*, traducido por Henry Allison, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).
- Determinación del concepto de una raza humana*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Determination of the Concept of a human Race*, traducido por Holly Wilson y Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).
- Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- El fin de todas las cosas*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*The end of all Things en Religion and rational Theology*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).
- Essay on the Maladies of the Head*, traducido por Holly Wilson, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Essays regarding the Philanthropinum*, traducido por Robert B. Loudon, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- From Soemmerring's On the Organ of the Soul*, traducido por Arnulf Zweig, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducido por Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003; (*Groundwork of the Metaphysics of Morals en Practical Philosophy*, traducido por Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).
- Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim*, traducido por Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

- Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of natural Theology and Morality*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Kraus's Review of Ulrich's 'Eleutheriology'*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, traducido por Roberto R. Aramayo, Editorial Trotta, Madrid, 1999; (*The Conflict of the Faculties* en *Religion and rational Theology*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).
- La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducido por Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2007; (*Religion within the Bounds of mere Reason* en *Religion and rational Theology*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).
- Lecciones sobre la filosofía de la religión*, traducido por Alejandro del Río y Enrique Romerales, Akal Ediciones, Madrid, 2000; (*Lectures on the philosophical Doctrine of Religion* en *Religion and rational Theology*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).
- Lectures on Ethics*, traducido por Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Lectures on Logic*, traducido por J. Michael Young, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Lectures on Metaphysics*, traducido por Karl Ameriks y Steve Naragon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Lectures on Pedagogy*, traducido por Robert B. Loudon, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Lógica. Un manual de lecciones (Edición original de J.B.Jäsche)*, traducido por María Jesús Vázquez Lobeiras, Ediciones AKAL, Madrid, 2000; (*Logic*, traducido por Robert S. Hartman y Wolfgang Schwarz, Dover Publications, New York, 1988).
- M. Immanuel Kant's Announcement of the Programme of his Lectures for the winter Semester 1765-1766*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Metafísica de las costumbres*, traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999; (*The Metaphysics of Morals*, traducido

por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Notes and Fragments, traducido por Curtis Bowman, Paul Guyer y Frederick Rauscher, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, traducido por Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003; (*Observations on the Feeling of the beautiful and the sublime*, traducido por Paul Guyer, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöllner y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

On a Discovery whereby any new Critique of pure Reason is to be made superfluous by an older One, traducido por Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison y Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

On the Form and Principles of the sensible and the intelligible World (Inaugural Dissertation), traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

On the Philosophers' Medicine of the Body, traducido por Mary J. Gregor, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

On the Wrongfulness of unauthorized Publication of Books, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Toward perpetual peace*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Postscript to Christian Gottlieb Mielcke's Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, traducido por Günter Zöllner, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Loudon y Günter Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Preface to Reinhold Bernhard Jachmann's "Examination of the Kantian Philosophy of Religion", traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, en *Religion and rational Theology*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, traducido por Samuel Nemirovsky, UNAM, México, 1993; (*Metaphysical Foundations of natural Science*, traducido por Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison y Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The

Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

Prolegómenos a toda metafísica del futuro, traducido por Julián Besteiro, Editorial Losada, Buenos Aires, 2005; (*Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science*, traducido por Gary Hatfield, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*What does it mean to orient Oneself in Thinking?*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, en *Religion and rational Theology*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Recensión de las "Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad" de Johann Gottfried Herder, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*Review of J. G. Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Humanity. Parts 1 and 2*, traducido por Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Reflexiones sobre la filosofía moral, traducido por José G. Santos Herceg, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

"Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", traducido por Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*An answer to the Question: What is Enlightenment?*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Review of Gottlieb Hufeland's "Essay on the Principle of natural Right", traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Review of Moscati's Work Of the corporeal essential Differences between the Structure of Animals and Humans, traducido por Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, editado por y Robert B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Review of Schulz's "Attempt at an Introduction to a Doctrine of Morals for all human Beings regardless of different Religions", traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- Settlement of a mathematical Dispute founded on Misunderstanding*, traducido por Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison y Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On the miscarriage of all philosophical Trials in Theodicy*, traducido por Allen W. Wood y George Di Giovanni, en *Religion and rational Theology*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).
- Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On the common Saying: That may be correct in Theory, but it is of no Use in Practice*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).
- Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On the Use of teleological Principles in Philosophy*, traducido por Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, editado por Günter Zöller y Robert B. Louden, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).
- Sobre la impresión de libros: dos cartas al señor Friedrich Nicolai*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On turning out Books. Two Letters to Mr. Friedrich Nicolai from Immanuel Kant*, traducido por Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).
- Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999; (*On a supposed Right to lie from Philanthropy* en *Practical Philosophy*, traducido por Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).
- Some Remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's "Morning Hours"*, traducido por Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, editado por Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).
- The Employment in natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which sample 1 contains the physical Monadology*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- The false Subtlety of the four syllogistic Figures*, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge

Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

The only possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, traducido por David Walford y Ralf Meerbote, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum), traducido por Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991; (*Opus postumum*, traducido por Eckart Förster y Michael Rosen, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

Universal natural History and Theory of the Heavens, traducido por Stanley L. Jaki, The Scottish Academic Press, Edinburgh, 1981.

What real progress has metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, traducido por Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison y Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

2. La teoría del conocimiento en la filosofía crítica de Kant

ABELA, Paul; *Kant's empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

ADORNO, Theodor W.; *Kant's Critique of pure Reason*, editado por Rolf Tiedemann, traducido por Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2001.

ALLISON, Henry E.; *Kant's transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983.

ALLISON, H.; "Kant's Antinomy of teleological Judgement" en *Southern Journal of Philosophy*, 30, 1991, pp. 25-42.

ALLISON, Henry E.; *Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

ALTMAN, Matthew C.; *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2008.

AMERIKS, Karl; "Kant and Mind", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Vol.I/2, Sections 3A-3L)*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

AMERIKS, Karl; *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

AMERIKS, Karl; *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

AMERIKS, Karl; *Kant and the historical Turn*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

AZM, Al; *The Origins of Kant's Thinking in the Antinomies*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

BAYNE, Steven; *Kant on Causation, On the fivefold Routes to the Principle of Causation*, State University of New York, Albany, 2004.

BECK, Lewis White; *Studies in the Philosophy of Kant*, New York, 1965.

- BECK, Lewis White; *Selected Essays on Kant*, edited by por Hoke Robinson, Vol.6, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester NY, 2002.
- BEISER, Frederick C.; *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987
- BEISER, Frederick C.; *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of modern German political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992
- BEISER, Frederick C.; *German Idealism: the Struggle against Subjectivism 1791-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2002.
- BENCIVENGA, Ermanno; *Kant's Copernican Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- BENCIVENGA, Ermanno; *My Kantian Ways*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- BENNETT, Jonathan; *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- BENNETT, Jonathan; *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- BESTEIRO, Julián; *Los juicios sintéticos a priori*, Ed. Porrúa, México, 2009.
- BIRD, Graham; *Kant's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.
- BIRD, Graham; *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Open Court, Chicago, 2006.
- BLACKBURN, Simon; *Think. A compelling Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- BLANCO REGUEIRA, José; *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1981.
- BROOK, Andrew; *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- BUCHDAHL, Gerd; "The relationship between Understanding and Reason in the Architectonic of Kant's Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 67, 1966-67.
- BURNHAM, Douglas; *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- BUTTS, R.; "Teleology and scientific Method in Kant's *Critique of Judgement*", *Nous*, 24, 1990, pp.1-16.
- CABRERA, Isabel; "El espacio kantiano: interpretaciones recientes", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XL, 1994, UNAM/FCE
- CABRERA, Isabel; "Conocimiento necesario en Kant", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XLI, UNAM/FCE, México, 1995.
- CABRERA, Isabel (comp.); *Argumentos trascendentales*, UNAM, México, 1999.
- CAIMI, Mario; "On a non-regulative Function of the Ideal of pure Reason, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- CAIRD, Edward; *The critical Philosophy of Immanuel Kant*, Glasgow, 1990.

- CASSIRER, H.W.; *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, London, 1938.
- CASSIRER, H.W.; *Kant's first Critique. An Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of pure Reason*, George Allen and Unwin, Inglaterra, 1968.
- CAYGILL, Howard; *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 2004.
- CHADWICK, Ruth y CAZEAUX, Clive (eds.); *Kant's Critique of Judgement*, Vol.4, Immanuel Kant: Critical Assessments, Routledge, New York, 1992.
- COLLINS, Arthur W.; *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- COLOMER, Eusebi; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo 1º: La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 2001.
- DELEUZE, Gilles; *La filosofía crítica de Kant*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007.
- DÖRFLINGER, Bernd; "The underlying Teleology of the first *Critique*", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.1/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- ECO, Umberto; *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg, London, 1999.
- EWING, A.; *A short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago, 1938.
- FENVES, Peter D. (ed.); *Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, transformative Critique by Jacques Derrida*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe; *Truth. A History and a Guide for the Perplexed*, Thomas Dunne Books, 1997.
- FINDLAY, John; *Kant and the transcendental Object*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- FÖRSTER, Eckhart; *Kant's final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.
- FÖRSTER, Eckhart (ed.); *Kant's transcendental Deductions. The three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, California, 1989.
- FORSTER, Michael N.; *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- GAOS, José; *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, Obras completas vol. IV, UNAM, 1997.
- GARCÍA BELSUNCE, Eduardo; *Cuestiones kantianas. Y un opúsculo de Kant*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- GARCÍA MORENTE, Manuel; *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- GENOVA, A.C.; "Aesthetic Justification and systematic Unity in Kant's third *Critique*", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (Vol.II/2), editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- GINSBORG, Hannah; *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Garland, New York, 1990.
- GOLDMANN, Lucien; *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998.

- GRAM, Moltke (comp.); *Interpreting Kant*, University of Iowa Press, Iowa City, 1982.
- GRANJA CASTRO, Dulce María; *Kant en español*, México, UNAM/UAM, 1997.
- GRIER, Michelle; *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, Kindle edition.
- GUYER, Paul; *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- GUYER, Paul (ed.); *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- GUYER, Paul (ed.); *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- HEIDEGGER, Martin; *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996.
- HENRICH, Dieter; *Between Kant and Hegel, Lectures on German Idealism*, editado por David S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2003.
- HESSEN, Juan; *Teoría del conocimiento*, Ed. Porrúa, México, 2009.
- HÖFFE, Otfried; *Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- JASPERS, Karl; *Kant*, Harcourt Brace and Company, San Diego, 1962.
- KEMP SMITH, Norman; *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, Palgrave Macmillan Ltd, Basingstoke, 2003.
- KENNINGTON, Richard, (ed.); *The Philosophy of Emmanuel Kant*, The Catholic University Press of America, Washington D.C, 1985.
- KITCHER, Patricia; *Kant's Critique of pure Reason: critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1998.
- KÖRNER, S.; *Kant*, Penguin, Harmondsworth, 1955.
- LACROIX, Jean; *Kant y el kantismo*. Publicaciones Cruz O.S.A., México, s/f.
- LEYVA, Gustavo; "La teoría crítica en México", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No.11-12, diciembre, 2001, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- LLANO CIFUENTES, Alejandro; *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- LONGUENESSE, Béatrice; "The transcendental Ideal and the Unity of the critical System", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- LONGUENESSE, Béatrice; *Kant and the Capacity to judge. Sensibility and Discursivity in the transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- MAKKREEL, Rudolf. A.; "The Role of Synthesis in the *Critique of Judgement*", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (Vol.II/2), editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- MAKKREEL, Rudolf; *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

- MAKKREEL, Rudolf y Luft, Sebastian (eds.); *Neo-Kantianism in contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2010.
- MALDONADO, Rebeca; *Kant. La razón estremecida*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009.
- MARSHALL, John; "Syntheticity of the categorical Imperative", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- MARTINEZ MARZOA, Felipe; *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- MEERBOTE, Ralf; "Function and Purpose in Kant's Theory of Knowledge", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Vol.I/2, Sections 3A-3L)*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- MELNICK, Arthur; *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- MEREDITH, James Creed; *Kant's Critique of teleological Judgement*, Clarendon Press, Oxford, 1928.
- MESSER, Augusto; *El realismo crítico*, Ed. Porrúa, México, 2009.
- MUGUERZA, Javier y RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto; *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 1989.
- NEIMAN, Susan; *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1997.
- NUZZO, Angelica; *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafayette, 2005
- PATON, H.J.; *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, (2 vols.) George Allen and Unwin, Londres, 1936.
- PIPPIN, Robert B.; *Kant's Theory of Form: an Essay on the Critique of pure Reason*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- PIPPIN, Robert B.; "Apperception and the Difference between Kantian and Hegelian Idealism", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- PIPPIN, Robert B.; *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- PONCE, Margarita; *La explicación teleológica*, UNAM, México, 1987.
- PRAUSS, Gerold; *Kant und der Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn, 1989.
- REBOUL, Olivier; *Nietzsche, crítico de Kant*, traducido por Julio Quesada y José Lasaga, Anthropos/UAM, Barcelona, 1993.
- REGUERA, Isidoro; *La lógica kantiana*, La Balsa de Medusa 26, Visor, Madrid, 1989.
- REHBERG, Andrea y JONES, Rachel (eds.); *The Matter of Critique: Readings in Kant's Philosophy*, Clinamen Press, Manchester, 2000.
- REINHOLD, Karl Leonhard; *Letters on the Kantian Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

- RESCHER, Nicholas; *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systematisation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- ROCKMORE, Tom; *In Kant's Wake. Philosophy in the twentieth Century*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- ROCKMORE, Tom; *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2007.
- ROCKMORE, Tom; *Kant and Phenomenology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- ROSENBERG, Jay F.; *Accessing Kant. A relaxed Introduction to the Critique of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- SAVILLE, Anthony; *Kant's Critique of Pure Reason, An Orientation to the central Theme*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- SCHAPER, E. y VOSENKUHL, Will (eds.); *Arguments from Kant*, Oxford, s/f.
- SCHRADER, G.; "The Status of teleological Judgement in the critical Philosophy" *Kant-Studien*, 45, 1953-1954, pp. 204-235.
- SEDGWICK, Sally; *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- SEDGWICK, Sally (ed.); *The Reception of Kant's critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- SHORE, Eduardo; *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Biblos, Buenos Aires, 2001.
- SIMMEL, G.; *Kant*, Duncker und Humbolt, Leipzig, 1904.
- STEPANENKO, Pedro; *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, UNAM, México, 2000.
- STERN, Robert (ed.); *Transcendental Arguments: Problems and Perspectives*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- STRAWSON, P.F.; *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, London, 1993.
- STURMA, Dieter; "Self-Consciousness and the Philosophy of Mind: a Kantian Reconsideration", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), (editado por Hoke Robinson), Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- TUFTS, J.H.; *The Sources and Development of Kant's Teleology*, Chicago, University of Chicago Press, 1892.
- VAIHINGER, Hans; *Philosophy of as if*, Kegan Paul, Londres, 1924.
- VAN CLEEVE, James; *Problems from Kant*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1999.
- VAN CLEEVE, James; "The Ideality of Time", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), (editado por Hoke Robinson), Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- VILLACAÑAS, J.L., BOZAL, V., PEREZ CARRENO, Francisca et al.; *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, CSIC, Madrid, 1990.
- WALKER, Ralph; *Kant*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.
- WALKER, R.C.S (ed.); *Kant on pure Reason*, Oxford, 1982.
- WALSH, W.H.; *Kant's Criticism of Metaphysics*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1925.

- WATKINS, Eric; *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- WELDON, T.D.; *Kant's Critique of pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- WESTPHAL, Kenneth; *Kant's transcendental Proof of Realism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- WICKS, Robert; *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgement*, Routledge, Abingdon, 2007.
- WILKERSON, T.E.; *Kant's Critique of pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- WOOD, Allen W.; *Kant*, Blackwell, Oxford, 2005.
- ZIZEK, Slavoj; *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993.

3. La filosofía práctica y la teoría de la acción de Kant

- ACTON, B.; *Kant's moral Philosophy*, Macmillan, London, 1970.
- ADORNO, Theodor W.; *Problems of moral Philosophy*, editado por Thomas Schröder, traducido por Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2000.
- ALLISON, Henry; "The hidden Circle in Groundwork III", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas M. Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- AMERIKS, Karl; *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- ANDERSON-GOULD, Sharon; "Ethical Commonwealth and the highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- ARAMAYO, Roberto; *Immanuel Kant: La utopía como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001.
- ARANA, Juan; *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Editorial Síntesis, Madrid, s/f.
- ATWELL, John E.; "Kant and the Duty to promote Others' Happiness", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Vol.I/2, Sections 3A-3L)*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- ATWELL, John; *Ends and Principles in Kant's moral Thought*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1968.
- AUDI, Robert; *Moral Knowledge and ethical Character*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- AUNE, Bruce; *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- BARON, Marcia; *Kantian Ethics almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca, 1995.

- BARON, Marcia; "Sympathy and Coldness: Kant on the Stoic and the Sage", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- BECK, Lewis White; *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- BERNSTEIN, Richard; *El mal radical*, Editorial Fineo, México, 2006.
- BLACKBURN, Simon; *Being good. A short Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- CARNOIS, Bernard; *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- DARWALL, Stephen; *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- DELBOS, Victor; *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- DI CASTRO, Elisabetta; *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, UNAM, México, 2002.
- DI GIOVANNI, George; "Free Choice and radical Evil: the Irrationalism of Kant's moral Theory", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (Vol.II/2), editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- ENGSTROM, Stephen; "The Concept of the highest Good in Kant's moral Theory", *Philosophy and phenomenological Research*, 4 (1992).
- ENGSTROM, Stephen y WHITING, Jennifer, (eds.); *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, Ma, 1996.
- FRIERSON, Patrick R.; *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- GELLNER, Ernest; *The Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- GUEVARA, Daniel; *Kant's Theory of moral Motivation*, Westview Press, Boulder, 2000.
- GUYER, Paul (ed.); *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998.
- HARE, R.M.; *Freedom and Reason*, Oxford, 1963.
- HARE, John E.; *The moral Gap: Kantian Ethics, human Limits, and God's Assistance*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- HERMAN, Barbara; *The practice of moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993.
- HERMAN, Barbara; "Could it be worth thinking about Kant on Sex and Marriage?", *A Mind of one's own; feminist Essays on Reason and Objectivity*, editado por Louise M. Anthony y Charlotte Witt, Westview Press, Boulder, 1993.
- HILL, Thomas E. Jr.; *Dignity and practical Reason in Kant's moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1992.
- HÖSLE, Vittorio; "The Greatness and Limits of Kant's practical Philosophy", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, (13), 1990.
- HUDSON, W.D. (ed.); *The is-ought Question*, London, 1969.

- INNERARTY, Carmen; *Teoría kantiana de la acción*, EUNSA, Navarra, 1995.
- IRACHETA FERNANDEZ, Francisco; "Deber y finalidad en la ética de Kant", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.
- IRIBARNE, Julia Valentina; *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.
- JENSEN, Henning; "Kant on over Determination, indirect Duties and moral Worth", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- KALINNIKOV, L.A.; "What Sense is concealed in the Postulates of practical Reason?", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- KOFMAN, S.; "The Economy of Respect: Kant and Respect for Women", *Social Research*, 49, 1982, pp. 383-404.
- KORSGAARD, Christine M.; *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- LANGTHALER, Rudolf; "Zu Kants Idee der 'Praktischen Teleologie'", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Vol.I/2, Sections 3A-3L)*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- LANGTON, Rae; *Kantian Humility*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- LOADES, A.L.; *Kant and Job's Comforters*, Averro Publications Limited, Newcastle upon Tyne, 1985.
- LOUDEN, Robert B.; *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- MOORE, A.W.; *Noble in Reason, infinite in Faculty. Themes and Variations in Kant's moral and religious Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2003.
- MORGAN, Diane; *Kant Trouble. The Obscurities of the Enlightened*, Routledge, Londres, 2000.
- MULHOLLAND, Leslie A.; "Value and Ontology in Kant's Concept of the End in itself", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- MUNZEL, Felicitas G.; *Kant's Conception of moral Character. The 'critical' Link of Morality, Anthropology, and reflective Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- MURDOCH, Iris; *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970.
- NAKAJIMA, Yoshimichi; "Transcendental Freedom and practical Freedom", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- NEIMAN, Susan; *Evil in modern Thought: an alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

- NEIMAN, Susan; *Moral Clarity. A Guide of grown-up Idealists*, Harcourt, Orlando, 2008.
- NEIMAN, Susan; "Understanding the Unconditional", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- NODDINGS, Nell; *Caring: a feminine Approach to Ethics and moral Education*, NUSSBAUM, Martha C.; *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986.
- O'NEILL, Onora; *Acting on Principal: an Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975.
- O'NEILL, Onora; *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- ONFRAY, Michel; *El sueño de Eichmann*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2009.
- PATON, H.J.; *In Defence of Reason*, Hutchinson, Londres, 1951.
- PATON, H.J.; *The Categorical Imperative. A study in Kant's moral Philosophy*, Hutchinson, Londres, 1967.
- PATON, H.J.; *The moral Law*, Hutchinson University Library, Londres, 1972.
- RAWLS, John; *Lectures on the History of moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge Ma., 2000.
- REATH, Andrews; *Agency and Autonomy in Kant's moral Theory. Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- REATH, Andrews y TIMMERMANN, Jens (eds.); *Kant's Critique of practical Reason. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- ROULIER, Scott M.; "Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making", Vol.7, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester, 2004.
- SALMERÓN, Ana María; *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Editorial Desclée de Brouwer, Barcelona, 2000.
- SCHLIPP, Paul A.; *Kant's pre-critical Ethics*, Thoemmes Press, Bristol, 1998.
- SCHOTT, Robin May (ed.); *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1997.
- SEDGWICK, Sally; "Can Kant's Ethics survive the feminist Critique?", *Pacific Philosophical Quarterly* 71, 1990.
- SEDGWICK, Sally; *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- SERRANO GOMEZ, Enrique; "Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XLI, UNAM/CFE, 1995.
- SHERMAN, Nancy; *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- STEVENSON, Leslie y HABERMAN, David L.; *Diez teorías sobre la naturaleza humana. Confucianismo, hinduismo, la Biblia, Platón, Kant, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz*, traducido por Elisa Lucena, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007.
- SULLIVAN, Roger J.; "The Categorical Imperative and the natural Law", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (Vol.II/2), editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.

- SULLIVAN, Roger; *Immanuel Kant's moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- SULLIVAN, Roger J.; "Kant confronts Maquiavelli: a Pedagogy for a contemporary Course in moral Theories", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Vol.I/2, Sections 3A-3L), editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- TIMMERMANN; Jens; *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- WOLFF, R.P. (ed.); *Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and critical Essays*, Bobbs-Meerrill, Indianapolis, 1969.
- WOOD, Allen W.; *Kant's ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- YOVEL, Yirmiahu (ed.); *Kant's practical Philosophy reconsidered*, Reidel, Dordrecht, 1999.

4. La filosofía de la historia y la filosofía crítica

- ADORNO, Theodor W.; *History and Freedom. Lectures 1964-5*, editado por Rolf Tiedemann, traducido por Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2006.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio; *Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, Ed. Contrahistorias, México, 2005.
- ANDERSON, Perry; *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1987.
- ANDERSON, Perry; *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1988.
- ANDERSON, Perry; *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- ANDERSON-GOLD, Sharon; *Unnecessary Evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- ARON, R; *Introducción a la filosofía de la historia*, traducido por Angela H. de Gaos, Losada Editorial, Buenos Aires, 2006.
- ATTRIDGE, D., Bennington, G. y Young, R. (eds.); *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- AUXTER, T.; "The Teleology of Kant's ectypale World", *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1976, pp. 488-493.
- AUXTER, Thomas; *Kant's moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1982.
- BECK, Lewis White (ed.); *Kant on History*, "Editor's Introduction", Macmillan, New York, 1963.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel; *Filosofía de la historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994.
- BERMEJO BARRERA, Juan Carlos; *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Ediciones AKAL, Madrid, 1987.
- BERMEJO BARRERA, Juan Carlos; *Entre historia y filosofía*, Ediciones AKAL, Madrid, 1994.

- BLOCH, Marc; *Introducción a la historia*, FCE, México, 1987.
- BLOCH, Marc; *Apología para la historia o el oficio del historiador*, FCE, México, 2001.
- BOOTH, William James; "Reason and History: Kant's other Copernican Revolution", *Kant-Studien* 74 (1983) 56-71.
- BOOTH, William James; *Interpreting the World; Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1986.
- BRAUDEL, F.; *Escritos sobre historia*, FCE, México, 1991.
- BURKE, P. (ed.); *New Perspectives on historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1982.
- CAMELO, Rosa y PASTRANA FLORES, Miguel (eds.); *La experiencia historiográfica. VII Coloquio de análisis historiográfico*, UNAM, México, 2009.
- CAMPILLO, Antonio; *Adios al progreso. Una meditación sobre la historia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985.
- CANNADINE, David (editado por); *What is History now?*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- CARR, E.H.; *¿Qué es la historia? Conferencias George Macaulay Trevelyan dictadas en la Universidad de Cambridge en enero-marzo de 1961*, Planeta/Seix Barral, México, 1987.
- CERTEAU, Michel de; *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- COLLINGWOOD, R.G.; *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- COLLINGWOOD, R.G.; *The Principles of History and other Writings in Philosophy of History*, editado por W.H.Dray y W.J.van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- CRUZ, M.; *La filosofía de la historia*, Piados, Barcelona, 1991.
- DANTO, Arthur C.; *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- DESPLAND, Michel; *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1973.
- EVANS, Richard J.; *In Defence of History*, Granta Books, London, 2000.
- FENVES, Peter D.; *A peculiar Fate. Metaphysics and World-History in Kant*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- FERRATER MORA, José; *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- FERRY, Luc; *The System of Philosophies of History*, traducido por Franklin Philip, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- FROMM, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1981.
- GALSTON, William; *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- GARCÍA MORENTE, Manuel; *Ensayos sobre el progreso*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- GARDINER, P. (ed.); *The Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

- GEUSS, Raymond; *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- GEYL, P.; *Use and Abuse of History*, Yale University Press, New Haven, 1955.
- GOLDSTEIN, Jan, (ed.); *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford, 1994.
- HABERMAS, J.; "Teoría del conocimiento y filosofía de la historia", *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- HELLER, Agnes; *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999.
- HOBBSBAWM, Eric; *On History*, Abacus, London, 2007.
- IGGERS, Georg G.; *La ciencia histórica en el siglo XX*, traducido por Fernando Sánchez Márquez, Idea Books, Barcelona, 1998.
- JENKINS, Keith; *Rethinking History*, Routledge, Londres, 1991.
- JENKINS, Keith (ed.); *The postmodern Reader*, Academic Editions, London, 1992.
- JENKINS, Keith; *Why History? Ethics and Postmodernity*, Routledge, London, 1999.
- KAHLER, Erich; *¿Qué es la historia?*, FCE, México, 2004.
- KARATANI, Kojin; *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.
- KELLEY, D.R. (ed.); *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, Yale University Press, London, 1991.
- KELLEY, D.R.; *Faces of History. From Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- KELLEY, D.R.; *Fortunes of History. From Herder to Huizinga*, Yale University Press, New Haven, 2003.
- KELLEY, D.R.; *Frontiers of History in the twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 2006.
- KELLY, George A.; *Idealism, Politics and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- KOSSELECK, Reinhart; *Futures past: On the Semantics of historical Time*, Cambridge, Mass, 1985.
- KRASNOFF, Larry; "The Fact of Politics: History and Teleology in Kant", *European Journal of Philosophy* (2), 1994.
- KRIEGER, L.; *Time's Reasons. Philosophies of History old and new*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- KUBLER, G.; *La configuración del tiempo*, Nerea, Madrid, 1988.
- LÖWITH, Karl; *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- LYOTARD, Jean-François ; *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- MACGREGOR, Josefina (coord.); *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.
- MARTINEZ ELIPE, León; *Idea de la historia. Ideología, Utopía y realidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- MATEOS CASTRO, José Antonio; "Entre filosofía e historia o filosofía de la historia: una ontología del presente", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

- McCULLAGH, C. Behan; *The Logic of History. Putting Postmodernism in Perspective*, Routledge, Abingdon, 2004.
- NISBET, Robert; *History of the Idea of Progress*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1994.
- NORRIS, Christopher; *What's wrong with Postmodernism, Critical Theory and the Ends of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1990.
- NORRIS, Christopher; *The Truth about Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993.
- O'GORMAN, Edmundo; *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, UNAM, México, 2006.
- O'GORMAN, Edmundo; *Historiología: teoría y práctica*, editado por Alvaro Matute, UNAM, México, 2007.
- OKSENBURG RORTY, Amélie y SCHMIDT, James (eds.); *Kant's Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- PATOCHKA, J.; *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Ediciones 62, Barcelona, 1988.
- PEREYRA, Carlos; *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, México, 1988.
- PEREYRA, Carlos, VILLORO, Luis et al; *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1998.
- PHILONENKO, Alexis; *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris, 1986.
- POMPA, Leon; *Human Nature and historical Knowledge. Hume, Hegel and Vico*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- POMPA, L. y DRAY, W.H. (eds.); *Substance and Form in History*, The University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981.
- POPPER, K. R.; *The open Society and its Enemies. Vol. 2 The high Tide of Prophecy: Hegel and Marx*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962.
- POPPER, Karl; *The Poverty of Historicism*, Routledge Classics, London, 2004.
- PUTNAM, Hilary; *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- RASCHKE, Carl A.; *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, Dissertation Series – American Academy of Religion, No.5. Scholars Press, University of Montana, Missoula, 1975.
- RENFREW, Colin; *Prehistory. The Making of the human Mind*, Phoenix, London, 2007.
- RICKERT, H.; *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1960.
- RICOEUR, Paul; *History and Truth*, Northwestern University Press, EUA, 1998.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, Q. (eds.); *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- ROSSI, Philip J.; "Evil and the moral Power of God", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- ROSSI, Philip J.; *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, 2005.

- RÜSEN, Jörn (editado por); *Meaning and Representation in History*, Berghahn Books, USA, 2008.
- SANTIAGO, Teresa; *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2004.
- SCHORSKE, Carl E.; *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Taurus, Madrid, 2001.
- SIMMEL, G.; *Problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1960.
- SOUTHGATE, Beverley; *History: what and why?*, Routledge, Londres, 1996.
- TOVAR GONZALEZ, Leonardo; "El último kantiano" en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.
- TROELTSCH, Ernst; *The Historical in Kant's Philosophy of Religion*, traducido por Clark Williamson, Manuscrito inédito, Harvard University, 1966.
- TUCKER, Aviezer (ed.); *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, Chichester, 2009 (edición electrónica).
- TURRÓ, Salvi; *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1996.
- VELKLEY, Richard L.; *Freedom and the End of Reason. On the moral Foundation of Kant's critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- VELKLEY, Richard L. (ed.); *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- VILAR, Pierre; *Pensar la historia*, Instituto Mora, México, 2001.
- VILLACAÑAS, José L.; „Metakritik der Vernunft versus Geschichte der Vernunft“, *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seeböhm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- WALSH, W.H.; *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- WHITE, Hayden; *Metahistoria, La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*, FCE, México, 2001.
- WHITROW, G.; *Time in History*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- WILKINS, B.T.; "Teleology in Kant's Philosophy of History" en *History and Theory* V, 1966.
- WINDSOR, Philip (ed.); *Reason and History or only a History of Reason?*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990.
- WINDSCHUTTLE, Keith; *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, Encounter Books, San Fransisco, 2000.
- YOUNG, Robert; *White Mythologies: writing History and the West*, Routledge, London, 1990.
- YOVEL, Yirmiahu; *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

5. La filosofía del derecho de Kant

- ARENDT, Hannah; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, edición e introducción a cargo de Ronald Beiner, traducido por Carmen Corral, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.
- ASHTON, E. B.; *Kant's political Thought: its Origin and Development*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- AXINN, Sidney; "Kant on world Government", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, (Vol.II/2), editado por Gerhard Funke y Thomas Seeböhm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- BEINER, Ronald y BOOTH, William James (eds.); *Kant and political Philosophy, The contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- BOHMAN, James y LUTZ-BACHMANN, Matthias (eds.); *Perpetual Peace. Essays on Kant's cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- BRANDT, Reinhard; *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, Plaza y Valdés/UAM Iztapalapa, México, 2001.
- BRANDT, Reinhard; "La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, 1987, UNAM/FCE.
- BUTTS, R.E.; *Kant and the double government Methodology*, Reidel, Dordrecht, 1984.
- BYRD, B. Sharon y HRUSCHKA, Joachim; *Kant's Doctrine of Right, A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- CAVALLAR, Georg; *Kant and the Theory and Practice of international Right*, University of Wales Press, Cardiff, 1999.
- CORDOVA, Arnaldo; *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Editorial Grijalbo, México, 1976.
- CUEVA, Mario de la; *El nuevo derecho mexicano del trabajo* (Tomo I), Ed. Porrúa, México, 2009.
- De LUCAS, Javier; "Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, 1987, UNAM/FCE.
- ELLIS, Elisabeth; *Kant's Politics. Provisional Theory for an uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005.
- FLICKSCHUH, Katrin; *Kant and modern political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- FUENTES MARES, José; *Kant y la evolución de la conciencia social-política moderna*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, Editorial Stylo, México, 1946.
- GALLIE, W.B.; *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- GOUGH, J.W.; *The social Contract. A critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- GUTIERREZ CASTAÑEDA, Griselda; "¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

- GUYER, Paul; *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- HABERMAS, J.; *Between Facts and Norms: Contributions to a discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1998.
- HART, H.L.A.; *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- HART, H.L.A.; *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- HERNÁNDEZ VEGA, Raúl; *Dos discursos sobre la sociedad civil en Kant*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1990.
- HÖFFE, Otfried; *Kant's cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- HOWARD, Dick; *The politics of Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- KAUFMAN, Alexander; *Welfare in the Kantian State*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- KNELLER, Jane y AXINN, Sydney, (eds.); *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian social Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- KORSGAARD, Christine M.; "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution" en *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- LAURSEN, John Christian; *The Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, E.J.Brill, Leiden y New York, 1992.
- LAVAQUE-MANTY, Mika; *Arguments and Fists: political Agency and Justification in liberal Theory*, Routledge, New York y Londres, 2002.
- LISSER, Kurt; *El concepto del derecho en Kant*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1959.
- MCGREGOR, Mary; *Laws of Freedom: A Study in the Application of the Categorical Imperative in Kant's Metaphysiks der Sitten*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- McMILLAN, Carol; *Women, Reason and Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1982
- MULHOLLAND, Leslie A.; *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York, 1990.
- MURPHEY, J.G.; *Kant: the Philosophy of Right*, New York, 1970.
- NANDY, Ashis; *Traditions, Tyranny, and Utopias*, Oxford University Press, New Delhi, 1987.
- PATEMAN, Carole; *The sexual Contract*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- RABOTNIKOF, Nora; "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", traducido por Héctor Islas, *Crítica, Revista hispanoamericana de Filosofía*, vol.XXIX, No.85, abril 1997
- RAWLS, John; *A Kantian Conception of Equality*, Cambridge Review, 1975
- RAWLS, John; "Kantian Constructivism in moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, 1980.
- RAWLS, John; *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

- RECUERO, José Ramón; *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- REISS, H. S.; "Introduction", *Kant. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- RILEY, Patrick; *Will and political Legitimacy. A critical Exposition of social contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982.
- RILEY, Patrick; *Kant's political Philosophy*, Rowan and Littlefield, Notowa, NJ, 1983.
- RILEY, Patrick; "The 'Place' of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas M. Seebohm, University Press of America, Washington D.C. 1989.
- RIPSTEIN, Arthur; *Force and Freedom. Kant's legal and political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 2009, Kindle edition.
- RUBIO-CARRACEDO, José; *Rousseau en Kant*, Universidad Externado, Bogotá, 1998.
- SANDEL, Michael J.; *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- SANER, Hans; *Kant's political Thought: its Origins and Development*, traducido por E.B.Ashton, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- SERRANO GOMEZ, Enrique; *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- SHELL, Susan M.; *The Rights of Reason: a Study of Kant's Philosophy and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1980.
- SHELL, Susan M.; *The Embodiment of Reason; Kant on Spirit, Generation and Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- SMITH, Steven B.; *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989.
- SPRUTE, Jürgen; *Filosofía política de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 2008.
- STRAUSS y CROPSEY; *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993.
- VAN DER LINDEN, Harry; *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, New York, 1988.
- VILLAR, Luis; *La paz en la doctrina del derecho de Kant*, Universidad Externado, Bogotá, 1996.
- VV.AA.; *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Universidad Castilla – La Mancha, 1999.
- VV.AA; *La paz perpetua y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.
- WILLIAMS, Howard Lloyd (ed.); *Kant's political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- YACK, Bernard; *The Longing for total Revolution: philosophical Sources of social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, University of California, Los Angeles, 1992.

6. La filosofía de la religión de Kant

- ANDERSON, Pamela Sue y BELL, Jordan; *Kant and Theology*, T & T Clark International, London, 2010, Kindle edition.
- BAGU, Sergio; *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, Siglo XXI, México, 1989.
- BYRNE, Peter; *Kant on God*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2007.
- DAVIDOVITCH, Adina; "How to read 'Religion within the Limits of Reason alone'", en *Kant-Studien*, 85, 1994.
- Di GIOVANNI, George; *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- ENGLAND, F. E.; *Kant's Conception of God. A critical Exposition of its metaphysical Development together with a Translation of the Nova Dilucidatio*, Kessinger Publishing's rare Reprints, Woking, s/f.
- FACKENHEIM, Emil; ; *The God within: Kant, Schelling, and Historicity*, Buridge, John, (ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1996.
- FERREIRA, M. Jaime; "Kant's Postulate: the Possibility or the Existence of God?", *Kant-Studien* 74, 1983.
- GREENE, T. M.; *The historical Context and religious Significance of Kant's Religion: Introductory Essay to 'Religion within the Limits of Reason alone'*, New York, Harper, 1960
- HILL, Jonathan; *Faith in the Age of Reason*, Lion Hudson, Oxford, 2004.
- LEMA-HINCAPIÉ, Andrés; *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- MICHALSON, Gordon; *Fallen Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- MICHALSON, Gordon; *Kant and the Problem of God*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.
- ODERO, José Miguel; *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- PALMQUIST, Stephen R.; *Kant's critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2000.
- PAYNE, Charles y THORPE, Lucas; *Kant and the Concept of Community*, vol. 9 North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, 2011.
- PRASAD, Sachidanand; *The Concept of God in the Philosophy of Kant*, Classical Publishing Company, New Delhi, 2005.
- PRINGLE-PATTISON, Andrew Seth; *The Development from Kant to Hegel: with Chapters on the Philosophy of Religion*, Bibliobazaar, Charleston, s/f.
- ROSSI, Phillip J. y WREEN Michael J. (eds.); *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, Indiana University Press, Indianapolis, 1991.
- SILBER, John. F.; *The ethical Significance of Kant's Religion*, Greene and Hudson.
- VELKLEY, Richard L.; *Kant as Philosopher of Theodicy*, UMI, Ann Arbor, 1978.
- WOOD, Allen W.; *Kant's rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.
- WOOD, Allen W.; "The Immortality of moral Faith", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress (Vol.II/2)*, editado por Gerhard Funke y Thomas Seeböhm, University Press of America, Washington D.C. 1989.

WOOD, Allen W.; *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, New York, 2009.

7. La teleología y la estética kantianas

ALLISON, Henry A.; *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

COHEN, T.; "Why Beauty is a Symbol of Morality", *Essays in Kant's Aesthetics*, (editado por T. Cohen y P. Guyer), Chicago, University of Chicago Press, 1982.

CRAWTER, P.; *The Kantian Sublime*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

DUFLO, Colas; *La finalité dans la Nature. De Descartes a Kant*, Presse Universitaires de France, Paris, 1996.

DÜSING, K.; "Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's *Critique of Judgement*" en *Nous*, 24, 1990, pp. 79-92.

ELLIOT, R.K.; "The Unity of Kant's Critique of aesthetic Judgement" en *British Journal of Aesthetics*, 8, 1968, pp. 244-250.

ESCALANTE, Evodio; "Problemas con la recepción de la tercera *Crítica* de Kant" en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

EVERETT KRESGE, Elijah; *Kant's Doctrine of Teleology*, Kessinger Publishing's rare Reprints, USA, s/f.

GUYER, Paul; *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Mass, 1979.

GUYER, Paul (ed.); *Kant's Critique of the Power of Judgement. Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2003.

JAPARIDZE, Tamar; *The Kantian Sublime. Sensus communis, Mimesis, work of Mourning*, State University of New York, Albany, 2000.

LAZAROFF, A.; "The Kantian Sublime: aesthetic Judgement and religious Feeling", *Kant-Studien*, 71, 1980, pp. 202-220.

McFARLAND, J.D.; *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970.

MEREDITH, James Creed; *Kant's Critique of teleological Judgement*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto y VILAR, Gerard (eds.); *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1992.

ROQUÉ, A.J.; "Self-Organization: Kant's Concept of Teleology and modern Chemistry", *Review of Phenomenon*, 39, 1985, pp.107-135.

WICKS, Robert; *Kant on Judgement*, Routledge Philosophy Guidebooks, Abingdon, 2007.

WOODFIELD, Andrew; *Teleology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

ZAMMITO, John H.; *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

8. La filosofía crítica y la historia de la Ilustración

ADORNO, Theodor W. y Horkheimer, Max; *Dialectic of Enlightenment*, traducido por John Cumming, Verso Classics, London, 1997.

- AJZENSTAT, Samuel; "Kant on Education and the Impotence of Reason" en *Education in the 18th Century*, J.D.Browning (ed.), Garland, New York, 1979.
- BECKER, Carl; *The heavenly City of the eighteenth century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1932.
- BEHRANS, C.B.A.; *Society, Government and the Enlightenment: the Experiences of eighteenth-Century France and Prussia*, Thames and Hudson, London, 1985.
- BERLIN, Isaiah; *Vico and Herder*, Hogarth Press, London, 1976.
- BERLIN, Isaiah; *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Viking Press, New York, 1980.
- BERLIN, Isaiah; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
- CASSIRER, Ernst; *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 2002.
- ERHARD, J.B., von MOSER, K.F. Freiherr *et al*; *¿Qué es Ilustración?*, traducido por Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid, 2007.
- FOUCAULT, Michel; "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, (editado por Paul Rabinow), Pantheon, New York, 1985.
- GAY, Peter; *The Enlightenment: an Interpretation*, Alfred Knopf, New York, 1969.
- GOOCH, G.P.; *Germany and the French Revolution*, Russel & Russel, New York, 1966.
- GROETHUYSEN, Bernard; *Filosofía de la Revolución Francesa*, traducido por Carlota Vallée, FCE, México, 1993.
- GUTIERREZ CASTAÑEDA, Griselda (comp.); *La Revolución Francesa doscientos años después*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1991.
- HELLER, Agnes; *Crítica de la Ilustración*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.
- ISRAEL, Jonathan I.; *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- JORDANOVA, Ludmila, y HULME, Peter, (eds.); *The Enlightenment and its Shadows*, Routledge, Londres, s/f.
- O'HAGAN, Timothy (ed.); *Revolution and Enlightenment in Europe*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1991.
- ROCKWOOD, Raymond O. (ed.); *Carl Becker's Heavenly City revisited*, Archon Books, USA, 1968.
- SCHMIDT, James (ed.); *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- SHAPIRO, Ian; *Los fundamentos morales de la política*, traducido por Irving Roffe, El Colegio de México, México, 2007.
- STOVE, David; *On Enlightenment*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003.
- VILLACAÑAS, José Luis; *Kant y la época de las revoluciones*, Ediciones Akal, Madrid, 1997.

9. Kant y la filosofía de las ciencias naturales

- BONIOLI, Giovanni; *On Scientific Representations. From Kant to a new Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007

- BUCHDAHL, Gerd; *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- BUNGE, Mario; *Causality and modern Science*, Dover Publications Inc, New York, 1979.
- BUTTS, R.E. (ed.); *Kant's Philosophy of physical Science*, Dordrecht, 1986.
- COHEN, Alix; *Kant and the human Sciences. Biology, Anthropology and History*, Palgrave Mcmillan, London, 2009.
- FRIEDMAN, Michael; *Kant and the exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- FRIEDMAN, Michael; "Matter and material Substance in Kant's Philosophy of Nature: the Problem of infinite Divisibility", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Vol.1/2, Sections 3A-3L)*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- HACYAN, Shahen; *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, FCE, México, 2004.
- HANNA, Robert; *Kant, Science, and human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- HASSING, R. F. (ed.); *Final Causality in Nature and human Affairs*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997.
- HUNEMAN, Philippe (ed.); *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*, North American Kant Society Studies in Philosophy Vol.8, University of Rochester Press, Rochester, 2007.
- MASSIMA, Michela (ed.); "Kant and the Philosophy of Science today", *Royal Institute of Philosophy*, Supplement 63, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- MOYA, Eugenio; *Kant y las ciencias de la vida. (Naturlehre y filosofía crítica)*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- PELAEZ CEDRES; "Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX" en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.
- RICKERT, H.; *Ciencia cultural y ciencia natural*, traducido por Manuel García Morente, Colección Austral, Madrid, 1965.
- TOULMIN, Stephen y GOODFIELD, June; *The Discovery of Time*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- TOULMIN, Stephen y GOODFIELD, June; *The Architecture of Matter*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- ZUMACH, C.; *The transcendent Science: Kant's Conception of biological Methodology*, The Hague/Boston, Nijhoff, 1984.

10. Antropología y educación en la filosofía crítica

- CHONG, Woei Lien; "Combining Marx with Kant: the philosophical Anthropology of Li Zehou" en *Philosophy East and West*, vol. 49, No. 2, abril 1999.
- FRANKENA, William K.; *Three historical Philosophies of Education: Aristotle, Kant and Dewey*, Scot, Foresman, Chicago, 1965.
- JACOBS, Brian y KAIN, P. (editado por); *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- VAN DE PITTE, Frederick P.; *Kant as philosophical Anthropologist*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- VANDEWALLE, Bernard; *Kant. Educación y crítica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- WILSON, Holly L.; *Kant's pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany, 2006.
- ZAMMITO, John H.; *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

11. Otras fuentes consultadas

- ABBAGNANO, Nicolas; *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2000.
- ABBAGNANO, Nicolas; *Historia de la filosofía*, volumen II, Hora S.A., Barcelona, 2000.
- ADAMS, Robert Merrihew; *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York, 1994.
- ADORNO, Theodor W.; *Hegel: Three Studies*, traducido por Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, 1999.
- ADORNO, Theodor W.; *Metaphysics. Concept and Problems*, editado por Rolf Tiedemann, traducido por Edmund Jephcott, Polity Press, Cambridge, 2000.
- ADORNO, Theodor W.; *Minima Moralia*, traducido por E.F.N. Jephcott, Verso, Londres, 2000.
- ANKERSMIT, F.R.; *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, traducido por Ricardo Martín Rubio Ruiz, FCE Breviarios, México, 2004.
- ARAMAYO, Roberto; *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.
- ARENDT, Hannah; *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, 3 vols.
- ARENDT, Hannah; *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1994.
- ARENDT, Hannah; *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- ARENDT, Hannah; *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- BECK, Lewis White; *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven, 1978.
- BELTRÁN, Julio y PEREDA, Carlos (compiladores); *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2002.
- BENNETT, Jonathan; *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, UNAM, México, 1988.
- BETTELHEIM, Bruno; *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, traducido por Jordi Beltrán, Editorial Crítica, Barcelona, 1983.
- BOCHENSKI, I.M.; *La filosofía actual*, traducido por Eugenio Imaz, FCE Breviarios, México, 1983.
- BOTUL, Jean-Baptiste; *La vida sexual de Immanuel Kant*, UNAM, México, 2003.
- BRAUDEL, F.; *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, México, 1997.

- BRAUDEL, F.; *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1999.
- BRUDNEY, Daniel; *Marx's Attempt to leave Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Ma., 1998.
- BURKE, Edmund; *A philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and other pre-revolutionary Writings*, David Womersley (ed.), Penguin, London, 1998.
- BURKE, Edmund; *Reflections on the Revolution in France*, L.G.Mitchell (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1993.
- CASSIRER, Ernst; *Rousseau, Kant, Goethe: two Essays*, Harper and Row, New York, 1963.
- CASSIRER, Ernst; *Kant, vida y doctrina*, FCE, Colombia, 1997.
- CASSIRER, Ernst; *El problema del conocimiento* (Vol. II), FCE, México, 2000.
- CERRONI, Umberto; *Marx y el derecho moderno*, traducido por Arnaldo Córdova, Grijalbo, México, 1975.
- CHAPPELL, Vere (ed.); *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- COHEN, G.A.; *Karl Marx's Theory of History, A Defence*. Oxford University Press, Oxford, 1984.
- D'HONDT, Jacques; *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- DANCY, Jonathan y Sosa, Ernest; *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.
- DANCY, Jonathan; *Introduction to contemporary Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- De QUINCY, Thomas; *The last Days of Immanuel Kant*, Kindle edition.
- De SALAS, Jaime, y Félix Martín (comps.); *David Hume*, Editorial Complutense, Madrid, 1998.
- De TOCQUEVILLE, Alexis; *La democracia en América*, FCE, México, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm; *Crítica de la razón histórica*, Hans-Ulrich Lessing (ed.), traducido por Carlos Moya Espí, Ediciones Península, Barcelona, 1986.
- DILTHEY, Wilhelm; *De Leibniz a Goethe (Obras de Wilhelm Dilthey)*, traducido por José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Imaz, FCE, México, 1978.
- DOMANSKA, Ewa; *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1998.
- DUNN, John; *The political Thought of John Locke. An historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- EAGLETON, Terry; *Marx*, Phoenix, London, 2001.
- ECHVERRIA, Bolívar; *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*, Itaca, México, 2011.
- ELIAS, N.; *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1989.
- FATE NORTON, David (ed.); *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- FERNÁNDEZ CASTRO, Roberto; *Fenomenología del análisis historiográfico. Un estudio acerca de la constitución de sentido en la ciencia de la Historia a partir de la filosofía de Edmund Husserl*, tesis doctoral, UNAM, 2008.
- FERNÁNDEZ SANTILLAN, José; *Locke y Kant*, FCE, México, 1996.

- FEUERBACH, Ludwig; *Principles of the Philosophy of the Future*, traducido por Mafred Vogel, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986.
- FEUERBACH, Ludwig; *The Essence of Christianity*, traducido por George Eliot, Prometheus Books, New York, 1989.
- FEYERABEND, Paul K.; *Diálogo sobre el método*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
- FOOT, Philippa; *Virtues and Vices*, Berkeley, 1978.
- FOUCAULT, Michel; *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2007.
- FUNKE, Gehard y SEEBOHM, Thomas M.; *Proceedings of the sixth international Kant congress II*, Center for advanced research in Phenomenology, Washington DC, 1989.
- GARCIA de OTEYZA, Mercedes; *La identidad personal en Hume*, Colección Estudios Monográficos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1984.
- GINSBURG, Carlo; *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- GOULDNER, Alvin W.; *The two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, London, 1980.
- GRANJA CASTRO, Dulce María; *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.
- GRANJA CASTRO, Dulce María; *Immanuel Kant en español. Elenco bibliográfico*, UAM/UNAM, México, 1997.
- GRIMSLEY, Ronald; *La filosofía de Rousseau*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- GUERRA, Ricardo; *Filosofía y fin de siglo*, México, UNAM, 1996.
- HABERMAS, J.; *The new Conservatism: cultural Criticism and the historians' Debate*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- HEGEL, G.W.F.; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducido por José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- HEIDEGGER, Martin; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- HEIDEMANN, Dietmar H.; *Kant Yearbook 1/2009*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009.
- HERDER, J.G.; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducido por J.Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 1959.
- HERNANDEZ VEGA, Raúl; *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.
- HIRSCHMAN, Albert; *Las pasiones y los intereses*, FCE, México, 1978.
- HITCHENS, Christopher; *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, traducido por Ricardo García Pérez, Random House Mondadori, México, 2008.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill*, Everyman's Library, J.M.Dent and Sons, London, 1962.
- HOBBS, Thomas; *Man and Citizen (De Homine & De Cive)*, editado por Bernard Gert, *De Homine* traducido por de Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig y Bernard Gert; *De Cive* traducción atribuida a Thomas Hobbes, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1998.

- HOBBSAWM, Eric; *The Age of Revolution 1789-1848*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995.
- HÖFFE, Otfried; *Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- HUME, David; *Investigación sobre el entendimiento humano*, traducido por Fernando Ramos González, Gernika, México, 1994.
- HUME, David; *Principal Writings on Religion including Dialogues concerning natural Religion and The Natural History of Religion*, editado por J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- HUME, David; *A Treatise of human Nature*, editado por David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- HUME, David; *Essays moral political and literary*, editado por Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis, s/f.
- HURTADO, Guillermo; *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007.
- HUSSERL, Edmund; *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.
- KUEHN, Manfred; *Kant, a Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- LAPIERRE, Georges; *El mito de la razón*, Alikornio ediciones, Barcelona, 2003.
- LEFEBVRE, Henri; *Hegel, Marx, Nietzsche o El reino de las sombras*, traducido por Mauro Armiño, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- LEIBNIZ, G.W.; *Philosophical Texts*, traducido por Richard Francks y R.S. Woolhouse, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- LEIBNIZ, Godofredo G.; *Discurso de metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Monodología, Principios sobre la naturaleza y la gracia*, Ed. Porrúa, México, 1991.
- LEVI, Primo; *The Drowned and the Saved*, Abacus, Londres, 1989.
- LOCKE, John; *Two Treatises on civil Government, preceded by Sir Robert Filmer's "Patriarcha"*, George Routledge & Sons, London, 1884.
- LOCKE, John, *An Essay concerning human Understanding*, Penguin Classics, Harmondsworth, 1997.
- LUCKÁCS, Georg; *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1967.
- LUCKÁCS, Georg; *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B.Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, traducido por Wenceslao Roces, FCE, México, 1974.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *Obras escogidas en dos tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1955.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera etapa*, traducido por Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1958.
- MARX, Karl; *Economic and philosophical Manuscripts*, traducido por T.B. Bottomore, MacGraw-Hill Book Company, New York, 1964.
- MARX, Karl; *Tesis sobre Feuerbach*, traducido por Julio Vera, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1969.

- MARX, Karl; *El capital*, 3 vols., traducido por Wenceslao Roces, FCE, México, 1973.
- MARX, Karl; *Crítica del programa de Gotha*, Editorial Progreso, Moscú, 1977.
- MARX, Karl; *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon*, José Aricó, Siglo XXI, México, 1981.
- MARX, Karl; *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, traducido por José Aricó y Jorge Tula, Ediciones Pasado y Presente, México, 1982.
- MARX, Karl; *Grundrisse. Foundations of the Critique of political Economy (Rough Draft)*, traducido por Martin Nicolaus, Penguin Books, Harmondsworth, 1993.
- MATUTE, Alvaro (comp.); *El historicismo en México. Historia y antología*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002.
- MILLER, David; *Philosophy and Ideology in Hume's political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- MOSSNER, E.C.; *The Life of David Hume*, Oxford University Press, New York, 1980.
- ORTEGA Y GASSETT, José; *Kant. Hegel. Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- ORTEGA Y GASSETT, José; *Tríptico. Mirabeau o El político, Kant, Goethe*, Editorial Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1944.
- RICOEUR, Paul; *History and Truth*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, traducido por Charles A. Kelbley, Northwestern University Press, Evanston, 1998.
- RIGBY, S.H.; *Marxism and History. A critical Introduction*, Manchester University Press, Manchester, 1998.
- RILEY, Patrick (ed.); *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- ROCKMORE, Tom; *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jacques; *Emilio o De la educación*, Ed. Porrúa, México, 1996.
- ROUSSEAU, Jean Jacques; *Las ensoñaciones del paseante solitario*, traducido por Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- ROUSSEAU, Jean Jacques; *Confesiones*, Ed. Porrúa, México, 2000.
- ROUSSEAU, Jean Jacques; *El contrato social o Principios de derecho político, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Ed. Porrúa, México, 2000.
- RUSSELL, Bertrand; *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen and Unwin, Londres, 1967.
- SALAS, Jaime de, MARTIN, Félix et al (comp.); *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Editorial Complutense, Madrid, 1998.
- SALMERÓN, Fernando; *Filosofía e historia de las Ideas en México y América Latina*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2007.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo; *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo; *Rousseau en México*, Itaca, México, 2011.
- SCHAMA, Simon; *Dead Certainties*, Granta, Londres, 1992.

- SIMMEL, Georg; "El problema de la situación religiosa" en *Revista de Occidente*, No. 30, Tomo X, 1925.
- SORELL, Tom (ed.); *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- STEWART, John B.; *Opinion and Reform in Hume's political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- STOVE, David; *Scientific Irrationalism. Origins of a postmodern Culture*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2008.
- STROUD, Barry; *Hume*, Routledge, London, 2002.
- TIRADO, A.R.; *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, UNAM, México, 1987.
- TUCKER, Robert; *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- VICO, Giambattista; *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor (1744)*, traducido por Rocío de la Villa, Editorial Tecnós, Madrid, 1995.
- WALKER, R.C.S. (ed.); *The Real in the Ideal; Berkeley's Relation to Kant*, Garland, New York and London, 1989.
- WHITNEY, G.T. y Bowers, D.F. (eds.); *The Heritage of Kant*, New York, 1989.
- WILLIAMS, Bernard; *Moral Luck: philosophical Papers*, Cambridge, 1981.
- WILLIAMS, P. y CHRISMAN, L. (eds.); *Colonial Discourse and postcolonial Theory*, University of California Press, Londres, 1982.
- WOEI LIEN Chong, "Combining Marx with Kant: the philosophical Anthropology of Li Zehou", *Philosophy East and West*, vol.49, no.2 (abril 1999) (versión electrónica)
- WOOD, Allen W.; *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, New York, 1984.