

CONTRIBUCIÓN KANTIANA A UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA: LA MEDIACIÓN NATURALEZA-LIBERTAD

1. PLANTEAMIENTO KANTIANO DEL PROBLEMA DE LA HISTORIA

No es fácil en modo alguno explicar cómo es posible que no resulte mucho más sorprendente de lo que resulta *de facto*, el hecho de que Kant sólo haya dedicado algunos opúsculos a una cuestión tan central en el sistema de la filosofía crítica como es la cuestión de la historia. Ciertamente debe llamarnos la atención que el papel decisivo que corresponde en el sistema crítico a la historia, en cuanto lugar de la mediación entre naturaleza y libertad, mediación capaz de articular la unidad de la filosofía teórica y la filosofía práctica, no haya merecido por parte de la pluma de Kant una obra comparable a ninguna de sus *Críticas*.

Ya el primer opúsculo kantiano consagrado a la historia, aparecido en 1784, titulado *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, nos permite atisbar la centralidad del tema de la historia en el sistema crítico. Sin duda, no podemos saber si Kant era plenamente consciente de la profundidad del problema que plantea en el comienzo mismo de esta obra, en el momento en que la escribió. En la primera frase de este trabajo, leemos: “Cualquiera sea el concepto que, desde un punto de vista metafísico, podamos hacernos de la *libertad de la voluntad*, sus *fenómenos*, las acciones humanas, están determinados por leyes universales de la naturaleza tanto como cualquier otro acontecimiento de la naturaleza”¹. E inmediatamente después, añade que el objeto de la

1 *Idee, Absicht, Ak*, VIII, 17/1-4. Se citará los textos de Kant, con excepción de la KrV que se hará remitiendo a la primera y segunda ediciones (A y B respectivamente), por la edición de la Academia (*Ak*) de los *Kants gesammelte Schriften*, poniendo volumen en números romanos, página en árabes y, en su caso, líneas después del símbolo “/”. Asimismo se utilizarán las abreviaturas clásicas.

investigación histórica es precisamente el conjunto de estas manifestaciones fenoménicas de la libertad en la naturaleza: “La historia [...] se ocupa en la narración de estos fenómenos”².

La reflexión crítica sobre la historia versa sobre un problema nuclear del pensamiento kantiano, a saber: el problema de los efectos de la libertad en la naturaleza. Pero Kant no parece hacerse cargo de la complejidad de este problema en su totalidad hasta el año de 1790 en la “Introducción” a la *Crítica del Juicio*. Aquí plantea Kant la necesidad de establecer un “tránsito” entre naturaleza y libertad que constituye el tema central de esta tercera *Crítica*. A la luz de esta problemática de la búsqueda de un tránsito entre naturaleza y libertad, la *Crítica del Juicio* se presenta como una síntesis de las dos anteriores: de la *Crítica de la razón pura*, en cuanto filosofía teórica que se ocupa de la *naturaleza* como objeto del conocimiento físico-matemático, y de la *Crítica de la razón práctica*, en cuanto filosofía práctica de la *libertad* como capacidad de proponer fines morales, y, por tanto, se presenta como la mediación que posibilita la unidad de la filosofía.

El modo en que Kant plantea este problema del tránsito en el apartado II de la “Introducción” a la *Crítica del Juicio*, pone de relieve que este problema no es otra cosa que el tema de la historia, tal como lo formula el comienzo citado de *Idea de una historia universal*. En efecto, Kant explica que, en virtud del uso teórico de la razón, no es posible en absoluto tránsito alguno de la naturaleza a la libertad. Éstas se comportan como si fuesen dos mundos diferentes, el mundo de lo sensible y el de lo suprasensible, separados por un abismo infranqueable, de modo que el primero no puede tener el más mínimo influjo sobre el segundo. Por el contrario, en virtud del uso práctico de la razón, éste segundo mundo debe tener un influjo sobre aquél, es decir, “el concepto de libertad debe realizar el fin propuesto por sus leyes en el mundo sensible”³. Y si el problema de la historia es el problema del tránsito que plantea la *Crítica del Juicio*, entonces la filosofía de la historia, como término mediador, se coloca en el corazón del sistema de la filosofía crítica. La historia se constituye en el lugar de la mediación de la naturaleza y la libertad. Y, por tanto, parece razonable buscar en la tercera *Crítica* kantiana esa *crítica de la razón histórica* que Wilhelm Dilthey echaba de menos en el filósofo de Königsberg⁴.

El comienzo de *Idea de una historia universal* precisa como objeto de ésta narrar los fenómenos de la libertad. La peculiaridad de los hechos históricos radi-

² *Idee*, Ak, VIII, 17 / 4-5.

³ *KU, Einleitung II*, Ak, V, 176 / 5-6.

⁴ Vid. W. DILTHEY, *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico en Obras*, México, F.C.E., 1978, tomo VII, pp. 215 ss.

ca en su caracterización como acontecimientos naturales en los que la libertad tiene paradójicamente efectos en una naturaleza sujeta al determinismo. Esta definición de la historia como conjunto de las manifestaciones fenoménicas de la libertad nos impele a superar el marco de la solución de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* para abordar con garantías el análisis de las relaciones entre el determinismo de la naturaleza y la libertad. Esta solución es insuficiente porque distinguir el determinismo de la naturaleza como *fenómeno* y la existencia *nouménica* de la libertad equivale a eludir la cuestión decisiva de saber cómo la libertad puede imprimir sus efectos en una naturaleza que le resulta contraria, cómo la espontaneidad de la libertad puede grabar su huella en el determinismo de la naturaleza. La moral exige esta fenomenización de la libertad, puesto que la noción misma de responsabilidad se disolvería si no se pudiese pensar un acto ejecutado por libertad en el mundo de los fenómenos, es decir, si el acto se explicase plenamente según la ley del determinismo. El dominio de la historia queda definido por esta inscripción de la libertad en la naturaleza, en la medida en que el acontecimiento histórico forma parte del campo de los fenómenos naturales al estar sometido a las condiciones del espacio y del tiempo; pero simultáneamente hace referencia a la idea de libertad, en cuanto remite a actos susceptibles de ser juzgados moralmente, como ocurre cuando se considera responsable de las calamidades de un pueblo la decisión adoptada por un gobernante. En 1784, Kant toma conciencia de la existencia de un dominio en el que las dos esferas de la objetividad —a saber, la *objetividad teórica* definida en la *Crítica de la razón pura* como un universo fenoménico íntegramente condicionado en que “todos los cambios suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto”⁵, y la *objetividad práctica* establecida por la *Crítica de la razón práctica*, según la cual toda acción realizada con intención tiene como fundamento una causalidad libre, esto es, una espontaneidad absolutamente incondicionada— se solapan, al menos parcialmente. Y este dominio tiene un nombre propio: la historia. A partir de 1788, después de escribir la *Crítica de la razón práctica*, se hace patente la importancia decisiva de este dominio para la filosofía práctica, ya que, si la libertad no produjese efectos en el mundo sensible, la moral sería algo absurdo, en cuanto el imperativo categórico nunca se podría realizar y, por tanto, el deber, el respeto a la ley moral, no sería más que una palabra vana.

Ahora bien, ¿cuáles son estos fenómenos, estos efectos de la libertad en la naturaleza que la historia se ocupa en narrar? El opúsculo *Idea de una historia universal* muestra que estos efectos no tienen nada que ver con la realización de un progreso moral, pues esto supondría que la libertad, como buena voluntad,

5 KrV, A 189 / B 232.

aparecería ella misma en el mundo sensible y, por consiguiente, desaparecería la distinción entre fenómenos y noúmenos. La huella de la libertad en la naturaleza hay que buscarla en la idea *sensu stricto* de un progreso legal, esto es, en el postulado regulativo de que en el curso de la historia las acciones conformes con el deber (o sea, legales) son cada vez más numerosas, aun cuando no sean ejecutadas por deber (esto es, no sean morales). En este opúsculo, el problema de la fenomenización histórica de la libertad adopta la forma de la realización del derecho en la historia, o dicho de otro modo: el problema del advenimiento histórico de una sociedad en que los hombres, sometidos a las leyes, obren de un modo conforme a la ley moral, al menos exteriormente. Así pues, en 1784, Kant convierte la solución al problema de la realización histórica del derecho en la condición de posibilidad de la articulación entre naturaleza y libertad, luego entre filosofía teórica y filosofía práctica. En este sentido, Kant despliega, aquí y en otros escritos jurídicos y políticos, una idea expresada ya claramente en la *Crítica de la razón pura*: la condición de una elevación del hombre de la naturaleza a la libertad es “una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás*”⁶. Este momento jurídico del progreso, en el que la sumisión a la ley es sólo exterior, no supone la irrupción verdadera de la libertad en el fenómeno; pero, al menos, la prepara, abriendo el camino a la moralidad. Y precisamente en cuanto prepara para la libertad, el derecho se constituye en mediación entre naturaleza y libertad. Así pues, resumiendo, el problema de la historia es el problema de la construcción política de un espacio jurídico.

2. DOBLE SOLUCIÓN KANTIANA DEL PROBLEMA PLANTEADO POR LA HISTORIA

Kant ofrece, en 1784, dos soluciones a este problema, que prefiguran el desdoblamiento que se encontrará desarrollado más ampliamente en el artículo de 1795 titulado *Para la paz perpetua*.

2.1. Primera solución: la doctrina de la “intención de la naturaleza”

La primera solución se encuentra en la teoría de la “intención de la naturaleza” expuesta en las proposiciones I a V, ampliada al marco de las relaciones interestatales en la proposición VII, de *Idea de una historia universal*⁷, solución

6 KrV, A 316 / B 373.

7 Vid. *Idee, Ak*, VIII, 18-22 y 24-26.

retomada en 1795 en el “Primer suplemento” de *Para la paz perpetua* a través de la imagen de un “pueblo de demonios”⁸.

Esta primera solución establece que el único resorte que impulsa al hombre a la construcción política de un espacio jurídico que le prepare para la libertad y la moralidad, es la naturaleza misma en él; es decir, el egoísmo. Cuando el hombre se percató de que, si da rienda suelta a su egoísmo, convierte la sociedad en un campo de conflictos permanente y pierde mucho más de lo que gana; entonces el hombre como naturaleza se convierte por sí mismo en un sujeto capaz de resistir a las inclinaciones sensibles y de proponerse “fines libres”. El hombre se hace sujeto de derecho en el espacio político del estado en virtud de un interés egoísta bien comprendido y, de este modo, como sujeto de la historia, articula en él la naturaleza con la libertad.

En 1784, pues, el problema de la realización del derecho y de la conquista de la paz civil e internacional se resolvía a partir de una reflexión acerca de la “insociable sociabilidad” de los seres humanos. Ésta es concebida como el instrumento de que se sirve la naturaleza para, en virtud del peligro generado por el surgimiento de un antagonismo generalizado entre los hombres, hacer ver a los individuos egoístas que el mero cuidado de su interés bien comprendido impone la limitación de las libertades y la puesta en marcha de un dispositivo de coacción que regule jurídicamente las relaciones entre las libertades en conflicto. De este modo el resorte del egoísmo ilustrado se considera suficiente para hacer triunfar el derecho, tanto en el interior de una sociedad como en las relaciones internacionales.

En 1795, Kant retoma este modelo explicativo cuando considera que el problema de la constitución de un Estado puede ser resuelto “incluso para un pueblo de demonios, con tal que tengan inteligencia”⁹. La razón puede aprovechar el mecanismo de la naturaleza, las inclinaciones egoístas que se oponen unas a otras, ordenándolas en una constitución tal que las tendencias malas choquen entre sí y anulen mutuamente sus efectos destructores, para conseguir su fin propio: obligar a todos los individuos a someterse a las leyes y a convivir pacíficamente, de modo que, aun cuando sean moralmente malos, se vean forzados a ser buenos ciudadanos. Este “Primer suplemento” de *Para la paz perpetua* nos invita a pensar la garantía del surgimiento de la paz en términos de naturaleza, como hemos visto también en las cinco primeras proposiciones de *Idea de una historia universal*; puesto que trata de mostrar cómo la naturaleza quiere la realización del derecho, la paz interior y exterior.

8 Vid. *ZeF, Ak, VIII, 360-368*.

9 *ZeF, Ak, VIII, 366 / 16*.

Sin embargo, esta solución kantiana sorprende al lector por varias razones. En primer lugar, por la función positiva concedida a la guerra: la guerra interior —los conflictos entre individuos o grupos— conduce a los individuos egoístas a imponerse los límites del derecho en virtud de un interés bien entendido, así como la guerra exterior conduce a los diferentes pueblos, en virtud de su interés mutuo en evitar desastres, a urgir a los Estados que trabajen en la construcción de la paz y pongan la guerra fuera de la ley. Desde esta perspectiva, la guerra podría ser necesaria y útil, de forma que el enfrentamiento de los individuos y sociedades, que nos parece absurdo y ruinoso, desde el punto de vista de la naturaleza o de la providencia, podría constituir el instrumento de un bien mayor. Esta valoración de la guerra no puede dejar de desconcertar al lector. Éste no puede obviar la célebre “Conclusión” de la *Doctrina del derecho* que subraya la repugnancia moral que debe suscitar en nosotros la mera idea de la guerra: “la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*”¹⁰. Por ello, tenemos que actuar con vistas al establecimiento de la paz perpetua, elaborando la constitución más adecuada para tal fin, aun a riesgo de que se trate de un “deseo irrealizable”, porque eludir nuestro deber “despertaría en nosotros el repugnante deseo de estar privado de toda razón y verse abandonado, según sus principios, con las restantes clases de animales al mismo mecanismo de la naturaleza”¹¹. Pasaje tan hermoso como problemático, por lo difícil que resulta mantener esta condena moral de la guerra al lado de su justificación providencialista o naturalista. En segundo lugar, esta solución es sorprendente porque, al margen de sus implicaciones éticas y políticas, la justificación de la guerra posee un profundo significado filosófico, en cuanto expresión de las doctrinas filosóficas de la “astucia de la razón” y de las visiones éticas de la historia. Las teorías de la astucia de la razón (desde Leibniz a Hegel o incluso a Marx) justifican la guerra porque, para ellas, en la historia todo acontece racionalmente, hasta lo que parece más irracional como la guerra. El peor de los males contribuye al mayor bien. Tal es la perspectiva de la teodicea. Resulta sorprendente ver a la filosofía kantiana desplegar una justificación de la guerra que evoca las ilusiones de la metafísica dogmática aplicadas a la historia en vez de criticarlas. El modelo kantiano de la “intención de la naturaleza” parece elevarse como un hito en el camino que lleva de la solución leibniziana del problema del mal en el marco de la teodicea hasta la tesis hegeliana según la cual la racionalidad se despliega en la historia incluso a través del juego de las pasiones más egoístas. Sin embargo, la inclusión de Kant en este camino sería paradójica filosóficamente; puesto que, si la temporalidad histórica se subsumiera íntegramente bajo leyes racionales, ¿qué quedaría de la apertura de una dimensión de exterioridad en el campo fenoménico, irreabsorbible por las exigencias de la razón, que es la aportación esencial de la “Estética trascendental” de la primera *Crítica*?

10 *MdS, Ak, VI, 354 / 20-21.*

11 *MdS, Ak, VI, 355 / 3-6.*

2.2. SEGUNDA SOLUCIÓN: LA DOCTRINA DEL “MANDATO MORAL”

La segunda solución al problema de la realización del derecho que hace posible la concordancia de naturaleza y libertad, queda apuntada en la proposición VI de *Idea de una historia universal*. Ésta proposición parece que hace tabla rasa de la solución anterior y plantea la cuestión en términos radicalmente diferentes. En efecto, en el planteamiento de esta proposición, la realización del derecho parece exigir la entrada en escena de la moralidad; puesto que, según explica Kant, el hombre tiene necesidad de un señor para ser educado en la legalidad. Pero este señor, al ser un hombre, necesitará a su vez otro señor y así sucesivamente. Este regreso sólo se puede detener mediante la aparición de un jefe supremo justo por sí mismo, esto es, moral. Por ende, una de las condiciones para lograr una solución perfecta del problema político de la coexistencia pacífica de las libertades, es precisamente una “buena voluntad”, dispuesta a aceptar una constitución en la cual las diversas libertades individuales se decidan a limitarse. Esta solución sólo deja dos opciones: o bien consideramos factible cumplir semejante condición, en cuyo caso la misma libertad aparecería en la naturaleza, con todos los problemas que esto plantearía; o bien negamos que esta condición pueda cumplirse, en cuyo caso la solución perfecta del problema planteado es imposible y sólo nos cabe aproximarnos a ella. Tanto en un caso como en otro, el modelo esbozado no tiene nada en común con la doctrina de la “intención de la naturaleza” o del “pueblo de demonios”, ya que ahora es imposible pensar la realización histórica de la coexistencia pacífica de las libertades individuales si se hace abstracción completa de la moralidad.

Esta solución es retomada por Kant en 1795 en el cuerpo del artículo *Para la paz perpetua* que precede al “Primer suplemento” comentado anteriormente. Aquí la realización de la paz es analizada desde una perspectiva práctica que consiste en buscar cómo “debe ser instaurado” el estado de paz mediante una serie de decisiones por cuya virtud los Estados reordenen su organización interior y sus relaciones recíprocas¹². Así pues, desde esta segunda óptica, el surgimiento de la paz se piensa en términos, no de *naturaleza*, sino de *libertad* instauradora de las condiciones políticas de la paz.

12 Vid. ZeF, Ak, VIII, 343-360.

3. CONSECUENCIAS DE ESTA DOBLE SOLUCIÓN: LAS DOS FILOSOFÍAS KANTIANAS DE LA HISTORIA

Esta doble solución al problema del surgimiento del orden jurídico parece que revela la existencia en Kant de dos filosofías de la historia. La primera sería una filosofía “naturalista” de la historia, cuyo resorte es la noción de “intención de la naturaleza”, y que despliega una lógica inmanente a la historia pensada bajo la idea de un sistema de la naturaleza. La segunda sería una filosofía de la libertad, cuyo motor y meta es la voluntad moral, de la que depende la consecución de la paz civil, de manera que el desarrollo histórico es pensado, en este caso, bajo la idea de libertad.

El problema central de la filosofía de la historia, esto es, el problema de la realización del derecho o, dicho de otro modo, de hacer efectiva la idea de una constitución civil justa estableciendo un Estado de derecho, recibirá soluciones opuestas dependiendo de la perspectiva que adoptemos. Desde la primera perspectiva, la de la filosofía “naturalista” de la historia, es posible instaurar el Estado de derecho, puesto que se puede salvar la distancia que separa la idea de la constitución legal absolutamente justa y su realización. En cambio, desde la segunda perspectiva, la de la filosofía de la libertad, esa distancia se muestra “infranqueable”. Kant reconoce que “esperar que una producción política, como uno la piensa aquí, se realice algún día, por lejano que sea, es un dulce sueño; pero aproximarse siempre a ella, no sólo es algo *concebible*, sino, en cuanto puede coexistir con las leyes morales, un *deber*”¹³. Por otra parte, el egoísmo que, desde la primera perspectiva, funciona dialécticamente como motor de la realización del derecho y del establecimiento de la paz civil; en la segunda perspectiva, constituye el obstáculo insuperable para salir del estado de guerra. En efecto, si se parte de que el hombre es un animal egoísta que tiene necesidad de un señor, ¿cómo podemos pensar sin contradicción que este señor, que a la postre es un hombre, será justo por sí mismo?

A la vista de este desdoblamiento, nos asalta la sospecha de que el tránsito, la conciliación buscada entre naturaleza y libertad aboca al resurgimiento de la escisión entre los dos términos que se trataba de mediar. Nos vemos obligados a abordar la cuestión de si la antítesis entre estos dos modelos de reflexión histórica es soluble o no. Se trata de saber si podemos articular *internamente* estos dos modelos, incardinando el segundo en el marco del primero, o sólo es posible articularlos *externamente*. En este último caso, habría una verdadera antinomia de las dos filosofías de la historia en los escritos de Kant, que pondría en cuestión la

13 *SdF*, 2. Abschnitt, § 10, Ak, VII, 92 nota.

misma coherencia de la filosofía crítica de la historia. Desde un punto de vista filosófico, es difícil entender cómo la historia puede estar sujeta a un plan, desplegarse racionalmente conforme a la *necesidad* de leyes, y constituir, al mismo tiempo, un campo abierto a la *libertad* activa de la razón práctica. Semejante planteamiento parece tener tan poco sentido como el de Marx cuando afirma que las leyes de la historia se despliegan con una necesidad de hierro y, al mismo tiempo, apela a la militancia activa de los explotados para la consecución del gran salto revolucionario. La interpretación de la historia como necesaria presupone la racionalidad de lo real y, por tanto, es incompatible con la idea de una historia abierta a la acción libre, no sujeta a leyes, de los hombres, esto es, de una historia carente de toda racionalidad immanente.

Lo que parece claro e incuestionable es que esta dualidad de modelos históricos no responde a una evolución del pensamiento kantiano que permita conjeturar que cada uno representa una determinada etapa del mismo, de manera que uno pudiera anular al otro. Por el contrario, estos dos modelos de explicación histórica se encuentran en los escritos kantianos desde 1784 hasta 1798 sin que ninguno de ellos llegue a eliminar ni a absorber por completo al otro. Por otra parte, parece igualmente claro e incuestionable que no se trata de dos tesis contradictorias de las cuales una sería verdadera y la otra falsa.

4. LA ARTICULACIÓN DE LOS DOS MODELOS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN KANT

4.1. FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA POSIBILIDAD DE ESTA ARTICULACIÓN

4.1.1. La posibilidad de la historia, un problema del juicio reflexionante

En la medida en que está en juego la posibilidad del “tránsito” entre naturaleza y libertad y, por tanto, la unidad sistemática de la filosofía teórica y de la filosofía práctica, la articulación de estos dos modelos de historia nos remite a la tercera *Crítica* kantiana, la *Crítica del Juicio*. Para enlazar naturaleza y libertad, filosofía teórica y filosofía práctica en un sistema, hay que recurrir a la facultad de juzgar reflexionante. En el tercer apartado de su “Introducción” a la *Crítica del Juicio*, señala Kant que, entre las facultades cognoscitivas, la facultad de juzgar sirve de “término medio entre el entendimiento y la razón”¹⁴; más exactamente, entre el entendimiento, que gracias a su legislación posibilita un conocimiento de

14 *KU, Einleitung II, Ak, V, 177 / 5.*

la *naturaleza*, y la razón práctica, que gracias a su legislación hace posible la determinación práctica de la facultad de desear por la *libertad*.

Ahora bien, ¿por qué esta mediación entre entendimiento y razón práctica —naturaleza y libertad— se realiza a través de la facultad de juzgar reflexionante? En general, la facultad de juzgar es la encargada de subsumir una intuición (lo particular) bajo un concepto (lo universal). La operación de esta facultad, el juicio, pone en juego lo *condicionado* (la intuición), la *condición* (el concepto) y un tercer elemento, a saber, el *criterio* por cuya virtud se puede referir lo condicionado a su condición. Cuando la condición contiene en sí el criterio o regla de su aplicación a lo condicionado, el juicio es *determinante*. Así ocurre en la “Analítica de los principios” de la *Crítica de la razón pura*: el sujeto que juzga dispone de la condición (la categoría) y del criterio de su aplicación a la intuición (el principio del entendimiento puro), de modo que la facultad de juzgar se limita a aplicar una regla general. En cambio, el juicio es *reflexionante* cuando se trata de subsumir lo particular (lo condicionado) bajo lo universal (la condición) sin que el sujeto disponga previamente de una representación de la condición¹⁵. Esta carencia puede deberse a dos razones: a) Porque el sujeto no posee todavía el concepto bajo el que subsumir la intuición, sino que ha de formarlo el juicio reflexionante, como acontece con la génesis de los conceptos empíricos —en este caso, el juicio reflexionante actúa como término medio entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la intuición y el concepto; b) Porque lo universal no es un concepto del entendimiento, sino un concepto de la razón, esto es, una idea, que no es representable sensiblemente (esquemizable) por definición y, en consecuencia, no contiene en sí el criterio de su aplicación —en este caso, el juicio reflexionante media entre el entendimiento y la razón, entre el concepto y la idea.

Este segundo caso es reconocido como el más interesante y el más difícil por Kant, hasta el punto de que hace necesaria una tercera *Crítica*, cuyo objeto directo de análisis es el uso regulador de las ideas. Cuando Kant abordó el uso regulativo de las ideas en la *Crítica de la razón pura*, mostró que, en este uso, las ideas constituyen un punto de fuga (*focus imaginarius*) irrepresentable por todos los conceptos del entendimiento, “dado que se encuentra por completo fuera de los límites de la experiencia posible”¹⁶; sin embargo, contamos con la “huella” de las ideas en las líneas de convergencia que surgen entre todos los conocimientos del entendimiento y que evocan la unidad del sistema, huella que le proporciona una presentación incompleta. Puesto que los términos que se han de enlazar (concepto e idea), deben serlo sin que la condición (idea) sea representable (esquemizable) y sin que contenga en sí misma el criterio o regla de su

15 Vid. KU, *Einleitung IV, Ak, V*, 179-180.

16 *KrV, A 644 / B 672*.

aplicación, la *Crítica de la razón pura* impone la necesidad de desarrollar una crítica de la facultad de juzgar reflexionante.

La *Crítica del Juicio* replantea el problema del “tránsito” entre naturaleza y libertad en los términos propios del juicio reflexionante: se trata de descubrir una subsunción de un *condicionado* —la naturaleza fenoménica a la que el entendimiento le aplica sus conceptos— bajo una *condición* —la idea de libertad que la razón práctica exige pensar. Ahora bien, esta subsunción de los conocimientos de la naturaleza fenoménica bajo la idea de libertad no puede efectuarse en ningún caso por un juicio determinante. El propio Kant afirma la imposibilidad de semejante “tránsito” de lo condicionado a la condición; puesto que sería preciso que la libertad fuese un concepto del entendimiento y, además, esquematizable, para poder determinar la naturaleza por los fines de la libertad. Los dos términos que se trata de subsumir —un acontecimiento del mundo fenoménico y la libertad como causa del mismo— no pueden mantener relación alguna de determinación: “El concepto de libertad —escribe Kant— no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; del mismo modo, el concepto de naturaleza tampoco determina nada con respecto a las leyes prácticas de la libertad, y en este sentido no es posible tender un puente de una esfera a la otra”¹⁷. Sin embargo, como la moral y la unidad de la filosofía imponen tender ese puente, una vez excluida toda posibilidad de determinación, la única salida posible es confiar la solución del problema a la facultad de juzgar reflexionante. Y así lo expone Kant en los párrafos finales de su “Introducción” a la *Crítica del Juicio*: “La facultad de juzgar proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes según la primera al fin último según la segunda, y lo proporciona en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza; pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo puede realizarse en la naturaleza y en conformidad con sus leyes”¹⁸.

4.1.2. Solución reflexionante del problema de la historia

El último apartado de la “Introducción” a la *Crítica del Juicio* desbroza, como acabamos de ver, el “tránsito” de la naturaleza a la libertad que constituye el ámbito propio de la historia. Sin embargo, hay que esperar al “Apéndice” a la segunda parte de la obra, la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica”, para encontrar la exposición del contenido de esta mediación. La razón de esta dilación del análisis del contenido de la mediación entre naturaleza y libertad es clara: como el concepto mediador es el de una “*finalidad* de la naturaleza”, hay

17 KU, *Einleitung IX*, Ak, V, 195 / 13-16.

18 KU, *Einleitung IX*, Ak, V, 196 / 4-11.

que analizar el juicio teleológico y resolver la antinomia de la facultad de juzgar teleológica antes de que el concepto de finalidad pueda ser usado legítimamente para pensar la historia.

La solución de esta antinomia de la facultad de juzgar teleológica permite, pues, pensar el tránsito entre naturaleza y libertad, replanteando esta cuestión en un nivel radicalmente distinto de aquél en que lo fijó la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Esta antinomia de la facultad de juzgar teleológica reintroduce la distinción entre naturaleza y libertad en el ámbito de los fenómenos, ámbito que la solución de la tercera antinomia de la razón pura había colocado íntegramente bajo el imperio del determinismo, y lo reintroduce porque el mecanicismo no excluye el finalismo, en la medida en que la causalidad eficiente no es el único principio que rige el mundo fenoménico y, por otro lado, la noción de finalidad presenta una analogía con la acción libre, en cuanto dicha noción remite a la acción intencional —el organismo biológico, por ejemplo, cuando se adapta a su medio, obra *como si* tuviese inteligencia y actuase libremente por decisión consciente.

La solución al problema del tránsito entre naturaleza y libertad aportada por la antinomia de la facultad de juzgar teleológica de la *Crítica del Juicio* completa y supera la solución de la tercera antinomia de la razón pura, como ha mostrado Alexis Philonenko¹⁹, en los tres momentos que la constituyen.

En primer lugar, el *planteamiento* de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica profundiza y complica el de la tercera antinomia en cuanto la tesis —afirmación del mecanicismo— y la antítesis —aseveración del finalismo— remiten ambas al mismo objeto, los fenómenos, como pone de manifiesto la formulación de las dos tesis: “*Tesis*: Toda producción de cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas./ *Antítesis*: Alguna producción de las mismas no es posible según leyes puramente mecánicas”²⁰. Este planteamiento excluye, de entrada, una solución del tipo de la dada a la tercera antinomia de la razón pura, consistente en suponer que un principio vale para los fenómenos y el otro para las cosas en sí, puesto que el sujeto tiene el mismo sentido en las dos proposiciones y, en consecuencia, no estamos ante proposiciones *subcontrarias*, sino verdaderamente *contradictorias*. Por esta razón, queda también excluida la solución dada a las dos primeras antinomias de la razón pura, consiste en afirmar que las dos son falsas, ya que no estamos aquí ante proposiciones *contrarias*, en cuanto la tesis, demostrada por la segunda analogía de la experiencia, no puede ser de ningún modo falsa.

19 Vid. A. PHILONENKO, “*L’antinomie du jugement téléologique chez Kant*” en MISMO AUTOR, *Études kantienne*s, Paris, Vrin, 1982, pp. 135-159.

20 *KU*, § 70, Ak, V, 387 / 13-16.

En segundo lugar, el *desarrollo* de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica resulta radicalmente novedoso respecto del que presentan las antinomias de la razón pura, por cuanto Kant no ofrece aquí ninguna demostración, ni directa ni apagógica, de la tesis ni de la antítesis. La falta de demostración de la tesis mecanicista no nos sorprende, porque ya ha sido demostrada en la segunda analogía de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, la antítesis finalista no ha sido demostrada en ningún momento y, lo más sorprendente, no puede ser demostrada de ningún modo, puesto que sólo podría recibir una demostración apagógica²¹ y, evidentemente, ello es inviable: la verdad del mecanicismo ha sido demostrada en la “Analítica trascendental”, por tanto no se puede demostrar que sea una tesis absurda²². Así las cosas, no se ve la necesidad de admitir el finalismo, ni siquiera la posibilidad de hacerlo, sin entrar en colisión flagrante con la tesis mecanicista, cuya legitimidad está ya sólidamente establecida.

Finalmente, en tercer lugar, la *solución* de esta antinomia es especialmente complicada a la par que original. Para admitir la finalidad, hay que limitar el mecanicismo en el mismo plano de los fenómenos. A primera vista, esta limitación es incompatible con los principios de la primera *Crítica*. No obstante, la contradicción entre mecanicismo y finalismo puede evitarse con tal que se comprenda que esta limitación es sólo *metódica*. El mecanicismo posee una validez absoluta como método de construcción de los objetos científicos en el tiempo por medio del esquematismo; por tanto, es válido para la *forma* de la experiencia, pero no para la totalidad de la misma. Dicho de otro modo: el principio de causalidad es determinante o constitutivo al nivel de la experiencia posible, pero es sólo reflexionante o regulador al nivel de la experiencia efectivamente real. La limitación del mecanicismo no afecta, pues, a su *contenido*, sino a su *estatuto*, en cuanto se trata de un principio que tiene validez universal como principio regulativo, pero no como principio constitutivo de lo real. Al limitar la validez del mecanicismo, la solución de esta antinomia abre la posibilidad de conceder un lugar al finalismo. Cuando encontremos en la experiencia real fenómenos cuya producción es infinitamente improbable por el solo mecanicismo, como, por ejemplo, los seres organizados, los productos culturales o las instituciones sociales, podremos adoptar un punto de vista distinto del mecanicismo respecto de ellos, en la medida en que éste se muestra *de facto* insuficiente ante los mismos²³. Precisamente porque la necesidad de recurrir a la finalidad es sólo un hecho (*factum*), no puede haber demostración de la validez del finalismo; pero basta con que la necesidad del punto de vista finalista sea constatada una vez que el recurso al mismo ha sido legitimado por la limitación metódica del mecanicismo.

21 Cf. *Fortschritte*, 2. Abschnitt, Ak, XX, 288 /19-21.

22 Vid. A. PHILONENKO, *loc. cit.*, p. 143.

23 Vid. *KU*, § 70, Ak, V, 387-388.

Así pues, la solución de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica no consiste en suprimir la contradicción entre los dos puntos de vista —mecanicista y finalista—, sino en establecer con precisión su estatuto. La contradicción no puede ser suprimida porque los dos puntos de vista remiten al mismo objeto (los fenómenos). La solución consiste en fijar el estatuto epistemológico de las dos tesis, transformándolas en máximas del trabajo científico. De esta modo, la tesis ya no reza: “Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas”, sino: “Toda producción de cosas materiales debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas”; y, correlativamente, la antítesis ya no afirma: “Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas”, sino: “Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas”²⁴. Lo que hace la solución, como señala Philonenk²⁵, es desplazar la contradicción entre los dos principios del nivel ontológico al de la *reflexión*. Esta contradicción es constitutiva de la misma reflexión y sólo podría ser suprimida colocándose en el punto de vista de Dios (*intellectus archetypus*), desde el cual el mecanicismo es sólo un momento del despliegue de la finalidad o viceversa²⁶. En suma, la dualidad de los dos puntos de vista necesarios para el conocimiento de los fenómenos es, como sabemos, el signo de la finitud humana, de los límites de nuestro entendimiento²⁷.

4.2. EXPLICITACIÓN DEL CONTENIDO DE LOS DOS MODELOS DE HISTORIA EN LA CRÍTICA DEL JUICIO

En los párrafos 83 y 84 de la *Crítica del Juicio*, una vez resuelta la antinomia de la facultad de juzgar reflexionante, Kant explicita el contenido dado a la solución reflexionante del problema del acuerdo entre naturaleza y libertad. De entrada, parece que estos párrafos completan el edificio conceptual cuyos cimientos se asentaron en 1784 con la teoría de la “intención de la naturaleza”.

4.2.1. El modelo teórico reflexionante de historia

El argumento expuesto en el párrafo 83 desarrolla la doctrina esbozada en *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*: más allá de la incoherencia de las disposiciones naturales de los hombres, que los sume en los peores tormentos, especialmente en la barbarie de las guerras, se

24 *KU*, § 70, *Ak*, V, 387 / 3-16.

25 *Vid.* A. PHILONENKO, *loc. cit.*, pp. 156 s.

26 *Vid.* *KU*, § 77, *Ak*, V, 406.

27 *Vid.* *KU*, § 77, *Ak*, V, 408.

puede pensar que la naturaleza persigue así la realización de su “fin último (*letzter Zweck*) respecto de la especie humana”, a saber: “el progreso de la cultura” como desarrollo en el hombre de la aptitud para superar la seducción de las inclinaciones por la disciplina y para proponerse “fines a sí mismo”, “fines libres”²⁸.

La realización del derecho ocupa un lugar privilegiado en este proceso de cultura: “La condición formal, bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres entre sí, donde se opone a los perjuicios de la libertad que enfrenta mutuamente a unos con otros una fuerza legal en un todo, llamado *sociedad* civil; pues sólo en ella puede darse el más grande desarrollo de las disposiciones naturales”²⁹. En el proceso de realización de esta condición —el derecho como medio de controlar las inclinaciones animales en el hombre, preparándolo para fines libres—, todo acontece *como si* la naturaleza utilizara el antagonismo de las libertades para hacer surgir la sumisión a la ley y, por tanto, la disciplina de las inclinaciones, como el único medio de que disponen los hombres para evitar los males provocados por la persecución anárquica de la felicidad. Reencontramos, pues, aquí la tesis de *Idea de una historia universal*, según la cual el egoísmo inteligente conduce a la autolimitación de las libertades, con la ampliación de la perspectiva a las relaciones internacionales explicitada en *Para la paz perpetua*, que hace de la guerra el instrumento usado por la astucia de la naturaleza: “Aunque los hombres fueran bastante inteligentes para encontrar [esa constitución] y bastante sabios para someterse voluntariamente a su presión, haría falta aún para ese desarrollo un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros. A falta de tal sistema [...] es inevitable *la guerra* [...], que es un intento impremeditado de los hombres, pero profundamente escondido, y quizá intencionado, de la suprema sabiduría: el de preparar, cuando no instituir, la legalidad con la libertad de los Estados y, así, la unidad de un sistema fundado moralmente”³⁰.

Resulta evidente que el párrafo 83 de la *Crítica del Juicio* retoma el modelo de la “astucia de la naturaleza” de 1784: la naturaleza, sirviéndose del conflicto de las voluntades particulares para realizar su fin último —esto es, el desarrollo de las disposiciones naturales de las especies y, en particular, del hombre como último eslabón de la cadena de las mismas—, engendra un sistema legal —la constitución republicana o estado de derecho— susceptible de ser subsumido bajo las categorías de la libertad, o dicho de otro modo, susceptible de ser pensado *como si* hubiera sido efecto de la libertad.

28 KU, § 83, Ak, V, 431 / 24 y 26.

29 KU, § 77, Ak, V, 432 / 28-33.

30 KU, § 83, Ak, V, 432 / 33 - 433 / 10.

El hecho de que el contenido de esta concepción nos recuerde las filosofías especulativas de la historia, no debe hacernos olvidar que, en lo relativo a su *estatuto* epistemológico, esta concepción no puede tener nunca un valor constitutivo en el marco del pensamiento kantiano, es decir, no puede atribuírsele el estatuto de un conocimiento o verdad. En efecto, esta concepción “naturalista” de la historia consiste en pensar ésta como un sistema en el que la multiplicidad de los acontecimientos se deja subsumir bajo leyes siempre idénticas a sí mismas y homogéneas con las de la naturaleza —atracción y repulsión—; sin embargo, es imposible *construir* semejante sistema desde la perspectiva de la filosofía crítica, porque exigiría conocer el objeto —la multiplicidad histórica— por medio de meros conceptos y deducir, pues, lo particular a partir de leyes universales. Esta pretensión resulta tan inalcanzable para el sujeto finito en el campo de la historia como en el de la naturaleza. Luego la doctrina de la “intención de la naturaleza”, considerada como un principio constitutivo de la experiencia es una ilusión derivada de la apariencia dialéctica y de la metafísica dogmática; pero reinterpretada críticamente como un “principio regulativo”, adquiere pleno sentido en el seno de una filosofía crítica de la historia, en cuanto se trata de un punto de vista y no de una tesis. El título del opúsculo de 1784 ya nos permitía atisbar algo: no se trataba de exponer un “concepto” de historia, sino una “idea”. La originalidad del principio kantiano de la “intención de la naturaleza” no se encuentra en su contenido, sino en su *estatuto* de mero “hilo conductor de la razón” para la reflexión del filósofo o del historiador.

Ahora se ve claramente que el concepto de una “intención de la naturaleza” utilizado por Kant en 1784 no es sino una versión “mixtificada” de este principio regulativo: en realidad, la naturaleza, por sí misma, no tiene ninguna intención, pero en la medida que yo la pienso *como si* el producto del mecanismo llegara a ser por libertad, concibo algo así como una “intención de la naturaleza”, que es sólo el producto de mi reflexión. Al desvelar el modo de producción intelectual del concepto de “intención de la naturaleza”, la *Crítica del Juicio* lleva a cabo una desmixtificación de la misma y prohíbe su reificación: la “intención de la naturaleza” no es más que el resultado de la actividad reflexionante del sujeto que subsume lo condicionado (el acontecer del mundo sensible) bajo su condición (la idea de libertad) merced al principio puramente subjetivo de una “finalidad de la naturaleza”. La aportación básica de la tercera *Crítica* estriba en la elaboración del estatuto, de la función y de las diversas modalidades de la noción de finalidad. En el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*, opera la noción de una finalidad *interna* de la naturaleza: el hombre es pensado *como si* fuese el “fin último” de la naturaleza, la cual, como un todo, apunta al desarrollo de uno de sus elementos, al buscar el despliegue completo de las disposiciones naturales de la especie humana: “Como único ser en la tierra que tiene entendimiento y,

por tanto, facultad de ponerse arbitrariamente fines a sí mismo, el hombre merece ciertamente el título de señor de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su destinación (*Bestimmung*) el fin último de la naturaleza; pero siempre sólo bajo la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de darle a ésta y a sí mismo una relación final tal que pueda, con independencia de la naturaleza, bastarse a sí mismo y ser, por tanto, fin final (*Endzweck*); éste, sin embargo, no ha de ser buscado, de ningún modo, en la naturaleza”³¹. Este texto afirma claramente que la representación del hombre como “señor de la naturaleza” no es otra cosa que una idea regulativa: el hombre sólo aparece como tal si se considera la naturaleza desde un punto de vista teleológico y si se piensa él mismo en el seno de este sistema de fines. No cabe duda de que se trata de un *pensamiento* y no de un conocimiento; se trata de una *exigencia* o *destinación* y no de una naturaleza humana dada.

4.2.2. El modelo práctico reflexionante de historia

La *Crítica del Juicio*, tal como acabamos de exponer en el apartado anterior, precisa el modo de producción intelectual del tránsito entre naturaleza y libertad apuntado en el opúsculo de 1784, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Pero no acaba aquí su contribución a la solución del problema de la historia; puesto que este modelo de la “astucia de la naturaleza” expuesto en el § 83 se articula con otro modelo elaborado también por la facultad de juzgar reflexionante en el § 84. Este parágrafo titulado “Del fin final de la existencia de un mundo, es decir, de la creación misma”, articula el primer modelo de reflexión acerca de la historia y de su sujeto, el hombre, con un segundo modelo que ya no parte de la suposición de una finalidad interna de la naturaleza, sino de la de una finalidad *externa* de la misma.

En este segundo modelo, la naturaleza, entendida como realización de la legalidad, parece convertirse en el objeto de una “astucia de la libertad” o de una providencia concebida como libertad soberana. El argumento expuesto en este parágrafo puede resumirse como sigue: en una sociedad civil en la que la fuerza legal hace imperar la “disciplina de las inclinaciones”, el hombre llega a ser capaz de resistirse a las inclinaciones naturales y de proponerse “fines libres”. Ahora bien, el hombre, en cuanto ser capaz de proponerse fines conforme a una ley que debe ser “representada como incondicionada e independiente de condiciones naturales”³², ya no puede ser pensado como fin último de la *naturaleza*, puesto que no podría proponerse fines libres si se considerase sometido al influjo de ésta. Por el contrario, el hombre ha de pensarse como el “fin final”

31 *KU*, § 83, *Ak*, V, 431 / 3-11.

32 *KU*, § 84, *Ak*, V, 435 / 18-19.

(*Endzweck*) de la *creación* misma. Se califica de “final” a aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad³³. Se trata, pues, de un fin absoluto, cuyo estatuto teleológico no deriva de una meta superior a la que pueda servir. “Según Kant, este tipo de fin —nos dice Yovel— no puede radicar en ninguna cosa *natural*. Sólo puede hallarse en alguna naturaleza superior, a la cual debe estar subordinada la misma naturaleza”³⁴. Por tanto, la noción de fin final nos coloca ante un ser que sólo depende de su idea³⁵ y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, a saber, el hombre: “Del hombre (e igualmente de cualquier ser racional en el mundo), como un ser moral, no se puede seguir preguntando para qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin, al que puede someter la naturaleza entera hasta donde él pueda o, al menos, puede mantenerse sin recibir influjo alguno de la naturaleza contrario a ese fin. [...] y sólo en el hombre, pero en él sólo en cuanto sujeto de la moralidad, se encuentra la legislación incondicionada respecto de los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al que la naturaleza entera está subordinada teleológicamente”³⁶.

En este momento, llegamos al corazón del problema de la historia: ¿cómo el fin final (el hombre como ser moral) forma parte del mundo y lo ordena hacia el fin moral? Puesto que la determinación moral sólo es posible bajo el concepto de libertad de la razón práctica, la cuestión anterior se puede reformular diciendo: ¿cómo la libertad puede manifestarse realmente en el mundo sensible? La respuesta a esta pregunta se basa en la constitución peculiar de nuestras facultades. Así como nuestro entendimiento ectípico ha de distinguir entre lo posible y lo real, nuestra razón finita ha de distinguir también entre *ser* y *deber ser*, de manera que ha de representarse la moralidad, cuyo cumplimiento es absolutamente necesario en el mundo inteligible, como un mandato (*Gebot*), cuyo cumplimiento *obligatorio* es, no obstante, contingente en el mundo sensible: “depende sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica que las leyes morales deban ser representadas como mandatos (y las acciones conformes a ellas como deberes) y la razón exprese esa necesidad, no mediante un *ser* (acontecer), sino mediante un *deber ser*”³⁷. Esta distinción desaparecería si la razón no estuviera ligada a la sensibilidad y actuase completamente de acuerdo con la ley moral en un mundo inteligible; por tanto, la conciencia moral del hom-

33 *KU*, § 84, *Ak*, V, 434 / 7-8.

34 Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, p. 177.

35 *Vid. KU*, § 84, *Ak*, V, 435 / 11-14.

36 *KU*, § 84, *Ak*, V, 435 / 34-35 - 436 / 1-2.

37 *KU*, § 76, *Ak*, V, 403 / 29-34.

bre adopta una forma imperativa porque la sensibilidad hace de él un ser del mundo fenoménico.

Ahora bien, la ley moral adopta en nosotros una forma imperativa porque exige que lo posible en el mundo inteligible se haga efectivamente real en el mundo sensible, de tal manera que la causalidad por libertad se manifiesta como medio para enlazar la idealidad de la moralidad con la realidad del mundo fenoménico. Luego la idea de libertad es un *principio regulativo* que determina las reglas de nuestra actuación en el mundo con la misma validez que si fuera un principio objetivo. La libertad es un concepto trascendente que no puede ser empleado constitutivamente para determinar un objeto; pero, dada la disposición de nuestras facultades, ha de ser empleado regulativamente para la determinación de la acción³⁸. Por tanto, debemos representarnos la libertad reflexivamente como el paso de la posibilidad ideal de la moralidad a su realización efectiva en el mundo de los fenómenos. Con su acción el hombre introduce la causalidad por libertad en el mundo de los fenómenos y, de esta manera, da realidad al objeto pensado por la razón práctica (el bien supremo) en este mundo: “La razón pura como facultad práctica —escribe Kant—, esto es, como facultad de determinar el uso libre de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos puros de la razón), no sólo encierra en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que suministra al mismo tiempo, por medio de ella, uno subjetivo-constitutivo en el concepto de un objeto que la razón puede pensar y que debe hacerse real en el mundo mediante nuestras acciones según aquella ley”³⁹.

Así pues, desde el punto de vista teórico, el principio de que el hombre introduce la moralidad, como algo posible, en el mundo fenoménico, como algo real, es un principio subjetivo-regulativo de la facultad de juzgar, de modo que la libertad no puede ser puesta como causa directa de la existencia de ciertos objetos resultantes de la acción humana —instituciones políticas, formas culturales, credos religiosos...—, sino sólo como fin de la reflexión sobre los mismos. Sin embargo, desde el punto de vista práctico, se trata de un principio prácticamente constitutivo fundado enteramente *a priori* en la razón práctica: “Cuando se trata de lo práctico, semejante principio *regulativo* (para la prudencia o la sabiduría), a saber: obrar de acuerdo con aquello que, según la constitución de nuestras facultades cognoscitivas, sólo puede ser pensado por nosotros como posible en cierto modo, esto es, como fin, es al mismo tiempo un principio *constitutivo*, es decir, prácticamente determinante; mientras que el mismo, en cuanto principio para enjuiciar la posibilidad objetiva de las cosas, no es, de ningún modo,

38 Cfr. *KU*, § 76, *Ak*, V, 404 / 4-16.

39 *KU*, § 88, *Ak*, V, 453 / 8-14.

teórico-determinante [...], sino un mero principio *regulativo* para la facultad de juzgar reflexionante”⁴⁰.

Ahora bien, si desde el punto de vista teórico, como principio regulativo, este principio establece un hilo conductor para buscar las huellas de la libertad en el mundo fenoménico, desde el punto de vista práctico, como principio constitutivo, establece que la moralidad se ha de realizar en el mundo de los fenómenos desplegándose en el tiempo. La razón práctica, merced a la idea de un fin final en el uso de la libertad conforme a leyes morales, le impone *a priori* al hombre la “tarea” (*Aufgabe*) de “perseguir con todas sus fuerzas el supremo bien del mundo, que estriba en el enlace del mayor bienestar (*Wohl*) de los seres racionales del mundo con la condición suprema del bien (*Gut*), esto es, de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley”⁴¹. El bien supremo no es un don a esperar en un mundo trascendente, sino una tarea que la razón nos manda realizar en este mundo. Por ello, puede afirmar con razón Yovel que el hombre es el fin final de la creación, pero no tal como es, sino tal como debe ser⁴².

4.3. LA ARTICULACIÓN TELEOLÓGICA DE LOS DOS MODELOS DE HISTORIA POR LA MEDIACIÓN DEL DERECHO

Dado que la doctrina de la “intención de la naturaleza” no tiene, como vimos anteriormente, valor constitutivo, sino regulativo, puede coexistir con este nuevo punto de vista práctico sobre la historia, que acabamos de exponer, de acuerdo con el cual el hombre es el introductor de la moralidad en la naturaleza en virtud de su acción, doctrina cuyo valor teórico es también regulativo. Desde esta perspectiva práctica, la historia se presenta como un proceso de perfeccionamiento de la humanidad; por tanto, como una “tarea” que, en modo alguno, puede desplegarse por sí misma, sino que debe ser producida por la acción libre. Este punto de vista práctico no es para Kant una mera ilusión, como sí lo será para Hegel, porque para Kant el modelo teórico de la historia es sólo un punto de vista que no conlleva la desvalorización del punto de vista adoptado por el modelo práctico. Así, mientras para Hegel, la realización de la paz se manifiesta como un proceso “automático”, para Kant lo hace como un problema que la especie humana debe resolver. Este problema de la instauración de la paz civil por el derecho es calificado por Kant como el “más difícil” al que nuestra especie se ha

40 *KU*, § 88, *Ak*, *V*, 457 / 31-37 - 458 / 2-3.

41 *KU*, § 88, *Ak*, *V*, 453 / 17-20.

42 Vid. Y. YOVEL, *op. cit.*, p. 176.

de enfrentar y como “el último que ella resolverá”, aunque siempre de un modo imperfecto⁴³.

El eje en torno al cual se efectúa la articulación teleológica de los dos modelos descritos de reflexión sobre la posibilidad de la historia es la consideración del derecho: el progreso del derecho, que es un efecto de la “astucia de la naturaleza”, va acompañado de una “educación moral del pueblo”⁴⁴, educación que, en cuanto sometimiento del hombre a la moralidad (a la libertad como autonomía de la voluntad) sin constricción exterior, ha de ser pensada de nuevo a partir de una “astucia de la libertad”. Ahora la libertad utiliza el derecho, que la astucia de la naturaleza ha hecho efectivo, como medio para realizar su fin propio, a saber, el sometimiento de la naturaleza a la ley de la libertad, por tanto, el establecimiento de la buena voluntad como “fin final” de la “existencia del mundo”⁴⁵. Desde esta segunda perspectiva de la reflexión, el progreso del derecho puede ser pensado como un proceso infinito de moralización de la humanidad, al hilo de la cual se cumple el fin de la creación, en la medida en que el hombre, al moralizarse, somete toda la naturaleza entera a la libertad.

De este modo se articulan teleológicamente en la Crítica del Juicio los dos modelos de reflexión en que se piensa el tránsito de la naturaleza a la libertad desde la perspectiva de la primera en uno y de la segunda en el otro, sin que se superpongan los modelos. Esta articulación pone de relieve que el tránsito entre naturaleza y libertad se lleva a cabo gracias a la mediación del derecho y a la reflexión sobre el momento jurídico de la humanidad.

La filosofía crítica nos ofrece, por tanto, dos modelos para reflexionar sobre la historia como proceso de perfeccionamiento de la humanidad que se revela en una pacificación paulatina de los conflictos entre los individuos y entre los pueblos a través de la realización histórica del derecho: por un lado, un modelo teórico reflexionante de historia, fundado en la doctrina de la astuta “intención de la naturaleza” que nos presenta los progresos de la paz en la historia de los hombres como si hubiera una armonía preestablecida entre el mecanismo de la naturaleza y los fines de la libertad; por otro lado, un modelo práctico reflexionante de historia, que concibe la realización del derecho y de la paz como una tarea, en la cual la idea práctica de libertad —esto es, de un sujeto moral justo por sí mismo—, considerada como hilo conductor para pensar el funcionamiento de una sociedad política en que el hombre obre libremente, permite representarse

43 *Idee, Sechster Satz, Ak, VIII, 23 / 2-3.*

44 *ZeF, 2. Abschnitt, 1. Zusatz, Ak, 366 / 33-35*: “[...] no se ha de esperar de ésta [la moralidad] la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de la última antes que nada la buena formación moral de un pueblo”.

45 *KU, § 86, Ak, V, 443 / 11-13.*

la constitución republicana como si lograrse someter el egoísmo natural a los fines universalizables de una voluntad libre. Ambos modelos ofrecen, cada uno a su manera, una reconciliación de la filosofía teórica y de la filosofía práctica en un sistema a través de la idea de la realización del derecho en la historia como término medio. En los dos casos, esta reconciliación es sólo reflexionante.

JULIÁN CARVAJAL CORDÓN