



**Universidad Autónoma de Querétaro**  
**Facultad de Filosofía**  
**Maestría en Filosofía**

Razón práctica e historia en Kant

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

**Maestro en Filosofía**

Presenta:

**Héctor García Cornejo**

**C. U. Santiago de Querétaro, Qro., Junio de 2008**



3)

**Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía**

**Razón práctica e historia en Kant**

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para optar por el grado de

Maestro en Filosofía

Presenta:

**Héctor García Cornejo**

Dirigido por:

**Dr. Bernardo Romero Vázquez**

**SINODALES**

**Dr. Bernardo Romero Vázquez**  
Presidente

*[Handwritten signature]*

**Dr. Juan Carlos Moreno Romo**  
Secretario

*[Handwritten signature]*

**Dr. Oscar Wingartz Plata**  
Sinodal

*[Handwritten signature]*

**Mtra. Rosa María Guevara Díaz de León**  
Suplente

*[Handwritten signature]*

**Mtro. Mauricio Ávila Barba**  
Suplente

*[Handwritten signature]*

**Mtro. Gabriel Corral Basurto**  
Director de la Facultad

*[Handwritten signature]*

**Dr. Luis Gerardo Hernández Sandoval**  
Director de Investigación y Posgrado

*[Handwritten signature]*

Centro Universitario  
Querétaro, Qro.  
Junio de 2008  
México

## RESUMEN

En esta reflexión se examina la filosofía moral y de la historia del racionalismo Cartesiano, el empirioescepticismo Humeano, y la filosofía crítica y de la historia Kantiana. El objetivo es comprender esta etapa como un proceso de pensamiento en su comportamiento real. Tomo prestado el concepto de racionalidad de Rodolfo Cortés del Moral. El cual, se configura principalmente sobre el pensamiento hegelomarxiano y su desenlace en la Teoría Crítica y en el pensamiento de Foucault, pero que resulta de la crítica de toda la filosofía, particularmente la del siglo XX. Se considera el pensamiento constitutivo de la praxis social, y configurándose en tres niveles formativos, conciencia cotidiana, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas. Así, no se interroga qué es vigente de Kant, Hume o Descartes, sino hasta qué punto esta discursividad fue una instancia de mediaciones en la configuración de la racionalidad moderna, y por tanto, contemporánea. En *general*, se busca definir la estructura tendencial de la racionalidad *contemporánea*, que exige como paso preparatorio la definición del proceso de la filosofía de los siglos XIX al XX ; en *particular*, los problemas de la historia y la moral; y de forma *particularísima*, el problema del pensamiento kantiano tomando en bloque su filosofía *crítica* y de la historia. Procedo examinando los conceptos de historia, moral y conocimiento en el pensamiento de Descartes y de Hume. Luego, intento una reconstrucción dialéctica del pensamiento *crítico* e histórico kantiano. Todo ello, con el fin de mostrar un proceso de mediación y sus elementos, que serían la base de configuración de forma relevante, del derrotero de la filosofía del siglo XIX y gran parte del XX, que trabajó bajo otras condiciones. Por último, en forma preparatoria para una comprensión a fondo, se ensaya un enlace entre el pensamiento *crítico* e histórico kantiano.

**(Palabras clave:** pensamiento, proceso, racionalidad, praxis social, *discursividad*, *mediaciones*, historia, moral).

## SUMMARY

This work examines the moral philosophy and the history of Cartesian rationalism, Hume's empirioskepticism, and Kant's critical philosophy and history. The objective is to understand this phase as a thought process in its true behavior. I take as a fact Rodolfo Cortes del Moral's concept of rationality; which is principally based on Hegelomarxist thought and its corollary on the Critical Theory and Foucault's but which arises from criticism of all philosophy, particularly that of the XX th century. It is considered the constitutive thought of social praxis and is based on 3 formative levels: the daily consciousness, specialized practices and theoretical elaborations. Thus, it is not questioned what is valid about Kant, Hume or Descartes, but up to what point this discourse was an instance of mediations in the configuration of modern rationality and, therefore contemporary. In *general* what is sought is to define the tendentious structure of contemporary rationality which requires as a preparatory step to definition of the process of philosophy of the 19 th and 20 th centuries; *particularly*, the problems of history and morality; and in this way *particularisima* the problem of Kantian thought taking as a whole his *critical* and historical philosophy. I go on to examine historical, moral and knowledge concepts in the thinking of Descartes and Hume. Then, I attempt a dialectical reconstruction of Kantian *critical* and historical thinking. All that, in order to show a mediation process and its elements, which would be the basis of configuration in a relevant form of the philosophy of the 19 th century and a big part of that of the 20 th century under which the philosophers worked with other conditions. Finally, as a preparatory step to thorough understanding, an attempt is made to link between *critical* and historical Kantian thinking.

**(Key words:** Thought, process, rationality, social praxis, discourse, mediations, history, morals).

## **AGRADECIMIENTOS**

Especialmente a todos los maestros, de quienes he tenido la fortuna de recibir enseñanza y ejemplo de vida y estudio. De manera muy especial, a los auténticos trabajadores de la *filosofía* que laboran en esta Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

De manera *muy* especial agradezco a Jaime García Tavera y a Ma. Consuelo Cornejo Cano.

También, agradezco a los verdaderos amigos, cuyos nombres no hace falta anotar.

*A la memoria de Emmanuel Kant  
auténtico maestro de la doctrina  
del supremo bien*

Al mismo tiempo, la extraña pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa de que incluso *el sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna, meramente un fenómeno*, recibe en la *Crítica de la razón práctica* confirmación tan plena que aún cuando la primera *crítica* no lo hubiera demostrado, habría que llegar a esta proposición\*.

\*La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza, establecida la primera por medio de la ley moral y la segunda mediante la ley de la naturaleza, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible si este no se representa como ser en sí mismo, con relación a la primera, ni como fenómeno, con relación a la segunda, en la conciencia pura en el primer caso y en la conciencia empírica en el segundo. Sin esto la contradicción de la razón consigo misma es inevitable.

Kant, *Crítica de la razón práctica*

## INDICE

I.	INTRODUCCION.....	7
1.1	Conjunto de problemas .....	9
1.2	Explicación y desarrollo de estos problemas .....	19
1.3	Antecedentes. Evaluación histórica de los problemas .....	26
1.4	Justificación .....	36
1.5	Fundamentación teórico metodológica elementos más significativos e instrumentos de la indagación .....	40
1.6	Elementos más significativos .....	62
1.7	Objetivos .....	88
1.8	Metodología particular .....	88
II.	PREPARACIÓN RACIONALISTA Y EMPIRIOESCÉPTICA	
	El papel del racionalismo clásico .....	90
	El papel del escepticismo .....	102
III.	KANT RAZÓN PRÁCTICA E HISTORIA	
3.1	Primera sección. La <i>Crítica de la razón pura</i> .....	141
3.2	Segunda sección. La <i>Crítica de la razón práctica</i> .....	204
3.3	Tercera sección. La <i>Crítica del Juicio</i> .....	248
3.4	Cuarta sección . Filosofía de la historia .....	290
3.4.1	Nueve escritos de 1784-1798 .....	291
3.5	Quinta sección. Ensayo de enlace entre los escritos críticos y los escritos de filosofía de la historia .....	359
	Primera Parte. Formulación crítica del problema .....	360
	Aplicación del principio de la revolución copernicana al conocimiento de la historia .....	364
A.	Crítica de la razón pura e historia .....	367
3.5.1	La Estética y la Analítica de la Razón Pura y la historia .....	370
3.5.2	La Dialéctica de la Razón Pura y la historia .....	373
3.5.3	La Metodología de la Razón Pura y la historia .....	376
B.	Crítica de la razón práctica e historia .....	382
3.5.4	La Analítica de la Razón Práctica y la historia .....	388
3.5.5	La Dialéctica de la Razón Práctica y la historia .....	396
3.5.6	La Metodología de la Razón Práctica y la historia .....	405
C.	Crítica del Juicio e historia .....	411
3.5.7	La Analítica del Juicio y la historia .....	415
3.5.8	La Dialéctica del Juicio y la historia .....	419
3.5.9.	La Metodología del Juicio y la historia .....	425
IV.	EPÍLOGO .....	429
V.	TOPOGRAFÍA DE LOS ESCRITOS DE IMMANUEL KANT .....	437
VI	BIBLIOGRAFIA REFERENCIAL .....	443
VII	BIBLIOGRAFIA GENERAL (por orden temático y secundaria) .....	452

## I. INTRODUCCION

En esta tesis se buscará describir el *proceso*, y lograr su *concepto*, de la etapa del pensamiento filosófico de la modernidad temprana y media (siglos XVI al XVIII), concerniente al pensamiento *ético* e *histórico*, bajo el entendimiento de que se busca indagar el comportamiento *real* de esta elaboración teórica en el marco de su articulación en una totalidad de racionalidad, lo que quiere decir, como producción que responde a las exigencias de una praxis social específica y en un horizonte histórico determinado. El espectro de reflexión abarca por un lado, la filosofía *racionalista*, de la cual por ahora, solamente se tratará lo concerniente a Descartes, por ser esta la fundadora de esta corriente de pensamiento, y porque con ella se configuran importantes relaciones de mediación en este proceso; lo que dicho de otra forma, es que en ella encontramos *antecedentes* de la formación conceptual sobre la moral y la historia que aquí se investiga; pero esto, bajo la idea de que un antecedente más cercano cronológica y conceptualmente al punto que es nuestro foco de atención, es la filosofía de Leibniz, tanto en un sentido general de racionalismo, según denominó Hegel a la corriente que va de Cartesio a Kant, como en problemas específicos de este pensamiento leibniziano que entraron en la mediación de la filosofía crítica kantiana -por ejemplo, la polémica de Leibniz-Clarke en relación a las ideas newtonianas de espacio y tiempo-. Por otro lado, la filosofía de Hume, y la síntesis de ambas que pretendió la de Kant. Ocuparse de esta fase no significa otra cosa más que apuntar algunos elementos que permitan la dilucidación de las *elaboraciones teóricas* que constituyeron este espacio discursivo de la modernidad temprana y media, y por otro lado, reflexionar la actualidad, bajo la guía disciplinada de estos insignes maestros de la filosofía. Cabe señalar, que esta investigación se inscribe en unas coordenadas de pensamiento que comprenden la filosofía *toda*, y que busca encontrar vías de salida para la perplejidad, el decrecimiento y la repetición, en que se halla actualmente. Pero, que comprenda la filosofía *toda* significa dos cosas, que se le considera como una configuración teórica en formación y articulada con otras, en donde ocurre una recíproca determinación, todas, constituyendo particularmente, el sentido de una Era y como resultado de distintas relaciones de mediación; pero al mismo tiempo, se la entiende como una totalidad constituida dialécticamente a lo largo de su proceso de formación que traspasa las épocas, pero desde luego, diferenciada



históricamente, lo cual no es de extrañarse si es que se entiende que la totalidad social se encuentra en formación, lo mismo que su praxis; no se busca pues, introducir ninguna especie de concepto suprahistórico, sino al revés, sobre sus bases históricas específicas pensar el proceso y los conceptos de la filosofía. Desde el punto de vista teórico de esta indagación, se puede decir que comprende todo el espectro de desarrollo de la filosofía, en tanto que ese espacio teórico que genera es producto de una mediación peculiar –aunque desde luego distinguible en sus unidades históricas y de definición de *racionalidad*-; en cuanto al método, lo más importante es que quede situada en un marco de comprensión como *elemento* de una totalidad, y que provisionalmente puede ser denominada el horizonte de racionalidad *histórica* de la modernidad. Con otras palabras, el problema de la configuración racional que aquí se investiga, se inscribe en lo inmediato en la totalidad de la racionalidad moderna, pero como configuración específica se halla en el espacio discursivo de un horizonte que sobrepasa a dicha modernidad, sus relaciones de mediación abarcan la filosofía toda, de acuerdo al tipo de elaboración teórica peculiar que es el discurso filosófico.

De ninguna manera se busca restituir la filosofía del sujeto y mucho menos del objeto que privaron en la fase que por ahora ocupa, sólo explicarse este *proceso*, qué puntos de vista objetivistas y subjetivistas confluyen en esta fase y la constituyen. No se contempla, como puede colegirse, la trayectoria histórica completa de estos conceptos, ni del problema del conocimiento que les sirve de fondo; pero, es necesario aclarar, que ni siquiera se contemplan completas como tales las etapas cartesiana, humeana y kantiana. Pero, por otro lado, se entiende que el concepto que deba lograrse de dicha fase, no puede ser políticamente neutro, así que se asume en una posición política de *no posicionamiento*, lo que significa dos cosas, que se entabla una lucha contra todo poder discursivo, pero, sin el ánimo de reemplazarlo por otro, y que un punto de vista político que resulte de privilegiar un conjunto de prácticas discursivas por encima de otras, significaría una recaída en lo que se quiere superar, a saber puntos de vista objetivistas, subjetivistas, o un praxismo ingenuo que cree que con instaurar nuevas prácticas, esto cambiaría por sí solo una situación práxica estructural. Más adelante volveré sobre esta cuestión del problema político en el concepto de racionalidad

Así pues, una investigación de la práctica discursiva que arrojó como resultado la racionalidad *crítica*, debe llevar a cabo las siguientes tareas, identificar el advenimiento y

configuración de sus niveles de composición y la reciprocidad de sus contenidos singulares, todo desde la perspectiva del proceso de totalización a que dan lugar y en el cual se hace perceptible su condición fundamental de producciones históricas. Esto es factible desde el concepto de *racionalidad* que aquí se maneja, pero cabe aclarar dos cuestiones. Por un lado, la teoría de la *racionalidad*<sup>1</sup> deberá ser expuesta en sus puntos fundamentales, porque dada su situación de emergencia se precisa de esta exposición más que si se tomaran como marco teórico conjuntos discursivos sobradamente conocidos; por otro lado, se pondrá a prueba el rendimiento operativo de dicha teoría, del que ya se tienen pruebas de su eficacia; se trata de considerar la susodicha teoría de un modo reflexivo, para rebasar y superar críticamente toda escisión de la totalidad, como la que opera la perspectiva sujeto-objeto, así como toda tentativa de indagación analítica o causalista, para presentar en su radical complejidad la realidad práctico discursiva de la formación que se investiga.

### 1.1 Conjunto de problemas

¿Es posible la tesis de una <dimensión superior de síntesis> que la lograda con las tres *críticas*; decir que de alguna forma la filosofía kantiana se encaminaba hacia esta determinación, y esto desde el propio espacio discursivo crítico, tanto el kantiano como el que ha resultado bajo este eje de mediación? Siguiendo una línea tradicional de investigación, esta tesis debería comenzar exponiendo dos cosas, primero, el estado actual de la cuestión, paso al que se renuncia, debido a las ideas que constituyen la perspectiva de esta reflexión: ante el fenómeno de *saturación del conocimiento*, dicho paso contribuye a oscurecer la cuestión, a empantanarse en un aspecto del proceso y a olvidar que se trata de una mediación privilegiando un aspecto de la relación; lo que por otra parte, no quiere decir que no haya que tomarse en cuenta que en este problema específico hay pues, un estado del proceso de reflexión, en el cual, existe la idea de una cuarta *crítica*,<sup>2</sup> impensable para el propio Kant, para quien la historia era sólo un apéndice de la razón *práctica*; lo que parece significar que la

---

<sup>1</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de racionalidad*, Ed. Univ. de Gto., Méx., 2007.

<sup>2</sup> V. Por ejemplo, para la defensa de esta idea, Ímaz, Eugenio, "Prólogo", a Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, Ed. FCE, Méx., 1941, pp. 9ss; Composto, René, *La Cuarta crítica*, Ed. Biblioteca de Cultura Moderna, Palermo, Palumbo, 1954; para el ataque, Rodríguez Aramayo, Roberto, "Estudio preliminar" a Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Ed. Alianza, Madrid, 2004, pp. 36ss.

reflexión sobre la moral, conduce a la filosofía de la historia, pero no, a una cuarta crítica. Por ahora, baste decir, que dicha necesidad solamente puede exigirse desde una posición de relativismo historicista que desconoce los usos y facultades de la razón, que considera que la <razón histórica> es una nueva facultad, o un uso novedoso de la razón, y que al privilegiar el esquema histórico de explicación por encima de todo, cae inevitablemente en lo que aquí se combate. Por otro lado, existe la idea de que para la comprensión del pensamiento kantiano, hay que hacer caso omiso de los escritos no críticos, situación que aún peor, falsea la reflexión debido a su índole fragmentaria y fragmentadora. Además, se podría señalar que aquí se debería comenzar refutando o afirmando la posibilidad de enlace de los juicios sintéticos *a priori* en el intento de *ampliar su uso* hacia el campo de la historia. Pero, no se trata de si esto es o no posible desde una facción, sino de reconstruir el espacio de mediación polémica que tendría tales resultados. Y por otro lado, de elucidar si ella podría constituir, efectivamente, una dimensión superior de síntesis, sobre la tesis de su ámbito de despliegue de mayor o menor grado de horizontes de realidad. Pero la respuesta que se intente de forma particular y provisional, y nunca de forma independiente del resto de configuraciones que constituyen la racionalidad moderna y el concepto de racionalidad, debe darse desde el punto de vista de la masa discursiva *crítica* e histórica kantiana, considerada como en una unidad sistemática, resultado del propio planteamiento kantiano concerniente a una *arquitectónica* de la razón. Es decir, desde esta condición de mediación discursiva en toda su completud, pero, igualmente de forma preparatoria para comprender y explicarse los antecedentes que orientaron la situación actual del discurso filosófico.

Por otro lado, ¿cuáles son las *posibilidades*, en las mediaciones de este espacio discursivo crítico, de la filosofía de la historia kantiana sujetándonos aún a sus propias condiciones de discursividad, es decir, aquellas al tenor de las cuales, se configuró como un resultado de pensamiento, pero que fue y es al mismo tiempo, condición de otras mediaciones polémicas de práctica discursiva? Los términos de respuesta, de entrada y de acuerdo con aquella visión fragmentaria debían ser dados según el modelo de la *trilogía crítica* (doctrina trascendental de los elementos y doctrina trascendental de los métodos, es decir, según el modelo típico de las tres *críticas*, de la *razón pura*, de la *razón práctica* y del *juicio*; un modelo *crítico* con un rigor y un lenguaje peculiar que no tienen los escritos sobre *filosofía de la historia*, y que parece no se pensó que debieran ser presentados de esa manera, o precisamente

estaban por serlo), o *integrando* los resultados de la trilogía con los de estos escritos de filosofía de la historia en términos del propio Kant, y exponiendo la *síntesis* de ambos, pero también, señalando si puede haber una síntesis en estos escritos, ya que es claro que la síntesis la hay en las tres *críticas*, aunque se debería decir un resultado general de aquellos, que pudiera preparar el terreno para la tesis de una unidad sistemática de estos con las *críticas*? Pero, *principalmente* y atendiendo a las condiciones básicas de toda formación racional, aclarando el estado de despliegue del concepto y su proceso de dos discursos, de la filosofía de la historia y de la moral.

De todos modos y en rigor, en ninguno de los dos primeros casos hay un alejamiento del punto de vista kantiano; aunque el tercero es el que será decisivo para la elucidación del susodicho proceso de racionalidad; en el *primero*, la *crítica* debería seguir ese derrotero marcado por el filósofo de Königsberg, en una tarea de acrecentamiento del conocimiento por principios, en el cual, el *enlace* que debería ser indicado es entre estos principios y alguna intuición de corte histórico, aunque todavía sin determinar el estatuto conceptual de una supuesta doctrina de los elementos del juicio histórico en el campo de las facultades, pero, siguiendo inicialmente la idea kantiana de radicación de la historia en la razón *práctica*; en el *segundo* caso, la síntesis parece exigir más, pero, como contraparte, parece abarcar en una comprensión mayor el pensamiento kantiano no sólo sobre la historia sino en su completud *crítico* histórica. El tercero por su parte, tiene la capacidad de mostrar este desarrollo en una totalidad, es decir, mostrándolo en su particularidad tanto de mediaciones que arrancan de una base material específica y determinada, como igualmente, en el entramado de las formaciones particulares que configuran dicha totalidad de racionalidad que es el pensamiento moderno, y por último, su articulación en el horizonte de la historicidad humana.

Además, en lo anterior ha surgido la cuestión de que aquellos dos grupos de escritos, los *críticos* y los históricos ¿son independientes, deben leerse por separado, o comprendiéndolos bajo una misma *idea* y *visión* filosófica? ¿cuáles son sus resultados *críticos* y cuáles los de los escritos de filosofía de la historia? ¿cuál es la idea que permitiría este enlace? Preguntas que subsisten en el nivel *precrítico* del concepto de racionalidad, excepto la última en tanto que alude a una condición formativa del proceso, pero que ya en su terreno, se convierten en que si siendo elementos de una formación, por tanto, articulados en ella, ¿a que tipo de

mediaciones dieron origen y de cuáles son el resultado? A estas alturas cortas de la reflexión aparece ya de forma perentoria la necesidad de algunas aclaraciones conceptuales y metodológicas, que por ahora, aparecen oscuras por su índole emergente. El concepto de *racionalidad* en primer lugar, es de índole metateórica, e intenta explicar y comprender el pensamiento en su comportamiento real, lo que significa como elemento del proceso de la praxis social; en este, responde a determinadas necesidades y exigencias. Su *objeto* de estudio son las totalidades de pensamiento, su configuración específica y el tipo de realidad a que dan lugar a lo largo de su proceso de formación; se dirige a identificar las principales articulaciones e instancias que aparecen en la configuración orgánica de dicha totalidad y la descripción de que aquello que integra su contenido propio (no subjetividades u objetividades). Dos caracteres de las unidades singulares que integran dicho contenido son, *comportamientos inteligibles* y *totalidades de pensamiento*, dialécticamente articulados. Las prácticas o comportamientos inteligibles son prácticas objetivas que responden a condiciones de realidad y funciones distintas a las de la psicología individual, y son resultado de la acción intersubjetiva; son ante todo un *hacer*, que surge y consiste en relaciones de muy variadas repercusiones y aspectos, y que redundan en otros comportamientos prácticos sociales. Este comportamiento es relacional y sólo puede comprenderse adecuadamente como proceso, dentro del cual, se lleva a cabo la producción de objetos, situaciones y representaciones inteligibles. Lo concreto de la práctica estriba en que contiene o genera sus propias condiciones de realización, *i. e.*, no es producto de algo preexistente, ni del encuentro de consciencias individuales preformadas materialmente, por el contrario consciencias y situaciones (sujetos y objetos) son determinaciones constitutivas del hacer inteligible; no subsisten ni se explican al margen del proceso. No es la práctica inteligible la que supone consciencias sino a la inversa. Que la práctica inteligible sea social significa que se entiende como un *horizonte de realidad en formación*, acontecer abierto, no cíclico sino creciente o decreciente, de circunstancias y estructuras cambiantes, implicaciones de múltiple envergadura; características que al condicionarse, oponerse y conservarse unas a otras, dan lugar a una configuración. El comportamiento inteligible es un acontecimiento con duración y densidad históricas <En resumen, el comportamiento o práctica inteligible es un proceso histórico concreto, no reductible a consciencias y circunstancias dadas, sino a la actividad generadora de unas y otras. No es una instancia trascendente ni un fenómeno regido por leyes eternas><sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de racionalidad*, Ed. Univ. de Gto., Méx., 2007, p. 61.

La consistencia objetiva y relacional de la práctica inteligible sirve para señalar que se trata de un acontecimiento históricamente determinable, que se verifica en un horizonte específico en correspondencia con un contexto delimitado de praxis. La práctica inteligible no se debe confundir con la conducta individual pero tampoco, con alguna clase de universalidad irrestricta vigente en todo tiempo y lugar. Como toda producción o acaecimiento histórico, las prácticas inteligibles consideradas en su mediación objetiva constituyen una *universalidad determinada*, remitida a las especificidades del contexto histórico-social del que forma parte constitutiva, lo que significa que es variable, sometida a desplazamiento y modificaciones y a la postre, susceptible de superación. Esta noción de universalidad permite a Cortés del Moral, efectuar el tránsito al asunto titular de su indagación: las totalidades de pensamiento o formaciones racionales, su configuración, sus condiciones formativas y su estatuto de realidad. Pero, antes cabe señalar que esta universalidad ocurre tanto diacrónica como sincrónicamente. Cada horizonte de realidad comprende numerosas prácticas, con una tendencia a especializarse y diversificarse de acuerdo a las exigencias y expectativas del hacer objetivo en que ocurre su emergencia. Y esto es lo más difícil del desglose

Diversidad de prácticas inteligibles significa diversidad de sus planos formativos. En cada plano formativo y en términos de idénticos requerimientos del hacer social, se da el concurso de diversos conjuntos de prácticas inteligibles, las cuales son diferentes y contrastantes de acuerdo a sus antecedentes y finalidades. Entre las prácticas se da una comunidad temática, diferentes respuestas surgen en un mismo horizonte como solución a un conjunto de necesidades imperantes. *Diversidad y unidad* son determinaciones inherentes y básicas de las prácticas inteligibles. La producción de cualquiera de ellas consiste en la mediación polémica de las prácticas vigentes. La producción de prácticas inteligibles, vista como acaecer histórico objetivo y subjetivo multicausal, equivale *en cada caso* a la producción de una racionalidad. La efectiva especificidad de las prácticas incluye sus propiedades estructurales, la referencia a su base material y la pormenorizada discusión que entablan entre ellas. De este modo, <racionalidad es el espacio discursivo generado por las múltiples mediaciones de las prácticas inteligibles><sup>4</sup>, el ámbito formado por la adhesión y discrepancia en que hallan

---

<sup>4</sup>*Idem*, p. 69.

comprometidas de raíz, se constituyen en estados cambiantes y multirrelacionales, siendo refractarias a todo tipo de representación cuantitativa. Pero, pese a ese estado de indeterminación de las prácticas, este permite pasar a la del pensamiento entendido como totalidad en formación como producción y configuración históricas.

*Racionalidad* o *formaciones racionales* señala grupos de prácticas *inteligibles* o discursivas que integran su despliegue dialéctico en varios conjuntos o niveles generales<sup>5</sup>. Estas formaciones pueden ser de tres tipos, *consciencia cotidiana*, *prácticas especializadas* y *elaboraciones teóricas*, y en conjunto responden a las exigencias de una determinada praxis social. Cabe decir, que este trabajo se ocupa casi solamente de la última, porque cifra su interés en este aspecto de la racionalidad moderna, sin que esto signifique que se considera autónoma o independiente en su origen y despliegue respecto de los otros dos tipos de prácticas discursivas, sino que es posible vislumbrar que puede preparar el terreno para una comprensión cabal en el marco de dicha teoría. *Racionalidad* es la totalidad de las formaciones en articulación dialéctica, aunque también, cabe considerar que cada formación es en sí misma una totalidad articulada en el plexo de las restantes que conforman dicha racionalidad.

Por su parte, el fenómeno de *totalización*, tiene el sentido primario de integración y desintegración dinámica de las configuraciones interactuantes, por lo que se entiende que en una misma época subsisten distintas totalidades <totalidad es igual a interacción múltiple de procesos que tiende a formar campos de correspondencia y de determinación recíproca><sup>6</sup>, no es ni suma de todos los fenómenos, ni destino histórico de ningún tipo. Lo decisivo es su contenido actuante en mediación, y por tanto, su formación o desintegración, y no sus fronteras espacio temporales. Esta mediación de prácticas <da lugar al adevimiento de configuraciones [...] que fungen precisamente como horizontes históricos (seno y lugar de desarrollo de nuevos procesos) [...] Las totalidades históricas no son en sí mismas sino fenómenos de totalización [...] que consisten en la compleja interacción de prácticas o grupos de prácticas><sup>7</sup>; una racionalidad equivale al despliegue de una formación racional; *articulación* y *desarticulación* son las dos vertientes que circunscriben la vigencia histórica real del fenómeno de totalización, cuyo motor y directriz es la praxis histórico

---

<sup>5</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 79.

social, de la que la racionalidad es factor constitutivo y siempre en formación. Tres factores centrales en esta última, son su integración orgánica, autonomía y resistencia frente a series de acontecimientos exteriores, pero estos rasgos sólo definen cambios y vicisitudes de manera infrecuente en su irrupción; la interacción de múltiples factores, condiciones y exigencias subjetivas y objetivas es lo que decide su despliegue. <Entre estos dos límites (igualmente variables) se produce la vigencia y realidad determinada de las totalidades históricas><sup>8</sup>.

Más adelante, se volverá sobre este fundamental aspecto para dejar lo más claramente estipulado el marco teórico-metodológico, pero por ahora me parece que con esto puede ser comprendido a qué se refiere esta indagación de un pensamiento: se entiende este como una totalidad histórica, *i. e.*, una formación y despliegue de un entramado de formas de objetividad y subjetividad con una consistencia y perfiles propios y distinguibles frente a otras totalidades de pensamiento. Dice al respecto Cortés del Moral, <Lo que denominamos pensamiento es un conjunto de procesos históricos, que por producirse y desarrollarse en interacción, constituyen totalidades en diversas escalas (vinculadas entre sí) y que por ser esa su factura esencial sólo pueden ser explicados de modo cabal en el plano de las totalidades históricas><sup>9</sup>.

Mi objeto de estudio es la totalidad de pensamiento crítico en su fase prekantiana y kantiana, su configuración específica, su configuración dentro de las restantes totalidades o formaciones racionales de dicha fase, y el tipo de realidad a que dieron y dan lugar a lo largo de su proceso de configuración. La indagación se dirige a identificar las principales relaciones de mediación que aparecen en la configuración de ese espacio discursivo polémico. Por lo que particularmente, la primera dirección llevará a marcar los caracteres efectivos de esta unidad de práctica consistente en elaboraciones teóricas. Por tanto, la investigación de esta fase del pensamiento no significa referirse a actividades o funciones que hubiesen llevado a cabo determinados pensadores, sino por el contrario, a un conjunto de procesos históricos que se producen y se despliegan en interacción, constituyendo totalidades en diversas escalas vinculadas entre sí.

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 50.



Lo que se busca es la dilucidación del comportamiento *real* de la elaboración teórica, la cual ocurre en un espacio de generación discursiva polémica y bajo condiciones distintas de las que conforman al individuo que las enuncia; en este tenor cabe preguntarnos ¿dónde reside la posibilidad efectiva de localizar la objetividad que se produce con la enunciación que se hace de un pensamiento? Y esto sólo puede ser respondido bajo la noción de *proceso de pensamiento*<sup>10</sup>, en donde lo que importa en mayor medida no es quién dijo qué cosa, o qué fue lo que dijo, ya que ninguno de estos marcos de elaboración es suficiente para dar cuenta de dicho comportamiento real, sino solamente la noción de proceso. No es la práctica inteligible, en este caso las elaboraciones teóricas la que supone consciencias sino a la inversa, esto puede verse fácilmente cuando uno se percató de que esas consciencias no subsisten ni se explican al margen del proceso.

En otra tesitura, pero contenida en lo anterior, en términos de crítica de la insuficiencia de toda filosofía unilateral (sujeto u objeto) ¿acerca de los subjetividades que anteceden al punto de vista de la *crítica* y que son las condiciones de la síntesis que es una nueva mediación, desde qué punto de vista hay que explicarlos y comprenderlos; siendo estos, el sujeto de la *experiencia* y el sujeto de la *razón* -aquí comprendidos de manera muy general, y sin perder de vista que se trata de una elaboración compleja, o sea, de un proceso semánticamente más rico que dicha generalidad-? ¿qué tipo de subjetividad es esta y cuál su contexto de objetividad? En lo tocante al proceso kantiano ¿qué tipo de subjetividad queda constituida por el lado de los escritos *críticos*, sujeto teórico, sujeto práctico, sujeto del discernimiento, pero, desde luego, igualmente qué tipos de objetividades quedan constituidas y bajo cuáles condiciones de mediación; y lo mismo, por el lado de los escritos de filosofía de la historia, es decir, cómo quedaron o pudieron quedar constituidas *subjetividades y objetividades de corte histórico*; si era posible o hasta necesario, ciñéndose a Kant, un punto de vista que debía haber considerado la reconstitución del sujeto en términos de aquella síntesis arquitectónicamente necesaria, que buscaría el enlace entre estos dos conjuntos discursivos: *crítica* e historia? Además, es necesario decir que si bien es cierto que las teorías tienen alguien que las enuncia y que por ello referirse a los enunciadores no puede omitirse por completo en el

---

<sup>10</sup> *Idem*, p. 52.

marco de esta indagación, no por ello se está considerando que dichos individuos son lo fundamental en el proceso multidicho.

En *resumen*, un solo proceso de configuración de una tendencia discursiva, un problema fundamental, y dos problemas generales; esto es, la elucidación de un proceso de pensamiento, más específicamente de una totalidad de formación racional, a saber, una etapa del pensamiento precrítico y crítico; y por otro lado, particularmente en esta formación, la posibilidad de la síntesis superior, y de enlazar el resultado general de las tres *críticas* con el de los escritos de filosofía de la historia, y en segundo lugar, cómo la subjetividad kantiana queda vacilante al final de la *crítica del juicio* debido a la posibilidad, que por otro lado para esta mediación puesta a contribución por este pensador siempre quedará abierta, de ampliar el conocimiento científico, y por ende, de una caída de dicha subjetividad en estas condiciones, es decir, de su rompimiento; a cada ampliación corresponde inicialmente, un sujeto roto, situación que se remedia al final de cada *crítica*, pero que a cada nuevo *intento* de ampliación del uso de juicios sintéticos *a priori*, de nueva cuenta ve rota su unidad, debido a que se tiene que replantear el nuevo enlace en el conjunto de su pensamiento (estructuralmente el conocimiento requiere de un objeto, un concepto y un modo de enlace). Se puede fijar como principio que para este pensamiento *crítico*, toda ampliación del conocimiento supone de entrada un rompimiento de la subjetividad, dado en distintos niveles disciplinarios y subdisciplinarios, de acuerdo al tipo de conceptos puros de razón que se pongan en operación, y de acuerdo al tipo de intuiciones y de representaciones que se pongan en juego. ¿Qué se pretende ganar aquí? Primero, la elucidación del proceso multidicho, en segundo lugar, localizar los tipos de subjetividades y objetividades que constituyeron esta formación y que son condición de otros tantos puntos de vista que se adhieren o se contraponen, lo que al mismo tiempo, debería poner en claro sus alcances discursivos en un horizonte histórico práxico de realidad. Por último, establecer plausiblemente la índole fragmentaria e insuficiente de esta categoría de sujeto que desde este su inicio se revela como tal, pero, de igual forma en lo concerniente a la categoría de objeto, que antes del enlace su intuición está ciega, pero, que al formar parte de dicho enlace aparece como unificado con el sujeto en su consciencia, aunque bajo precarias condiciones que la condición del sujeto acusa en los términos de sus posibilidades de ampliar el uso de las facultades de la razón.

## 1.2 Explicación y desarrollo de estos problemas

Acerca del primero de ellos, ¿es posible la tesis de una <dimensión superior de síntesis> que la lograda con las tres *críticas*? ¿qué dice esta tesis, cual es su *proceso* de configuración y porque debería ser considerada como *superior*? Pero esto, puede ser respondido sólo con suficiencia desde el propio espacio discursivo crítico configurado, tanto el kantiano como el que ha resultado bajo su eje de mediación, mientras siga respondiendo efectivamente a determinadas condiciones históricas. Cabe aclarar, que tal superioridad en los términos teóricos de esta indagación, debería revelarse como la capacidad de un mayor grado de ampliación de la racionalidad que lo acompaña, es decir, de una mayor capacidad de ampliar el horizonte histórico práxico en el cual mediatiza.

Según Eugenio Imaz, Kant habría estado trabajando en este proyecto cuando lo sorprendió la senilidad y la muerte. El cual, consistía en la *crítica* concerniente a la ampliación del uso de los juicios sintéticos a la historia, es decir, en la necesidad de elaborar una nueva *crítica* sobre esta cuestión, pero, que tenía el cometido de lograr una articulación en una *dimensión superior de síntesis*, <...que junto a las tres críticas, o absorbiéndolas en una unidad superior, hubiera *integrado históricamente* la naturaleza del hombre y su destino. Donde se hubiera completado, perfeccionado, la revolución roussoniana><sup>11</sup>. Tesis en la cual, logro entender que, porque era un hecho que había la historia como un conocimiento por principios, tenemos suficientes indicios para esperar que tarde o temprano llevaría a cabo esta *crítica*, casi más bien como una integración de los resultados de su trabajo *crítico* y los escritos de filosofía de la historia, los cuales, podrían verse como trabajos preparatorios para tal dimensión superior de síntesis (cuestión en donde comienza a revelarse un modo del *proceso de mediación*, o una regla del proceso, a saber, la noción de *crítica*, que por ahora, se refiere al alcance de la razón en su mediación cognitiva; desde la problemática que la base material y la praxis social imponen ¿cuáles son los límites y las posibilidades de la razón, qué puede y qué no puede esta

---

<sup>11</sup> Ver Imaz, Eugenio, "Prólogo" a Kant, Emmanuel., *Filosofía de la historia*, Ed. FCE. Méx., 1985, p. 9. Cursiva mía.

llevar a cabo?); dicho de otro modo, poner al modo de las *críticas* dicho trabajo sobre la ciencia y la filosofía de la historia.

Aunque por otro lado, hay la idea de que no es posible esto, Kant ni siquiera gustaba de la expresión <*crítica de la razón histórica*><sup>12</sup>. Pero, aquí el problema no se trata de si esto es o no cierto, sino si es posible ciñéndonos al proceso del pensamiento kantiano, una síntesis de tal tipo y bajo qué condiciones, para ulteriormente examinar esto desde la teoría cortesiana, dejar asentado que tipo de subjetividades y de objetividades surgen con esta práctica discursiva; no solamente desde su propio terreno sino desde una dimensión que se ha visto nutrida por más de doscientos años de la fuente de este pensador, y de transformaciones en la praxis social y teórica. Cabe aclarar que no se trata de querer revivir al filósofo de Königsberg, ni de seguir la línea de las ciencias del espíritu de *Dilthey*, quien de alguna manera continuó con el programa kantiano de filosofía; o por otro lado, tampoco de revivir a Kant en otro *nuevo kantismo*, como el de fines del siglo XIX en Alemania y luego en otros lugares. La diferencia, es que no se parte de una *actualidad kantiana* que tuviese como cometido subsanar los errores de una racionalidad que desdeña la autorreflexión<sup>13</sup>. Se trata de reflexionar en *general* sobre la filosofía de este insigne pensador, tratando de verla en conjunto como una formación o *unidad* de pensamiento producida en el medio de relaciones dialécticas, mediado y mediador, y al mismo tiempo, tratando de encontrar sus límites y sus problemas como filosofía de *su tiempo*, y también, como un pensamiento transepocal, lo que por ahora significa que la noción de formación racional kantiana carece de fronteras en rigor puntuales e identificables en su completud, y que se trasvasa hacia otras elaboraciones, prácticas especializadas y consciencia cotidiana, y que supera una demarcación tempoespacial, considerada de forma unilateral; desde luego, no pierdo de vista que hay otras formas de su agotamiento. Pero se trata de forma *particular*, de reflexionar sobre estos dos aspectos o instancias mediadoras de dicha formación racional, la moral y la historia, las cuales, resultan relevantes por las relaciones que van tejiendo en distintos campos.

Consiguientemente, como ya se pudo colegir, esta visión de conjunto *no intenta* revivir, por otro lado, el proyecto –el sueño– de la unidad teórica de la ciencia, sino que quiere

---

<sup>12</sup> Ver Rodríguez Aramayo, Roberto, “Estudio preliminar” a Kant, Emmanuel, *Qué es la Ilustración y ...*, p. 36, nota 43.

<sup>13</sup> V. García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, pp. 20-21. En todo caso habría otras razones plausibles entre las anotadas por este autor, por ejemplo, el valor pedagógico de la técnica kantiana de pensamiento.

reflexionar en esta tesis sobre la base del propio programa kantiano de unidad sistemática, para ponerlo a prueba en esta otra dirección, en la cual, se conecta con la actualidad, a saber, dos problemas de la filosofía de la historia, la crisis de la razón histórica y la legitimación de la historia y de la teoría social. Pero, a sabiendas del *fracaso* de este proyecto de unidad sistemática del conocimiento científico y filosófico, propio de la modernidad; desde luego, una unidad distinta de la que aquí se plantea, unidad del pensamiento considerado independiente de la praxis social. Se trata particularmente, de re-pensar las condiciones de la historia en este nuevo panorama de disminución no sólo de sentido y consciencia histórica, sino también de anulación de lo privado. Así, que se busca una posible orientación en la riquísima veta de este pensador, bajo las condiciones señaladas, en las cuales, el multidicho concepto de racionalidad, viene a ser como agua fresca en medio del desierto del pensamiento fragmentario y fragmentante.

Pero, como se dijo, la tesis de una dimensión superior de síntesis en la filosofía kantiana no es nueva, tiene su historia fincada en algunas afirmaciones del propio filósofo; ya que la facultad de conocer no tiene límites excepto los planteados en las tres *críticas*, es posible la ampliación del conocimiento en esos campos, bajo sus propias condiciones y reglas. La superioridad de dicha síntesis todavía bajo la clave kantiana, o dicho de otro modo, de esta síntesis de subjetividad y objetividad, puede ser considerada bajo la idea de que ofrecería una comprensión más abarcativa, porque el *enlace* de la historia –y casi me atrevería a decir, adelantándome, que de toda ciencia social y humanística- precisamente con el resultado general de las *críticas*, arroja un discurso quizás más plausible, y desde luego, puesto en su lugar y prevenido contra los excesos del *entendimiento* de pretender que no hace falta la intuición del objeto para el conocimiento de la naturaleza, los defectos de la razón *práctica* de quedar atrapada en lo empírico o desvanecida en lo suprasensible, y de los errores en el uso estético y teleológico de la *razón*.

Parece que de hecho, cada nueva ampliación del conocimiento que queda resuelta determinando el nuevo enlace, sitúa ya en una dimensión *superior* de comprensión, en términos de la teoría que aquí sirve de marco argumentativo, porque amplía el horizonte de realidad, porque se trata de una racionalidad que dilata la praxis social. Aunque salta a cada *nuevo* planteamiento de enlace una insuficiencia de la categoría de síntesis y por tanto de sujeto y de

objeto; cuestión que se menciona porque dicha categoría consistirá en otra regla de mediación, junto con el supuesto suprahistórico de la regencia absoluta de lo suprasensible en la voluntad. Desde luego, se trata este de un concepto mucho más complejo que esta generalidad, cabe decir, que lo suprahistórico tiene, en cierta forma, su suelo en lo histórico aún para la filosofía kantiana.

En cuanto al *segundo* problema y todavía bajo la clave kantiana: cuáles son las posibilidades de una filosofía de la historia, en qué términos, según el modelo de la *trilogía* crítica (doctrina de los elementos y doctrina de los métodos), o *integrando* sus resultados con los de los escritos de historia filosófica, en términos de llevar a cabo la *síntesis* de ambos. De darse el caso de una posible síntesis en una nueva dimensión cognitiva que amplía un uso de una facultad, debía lograrse bajo la idea de la arquitectónica de la razón pura, que considera el conocimiento científico unificado en un sistema, *i. e.*, si es posible un uso de los principios *a priori* en el conocimiento de la historia, esto constituye el engrosamiento de la razón *práctica* hacia ese campo. Pero, si se encuentra que este engrosamiento lleva a situaciones de *perplejidad* sobre el tipo de punto de vista resultante de:

*Primero*, una aplicación de la revolución copernicana a esta relación cognitiva, este supuesto consiste en que el sujeto rige el conocimiento -tomado como independiente del hacer-comprender intersubjetivo- aunque bajo sus propias condiciones analítico dialécticas y metodológicas<sup>14</sup>. Pero, es igualmente un factor de mediación, cambiar la posición del observador establece distintos emplazamientos que no rebasan perspectivas objetivo-subjetivistas, donde se llega a considerar que experiencia y razón son mediadas por el sujeto que sintetiza, y no que las condiciones de su hacer comprender intersubjetivo, es la que los configura perfilándolos como tales; es decir, una mediación que resulta en la preeminencia del sujeto, este, es el factor central de mediación, pero porque se precisa de condiciones formales que validen el saber; necesidad que surge junto con la entrada en obsolescencia de los paradigmas feudales sobre el conocimiento; si este no es validado por una instancia

---

<sup>14</sup> La versión kantiana de la revolución copernicana: cambiar la posición del observador. En el caso de Kant, considerar que es el sujeto y no el objeto, el que rige en el conocimiento. V. Kant, Immanuel., "Prólogo" de la segunda edición de 1787, de la *Crítica de la razón pura*, Ed. Porrúa, Méx., 1987, pp. 12-13. Pero, en donde la superación consiste sólo en un cambio de punto respecto de un *principio*, el cual, es el factor real de mediación, en cuyo entorno, se entretejen las distintas posturas respecto de una misma cosa, la *res cogitans*, el entendimiento, la naturaleza humana, el sistema de la razón.

trascendente –Dios, sino que es el hombre quien tiene tal encargo- ¿qué es lo que hace que el conocimiento tenga carácter de ciencia? En el proceso de mediación las respuestas se van configurando sobre *objetividades* (experiencia activa, sujeto receptor), *subjetividades* (experiencia irrelevante o sólo medianamente relevante, sujeto activo construyendo epistemológicamente la realidad) y todo tipo de posturas intermedias. En la síntesis kantiana resultan asimilados los dos elementos, pero bajo la preeminencia del sujeto. Desde luego, entiendo que esta generalidad parece borrar todo aspecto específico, el cual, solamente se podrá ir descubriendo al destacar las diferencias en cada relación polémica particular. Lo que por otra parte, señala la índole provisional del marco teórico metodológico que se encuentra en formación y que carece de pretensiones de absolutización. Por ejemplo, no es la misma posición de Bacon sobre un sujeto observante, que la de Locke o que la de Hume. La misma puesta en operación del marco teórico metodológico dicho, irá probando su solidez o sus inconsistencias.

*Segundo*, sobre cómo pueda darse un enlace de este tipo (la condición de la teoría crítica kantiana debe considerar un concepto o principio *puro* de razón, un *objeto* y un *modo* de enlace entre estos). Las instancias que producen el conocimiento científico filosófico no pueden omitir ninguno de estos elementos, desde luego, cada una bajo sus específicas condiciones de uso; ni la razón *especulativa*, ni la razón *práctica*, ni el *Juicio*. Casi a simple vista, puede colegirse el origen procesal cognitivo de los dos primeros -razón y experiencia, razón y voluntad-, y en lo que se han constituido –sujeto sintético *especulativo* (sobre la base conceptual de conceptos puros e intuiciones), sujeto sintético *práctico* (sobre la base conceptual de la voluntad y la ley); lo que se pone como novedoso no es tanto el enlace como su tipo en el sujeto, y que es lo decisivo, la *unidad originaria de la apercepción* capaz de la síntesis<sup>15</sup>. En el sujeto se hallan las condiciones formales –tanto estéticas como conceptuales y del modo de enlace por los principios-.

La objetividad es imprescindible, intuiciones solas están ciegas; igual que la subjetividad, conceptos puros sin intuición están vacíos, pero lo que caracteriza a los seres de razón es esta competencia del enlace que lleva a cabo el sujeto, lo que en el fondo es también la capacidad de concepción; digamos que así concibe esta racionalidad un principio de

---

<sup>15</sup> Ver Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, párrafos 16 al 20, pp. 80-85.

índole tal, en la relación intersubjetiva que ocurre en el nivel de las elaboraciones teóricas se considera de acuerdo a un *principio* de racionalidad epistemológica ontológica de la época, que lo decisivo en determinadas dimensiones disciplinarias del conocimiento es o el objeto o el sujeto, o una variable y gradativa composición con estos dos elementos. En el enlace de la *historia* como ciencia por principios, concurren subjetividades y objetividades especiales y diferentes de la teórica especulativa, de la pura *práctica*, y del Juicio, porque el objeto son los sujetos de la historia, es decir, una intuición histórica que difiere de la intuición de cosas de la naturaleza, una *objetividad* subjetiva. Bastante problemática, porque el objeto es un sujeto que participa de dos determinaciones radicalmente diferentes –naturaleza y libertad-, en donde sólo hace valer los enlaces, el artilugio conceptual de la razón *práctica*, de que las leyes de un ámbito de determinaciones rigen en general al otro, aunque cuando al emerger a él, su definición es distinta en el marco de dicha radical diferencia, a saber, la regencia universal de las leyes de lo suprasensible.

*Tercero*, sobre a cuál facultad y uso pertenecen los principios y conceptos del juicio histórico, si al uso *teórico* y entonces son conceptos del *entendimiento*, y conciernen al conocimiento de la naturaleza y resultan enfáticamente en objetividad; o si pertenecen al uso *práctico* y entonces son conceptos de la *razón*, y conciernen al concepto de libertad y al conocimiento moral, y resultan enfáticamente en subjetividad; o si finalmente, pertenecen al *uso técnico* de la razón y entonces, son conceptos relativos al uso en relación a las condiciones formales del pensamiento con relación a objetos, y entonces son conceptos del Juicio y pertenecen al conocimiento estético o teleológico, y resultan en una subjetividad que intenta ordenar consensualmente una estética, cifrando la validez de los juicios de gusto en una exigencia general de aprobación, en que es un estado del espíritu, en que la sensación es comunicable, que el gusto es una suerte de sentido común, en el interés empírico en lo bello<sup>16</sup> que es síntoma de *civilización* y en el interés intelectual en lo bello; o una objetividad que desde una perspectiva teleológica deja de ser inalcanzable, como es toda experiencia completa. Digo,

---

<sup>16</sup> Este interés, en avanzados grados de civilización, llega a ser la principal obra de la sociedad y la de mayor refinamiento, igualmente que su comunicación, agrandando esta, su valor. Pero, esto no importa directamente para la *crítica*, porque depende en todo caso de la inclinación, sino sólo aquello que pueda relacionarse *a priori*. Se espera de cada uno y se exige a cada uno, esta comunicación como fruto de un cierto *contrato estético* primitivo y originario, dictado por la propia humanidad. Nótese la alusión a Rousseau y su obra de mayor fama *El contrato social*. Se podrá notar una fuerte influencia en el paso a la historia filosófica, Kant fue también, el Rousseau de la moral. Ver Kant, Immanuel, *Crit. del Juicio*, Ed. Porrúa, Méx., 1985, párrafos 36 al 42, pp. 266-276.



si se encuentra que esto es así respecto de los juicios históricos, cabría desde las condiciones del discurso kantiano examinar la posibilidad y la necesidad de una “Analítica” de dicho juicios, desde luego, situándonos en su propio contexto.

*Cuarto.* Si puede darse un uso dialéctico en esta ciencia de la historia, en el cual lo que opera es el uso ilusorio de la lógica, es decir, que se caiga en excesos como en el uso teórico, en defectos como en el uso *práctico* o en errores como en el uso técnico. Puede establecerse la siguiente analogía, el uso dialéctico del concepto de *racionalidad* cortesiano, desde luego, entendiendo el término dialéctica en su acepción kantiana, como lógica de la ilusión. Por ejemplo, que la argumentación lleve a nuevos emplazamientos de objetividad o subjetividad, y finalmente.

*Quinto.* Si en plan de ir de lo posible a lo real, y de lo real a lo necesario, se volvería un caso de necesidad de la razón plantear una doctrina trascendental del método para los juicios históricos<sup>17</sup>; es decir, si la efectiva realidad de su conocimiento conlleva la posibilidad de su falseamiento desde el punto de vista de la razón *especulativa*, que investiga lo que de naturaleza hay en los hombres históricamente comprendidos, se haría necesaria una metodología como restrictiva; o si un uso *práctico* novedoso y desconocido para una comprensión moral de la historia, puede exigir la necesidad de su enseñanza, como comprensión de la historia en cuanto los esfuerzos moralizadores que puede poner en marcha, o parafraseando a Kant, el intento de introducir el aspecto *subjetivo* en la razón *objetivamente práctica* para una historia moralizante y moralizada; o si para la creación como para el recto gusto, de por ejemplo, una narratividad histórica, debe plantearse una propedéutica fincada no en preceptos cuanto en la cultura de las facultades del espíritu, o si en atención a la otra modalidad del Juicio, debe dejar dicho el modo, en el cual el método juzga los productos de la historia de acuerdo al principio de las causas finales; por tanto, de una doctrina de los métodos de los juicios históricos.

Acerca de la segunda parte de la cuestión, sobre en qué términos debería lograrse una idea general de las tres *críticas* y de la filosofía de la historia como un conjunto unificado en un

---

<sup>17</sup> V. La función lógica de los juicios de modalidad: Problemáticos (lo posible), Aserióticos (lo real) y Apodicticos (lo necesario) en Kant, Emmanuel, *Citt. de la R. Pura.*, p. 68.

sistema más abarcativo que el punto de vista de cada una, se intentará el *reconocimiento de los principales resultados de la parte crítica*, y un ensayo de enlace entre los escritos críticos y de filosofía de la historia, desde la totalidad del espacio de mediación de la discursividad kantiana; esto último, para ponerla a prueba bajo las condiciones tanto desde el discurso generado en la inmediatez de dicha práctica, como en lo mediado por una práctica que se prolonga por más de doscientos años. El paso en este planteamiento consistirá en integrar los resultados de su filosofía de la historia, con los resultados de sus obras *críticas* tomadas en general como *uno sólo*. Es decir, en una unidad de formación racional. De esta manera, quedará planteado el momento de síntesis en la mediación de ambas vertientes de pensamiento, desde luego, las especificidades irán guiando el camino de reflexión. Pero, cabe aclarar que no es necesario ocuparse de todo el recorrido crítico y de historia filosófica, aunque por otro lado, cabe decir que la necesidad de una reconstrucción de ese tipo sólo surge de la exigencia de puntualidad cuando se quiere reflexionar desde el punto de vista estrictamente *crítico*, nada de lo sistematizado es banal ni superfluo; de lo contrario se puede caer en lo que Kant habría denominado torneos pseudofilosóficos. Precisamente, se trata del eje en torno al cual se puede construir la reflexión, pero en donde el desenlace actual del sentido de sistema está, parafraseando a Ernst Cassirer, más del lado del espíritu sistemático que del espíritu de sistema.

En cuanto a la última de las cuestiones acerca de la unidad sintética del sujeto, cabe considerar a los sujetos empírico -dicho de otro modo, la *objetividad* del empirismo, que privilegia al objeto y en cuya perspectiva el sujeto observante es un elemento pasivo en la cognición- y racional, como sus condiciones, anteceden y son parte de la síntesis de la *primera crítica*, cuyo resultado es ese sujeto *sintético* de la razón pura, el sujeto del entendimiento, desde luego, poniendo la atención en el nivel de las elaboraciones teóricas, y como paso preparatorio para la elucidación de la totalidad de racionalidad moderna; luego, este sujeto requiere de una nueva síntesis al ejecutar la facultad *práctica* de la razón pura; igual situación con la *Crítica del Juicio*, donde al final queda restaurada su unidad, pero, pronta a ser resquebrajada con cada nueva ampliación del conocimiento puro, *práctico* o del uso técnico discernitivo. Puede ser críticamente corroborado pues, aquel principio, de que si la ampliación requiere de una *crítica*, entonces, tenemos sujeto al que se rompió su unidad sintética. Precisamente, la nueva *crítica* es un ensayo de restauración de la unidad sintética rota con

dicha ampliación. Proceso que por ahora me limito a describir. Lo que significa que este trabajo no lleva la intención de restauración de síntesis, sino que esto sólo puede significar en el actual desenlace de la filosofía de la historia, que el problema y su configuración han constituido un aspecto en la mediación práxica de la vida social, pero que el problema político tiende a tener cierta preeminencia dialéctica junto con el problema de la moral<sup>18</sup>. Pero, esto no por ninguna jerarquía suprahistórica, sino porque resumen junto con las formaciones económicas el sentido esencial de la praxis social. Las formaciones económicas son las fundamentales, pero toda formación de esta clase tiene una mediación igualmente central con la política y esta, a su vez, con la moral.

### 1.3 Antecedentes

#### **Evaluación histórica de la formación del proceso de la *crítica* del conocimiento y de la *razón***

Lo que interesa directamente en esta reflexión es el campo de lo que Kant, denominó la *razón práctica* (y de lo que le concierne en términos de formación racional en lo relativo a la teoría de la *historia*, el tipo de síntesis requerida para ese uso cognitivo, que condiciona un tipo específico de mediaciones), que en su concepción concernía tanto el campo de las acciones originadas en la voluntad, cuanto las condiciones de esta misma; planteo sobre esa base kantiana, que la conducta resultante y objetivada deberá evaluarse en términos morales en cuanto se considere que su pensamiento crítico puede ser enlazado con el de la historia, y pensar sobre esa base a nuestra vez, las condiciones tanto de la racionalidad moderna en general, como de su filosofía de la historia. Pero, el camino que lleva a aquélla pasa por la *Crítica de la razón pura*, y más tarde la *Crítica del Discernimiento* completaría ambas. Por ello, el primer paso en esta reconstrucción y exploración es desde el emplazamiento de la *primera crítica*, pero sin dejar de mirar constantemente al proceso que se va configurando, particularmente, a las otras dos *críticas*, y en segundo lugar, a los conceptos que les anteceden

---

<sup>18</sup> Para este asunto específico del problema de la relación entre moral y política ver el magnífico texto de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, FCE, Méx., 2007. Menciono este texto porque expresa una perspectiva contemporánea fincada sobre un punto de vista de una filosofía de los procesos pensada en términos de filosofía crítica.

y los que resultan. Los *antecedentes* directos de la *crítica* tomada en general, se hallan en las filosofías racionalista cartesiana y leibniziana, y en la empirioescéptica de Hume.

Lo que interesa de forma medular en estas sendas dimensiones de pensamiento es lo relativo a lo moral, la libertad y la historia. El problema es así, el proceso de constitución de la práctica discursiva sobre el conocimiento de la moral y de la historia, cuyo marco es el problema general de la praxis social, entendida como un horizonte que precisa de un hacer-comprender, como forma de resolver las exigencias que plantea una sociedad humana en su necesidad de producir y reproducir su mundo social. No se toma el *conocimiento* como categoría de elucidación, porque tomado así de forma autónoma e independiente, ha probado su insuficiencia para dar cuenta del fenómeno en su completud: la praxis social. Casi es obvio a la altura de los desarrollos epistemológicos contemporáneos esta cuestión, el pensamiento debe estudiarse junto con el otro factor constitutivo de sociedad, y que en términos generales puede decirse que se trata de su base material. No sólo los críticos orientados por la filosofía de la totalidad, sino incluso los guiados por puntos de vista fragmentarios aceptan esta cuestión, la mutua dependencia entre las instancias susodichas. Enseguida pues, se evaluarán los antecedentes históricos del problema.

### **Praxis social y conocimiento en las elaboraciones teóricas de la modernidad temprana y media**

Primero, cabe recordar que en esta indagación nos ocuparemos preferentemente del nivel de formación racional denominado *elaboraciones teóricas*, tocando sólo de forma breve lo relativo a las prácticas especializadas, y dejando casi completamente de lado, la consciencia cotidiana correspondiente. Ya se dijo que por el interés particular que en primera instancia priva y no porque considere que se trata de realidades independientes unas de otras. Más adelante nos deberemos hacer cargo de esta cuestión de forma completa, por ahora baste con lo dicho.

Para empezar, no pierdo de vista que en la configuración de estas formación racionales concernientes a la moral y la historia, hay nexos de mediación, y por tanto conceptuales, con otros pensadores no considerados o no de manera suficiente en esta indagación, por ejemplo, Clarke y Newton en lo que toca de filosofía de la naturaleza -específicamente los conceptos de

tiempo y espacio-, o de Metafísica –específicamente las ideas de lo temporalizable y espacializable-, o Rousseau y Hobbes, en lo que toca de derecho político, o Christian Wolff, en lo que concierne de Metafísica igualmente, pero por el momento, pido que nos concentremos en aquellos dos pensadores, Descartes y Hume. Pero, también es necesario decir que la noción de historia tiene un estatuto especialmente distinto en la dilucidación de las formaciones racionales a colación, empero, aquí solamente se le considerará por ahora de esa manera, constituida por elaboraciones teóricas, prácticas especializadas y consciencia cotidiana<sup>19</sup>.

Inicio esta evaluación con dos preguntas y considerando que no se lleva a cabo como si su resultado fuera a ser tomado como absolutamente determinante, sino sólo para situar el aspecto histórico junto a otras determinabilidades, que eventualmente pudieran servir para responder a la otra pregunta de fondo que dice, qué es y cómo se configuró la formación racional de una razón *práctica* de la fase multidicha; cabe decir en atención a considerar los otros dos niveles de composición, cómo se configuraron las instituciones, los códigos de significación y re-significación, los usos cotidianos de una escolaridad, de un comportamiento, la generación de lenguajes peculiares, una formación económica en la que tuvieran un sentido, etcétera, pero que por ahora solamente se mencionan casi azarosamente. Estas dos preguntas son ¿cuál es la historia del *problema del conocimiento* hasta Immanuel Kant y cuál la del problema del *conocimiento moral*, sin atender todavía a su base material histórica, es decir, a las exigencias praxísticas que las determinaron en su origen y respuesta, o aún con otras palabras, sin atender aún a las relaciones entre el hacer-comprender y la respectiva formación social histórica?

La primera pregunta de nuestra evaluación histórica preparatoria para una respuesta al problema de la *racionalidad*, pertenece al segundo grupo de preguntas que inauguró la tradición filosófica; la *primera* pregunta de la filosofía, es la pregunta por el *αρχή* atribuida anacrónicamente por Aristóteles a Anaximandro, quien a pesar de no haberla dicho en esos términos, sin embargo, su tesis sobre la *φύσις* la supone. El origen de las cosas es lo

---

<sup>19</sup> Ver Ortega Esquivel, Aureliano, *Contribución a la crítica de la razón histórica*, Ed. Univ. de Guanajuato., Méx., 2004, pp. 41ss. La historia no solamente consiste en formaciones narrativas, teorías de la historia, un despliegue técnico de producción (Marx), y un espectro de sentido común, sino que para empezar cada nivel de composición de las formaciones racionales tiene su historia, además, hay una historia de la formación del concepto de racionalidad cortesiano que se aquí se maneja. La historicidad es pues, un problema bastante complejo.

indeterminado, το απειρον, lo *inexplorable* según Eggers Lan<sup>20</sup>. En *segundo* lugar, la pregunta por el *conocimiento*, pero el origen radical de ambas, no ocurrió en la filosofía sino que aparecen primeramente en la literatura mítica homérica, aunque con otro lenguaje que desde el punto de vista de esta nueva formación racional -la filosofía-, puede verse como expresada de forma implícita, tácita; es pues de hacerse notar esta observación sobre el carácter mediatizado de esta elaboración racional con el hacer-comprender mítico, en los tres niveles de prácticas.

Las invocaciones que inician los cantos de la *Iliada* <Canta, ¡OH Diosa! la cólera del pelida Aquiles...><sup>21</sup>, y de la *Odisea* <Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio...><sup>22</sup>, prueban esta cuestión, por lo menos en la directa mediación con prácticas especializadas de los usos religiosos, literarios, musicales, teatrales, y teóricos, como el saber mítico en cuanto contenido que se enmarca en el despliegue de la formación racional de la trágica; pero igualmente, que en ese espacio de mediación concurren formaciones de otro nivel, esto, si es posible considerar que la tragedia haya tenido su *nacimiento* en el espíritu de la música (Nietzsche). Por otro lado, pertenece igualmente a la consciencia común, como a los otros dos niveles, que la diosa puede cantar, y lo ha hecho, las respuestas a las dos peticiones del rapsoda, lo que ocurrió a los aqueos y a los troyanos debido a la cólera de Aquiles, y lo que aconteció a Odiseo, durante su viaje de regreso a Ítaca. Que Homero sea la voz de la diosa garantiza en primera instancia, que está cantando la verdad de esos hechos (un argumento a favor de que, según el concepto de racionalidad, los autores de pensamientos pueden llegar a ser irrelevantes en la disquisición del proceso real del pensamiento, es la hipótesis de que Homero no habría existido realmente).

Con estas consideraciones salta ya a la vista más claramente la relación de mediación entre el pensamiento mítico y el filosófico, ante el problema de la verdad del conocimiento se proponen dos tipos distintos de respuesta teórica; desde luego, en distintos niveles de normatividad cognitiva. La elaboración teórica mítica se auxilia de la plástica de las imágenes, por su parte la elaboración teórica de la filosofía, de figuras abstractas de pensamiento, aunque sin renunciar por completo a aquellas. Con esto, no se está afirmando que la mítica careciera de abstracción, sino que este será un modo más peculiar de la filosofía, si no ¿de dónde le

---

<sup>20</sup> Eggers Lan, Conrado, "Introducción" a *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 1994. T. 1, pp. 4-74.

<sup>21</sup> Homero, *La Iliada*, Ed. Porrúa, Méx., 1971, p. 1.

<sup>22</sup> Homero, *La Odisea*, Ed. Univ. Nal. de México, Méx., 1921, p. 17.

vendría este factor de mediación? Nada supraconscencial ni nada suprahistórico como categorías de determinación, en la investigación de las formaciones racionales.

Pero, ya en la literatura filosófica esto aparece más claro. Según Heráclito, hay dos tipos de conocimiento: sensitivo (que origina la  $\delta\omicron\xi\alpha$  u opinión), y racional (fuente de verdad)<sup>23</sup>. Por medio de los sentidos no es posible conocer la naturaleza de las cosas; la razón, es la única que puede corregir el falso testimonio de los sentidos, los cuales, consideran que hay muchos seres y que están en reposo, la razón corrige ese error: sólo hay un ser en perpetuo movimiento. Heráclito, expresó esta idea en el libro de aforismos que habría depositado en el templo de Atenea; aunque sólo se conservan algunos fragmentos provenientes de dicha obra y a través de posteriores comentadores, no obstante, es posible reconstruir su idea sobre los dos tipos de conocimiento que quedaron dichos, en lo que constituiría una sola arista de la formación. El que procede de los sentidos y el que procede de la razón. Cabe decir que en este proceso las prácticas especializadas de la formación, excepto de la literatura, ofrecen un poco más de resistencia a la descripción, cosa que de plano parece casi inalcanzable en el nivel restante de la consciencia cotidiana, sólo queda alguna que otra indicación en dicha literatura de la época, pero la principal dificultad de atenerse a ella, es que pertenece ya a otro nivel, el de las prácticas especializadas.

Empero, lo que interesa por ahora dejar bien asentado es la consideración de los tres niveles de prácticas y que conforman una totalidad. La importancia de esto último, es que aclara varios aspectos tanto teóricos (por ejemplo, la índole del desarrollo de las elaboraciones teóricas), como metodológicos (la efectiva existencia de los tres niveles de composición de las formaciones racionales en toda época, claro en tipos diferenciados y con distinto alcance en sus respectivos horizontes de realidad).

Por otro lado, para Parménides, y para Jenófanes incluso, hay una clara distinción entre verdad y apariencia, y entre certeza y opinión. Fue este último, uno de los precursores del

---

<sup>23</sup> Entiendo que citar textos presocráticos es un problema de fuentes algo complejo, tal como lo señala Eggers Lan, sin embargo, independientemente de su completa autenticidad, existe una tradición de pensadores y de pensamiento de las características de la filosofía, que data de la época. Por ejemplo, Anaximandro puede ser situado sin problema a mediados del siglo VI a.d.n.e. Y Heráclito hacia el último tercio de este mismo siglo.

escepticismo al considerar que, <lo cierto no lo supo ningún hombre, ni habrá nadie que lo sepa><sup>24</sup>. Cuestión que me parece ejemplifica una característica del modelo de racionalidad, consistente en un punto de fuga o de ruptura en la normatividad de este, toda racionalidad tanto en su base material como en el hacer-comprender tiene las condiciones para su salida de las tendencias dominantes. Dice a propósito Bolívar Echeverría <Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un principio reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior><sup>25</sup>, lo cual puede obedecer a distintas temporalidades y grados. Volviendo a Parménides, plantea este, una antítesis irreductible entre ser y no-ser, la cual, tiene también un sentido epistemológico en la antítesis sensación-opinión y verdad. La antítesis ontológica significa que, o hay ser o hay no-ser, no puede haber ser y no-ser al mismo tiempo, y por el lado epistemológico, o algo es verdadero, o es falso, no puede ser verdadero y falso al mismo tiempo.

Las objetividades y subjetividades que resultan perfiladas en esta proceso de mediación, pero bajo la reserva de que Aristóteles ha metido mano, pueden ser, una absoluta *objetividad* en lo que al ser se refiere, y una absoluta *subjetividad* idealista en lo que toca al conocimiento, la diosa conduce hacia su camino, aunque también muestra el camino de la doxa. El famoso poema *Sobre la naturaleza* (Περὶ Φύσεως), escrito por Parménides, indica que hay dos caminos en cuanto al conocimiento y en cuanto al ser. Por un lado, el camino de la verdad (τα προστεν ἀλετειαυ), que implica verdad-necesidad-ser, que el ser existe, que es verdadero y que es necesario. El segundo camino, contra el cual polemiza, es el camino de la opinión (τα προστεν δοξαν), pero también del error, que el ser no existe –no como uno sino como múltiple, o sea, que no hay un ser sino muchos seres-, es erróneo, (*versus* el pitagorismo), y que el ser existe y no existe, es la opinión, (*versus* Heráclito). Justamente esta característica polémica será uno de los ingredientes principales de la mediación de esta cara de la formación racional –el conocimiento filosófico-.

En cuanto a la otra cuestión sobre el conocimiento de la moral, ¿cómo se configuró, en su *proceso*, la idea y más tarde el *concepto*, de que hay en la razón un poder libertario. O por lo

---

<sup>24</sup> Citado por Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Ed. BAC, 1990, t. 1, p. 179.

<sup>25</sup> Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, Méx., 1998, p. 166.



menos, que hay una estrecha relación entre los conceptos de razón y de libertad? Esto es central en esta indagación, dado el vínculo conceptual entre el supuesto poder libertario de la razón y la legitimación del saber sobre la moral y por tanto, sobre lo histórico social; veremos así, por su lado en Kant, una razón que *libera* y que *legítima* la teoría, cuestión que se derivaría de las condiciones de su filosofía, tal y como fue quedando establecida en un espacio discursivo y en una interlocución. En esta reflexión, una de las tesis que se siguen es la de un pensamiento que unifica los resultados de las tres *críticas* con los escritos de filosofía de la historia, pero, sólo como modo de preparar otra reflexión sobre la actualidad de esta relación filosofía-moral-historia. Además, de que se parte de la base particular de que la reflexión sobre el conocimiento de la moral tiene como condición, no tanto la dilucidación del bien sino de la libertad. De ahí, que se quiera privilegiar la relación razón libertad y no tanto, razón bien. Me parece, que tal idea de un poder libertario de la razón, en el nivel de las elaboraciones teóricas, nace con la filosofía misma, pero, se trata de una tendencia formativa que proviene de los tres niveles de la racionalidad que le antecede; recordemos que uno de los antecedentes del pensamiento filosófico, en lo tocante al pitagorismo<sup>26</sup>, fue el *orfismo*, doctrina con un alto contenido de prácticas liberadoras, pero, probablemente el momento y el personaje más relevante en ese surgimiento, sea Sócrates, quien se paseaba por las oficinas de Atenas preguntado a todos qué cosa era el bien.

Sócrates, fue el creador de la <doctrina de la vida recta> según dice Adorno<sup>27</sup>, lo que para Rodolfo Cortés del Moral podría decirse como que, con el filósofo de Atenas, se constituyó en la teoría esta tendencia que no pregunta por el origen de la *Physis*, sino por la definición y la realidad del bien, pero que se trata de un resultado mediado y que mediatizará la formación de prácticas discursivas, y por tanto, elemento de racionalidad. Por otro lado, para Kant, la reflexión sobre el conocimiento moral no puede comenzar por la determinación del concepto de bien, sin embargo, históricamente ocurrieron así las cosas, la pregunta por las condiciones trascendentales de la voluntad tendría que esperar más de dos mil años. La respuesta a esta pregunta, que inauguraba la reflexión sobre una nueva esfera, la de la *ética*, tiene el sentido de

---

<sup>26</sup> Me parece que el término es bastante claro, no obstante lo desarrollo brevemente. No digo Pitágoras, sino una escuela formada sobre la base de ciertos principios atribuidos a este. No quiero entrar, por ahora, en el problema de la figura de este pensador. Por el momento, que haya sido real o ficticio, es irrelevante. Lo que importa es que se formó en determinado momento y ligada con la filosofía una *tradición de enseñanza con el objetivo de liberar*.

<sup>27</sup> Adorno, T. W., *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Ed. Taurus, Madrid, 1998, p. 9.

no solamente esclarecer desde el punto de vista teórico qué cosa es el bien, sino que es al mismo tiempo, una disquisición sobre la *realidad* del bien, o sea, sobre la posibilidad de su realidad en la vida. Así, queda emplazada esta relación en la respectiva formación de racionalidad que aquí se ensaya investigar, ya desde este inicio; la cuestión del bien, pero, la realidad del bien como instancia liberadora ¿de qué hay la necesidad de liberarse, sino del mal o de la injusticia? (recordemos que Sócrates prefiere sufrir una injusticia que cometerla, aunque por otro lado, cabría preguntarse si Sócrates también hubiera preferido lo mismo veinte años atrás, cuando Atenas vivía la gloria de Pericles y Sócrates la suya propia). En términos socrático-platónicos, hay que liberarse de una *ausencia*, la ausencia de bien, que presenta graves consecuencias políticamente hablando; el hombre bueno, poseedor de la *sophrosine* (σοφροσινε) que es la prudencia, y de la *sophía* (σοφία), es por eso mismo, el mejor político.

Algunos de los aspectos de *subjetividad* y de *objetividad* que resultan en este proceso son, el lema socrático “Yo sólo sé que no sé nada”, es la expresión de la plena subjetividad. “Yo sólo sé que no sé nada, pero de la *Physis* (naturaleza)” debe decir el lema de forma completa; el interés central de su filosofía es reflexionar sobre el hombre y la *polis*, de ahí, que Sócrates realice este giro eticista que comprende un conceptualismo limitado, desde luego, a esta esfera de pensamiento, pero que sin duda, establece condiciones para mediaciones hacia otros campos. Que haga este giro no quiere decir que inventa de la nada la reflexión moral y la búsqueda de los conceptos éticos, sino que de los niveles de la consciencia ética cotidiana y de sus correspondientes prácticas especializadas, extrae su motivo de reflexión. No sin menoscabo de imbricaciones con otras elaboraciones teóricas. La pregunta por el bien que efectuaba Sócrates, tiene el antecedente de la pregunta por la virtud de la Grecia homérica, la *αρετη*, ha sufrido un proceso que va de la virtud heroica aquilea, a la más completa inautenticidad alcíbideana<sup>28</sup>.

La filosofía platónica tiene un profundo interés por *liberar* al hombre. Para Platón, la filosofía es un ensayo de muerte, lo que significa que es un ensayo de preparación para la verdadera vida, que es la que se vive en el verdadero lugar de origen del hombre, el Mundo de

---

<sup>28</sup> Ver Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Méx., 2003, pp. 86, 102, 172, 185, 215 y especialmente 258, que haya una dialéctica socrática de la areté, aún en términos socráticos es indicativo de que hay un proceso.

las Ideas en el *Topos Ouranos* (el mítico lugar del Cielo). En este sentido, la filosofía es una práctica que debe liberar de la estada en este lugar de paso que es el mundo sensible, ya que el fracaso o la omisión en esa tarea, conduce inevitablemente a la vuelta a este. Dicho de otro modo, al regreso del alma a su cautiverio en el cuerpo. Cabe decir como tesis inicial, que en este pensamiento quedan perfiladas una *subjetividad* que desdeña lo *objetivo* del mundo corporal para glorificar la subjetividad *idealista* del mundo *suprasensible*. La objetividad es *contraria* a la libertad y a la liberación, es una prisión de la que sólo se puede escapar mediante una práctica edificante de lo subjetivo. Pero, el presente trabajo lleva miras más limitadas en lo concerniente al periodo, no solamente por abarcar distintas y menos fases, sino también, porque quiere establecer una relación conceptual más directa en lo que la concierne por ahora.

Sin embargo, es necesario dejar esbozado el cuadro lo más completo posible del proceso de la reflexión que indica los distintos imbricamientos de las mediaciones. Este proceso arranca casi con la filosofía misma, en tanto tiene ella como base el problema del conocimiento y de la verdad; por otro lado, arranca con el pitagorismo en lo concerniente a un pensamiento liberacionista, y con Sócrates en lo concerniente a la reflexión ético-moral. En lo que a este trabajo toca particularmente, *arranca* su indagación sobre la crítica del conocimiento y de la razón, a partir de la aparición del proceso de la modernidad, en el cual tiene que identificar cómo advinieron y se configuraron, las movilidades particulares en sus niveles de composición, y la reciprocidad de sus contenidos singulares, desde la perspectiva del proceso de totalización a que dieron lugar, y en el cual a su vez, se hace perceptible su condición esencial de producciones históricas.

Dos procesos formativos son relevantes en esta búsqueda, de los cuales se verá su movilidad particular, sin perder aquella perspectiva de totalización, estos son, las elaboraciones teóricas de *dos* dimensiones de reflexión sobre el conocimiento y sobre el conocimiento de la moral y de la historia, el *racionalismo* cartesiano y el *empirismo* humeano. Que son las que se verán enseguida de la sección sobre el marco teórico metodológico, cuya necesidad de ser expuesto no puede seguirse posponiendo. Estas dos dimensiones de pensamiento dichas, preparan el terreno para ensayar una respuesta a varias cuestiones, primero, las condiciones originarias de la síntesis -los discursos empirista y racionalista-; después, la cuestión de los resultados generales de los escritos *críticos* y los de los escritos de *filosofía* de la *historia* y de

su posible síntesis; y por último, la cuestión de una dimensión *superior* de síntesis en la filosofía kantiana, lograda sobre la base de la síntesis histórica, todo esto, bajo la perspectiva del concepto de racionalidad cortesiano.

Como se acaba de decir, antes de iniciar esta revisión de algunos elementos conceptuales y teóricos de la formación aquí denominada de la *racionalidad práctica*, como totalidad constitutiva del conjunto de totalidades que conforman la *racionalidad* moderna, cabe dejar claramente estipulados dos aspectos, las relaciones de racionalidad discursiva, es decir, de mediación entre los distintos discursos que a juicio de esta reflexión se articulan entre estas filosofías dichas y el ejercicio que aquí se intenta, y que no se considera que esta cara de la formación racional –la racionalidad *práctica*– pueda agotar las determinabilidades de la racionalidad de la época de multidicha, tratándose tan sólo de una de las prácticas inteligibles que la constituyen en su completud; se trata del perfil de una discursividad que forma parte tanto de la consciencia cotidiana (aunque en esta más pobre no puede ser, dada la índole de irreflexividad que la caracteriza, ya estando consolidada en este nivel: ¿qué ha sido y qué es para la consciencia cotidiana este proceso susodicho?), como de una *práctica especializada*, y de *elaboraciones teóricas*<sup>29</sup>, con palabras más simples, en uno de los aspectos de la Edad moderna que como tendencia compleja y problemática, atraviesa diferencialmente las distintas épocas, y es un elemento de mediación en la praxis social.

En lo concerniente, a Descartes, se trata del concepto de *historia* que nace en el *Discurso* y desemboca en *Los Principios de la Filosofía*, y que va de asignar validez moral a las fábulas, a la necesidad sistemática de completar el conocimiento con alguna fábula plausible y en consonancia con una teoría de la ciencia. La conexión más palpable puede ser el sentido de irracionalidad que se asoma en esta idea cartesiana y un parecer inicial de Kant, quien en un momento dado consideró la historia como un conocimiento que no es por principios, excepción hecha de la historia de la razón pura, que es más bien una historia de los momentos en que se revolucionó la metafísica, pero, aquella parece más ser una noción subsidiaria de la razón pura,

---

<sup>29</sup> Esto podrá comprenderse fácilmente bajo la lente de la fundamentación teórico metodológica que viene *infra*. El esquema tripartita que sirve para examinar las formaciones racionales de una época es, a saber, el que se compone de la consciencia cotidiana, las prácticas especializadas o corrientes de opinión y las elaboraciones teóricas. Para este aspecto en particular, la composición de las formaciones racionales, ver, Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de racionalidad*, p. 87-114.

por lo que no es que se haya elaborado o no como ciencia por principios, sino que puede tener carácter sistemático porque le viene del sistema de la razón.

En ambos pensadores, esta posición va tomando giro hacia una mejor aceptación de la idea de la historia como presunto saber. En esta misma línea del racionalismo en concurrencia con la física newtoniana –la polémica Leibniz-Clarke sobre los conceptos de tiempo y espacio-, se entreteje una formación teórica que culminará en la teoría estética trascendental del pensador de Königsberg. Pero, que es un aspecto de la formación que por el momento solamente se dejará señalado, por constituir un lado del problema que no es de los que por ahora interesa directamente, o sea, el aspecto de configuración de esta parte teórica de filosofía de la naturaleza, que pertenece directamente al terreno de la primera *crítica* como uno de sus problemas especiales. En lo concerniente a Hume, me parece que es casi obvia la relación conceptual, para este, los problemas más importantes de la filosofía son la moral y el conocimiento, Kant mismo vió como un puente con su filosofía *crítica*, el problema sobre el conocimiento formulado por aquél: ¿qué son en términos de conocimiento los juicios sintéticos *a priori*?

Por el momento el interés primordial de la reflexión se cifra más en el aspecto de las elaboraciones teóricas, porque importa determinar el estatuto científico de la historia que es otorgado por el estatuto de la moral, esto sin menoscabo del punto de vista de la totalidad que constituyen las formaciones racionales de esta etapa histórica de la modernidad temprana y media. Precede pues, a la revisión de los antecedentes aquí denominados preparaciones racionalista y empirioescéptica, una justificación, el marco teórico metodológico de realización y los objetivos que se persiguen.

#### **1.4 Justificación**

Dos aspectos justifican este trabajo. Por un lado, la elucidación de esta formación racional teórica en particular, a saber, el proceso de pensamiento que configuró la teoría moral y de la historia; que conectado esto con el segundo, es que se realiza en el marco del concepto

emergente de racionalidad, el cual, pretende superar los problemas de la filosofía contemporánea de los tipos analítico, causalista, subjetivista, objetivista, estructuralista, hermenéutico y posmoderno. Se busca un modo de elucidar el pensamiento pero, en su comportamiento *real*, en relación con una base material y como producto de una praxis social.

En cuanto al primer aspecto, se intenta comprender el alcance del pensamiento crítico kantiano tomado como una totalidad y producto de una reconstrucción dialéctica; esta reflexión intentará mostrar la relevancia que para la comprensión del proceso filosófico de la modernidad y de la contemporaneidad tiene el discurso kantiano, es decir, una relación de mediación que tiene mucho que decir aún. Tanto por su idea de la *crítica* de la razón (ya no como teoría del conocimiento, sino como el límite de sus capacidades), como por la necesidad que Kant considera de *reflexionar* sobre el presente; son estas, dos instancias de mediación que sobrepasan al resto de su cuerpo teórico, cada una abre el horizonte práctico discursivo más allá de sus conceptos específicos. En este sentido particular, la principal justificación consiste en la puesta en operación del concepto cortesiano de racionalidad en la comprensión del pensamiento crítico kantiano, una formación que constituye la racionalidad moderna. Con este ensayo, es posible asegurar la gran operatividad de dicho concepto para la salida del *impasse* actual de la filosofía.

Y por otro lado, se intentará mostrar una visión que vaya destacando las relaciones de mediación y las nociones que las ponen en marcha, no podrá ser, por ahora, omniabarcativa ni de todas las vertientes del pensamiento de Kant, ni de todas las relaciones discursivas establecidas; de igual modo, con las relaciones de mediación establecidas con el pensamiento precedente. Por ahora se privilegia el aspecto relativo al conocimiento, pero al fijar la atención en ciertos pensadores, ello no significa que en esta reflexión se considere que el origen del pensamiento está en los individuos que trabajarían de forma independiente, sino que se quiere tratar de comprender de forma inicial su contexto conceptual teórico de emergencia, su configuración como desarrollo de una tendencia y sus alcances con otras formaciones discursivas. Será pues inevitable, mencionar reiteradamente nombres de grandes maestros, pero bajo esta salvedad, espero que quede conjurada la posibilidad de sospecha de que defiendo la preeminencia de subjetividades en el orden de las formaciones racionales.

Por otro lado, la cuestión de tomar el pensamiento kantiano de forma unificada es también relevante y atingente, ya que parece haber un acuerdo entre la mayor parte de sus críticos en pensar que sólo la *estética* kantiana podría tener posibilidades de ser atingente, o que solamente el punto de vista *crítico*, o la necesidad de reflexionar sobre el presente, pero casi nunca todos estos aspectos juntos, pensados sobre la base de una articulación sistemática, que por el momento, abarca sólo los escritos *críticos* y los escritos de filosofía de la historia, pero, que debería considerar al resto de su obra. Por ello, quizás, pueda parecer urgente y hasta necesario, plantear la filosofía de Kant en una unidad integradora de todo su pensamiento: *crítico* e histórico-humanístico en general, con otras palabras, una comprensión de su pensamiento en bloque. Aunque, por ahora, el límite de este trabajo se halla en la bifronte crítica e historia filosófica, dejándose de lado el resto de la obra y solamente señalado el problema.

En lo concerniente al segundo aspecto dicho al inicio de esta sección, es urgente y necesario encontrar vías de salida para el pantano en que se halla la reflexión filosófica pertrechada con los conceptos de sujeto u objeto, y cuyos principales problemas son, para la filosofía del primero, el abismo infranqueable entre sujeto y objeto, y para el segundo, la índole fragmentaria del conocimiento; si hay tal en el primero, la cuestión de la praxis social debería ser reformulada en esos términos, eso sin contar con el fin de la historia pregonado por los detractores neoliberales de la filosofía praxeológica de la historia, que es problema menor. No me quiero referir a la filosofía analítica, excepto de manera lacónica y acerca de su insuficiencia cuando se trata de reflexionar sobre la determinabilidad de la política. Por otro lado, las filosofías causalistas han evidenciado igualmente su inoperatividad ante la problemática de la base material. El concepto de racionalidad cortesiano proporciona vías de salida para esta situación y en efecto, posee un gran nivel de rendimiento teórico, no sólo al nivel del pensamiento filosófico, sino igualmente técnico-científico y sobre la conciencia cotidiana.

También, es importante por otras varias razones, de las cuales, quiero destacar la gran atención que el tema histórico social tiene actualmente en la comunidad de investigadores de la filosofía y de las ciencias sociales. Importancia que se debe no solamente al aspecto teórico, sino también a las implicaciones que guarda en torno a prácticas de producción histórico social, y, específicamente, en lo relativo a prácticas *políticas*. Lo que significa, la problemática que

enfrenta actualmente el ser humano; y ya que la política se ha vuelto el centro de la existencia, precisamente la reflexión sobre la problemática política está en dicho lugar. Dicho de otro modo, la problemática social generada no sólo por la sociedad capitalista, sino por su contraparte, el socialismo real.

En cuanto a la cuestión de que es posible fundamentar teóricamente una práctica de producción social, tiene consecuencias en distintos sentidos, entre los que destaca, el tipo de práctica que se lleva, o que se proyecta llevar a cabo. Y esto, como puede verse, incide en contra, o a favor del tipo de organización social, ya sea que contribuya a su conservación, o a su transformación; afectando, o dejando invulnerados, intereses que van más allá de lo puramente teórico.

Por lo que se refiere al aspecto teórico que aquí pertenece, el recorrido por esa formación que se denomina <razón *práctica* e historia en el pensamiento kantiano>, puede eventualmente contribuir a una mejor comprensión del desarrollo de la crítica de las ciencias sociales, y servir de punto de arranque de posteriores investigaciones. La discusión sobre el sentido lógico o científico de la reflexión sobre la sociedad, sigue siendo actual en la medida en que le siga urgiendo remediar sus grandes males y problemas (males y problemas como la extrema pobreza, una política y unos políticos ineficaces, la destrucción sistemática del ecosistema, por mencionar solamente algunos). No digo que esta perspectiva los vaya a solucionar, solamente que proporciona elementos para primero, empezar a comprenderlos. A menos que se considere que no hay ningún *pathos* en la sociedad, y que como pensó Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles, o, que nada tiene que ver la teoría de la sociedad con la política. Si se puede lograr sobre la vía de una cierta racionalidad encontrar orientaciones para remediar los grandes males sociales, eso solo, justifica esta clase de indagaciones. Se trata de una *esperanza*, de la cual, se pretende haber encontrado sus fundamentos en el proyecto de la razón, según palabras de Kant. Esta última consideración evita caer en lo que se combate, al no apostar a favor del irracionalismo en la tarea de pensar a la sociedad y a la historia.



### **1.5 Fundamentación teórico metodológica , elementos más significativos e instrumentos de la indagación**

Este proceso de investigación comienza poniendo mayor atención a una formación práxica específica, que en el proceso del pensar, se va configurando como una, en la cual, el <hacer> es el pensamiento mismo, y el <comprender>, esta actividad junto con sus productos, que si bien adquieren perfil distinto de sus enunciadores, son articulados efectivamente a la actividad del pensar; así los pensamientos y el pensar constituyen la intimidad de este hacer-comprender específico. Por tanto, la actividad incorpora los productos, lo que significa no tanto tomar una postura en relación a los resultados, sino adoptar una serie de supuestos, reglas y principios que constituyen precisamente un aspecto de la racionalidad de una Era. Pero esta formación específica ocurre en la intersubjetividad, en un horizonte de temporalidad determinado y sobre una base material.

Todo esto es la totalidad de racionalidad, que es el horizonte que determina el hacer-comprender, o la praxis social, de dicha época. Pero, dicha racionalidad es igualmente un producto, siempre se halla en formación, lo que significa, en movimiento. ¿Cómo ocurre el proceso de formación de las elaboraciones teóricas que constituyen particularmente la filosofía, y más específicamente la epistemología, la moral y la historia? Pero todavía menos generalizado ¿cómo ocurre este proceso de formación dicho, en la modernidad? Y ya de forma totalmente focalizado nuestro problema ¿cómo ocurrió ese proceso en la modernidad de los siglos XVII al XVIII? Esto sólo constituye una formación por sí mismo, o si esto es demasiado, una *subformación*; participa de las instituciones de aquella totalidad, con un conjunto de teorías especiales, un lenguaje técnico especial, grados de sistematicidad, rupturas epistémicas, docentes habilitados especialmente, una pedagogía, participan de una normatividad escolar, poseen modelos de moralidad especializada, y una conciencia cotidiana a la que se termina por aspirar a *regir por entero mediante una práctica especializada*. Como ya se dijo, comprende la filosofía cartesiana sobre la historia y las pasiones, la filosofía humeana del conocimiento, las

pasiones y la moral, y por último, la filosofía crítica y de la historia kantiana, e intenta identificar sus líneas de origen y desarrollo; lo que quiere decir, las relaciones de mediación que la nutrieron, y las que entabló con otros sectores del nivel de las elaboraciones teóricas, ya sea de forma directa o indirecta, mediata o inmediata.

Inicialmente emplazado en una *crítica* en el sentido kantiano (que es vigente en las actuales condiciones de discursividad, no porque establecer los usos y alcances de la razón en sus específicos términos críticos resuelva el problema del comportamiento real del pensamiento, sino porque pone en su lugar la posibilidad de ejercerlo plausiblemente en una racionalidad cualquiera, lo que vale como decir, que es una instancia de mediación centralísima en la producción de esta discursividad), se tratará de examinar las cosas tanto en este contexto kantiano, como se intentará llevar a cabo una crítica desde otras vertientes de racionalidad sobre el propio proceso denominado aquí de la razón *práctica* y de la historia, examinando las posibilidades, límites y condiciones de este ejercicio de reflexión, bajo las reservas de que no se busca poner a prueba el pensamiento kantiano contra las necesidades y la compensación actuales, mayormente tampoco ningún tipo de *a priori*, ni postular un carácter trascendental del conocimiento, pero como contraparte, tampoco se asume el conocimiento de la <cosa en sí>, y cabe considerar que al mismo tiempo, se tiene un gran cuidado de no caer, ya sea en los defectos, ya sea en los excesos de la razón señalados en este emplazamiento kantiano.

Por otro lado, tampoco se considera que sea necesario el renacimiento de Kant o alguno de los kantismos sobre la base de la situación actual de la filosofía en donde priva el sueño hecho realidad del cientismo del siglo XIX: un hegemónico dominio de su punto de vista en la constitución de una racionalidad epocal. Aunque si esta situación se vivió durante el siglo XX, a principios del XXI, ha desembocado en casi la aniquilación del individuo y el intento de aniquilación de elaboraciones racionales críticas, que en las condiciones de la racionalidad contemporánea, son vistas como perniciosas, en tanto que salen de los límites acotados por la planeación central.

La <fundamentación teórico metodológica> tendría que ser primero, un ejercicio de legitimación de esta reflexión, que considera que hay un proceso y una tendencia específica de la reflexión sobre el campo de la subjetividad y sus relaciones –el campo de la razón *práctica* :

las condiciones de las acciones humanas y sus formas de objetivación. Esto sobretodo, dado la fase inicial tanto de formación como de mediación en que se encuentra actualmente la teoría de la *racionalidad* que sirve de marco de exploración y de argumentación. Pero, la legitimación está dada por la crítica que prueba la insuficiencia de toda categoría actual de la filosofía, lo que de otro modo, consiste en la operatividad del susodicho concepto. Pero lo que nos ocupa y que legitima a nuestros ojos, no es de qué manera aquellas categorías son insuficientes, sino de qué manera es esta más suficiente que ellas, así que su valor operativo es el *quid* de esta cuestión. En cuanto a las objeciones contra la filosofía contemporánea que sirven a Rodolfo Cortés del Moral para habilitar el concepto de racionalidad, puede consultarse su obra referida *Sobre el concepto de racionalidad*, y es que lo que aquí interesa más no es tanto validar el susodicho concepto como ponerlo en operación.

El sentido vigente de esta categoría kantiana de *crítica* es el de poner bajo resguardo la posibilidad de caer en los excesos ya no de la razón sino del concepto de *racionalidad*, su autocrítica; y el de reflexionar sobre la actualidad. Pero, lo interesante y que la filosofía misma proporciona como sistema de dispersión, es que no sólo preguntamos qué cosa es vigente de Kant en nuestros días sino, también qué somos nosotros a los ojos de este pensador, de qué manera somos vigentes en términos de su pensamiento<sup>30</sup>.

Así pues, no se trata de fundamentar lo fundamentado, o de *criticar* la crítica *crítica*, o de autolegitimar absolutamente el ejercicio, sino solamente de ensayar en primera instancia una fijación de límites en la cognición, en cuanto a qué cosa es posible y qué no, y sobre todo, de explicitar que dicha *crítica* kantiana, sus antecedentes y sus supuestos, se presentan al concepto de racionalidad cortesiano como un conjunto temático de índole *problemática*, por ende, no resuelto definitivamente. No se pretende asumir, ni la crítica kantiana ni el concepto cortesiano de racionalidad, como una racionalidad prototípica, o como una heurística procesal sobre las cuales ya no haya nada más que decir. Por el contrario, en rigor, apenas acaba de ser dibujado su contorno, y ya se vuelve necesario volver a trazar *críticamente* otro, que subsane las inconsistencias y los defectos. Es para decirlo con otras palabras, una suerte de punto de vista metodológico sistemático provisional y que arroja resultados provisionales, de acuerdo a

---

<sup>30</sup> Cfr. Adorno, TW, *Tres estudios sobre Hegel*, Ed. Taurus, Madrid, 1991, p. 15, en donde se pregunta qué significan Kant y Hegel para el presente.

que la cosa misma se halla en formación. Mientras la razón *crítica* siga viva puede y debe ejercer la libertad de su propia *crítica*, que es lo que precisamente la mantiene viva. Ello, a menos que a la filosofía se le plantee y se le llegue, efectivamente, su *quiliasma*.

Como presento esto como un ejercicio de *crítica*, pero también de dialéctica, se toman algunas de las categorías y algunos de los conceptos de la dialéctica que, arrancando de Hegel, pasan por Marx, y finalmente, por la Escuela de Frankfurt, como más adelante se verá. La pregunta de fondo en esta investigación es *¿qué es la racionalidad contemporánea?* pregunta que dentro de su perspectiva tan general, me parece tiene como condición contestar primero, bajo qué nociones o conceptos es posible comprender el estado actual de la vida y del pensamiento según el concepto de racionalidad; pero a la cual debe seguir, en el ánimo de dilucidar los aspectos ontológicos y epistemológicos del problema, contestar <cuáles formaciones racionales constituyen lo contemporáneo y cómo se configuraron>; por ello, decir qué es la racionalidad contemporánea tiene como uno de sus pasos preparatorios, decir *qué* es la dialéctica, importante componente no solamente de esa dimensión histórica de la racionalidad contemporánea, sino del propio concepto emergente y *habilitado* de racionalidad<sup>31</sup>; así, el primer problema es, en este tenor, *la racionalidad dialéctica en la definición de la racionalidad contemporánea*. Pero, uno de los niveles de composición de estas formaciones racionales es el de las elaboraciones teóricas, una de cuyas sudimensiones es el de la teoría dialéctica con sus respectivas prácticas especializadas asociadas y de igual manera una formación de conciencia cotidiana; pero, un elemento que constituye esta formación es la dialéctica de la racionalidad *práctica*, en este caso específico, la dialéctica de la razón *práctica* y de la historia, tal y como viene siendo aquí esbozada. Esta última, es de la cual me ocuparé en este escrito como ya quedó dicho.

Para estar en condiciones de responder a esas preguntas sobre la formación racional de la dialéctica como elemento integrante del espectro de las elaboraciones teóricas, que fueron el prelude de la racionalidad contemporánea, pero todavía en una fase precrítica cortesiana y bajo el sueño de la filosofía del sujeto, requerí de buscar posicionarme de un modo peculiar, en cuanto a bajo qué conceptos y categorías se tenía que llevar a cabo, de qué manera iba a hacerse el recorrido *crítico*. Se necesitaba de tomar distancia respecto de lo criticado, pero sin

---

<sup>31</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de racionalidad*, pp. 14ss.

dejar por completo de pisar su terreno, así, que se procedió a un primer ensayo, reconstruyendo sistemáticamente las partes principales de la dialéctica *hegelomarxiana*, que fueron las esferas de la historia, de la metafísica y de la ética<sup>32</sup>; se trató de una comprensión desde el *interior* de lo criticado. De una comprensión del proceso de desarrollo de la dialéctica, llevada a cabo de forma *inmanente* a través del proceso mismo, sin voltear a ver las fisuras y los diversos problemas que iban surgiendo, y que ya habían surgido, a lo largo de la historia del procedimiento dialéctico, sobre todo, del tránsito de Hegel a Marx y de este, a T. W. Adorno. Problemas surgidos desde el propio origen hegeliano de la dialéctica, como el del proyecto del sistema de la ciencia (polivalente y polisémico desde su inicio), en cuya primera parte, *fenomenología del espíritu*, el momento fundamental del sistema es el de la *negatividad*, que es el del automovimiento concebido en un horizonte de apertura; cosa diferente de la parte del sistema que es el paso a lo real, la *enciclopedia de las ciencias*, en la cual, el momento preponderante es el de la *síntesis* armónica; se trata en esta concepción, de un sistema cerrado; parafraseando a Adorno, del Hegel sistemático.

Otro problema puesto en la mesa de discusión por M. Heidegger, bastante atinente porque plantearía otro modo más de ruptura del sujeto sustancia universal hegeliano, y que por el momento me limito a mencionar, es el de la relación *fenomenología-enciclopedia*, de cómo la *Fenomenología*, es la parte que prueba el punto de vista hegeliano, pero, su lugar en la *Enciclopedia*, es ser solamente un ingrediente de la misma, una sección de la filosofía del espíritu, ¿cómo se inserta la prueba del punto de vista absoluto, que es la fenomenología, pero que él mismo no es un absoluto ni comienza por un absoluto, la certeza sensible, en la exposición *absoluta* del *absoluto* que es la enciclopedia; cómo se justifica el *tránsito* de la una a la otra? No olvido que cada subsistema es en sí mismo un sistema por sobradas razones metodológicas, pero entonces, habría una fisura en el sistema de la enciclopedia al articular en él, algo que no es absoluto, y que comienza por algo que no es un absoluto, resultando con ello, que el de Hegel es también un *mal* absoluto, porque escinde al sujeto sustancia universal. Eso, sin tomar en cuenta el subsistema de la *Filosofía del derecho*, en donde el absoluto es un absoluto *cerrado* en una culminación *antihistórica* y *antidialéctica*.

---

<sup>32</sup> Esta parte del trabajo no se presenta aquí, ya que constituyó la preparación de un terreno de investigación, con palabras arquitectónicas, se trata de la obra negra, que interesa solamente por cuestiones históricas propias de este recorrido, pero, cuyo texto está disponible.

Luego, se procedió a tomar *distancia* y a considerar las cosas desde una posición, en la cual, debía conservarse el elemento de lo racional en la medida de lo posible, para poner condiciones de continuidad en la *crítica* y que no se rompiera el diálogo (criticar una formación teórica racional tenía que llevarse a cabo desde otra formación que no cancelara la posibilidad de pensar en esas condiciones, pero, no, desde un irracionalismo cerrado sobre sí mismo, o quizás sí, pero no me pareció que fuera factible, por ejemplo, la crítica realizada por el existencialismo kierkegaardiano), por lo cual, y de forma arbitraria, el recorrido se hizo desde el saber *trágico* nietzscheano, del que se tomaron prestadas ciertas intuiciones críticas presentadas por el propio Nietzsche en distintas obras, pero, principalmente en dos, *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, y *Humano demasiado humano: <¿no pueden mirarse por el reverso todas las medallas?>*<sup>33</sup>.

La pregunta era así, ¿por qué aspirar a la verdad y no a otra cosa? Pero, ¿por qué Nietzsche y *no otra cosa*? se puede preguntar a pesar de la arbitrariedad de tal elección. Por razones que establecen condiciones de diálogo y que permiten destacar las diferencias y los defectos de cada uno. En el fondo de esta elección, está la tesis de que hay un *saber trágico*, pero por otro lado, la tesis de que hay un saber dialéctico y de que ambos se coimplican, y que sus respectivas técnicas exegéticas convergen suficientemente; para Nietzsche, la técnica es la de la <sospecha>, que considera que hay una máscara que oculta la cosa. Por su parte, Marx, viene pertrechado con la técnica metodológica de la <crítica de la ideología>, que asimismo considera que algo oculta la cosa.

Desde luego, los resultados a que llegó cada uno difieren, aunque no radicalmente. Ambos, buscan transformar. Nietzsche, al hombre individual del porvenir o de una actualidad *intempestiva*, y Marx, al ser social; pero, lo que converge es el procedimiento que busca qué hay en los bajos fondos, y en los trasfondos. Además, en ambos casos, la ocultación ocurre sobre la base de procesos históricos. Elección esta, que de todos modos, ni es tan forzada ni es tan arbitraria, ya que se trata de dos versiones surgidas más o menos contemporáneamente; lo cual, en este caso, estableció relaciones históricas y conceptuales, y poseen por ello, un vínculo dialéctico, o si esto es demasiado, un vínculo conceptual, la “racionalidad” marxiana vs. el

---

<sup>33</sup> Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Editores Mexicanos Unidos, Méx., 1994, p. 9.

*irracionalismo* nietzscheano. Cabe decir algo sobre esta etiqueta que se acaba de poner, el irracionalismo de Nietzsche está *más allá* de la razón y del irracionalismo. Pero este señalamiento tan breve como un *hai-ku*, puede ser materia de otra tesis. Nietzsche no es irracionalista, su crítica va más al fondo y más profundo, y pone al desnudo la razón filosófica de todos los tiempos.

Por otro lado, se trata de una vía que ya ha sido intentada, con cierto éxito<sup>34</sup>. En qué difiere este ensayo, es lo que se podrá ver durante su desarrollo. Pero, básicamente Lefebvre toma el *dossier* de cada uno –Hegel, Marx y Nietzsche– de forma completa mientras que aquí, se destaca la parte relativa a una discursividad sobre la vida *práctica*, es pues otro orden de *dossier*.

Fue en esta etapa del proceso que saltó a la vista *crítica*, una vez más, que la dialéctica estaba hecha añicos tal y como venía del pensamiento *hegelomarxiano* (en Hegel, por la vía del sistema de la Enciclopedia y la filosofía del derecho, por privilegiar ambas el momento de la armonía de contrarios; y en Marx, por el triunfo de la clase más revolucionaria, en la cual, quedaba enfatizado el papel de la síntesis histórica), situación que queda suficientemente ejemplificada con los problemas en torno a los conceptos de identidad de sujeto-objeto, o lo relativo al momento de síntesis, considerado por Hegel, como el paso de la totalidad universal a la totalidad absoluta; o el momento de la conciliación, también llamado por este pensador, el momento de la especulación positiva. En esta fase del proceso, como se puede ver, aún no me había desembarazado de la filosofía del sujeto, aunque ya la posición era bastante vacilante; el paso completo se daría gracias al concepto de *racionalidad* habilitado en la obra de Cortés del Moral, en donde se distinguen tres niveles en la praxis social que arrojan una enorme claridad en la comprensión y explicación de los modos de la mediación social histórica.

Por su parte, una escuela heredera de Marx, llegaría al mismo resultado (de una dialéctica hegelomarxiana hecha añicos), sobre la problemática metodológica, pero, bajo otras condiciones *críticas*, vía lo que se conoce precisamente como *marxismo crítico*. Aunque, conviene aclarar que esa situación de la dialéctica no significó que hubiese que botarla a la basura, no había que tirar el agua sucia y también al niño. Desde luego, que hubo otros intentos críticos por parte de otras dimensiones de reflexión, tanto de herencia racionalista como

---

<sup>34</sup> V. p. ej. Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx y Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Ed. siglo XXI, Méx. 1976, caps. 3 y 4.

irracionalista, por ejemplo como ya se dijo, la crítica de Kierkegaard, refiriéndose al ridículo profesorcillo que según él, era Hegel. No considero que haya que desechar sin más esta "crítica"<sup>35</sup>, sólo que por ahora, como ya se dijo antes, se privilegia el lado racional del proceso de la dialéctica de la razón *práctica*. O por otro lado, Benedetto Croce, que pretendió completar los conceptos de identidad y contradicción con el de <contrariedad>.

En cuanto a lo que propiamente resultó de la *confrontación* de Nietzsche con la dialéctica fueron varias cuestiones que de plano hacían caer casi todo el edificio. Ahora, es posible ver que de plano el problema de la filosofía crítica praxeológica se encontraba en un callejón sin salida mientras continuara pensando en una praxis univoca y unisemántica, centralmente determinada, o que mínimamente diera la preeminencia al sujeto. Quizás el texto más significativo sea la *Segunda Intempestiva*, sobre la historia y la enfermedad de la historia. Veamos enseguida, cómo se coloca este texto en el pensamiento de este filósofo. Friedrich Nietzsche, fue un pensador intempestivo. Las cuatro *Intempestivas* son, en su sentido más profundo, crítica que *irrumpe* y forman parte de un proyecto de reflexión sobre diversos temas. Pero, en primer lugar, ¿qué es *ser intempestivo*? Dice Nietzsche, <sólo en cuanto aprendiz de épocas pasadas, especialmente de la griega, he llegado, como hijo del tiempo actual, a las experiencias que llamo intempestivas><sup>36</sup>, fruto de las cuales fue finalmente, una tetralogía de intempestivas. Estas, preparan la transición hacia la primera fase ilustrada de Nietzsche, luego de su paso por su primera fase románticista<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Por otro lado, la crítica de este pensador danés fundador del existencialismo, no se limita a esta idea que expresa un desprecio no sólo a un pensamiento sino también a un pensador. Puede verse su libro *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*, vigoroso ataque a las ideas de Hegel, en esta obra, el método de Kierkegaard "consistía en analizar la naturaleza y supuestos de la especulación sistemática y mostrar su *incapacidad para tratar las existencias reales y los problemas de hombres reales también*" (v. Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Méx., FCE, 1976, p. 28). Cursiva mía.

<sup>36</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Ed. Edaf, Madrid-México-B. Aires, 2000, p. 33. Trátase de la Segunda consideración intempestiva.

<sup>37</sup> Ver Fink, Eugene, *Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, 1992. Según este, Nietzsche, habría pasado por distintas fases de ilustración y romanticismo (por ejemplo, *La Gaya ciencia* y *Zaratustra* pertenecerían correspondientemente a dichas fases). La primera perspectiva de este pensador habría sido, desde luego ya como escritor y en una descollante carrera académica, un romanticismo expresado en su obra *El Nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. Por otro lado, en la primera de las *consideraciones*, se critica duramente lo que Nietzsche denomina el <culti-filisteísmo> de los alemanes, que significa una apariencia de cultura, pero además, bastante mediocre, desprovista de sentido y de meta, y lo peor, que es formadora de opinión, asimismo culti-filisteo (v. Nietzsche, Friedrich, *Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Ed. Alianza, Madrid, 2000).



La *Segunda consideración*, fue la tercera obra publicada por Nietzsche, ya en el curso de su meteórica y fugaz carrera académica, pero, no tuvo el relativo éxito de los dos primeros, y el mismo Nietzsche le restó importancia. Sin embargo, la posteridad le ha dado un valor muy distinto, probablemente debido a la importancia de la crítica al *historicismo* que en particular, esta obra contiene. Su temática central es la relación historia-vida. Acerca de este texto, dijo el mismo Nietzsche: <en este tratado, el "sentido histórico", del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia><sup>38</sup>. Estas ideas del joven Nietzsche dan en el centro con su crítica, tratemos de *enumerar* los principales aspectos.

A la *historia* es connatural la capacidad de acción, lo útil es que promueva la acción. Una especie de *síntesis* puede resultar de la oposición entre los perjuicios y la utilidad que puede la historia proporcionar, que como síntesis, expresa una exigencia de la vida misma, <que requiere recordar y olvidar, aceptar lo histórico y lo ahistórico [el concepto que designa dicho estado de síntesis es denominado por Nietzsche "fuerza plástica"], [...] la fuerza que hace crecer desde la propia esencia y que en cierta forma se nutre de asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, superar las pérdidas><sup>39</sup> De este modo se ve que este pensador conserva algo de la dialéctica expresado con esta idea de síntesis<sup>40</sup>. Esta idea de fuerza plástica se relaciona con aquella ley ontológica fundamental que ya había sido planteada en *El nacimiento de la tragedia*, <para la relación de lo apolíneo con lo dionisiaco: "De ese fundamento de toda existencia, del fondo dionisiaco del mundo", sólo puede "penetrar en la conciencia del individuo humano aquella medida exacta que puede ser superada por la transfiguradora fuerza apolínea"><sup>41</sup>.

Pero, entendido esto ahora desde la *perspectiva* de la historia, significa que la superación es del pasado, pero en sentido social y de especie; el fundamento de la existencia social histórica es la medida exacta que metaboliza lo dionisiaco y que puede ser superado por lo apolíneo. Esto para la dialéctica hegelomarxiana, puede entenderse *críticamente* como la conciencia social de clase, a saber, del *fundamento* libre de la existencia, sólo puede penetrar en la sociedad aquella fuerza liberatriz que el ser social mismo pueda llevar a cabo sobre sus

---

<sup>38</sup> Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, citado por Garzón, Dionisio, en su "Introducción" a Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 14.

<sup>39</sup> v. Garzón, Dionisio, "Introducción" en Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los ...*, p. 15

<sup>40</sup> Ver Vattimo, Gianni, su artículo "Dialéctica y hermenéutica", en *Las aventuras de la diferencia*, Ed. Península, Barcelona, 1990, en donde considera esto de una cierta salvación dialéctica en el pensamiento de Nietzsche.

<sup>41</sup> Safransky, Rüdiger, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2002, p. 84s.

propias alternativas históricas reales y sobre el orden jurídico que sea capaz de elaborar. Pero, esta fuerza en Nietzsche es suprahistórica y consiguientemente, fetichiza un poder histórico social real ¿o qué son el fondo dionisiaco del mundo y la transfiguradora fuerza apolínea? entiendo que Nietzsche habla crítica y retóricamente. Pero, desde este punto de vista historicista, cabría suponer que la tal armonía que resultara de instaurar la libertad en la vida social es una ilusión, dado que todo lo que existe merece perecer, según la paráfrasis de Engels a Goethe. No hay un triunfo final del poder social *débil* desde un punto de vista estrictamente dialéctico hegelomarxiano.

Pero, el *anti-historicismo* de Nietzsche es contra una comprensión epocal, reducida de la historia, no contra toda historia; la historia debe servir a la vida y la acción, no para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde; en términos kantianos esto se entiende como la glorificación de una historia equivocada, había ya señalado Kant, que <La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo><sup>42</sup> debemos aprender a elaborar una historia que destaque los avances en cuanto a orden jurídico y a libertad política y de todo tipo que se avenga con el programa ilustrado.

Volviendo a Nietzsche, ser *intempestivo* es a favor de un tiempo favorable; el anti-historicismo de Nietzsche, va principalmente contra la cultura histórica de su tiempo. Por ejemplo, contra la reducción positivista de la historia o contra los historicismos herederos de Hegel. Respecto de Hegel, no todo es divergencia con él, quien está de acuerdo con la idea de que un mal entendimiento del devenir histórico puede frenarlo. Pero, *también* en Marx, hay un anti-historicismo. Por ejemplo, contra la historia fenomenológica del espíritu, la historia del materialismo contemplativo, en fin, toda perspectiva histórica que no vea el carácter revolucionario de la práctica social. Para Marx, la historia es la única ciencia posible<sup>43</sup>, y el hombre está en vías de volverse un ser histórico, la pre-historia es la sociedad opresiva de clases y de propiedad privada. Pero, esta perspectiva según Nietzsche, absolutiza la historia y se pone al servicio de un poder, por tanto, se torna patológica.

---

<sup>42</sup> Rodríguez Aramayo, Roberto, "Estudio preliminar" a Kant *¿Qué es la ilustración ...*, p. 41.

<sup>43</sup> Marx, Karl, *La ideología alemana*, Ed. Progreso, Moscú, 1971. Obras escogidas en dos tomos, tomo I, p. 12, en donde se puede leer <Conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia>.

Por otro lado, dice este pensador el hombre vive en el *modo histórico*, eso no puede dejar de aceptarse y de considerarse; la palabra *fue*, es el puente entre el hombre y el dolor, el hastío, la lucha; en este sentido la existencia es un ininterrumpido *haber sido*, vive de negarse, de devorarse, de contradecirse a sí mismo y finalmente, ser aniquilado; esta contradicción se diferencia de la de Hegel-Marx, en que no es un elemento digamos de la cosa, sino solamente del individuo, propio de esta época que vive fuera de su horizonte de salud, y de que no considera de ninguna manera una aniquilación del sujeto social; y es que en su época aún no se vislumbraba esta posibilidad, que por otro lado, también absolutiza un estado de cosas en el individuo, pero, porque parte de una realidad social.

Para Nietzsche la acción requiere olvido, significa que un exceso de recuerdo histórico lleva a la inacción, ya que entre más se recuerdan las cosas, menos se da la posibilidad de tomar una acción, precisamente porque están en la memoria todos los acontecimientos ocurridos y que se tornan posibilidades que pueden hacerse de nuevo reales ante una nueva elección, así, que más vale no hacer nada. Existe un grado de sentido histórico que aniquila, este grado lo determina la fuerza plástica, o sea, la capacidad de olvidar, rehacerse, crecer desde la propia esencia y asimilar lo pasado y lo extraño; la salud humana requiere de lo histórico y de lo ahistórico. Para la dialéctica marxiana, la historia que aniquila es la ideológica y de la opresión social, precisamente lo que mantiene vivo es *no olvidar*, pero, el sentido de vivir históricamente para esta filosofía, es vivir *práxicamente*, es decir, como revolucionario de un orden opresivo. De otro modo, habría que preguntarse si vale pena vivir en condiciones de dominación que tienden a aniquilar al individuo. Pero, según Nietzsche, hay que *mirar por encima* de la historia para descubrir la injusticia de toda acción, y por tanto, de toda imposición, y entonces, guardar la bandera de la revolución.

La *facultad* más profunda e importante es un cierto ignorar la historia, lleva a crecer lo que es justo, sano, grande, verdaderamente humano, esto debe comprenderse al son de la idea de una ley general <todo ser viviente tan sólo puede ser sano, fuerte y fecundo dentro de un horizonte><sup>44</sup>, así, hay fuerza para utilizar el pasado en beneficio de la vida; un exceso de historia aniquila, pero lo ahistórico es el inicio de la acción, ese estado ahistórico es la *matriz* de toda acción que es injusta y justa al mismo tiempo. En esto se expresa claramente lo inactual e

---

<sup>44</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad ...*, p. 40.

intempestivo de esta obra, porque para la época nadie piensa de esta manera; lo mejor y más deseable es *no* ignorar la historia en ningún caso, precisamente para la racionalidad de esa época la fuerza y la fecundidad se hallan dentro del horizonte de una plena *conciencia* histórica, como una obligación y una carga que pesa sobre los hombros de cada nueva generación de seres humanos explotadores y explotados. Pero, en esto consiste la enfermedad de la historia.

Por otro lado, el punto de vista *supra-histórico* que pretende tener Nietzsche –desde luego en su pluma no tiene un significado peyorativo como para el historicismo dialéctico-, mira la historia claramente por encima y en toda su extensión; encima de una atalaya posicionado *más allá* de la historia, y provisto de fuerza plástica, reconoce que los más grandes espíritus ignoran de qué manera han privilegiado la visión de algo particular, y que quieren imponer a los demás; tal sería el caso de Marx, más que de Hegel; aunque sus posiciones variaron a lo largo de su vida como pensadores y como políticos, ambos fueron grandes espíritus, pero el primero quizás termina privilegiando algo, pero, cuyo *estatus* dialéctico es lo que la cosa histórica misma privilegia, y que es la economía y la política; por otra parte, está la actividad de uno como profesor universitario y filósofo de la corte, y del otro, como profesor de la tribuna sindical, ambos, queriendo imponer sus visiones a los demás; el resto de la historia es bien conocida, cómo la razón termina en sus distintos avatares durante el siglo XX y lo que va en curso.

Volviendo a Nietzsche, la condición *esencial* de todo acaecer, de toda acción humanas es esa ceguera e injusticia en el alma del que actúa, precisamente porque privilegia un aspecto sobre los demás, pero por otra parte, no es que existan compensaciones, lo nuevo que se impone lo hace sobre la fuerza de que es capaz y no sobre una medida dada con anterioridad. Así, que no hay manera de que nadie pueda imponer una justicia, por el contrario. Me pareció que esta perspectiva alivió de la carga de la historia que obligaba a tomar un cierto partido y unas ciertas acciones; resulta uno curado de tomar en el futuro la historia demasiado en serio; curado de un aspecto de la enfermedad de la historia que consiste básicamente en creer que imponer una justicia es simplemente justo. Aunque esto a la luz del concepto cortesiano de racionalidad quedaría formulado de otro modo, posiblemente, que el proyecto praxístico de un sector de la sociedad, difícilmente puede engranar en el movimiento de las mediaciones, sólo porque algunos así lo quieren, nadie puede tomar las riendas de la historia.

Por su lado, según el pensador de Röcken, los hombres *históricos* son los que estando enfermos de historia, aquellos incapaces de olvidar y de rehacerse, son empujados por el pasado -vale decir, por la fuerza de los recuerdos- y esperanzados se lanzan a la acción y dan su propia existencia en aras del advenimiento de un futuro tiempo justo; creen los históricos que el sentido está en el proceso de hacerse *transparente* la historia, para el Hegel de una dialéctica *abierta* -negativa en palabras de Adorno-, precisamente en eso consiste la verdad, en el desplegarse de la cosa, cuya vida es el sistema de la ciencia, el medio del concepto y de la verdad; para el Hegel de una dialéctica *cerrada*, en la cual se logre la armonía de la cosa consigo misma, de una dialéctica positiva, la ética ya se ha manifestado en el Estado. Por su parte, para Marx, es necesaria la intervención de la mano práxica revolucionaria en la realización de una sociedad libre, la libertad se halla en la historia misma y se expresa con cada nuevo modo de propiedad a partir de la sociedad de clases, aunque persiste el problema de que al desarrollo de las fuerzas y medios de producción le corresponde un desarrollo de ciertas contradicciones; esto puede ser la dialéctica de este desarrollo, contiene elementos tanto de barbarie como de ilustración: la liberación de las ataduras impuestas por la naturaleza que realizó el hombre primitivo, lo llevó a ceñirse otras ataduras, esta vez, impuestas por el desarrollo social.

Empero, volviendo a Nietzsche, el hombre en vías de curarse de la enfermedad de la historia, no tiene que ver con hacer caso omiso absolutamente de la historia. La consideración del hombre como que es un *epígono*, dice, también produce efectos negativos en una historicidad sana, porque al ser el culmen de un proceso, lo que le da sentido es eso, más que el proceso mismo, el ser un ser histórico, un ser de no-olvido; pero lo que ya había señalado antes este pensador, era que tal no olvido solamente era la afirmación de lo histórico de una forma cultifilistea, es decir, aparente; el hombre moderno epígono carecía de una interioridad y de una exterioridad; la cuestión es que esta autoestimación de sí mismo como lo mejor de todos los tiempos, sitúa en un horizonte que daña la salud de los pueblos y de los espíritus. Quizás para el Hegel de la *filosofía del derecho*, sea el sujeto sustancia universal un epígono. Más no para Marx, el hombre está en vías de hominización, es un ser prehistórico, en la medida en que no ha tomado las riendas de la historia, en que no ha cancelado la explotación del poder social débil.

El individuo *supra-histórico*, diría más tarde Nietzsche el que está más allá de la historia, considera el mundo completo y que toca a su fin a cada momento, el pasado y el presente son una sola y la misma cosa, dentro de la variedad son tipos iguales y omnipresentes, su estructura axiológica es estable y de significado eternamente igual, nada diferencia el presente del pasado, constituyen una sola estructura, no hay un principio, pero el final es cada momento. Para un dialéctico hegelomarxiano, esto es ideología en sentido peyorativo, pero, cabe preguntarse, ¿para un ideólogo como Nietzsche, qué es esta *otra* ideología, pero a la luz del pensamiento sobre la historia que ya hemos recorrido? Otro sentido *supra-historicista* es que la historia *crítica* promueve la capacidad de acción histórica; y aquí ya encontramos más condiciones de diálogo, la de Marx es una historia *crítica*, pero, *crítica* de la ideología, lo que significa que descubrió el *entronque* entre pensamiento y vida real, lo importante de esto es que el pensamiento debe tornarse una fuerza histórica real de cambio social, y no para Cortés del Moral, para quien lo importante de esto es que pone la atención en que el pensamiento tiene un comportamiento real; la historia crítica marxiana es acción histórica en la construcción del Estado, pero, a estas alturas del siglo XXI, esto ¿qué sentido tiene? Una cosa es el socialismo real y otra cosa el socialismo científico.

Pero, en nuestro país, una sola es la clase política *envilecida*, de noche todos los gatos son pardos, pero, esta época es la noche en que todos los políticos -administradores y burócratas- son viles. Lo que se buscaba con gran ahínco como algo común entre derechas e izquierdas, está dado en nuestra política nacional; aquello en donde ambas están de acuerdo plenamente, es en triplicarse el sueldo como primera medida conciliar, desde los ayuntamientos municipales hasta el Congreso de la Unión.

Como se decía supra, el ataque de Nietzsche no es contra toda historia sino contra una comprensión de esta, que coloque en un horizonte patológico. Por ejemplo, que se ponga al servicio de un poder histórico. Claramente el ataque es contra el *positivismo histórico*, porque reduce el poder de la acción histórica a algo muerto, la objetividad; esta historia es más bien, una conclusión y ajuste de cuentas de la existencia, como algo que ya completó su proceso. Pero, por otro lado, en la medida en que la historia está al servicio de la vida, sirve a un poder no-histórico. Nietzsche se pregunta también, ¿hasta qué punto la vida *necesita* de los servicios

de la historia? Y esto solamente puede ser respondido en términos de la salud de la especie y de los individuos.

Así, que un exceso de historia daña lo viviente. En *tres* aspectos pertenece la historia al ser vivo<sup>45</sup>: En la *medida* en que es un ser activo y persigue un objetivo. En la *medida* en que preserva y venera lo que ha hecho. En la *medida* en que sufre y tiene necesidad de una liberación. Y ya que este es el modo de historicidad sana y auténtica, ser un ser histórico implica ser un ser necesitado de liberación. El supuesto del sujeto de la historia es el sujeto de la liberación. La libertad se entiende como concepto contenido en el de la historia.

A estos tres aspectos corresponden tres tipos de historia: Historia *monumental*, corresponde al ser activo que persigue un objetivo. El pasado, es descrito como digno de imitación, como imitable y posible una segunda vez. Si este modo prevalece sobre los otros dos, es el pasado mismo el que sufre daño: segmentos enteros son olvidados, despreciados, aniquilados. Pero, sufre daño, asimismo, el presente y el porvenir, en la medida en que esta concepción de la historia está enferma de inacción.

La historia *anticuaria*, corresponde al que preserva y venera lo que ha hecho. Vuelve la mirada atrás con fidelidad y amor, al mundo donde se ha formado. La historia de la ciudad se convierte para estos, en su propia historia: conciben las murallas, la puerta fortificada, las ordenanzas municipales y las fiestas populares, como una crónica ilustrada de su juventud. Su defecto, es que tiene un campo de visión muy limitado, no percibe la mayor parte de los fenómenos y los pocos que percibe, los ve demasiado cerca y aisladamente. Juzga y valora desproporcionadamente. Esta historia anticuaria, degenera en el momento en que ya no está animada e inspirada por la frescura de la vida presente.

Por último, la historia *crítica*, corresponde al que sufre y tiene necesidad de una liberación. Para poder vivir ha de tener la fuerza, y utilizarla, de romper y disolver una parte de su pasado: esto se logra trayendo ese pasado ante la justicia, sometiéndolo a un interrogatorio minucioso y, al fin, condenándolo. Todo lo pasado merece ser condenado, pero, quien juzga no es la justicia sino la vida (esa potencia oscura, impulsiva, insaciablemente vida de sí misma). Se

---

<sup>45</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, pp. 49ss.

requiere mucha fuerza plástica -y vital-, para vivir y olvidar que, vivir y ser injusto son la *misma* cosa. Este olvido exige, por otro lado, una suspensión temporal de sí mismo, es entonces cuando se percibe con claridad qué injusta es la existencia de algo: una casta, un privilegio, y hasta qué punto, esas cosas merecen perecer. En palabras de Goethe, todo lo que existe, por el sólo hecho de haber llegado a existir, merece perecer<sup>46</sup>. Y en palabras de Anaximandro, el concepto de Δίκη, según el cual, todo lo que existe, por el sólo de haber llegado a existir, tiene que pagar la doble injusticia de haber salido de ἀπειρον, y de querer dominar a los otros.

El defecto de la historia *crítica*, continúa el pensador de Röcken, puede ser su virtud misma: juzgar y aniquilar el pasado. Crea hombres siempre peligrosos y siempre en peligro. Tasar la historia desde el punto de vista crítico significa atacar las raíces, y esto es, atacar lo actual, pero, como un resultado establecido, como orden de vida; en fin, aquí la diferencia con Marx es, cuáles son las condiciones y formas de este ataque. Desde luego, cada una de las formas discursivas de historia tiene su suelo, pero puede ser que los tres tipos convivan en un sólo individuo, pueblo, o cultura, aunque no cree este pensador intempestivo, que ello ocurra simultáneamente.

Enseguida, invita a echar una rápida mirada a su tiempo, se pregunta, ¿dónde está la naturalidad, la claridad y la pureza de esa relación entre historia y vida? Lo que se ha interpuesto entre ellas oscureciendo dicha relación, es la pretensión de hacer de la historia una *ciencia*<sup>47</sup>. El hombre moderno vive la escisión entre una interioridad que no corresponde con ninguna exterioridad y una exterioridad que no corresponde con ninguna interioridad. El *problema* es el exceso de saber en detrimento de la acción y de la vida. La cultura moderna no es una cultura verdadera sino una especie de saber *sobre* la cultura, se queda en una idea y un sentimiento de cultura, pero, no surge de ahí una *resolución cultural*. Al modo de una enciclopedia, la cultura moderna es sólo una cultura <interior>, cultura interior para bárbaros exteriores.

Cultura de un pueblo en contraposición a la barbarie, fue una vez definida por el mismo Nietzsche, como la *unidad* del estilo artístico en todas las manifestaciones de ese pueblo. Lo

---

<sup>46</sup> Goethe, *Fausto*, I, 1339-1341. Citado por Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, p. 65. <...porque todo lo que nace merece perecer sería, pues, mejor que nada naciese>, palabras de Mefistófeles.

<sup>47</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, pp. 70ss.



que debe entenderse como unidad de la fuerza plástica, unidad de la expresión estético-metafísica, que es la única justificación de la existencia. Unidad entre interior y exterior. La existencia del mundo no puede justificarse sino como fenómeno estético, es decir, el sufrimiento de gran parte de la humanidad justifica la existencia del genio y de la cultura. Idea que ya había sido expresada en *El nacimiento de la tragedia*, la estética como justificación de la existencia.

En *cinco* aspectos la sobresaturación histórica puede ser peligrosa y hostil a la vida<sup>48</sup>: Provoca la oposición entre lo interno y lo externo, debilitando la personalidad. Escinde la *unidad de estilo*. Hace que una época se crea poseedora, más que otras, de la más rara de las virtudes: la justicia. Perturba los instintos del pueblo y evita que llegue a la madurez. Implanta la creencia en la vejez de la humanidad, la creencia de ser fruto tardío y epígono. Induce a caer en el peligroso estado de ánimo de la ironía respecto de sí mismo, y de ahí, al peor de los cinismos, luego, a un practicismo calculador y egoísta y finalmente, destruye las fuerzas vitales.

En esta época moderna, nadie vive de acuerdo a la filosofía, porque el hombre moderno vive un debilitamiento de su personalidad, producto de la escisión mencionada entre interioridad y exterioridad. Como contra ejemplo, el estoico antiguo vivía su estoicismo en todas las facetas de su existencia y no de acuerdo a las circunstancias, cosa que hace el moderno, que en un congreso de filósofos es escéptico, pero en su vida privada es sin lugar a dudas un hombre de fe. El moderno filosofar no es más que un barniz erudito, para este pensador.

Tan sólo las fuertes personalidades pueden soportar la historia<sup>49</sup>; los débiles son barridos completamente por ella. Nietzsche considera que la historia no es el eterno femenino [edificante], sino debería ser el eterno masculino [no-edificante, terrenal], pero, para la historia positiva, es simplemente el <eterno objetivo>. Se pregunta este pensador ¿El hombre histórico objetivo, por ese sólo hecho, puede ser llamado fuerte, justo? ¿O es el efecto de otras causas y este hombre solamente imagina que es fuerte y por ello, justo?

El justo es implacable respecto de sí mismo, y por tanto, respecto de los demás, expía en sí mismo y se consume trágicamente por esa virtud imposible. No cree que *su época* tenga razón al juzgar, por eso, *no juzga* según la opinión corriente (esto a la luz del concepto de

---

<sup>48</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, pp. 81ss.

<sup>49</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, p. 87.

racionalidad adquiere otro sentido, juzgar puede ser parte de la conciencia cotidiana, de las corrientes de opinión o de las elaboraciones teóricas, cada una con su contexto de aplicación, y marcos de surgimiento y recepción). No considera que la tarea de una época sea jugar a ser justos con lo que una vez existió. Tan sólo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar -y juzgar-, el pasado. Sólo el hombre de experiencia, el hombre fuerte – plásticamente-, puede escribir la historia. Sólo el que construye el futuro, tiene derecho a juzgar el pasado.

Puede decirse que la *conclusión general*, es lograr la unidad de estilo entre la interioridad y la exterioridad -Nietzsche, no habla aquí estéticamente sino metafísicamente-. Este logro, tiene como condición tener y ejercer la fuerza plástica. Hay alto rango de fuerza plástica en <aquel hombre y aquella cultura que son capaces de asumir una gran dosis de poder elemental dionisiaco sin romperse. Dicha fuerza significa, a la vez, que la transfiguradora fuerza apolínea tiene que ser a su vez muy grande. Culturas e individuos fuertes arrancan la belleza a lo horroroso><sup>50</sup>. Es la figuración de Apolo sobre la base de Dionisos.

### Crítica

A) Nietzsche, descubre que el sentido histórico puede llegar a ser una enfermedad. Convendría explicarse y comprender *cómo* se llegó a configurar este sentido histórico y luego, como enfermedad y cómo puede ser tomado esto en los tres niveles de formación racional. ¿Qué puede significar este diagnóstico, y qué ha sido el sentido histórico como enfermedad para cada uno, conciencia cotidiana, corrientes de opinión y elaboraciones teóricas? Parece que este pensador, dice que en el mundo griego este *pathos* no tenía el sentido que hay en el hombre moderno. Hay una *asociación* entre la escisión y el debilitamiento que padece el moderno, y este otro padecimiento producto de un excesivo sentido histórico.

B) Tesis de Nietzsche: lo decisivo de la historia es que promueva la acción y la condición de esto es una sana apropiación de la historia, ni tanto olvido que ya no alumbré la historia ni tanto recuerdo que la queme. Aquí la historia es la corriente de la vida, esa fuerza

---

<sup>50</sup> Safransky, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 85.

oscura, implacable; en esta perspectiva, lo decisivo de la vida entendida como la fuerza o la voluntad de historia, es la acción que de ahí pueda resultar. En última instancia, la voluntad de historia -o de acción histórica-, prefiere querer la nada a no querer, y esto es lo que tanto a Nietzsche como a Goethe, les parece odioso. Solamente que el joven Nietzsche, no ha llegado en esta obra, a estas alturas teóricas.

C) La *fuerza plástica* es la condición de la síntesis entre excesivo olvido y excesivo recuerdo, y entre exterioridad e interioridad. Es asimismo, la vacuna contra la enfermedad de la historia y el debilitamiento provocado por el proceso de Occidente. Que la voluntad de historia prefiera querer la nada a no querer, es una condición bastante sintomática de otro mal: el nihilismo. La cuestión es cómo entender esta fuerza plástica que sintetiza dos formas y fuerzas universales, pero, eso requiere de mucha profundidad.

D) El anti-historicismo de Nietzsche, se dirige contra todo historicismo que signifique exceso de historia y que desemboque en una nada de acción. Pero, ¿entonces cuál es el modo histórico sano? El modo de la historia *crítica*, una historia que se ha curado de cargas ajenas y de malformaciones en su desarrollo. En términos del concepto de racionalidad, una crítica que vea los procesos de formaciones racionales y no las subjetividades, objetividades y trascendentalismos que quedan constituidos.

E) Ser *intempestivo*, actuar de una manera intempestiva, es actuar contra un tiempo enfermo, y por tanto, sobre el tiempo diagnosticando su *pathos* y prescribiendo modos de curación: diseminar la semilla de una auténtica cultura que se distinga por su fuerza plástica que expresa la unidad de estilo. Para este pensador, el tiempo se centra en el presente, en cuanto piensa que el hombre no es *epígono*, sino ya una meta en cada instante en este proceso órfico de eterno retorno. Pero, se abre al futuro, en tanto que todavía cree, en esta obra, que puede trabajarse para lograr una fuerza plástica capaz de curar dicho futuro.

F) Un problema grave es que propone reemplazar un modo de ser histórico enfermo, por un modo de ser histórico sano, más tarde, abandonará esta idea, al tiempo que se decepciona del proyecto cultural de *Bayreuth*, que es lo mismo que decir, de Wagner.

G) Toda acción histórica lleva su propia dosis de justicia e injusticia. La Historia *crítica*: contempla el pasado con el enfoque propio de un juez que aparta y condena todos los elementos que obstaculicen la realización de valores específicos. Destruir la historia monumental y la historia anticuaria a cambio de la historia crítica, es la propuesta.

La conclusión en el derrotero filosófico seguido en estas reflexiones fue que había que *destruir críticamente todo poder constituido, pero, sin aspirar a reemplazarlo por otro (excepto el poder de la crítica)*, pero, si la historia es un poder, tendría que sufrir este destino, pero, no desde luego, con la noción nietzscheana de lo suprahistórico, que es sólo abstractamente una perspectiva que mira por encima.

Regresando a la *crítica de la dialéctica*, entiendo por otro lado, que se mantuvo por parte del Estado una forma de vigencia del punto de vista dialéctico, pero que comenzó a ser desfetichizado desde temprano por los críticos más claros (el mismo León Trotsky, luego Boris Leonídovich Pasternak, Alexandr Isáievich Solzhenitsin, Gyorg Lukács, fuera de la URSS, Henri Lefebvre). En fin, dicha vigencia comenzó una de sus últimas debacles con la caída del muro de Berlín, era el fin de la historia y de las ideologías: pero, como señaló Adolfo Sánchez Vázquez en un coloquio de la época, una cosa es el socialismo *real* y otra cosa el socialismo *científico*, con lo cual, el sujeto revolucionario se entendió como polivalente y polisémico. Esto, en términos de esta reflexión, significó que la razón no quedó reducida a *Zweckrationalität* y que no había sido aniquilada por el socialismo real, que era en este caso, el ejecutor supuesto por la “crítica” neoliberal.

Durante el recorrido, por este proceso de configuración de la reflexión sobre la razón *práctica*, no pudo dejar de observarse, que se trataba de un conglomerado de *tendencias* que se desarrollaban convergiendo y divergiendo, y que presentaban un conjunto de situaciones problemáticas. Estaba por ejemplo, el problema del *sujeto* y de su *configuración*, de su *desarrollo* y de su presunta *disolución*. Estaba claro que había ahí, una filosofía del sujeto, en la cual, debía considerarse cuáles relaciones prácticas habían desembocado en cuáles *tipos* de sujeto constituidos, y en qué *formas* se habían constituido; y que había, en suma, una dialéctica del sujeto, un proceso de fundación-disolución de sujetos. Pero, de esa manera, también surgió la pregunta de que, en esa dialéctica, qué nuevos sujetos se estaban constituyendo, o qué tipo de cadáveres de sujeto se arrastraban socialmente.

Pero debo reconocerlo, no era aún claro como el día, que el concepto de sujeto era ya casi evidentemente insuficiente para el cometido asignado, explicar el pensamiento y la realidad social. Dialécticamente, comprendía que el sujeto *siempre* se halla en formación, y es tal, en condiciones específicas de producción social que se presentan como reproductivas de una cierta organización, o como críticas y emancipadoras. Desde luego, que como *teoría y crítica* del sujeto, tiene un comienzo. Además, no es que se quisiera decir que todo es dialéctico y que con eso bastase, en efecto, todo es dialéctico, pero, hay que exponer las *especificidades* de esa generalidad. Lo enfermo, parafraseando al Nietzsche de la segunda intempestiva, era que tanto sujeto había provocado que dicha categoría se presentara como la fundamental en la explicación de la totalidad social, la inacción que suscitaba era patente en la práctica teórica, que se hallaba enferma de sujeto.

En este recorrido llevado por el *sueño* de la filosofía del sujeto, también surgió un grupo de problemas en torno a lo que se dijo, era el proceso de fundación y disolución de los sujetos, entre estos, quiero destacar el problema de la circularidad epistemológica<sup>51</sup> (cuestión que se usó como una objeción más o menos importante a la metafísica cartesiana, a la que se acusaba de circular), que se expresa en los discursos filosóficos como algo implícito y, por tanto, de forma acrítica respecto de sus supuestos. O bien, que se expresa claramente, críticamente, aunque no se evita el riesgo de caer en esta circularidad fundamentativa.

Este problema, resultaba importante por su convergencia con el proceso de la dialéctica de la razón *práctica*, en el sentido de que, en algunas de sus fases, la fundamentación toma una cierta forma de círculo epistemológico. Por ejemplo, con Kant, es parte de su programa *crítico* el que la razón pueda y deba fundamentarse a sí misma, lo que podría verse como una circularidad entre elementos del sistema de la razón, como la que se

---

<sup>51</sup> Para un recuerdo del problema conocido como círculo epistemológico se puede ver Peña, Vidal, "Estudio introductorio", a Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, pp. XXXV y XLI. Brevemente, consiste en que el Cogito fundamenta a Dios, y Dios garantiza al Cogito. V. también, *Meditaciones metafísicas*, p. 39, que es uno de los pasajes que me parecen más representativos al respecto del círculo cartesiano. Más tarde, Descartes en una conversación con Burman, consideró que no existía tal circularidad ya que las intuiciones fundamentales de la *scientia* son confiables si fijamos la mente en la prueba de la existencia de un Dios benevolente, la prueba es lo suficientemente corta y simple como para ser aprehendida en su totalidad ante la mente, y así, el supuesto círculo queda roto (ver también, Cottingham, John., *Descartes*, Ed. UNAM, Méx., 1995, p. 105ss). ¿Cuán largo debe ser un argumento para poder ser tachado de circular?

acusa hay en que la voluntad libre fundamenta a la moral y la moral a la voluntad libre; o justamente con Hegel, para quien todo lo real es racional y todo lo racional es real, o que el espíritu se revuelve sobre sí mismo, sin dejar de ser el mismo, pero, siendo otro; o con Marx, para quien la práctica es productora de consciencia y la consciencia es productora de práctica.

Claro, que no dejaba de considerar que se trata, en cada uno de todos estos casos, de un pensamiento que se presenta como un *sistema* que incorpora distintos elementos bajo la unidad de un supuesto o conjunto de supuestos, una circularidad inmanente, desde luego; lo circular es la forma del razonamiento que pretende la unidad y la sistematicidad, que efectivamente es notable desde el inicio de la modernidad filosófica, cuando se acusaba a la metafísica cartesiana de circular; pero, qué puede suponer esta acusación, sino que la forma de razonamiento circular no es válida, sino que éste, tiene que ser más bien vertical –entiéndase deductivo o inductivo-; sin embargo, la lógica cartesiana, ahora se puede antojar considerarla como circular, pero, solamente porque en ella la validez de una idea depende no de que se infiera de otra sino de su cercanía con la idea central del *Cogito*, se trata pues, de dos formas estructurales de la lógica, la primera de herencia aristotélica tamizada por el pensamiento feudal, y la segunda, anunciada en el discurso cartesiano del método.

Pero, por otro lado, esta circularidad también acusaba que los discursos se entretejían en torno a *un mismo* supuesto o problema que les daba unidad dentro de sus posiciones antagónicas o mutuamente excluyentes. Y por otro lado, se trata de una circularidad distinta en cada uno de estos casos señalados, que la que habría en Descartes en cuanto a su especificidad, pero, me parece que hay algo en común en donde una instancia justifica o explica otra, y recíprocamente, circularmente. En todo caso, lo que es cierto, es que *hay ahí* un problema, que precisa de una reformulación en términos de esta reflexión. Pero, luego se pudo ver que este paso ya había sido dado por Cortés del Moral con su concepto de racionalidad.

Otro problema surgido durante el recorrido, fue el de qué clase de racionalidad es ésta de la crítica del conocimiento que *funda* y *disuelve* subjetividades, objetividades y conjuntos teóricos, y que funda sin fundamentar *stricto sensu*, en donde siempre hay supuestos no criticados, no fundamentados. No es que se aspirara a una fundamentación no circular, pero perfecta, ni siquiera se aspiraba a ningún tipo de fundamentación, sino que lo que se buscaba era explicar este proceso. Esclarecer *cómo* ocurre este proceso crítico, qué relaciones

se establecen en sus recorridos, en sus reconstrucciones y en sus sistematizaciones, parecía la vía de solución en esta esfera problemática.

Por último, fueron considerados otros problemas en relación con el proceso multidicho, los de la configuración de una racionalidad *práctica*, que en uno de sus caminos, va de la *crítica* kantiana de la metafísica y de las costumbres, a Hegel y su *crítica* del estado ético, luego, a Marx y su *crítica* de la ideología, hasta llegar a la Escuela de Frankfurt y la dialéctica *negativa*, y a Habermas, y sus tesis de las ciencias emancipadoras y la posibilidad teórica de una ciencia social *crítica*. Finalmente, desembocando en la filosofía de la racionalidad contemporánea. Desde luego, y como ya se dijo, otros aspectos de la formación racional por el momento no serán considerados, sino solamente en lo general como otra parte del proceso.

## 1.6 Elementos más significativos

Mi objeto de estudio es la filosofía kantiana (pero, no bajo la idea de que los sujetos son productores del pensamiento, sino que este, es resultado de una mediación que incluye otros componentes), y lo que se quiere derivar de ella, es una comprensión de uno de los momentos originarios de su reflexión sobre la historia en relación contra la comprensión actual de este filósofo, y una *antiactualidad* del hoy<sup>52</sup>, contra los planteamientos políticos de Kant. Pero, por otro lado, también las posibilidades de una filosofía de la historia en la perspectiva de la racionalidad contemporánea; lo que significa que en esta filosofía dicha, se tiene a la vista, aunque de forma problemática, un fuerte sentido político del que a *primera* vista, parece abdicar la filosofía de la racionalidad contemporánea que sirve aquí de marco de dilucidación. La cuestión principal en esta problemática parece ser que una política, aparentemente significaría la recaída en lo que se quiere combatir, a saber, filosofías del sujeto, del objeto, de facticidades, o de planteamientos práticos ingenuos.

Pero, hasta ahora, considero que en la investigación de la configuración racional de la modernidad va del siglo XVII al siglo XVIII, en la cual se se toman como nociones de

---

<sup>52</sup> Cfr. Adorno, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona-B.Aires-México, 1991, pp. 73-102. El hoy actual, es inactual en la medida de su caducidad y obsolescencia como contrapunto de la perspectiva de Adorno, pero, para Kant, el hoy también podría ser considerado una “actualidad” como la parte negativa de su historia profética.

elucidación los tres niveles de formación (conciencia cotidiana, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas), pero centrando la atención por ahora solamente en las dos últimas como elementos más significativos, aunque fundamentalmente en la última, y dentro de ella las teorías sobre el conocimiento, la libertad, la moral, la historia y la política, me parece que la formación racional de esta última, es un elemento central de mediación en la praxis social; señalarlo no significa tomar expresamente una posición teórica, aunque parece que sí como corriente de opinión y como conciencia cotidiana. Esto desde luego, resulta en una nueva mediación, que brevemente formulada consiste en que el filósofo que examina las cosas bajo el punto de vista del concepto de racionalidad habilitado, se ve enfrentado a una situación en la que concurren dos posibilidades; dar cuenta de la racionalidad de una era, conlleva salir del pantano de la filosofía del sujeto que toma a este como categoría central y fundamental de explicación de la praxis social, pero siendo él mismo un actor práxico, no puede evitar que sus elaboraciones teóricas, sus prácticas especializadas y su conciencia cotidiana estén dadas en un marco de relaciones de mediación en la praxis social.

El problema es precisamente la centralidad de la política en las relaciones de mediación que constituyen esta praxis social, pero que en términos marxianos y cortesianos le puede venir dada por la centralidad de las formaciones económicas. Si se me permite, me quiero detener un poco solamente en este problema, que puede ser formulado así: ¿cuáles son las posibilidades de la política desde el concepto cortesiano de la racionalidad? Pregunta que arroja dos posibles riesgos. Primero, un marco *equivocado* de recepción respecto de las elaboraciones teóricas que identifican la razón con los procesos de barbarie en la praxis social del siglo XX, en la cual, es en donde precisamente quedan perfilados como elementos que configuran formaciones racionales, y por tanto, racionalidad. Segundo, si se considera la relación razón-política, como un resultado *no* mediatizado en y por otras formaciones racionales y otras racionalidades; o que se le considere ontológicamente *superior*, pero, por razones suprahistóricas.

Pero, ciñéndose a la teoría cortesiana, precisamente la política puede ser investigada asumiendo que, en efecto, es dicho espacio discursivo producido por un entramado de mediaciones. Así, deberían elucidarse correspondientes conciencia *política* cotidiana, prácticas *políticas* especializadas o corrientes *políticas* de opinión, y elaboraciones teóricas *políticas*.



Pero siempre, en el marco de las múltiples determinabilidades (las distintas prácticas discursivas) que se configuran en un entramado de horizonte histórico y cuya mediación o relación dialéctica, da lugar a múltiples totalidades.

No obstante, el problema persiste desde el punto de vista de la filosofía de la historia que exige una respuesta política al investigador de esta línea de conocimiento, pues ¿cuál es su práctica política en esos tres niveles de composición de las formaciones racionales (el marco de *recepción* que nos resulta indica que no basta conocer sus textos –su pensamiento filosófico en ellos-, sino también se vuelve necesario conocer su trayectoria en la praxis social): a) ¿cuál es su teoría política, no desde la subjetividad o alguna facticidad desde luego, pero sí, qué posición en la praxis social guarda esta?; b) ¿en qué consisten sus prácticas políticas especializadas y que responden a sus relaciones prácticas mediadas?; finalmente, c) ¿cuál práctica política cotidiana? Pero, esto último responde a la cuestión por sí mismo, una práctica política *cotidiana* de crítica de las prácticas especializadas y de las elaboraciones teóricas correspondientes al ámbito, y una teoría política que se define por su función crítica, es decir, de *ruptura*. Aunque ahora surge otra cuestión ¿es esta una política de mayor alcance práxico que la política del sujeto? Sí, porque cala más hondo que el praxismo revolucionario del Estado, que a la luz del concepto cortesiano es bastante ingenuo.

Volviendo a aquellos problemas, su tratamiento sobre todo del que concierne a la <dialéctica de la racionalidad *práctica* y de la historia>, que es la que compete en esta fase de la indagación, y en la cual, serán considerados como los elementos más significativos, exigió una fundamentación teórica que se halla en construcción, pero cuya plataforma de lanzamiento era el propio conjunto teórico que tenía que ser *reconstruido dialécticamente*, atendiendo a la supuesta trayectoria dialéctica de una razón *práctica*. Todo esto sobre la base de confrontarlo con la actual situación discursiva de la filosofía y con el auxilio del concepto de racionalidad multidicho. Pero, lo central por ahora, es la tendencia constituida por el pensamiento de la razón *práctica*, y los problemas de ampliar el uso de juicios *a priori* a la historia. No pierdo de vista lo problemático de aislar un aspecto de la racionalidad moderna, en este caso, la racionalidad práctica, lo que significa que los intereses centrales son pues, las elaboraciones teóricas y en menor medida las corrientes de opinión y la consciencia cotidiana, pero esta cuestión, por el

momento sólo se deja señalada en espera de que pueda este punto de vista no tanto ser consolidado, cuanto completado con la dilucidación de los niveles susodichos.

El hecho de que se considere aquí que hay elementos más significativos, no quiere decir que se privilegien estos, por ejemplo, metodológicamente, sino que el supuesto proceso de una racionalidad *práctica*, se hace destacar en el proceso más abarcativo de los *antecedentes* que marcan el camino al desenlace actual de la filosofía. Pero, todavía veo como dimensión problemática el concepto de la racionalidad contemporánea (sobre todo en aquella contradicción que se dejó solamente esbozada referente al investigador y sus relaciones de mediación con lo investigado), que desde luego, comprende un espectro histórico y teórico más amplio; las razones por las cuales se hace destacar el primero, son hasta cierto punto arbitrarias, lo que no significa que se consideren las cosas de forma unilateral.

Se puede decir que la reflexión contemporánea está, hasta cierto punto, determinada históricamente en relación con la problemática social que vive (esta afirmación deja de ser un lugar común cuando se destacan las especificidades del caso). Se puede tomar como asunto de indagación cualquier otra cosa, pero, lo <significativo> de una indagación que se halle en relación con los problemas de la vida real, es precisamente eso, que arranque de ellos y vuelva a ellos (claro, que efectivamente y antes que todo, que sea realmente un problema para la reflexión filosófica). Pero, no se limita la acción a interpretar, sino que toma parte activa en la transformación discursiva racional del mundo social histórico; esto es precisamente parte del problema de aquella relación investigador / praxis social.

En este sentido, la categoría teórica de arranque es la de *crítica*, tanto en su semántica kantiana como hegelomarxiana, frankfurtiana, pero el concepto de exploración es el cortesiano de racionalidad. Los criterios semánticos estarán determinados por los nexos conceptuales que se vayan tejiendo tanto en este marco de exposición como en los de recepción, que sin duda, quedan situados en otro lugar discursivo, aunque se procura dejar establecidos los referentes en torno a los cuales se van configurando las distintas respuestas y sentidos.

Por ejemplo, la relación de mediación entre el concepto de *crítica* de la razón (Kant) como elucidación de las condiciones y límites del sistema general de la razón, con el concepto del *sistema de la ciencia* (Hegel), que no necesita de una crítica previa sino que encuentra su

verdad al hacerse transparente a través del despliegue del Espíritu; que en este caso es una relación negativa, pero, que por otro lado, expresa no sólo un cambio de posición del observador y de lo observado y de su relación, sino también de estatuto ontológico. Aunque parece, a la altura de esta reflexión, que el tránsito de Kant a Hegel es menos disímulo, casi me atrevería a suscribir la tesis, de que Hegel solamente desarrolló un aspecto que ya se encontraba completamente bosquejado en Kant; o por otro lado, la relación entre la crítica de la razón kantiana y la fundamentación de las ciencias del espíritu (Dilthey), que en una de sus caras es la fundamentación de la razón histórica; o bien, como la crítica toma por obra de la Escuela de Frankfurt, un sentido de *negativa*, que destaca las diferencias mínimas y que renuncia a la idea de que lo racional sea igual a lo real, pero ante todo, que haya un momento de armonía, o en palabras del Hegel sobre todo de la filosofía del Derecho, un momento positivo.

La cuestión es que, en lo concerniente a Kant y Hegel, la tarea había sido examinar qué problemática surgió en esa relación de crítica y fundamentación, qué lugar quedaba para una crítica del tipo kantiano, y que en palabras de Hegel, se trató de que no había necesidad de establecer las posibilidades, condiciones y límites de la razón en cuanto a su actividad cognitiva, cuando ya era patente la realidad del saber. Pero, que por otro lado, se llegó a un desenlace en el que se desestimó ya no sólo la necesidad sino hasta la atingencia de una autorreflexión, la crítica del conocimiento se convirtió mayormente en crítica de la ciencia. En este sentido, el concepto cortesiano de racionalidad, permite dilucidar cuáles son las reglas de mediación en estas discursividades, cuáles supuestos y conceptos comparten, cuál es su grado de verdad como racionalidad, entre otros.

Si tuviera que ser enumerado como respuesta a una exigencia de obligatoriedad tanto teórico metodológica como institucional un conjunto de categorías y conceptos concernientes a esta exploración, éstos serían, las categorías de *totalidad* y de *dialéctica*, de *racionalidad* y de *práctica de producción social*. Al final tendrá que surgir un concepto del proceso de esta crítica de la dialéctica de la razón *práctica*, y de la razón en relación con el pensamiento histórico de Kant, pisando dos terrenos y con el ejercicio de dos modelos de investigación; con los cuales me limito, por un lado, a explorar un pensamiento, y por otro, a ensayar una respuesta al cuestionario central de la filosofía de la historia (en las actuales condiciones de la historia y de

su filosofía ¿qué la legitima, cuáles son sus alcances teóricos y sus posibilidades de abrir horizontes de realidad?), a saber, el del concepto de racionalidad y el de filosofía crítica de la historia. El primer modelo es la teoría cortesiana de racionalidad, del que me sirvo para elucidar el pensamiento crítico e histórico de esta fase multidicha, que comprende las condiciones cartesiana y humeana, y las formaciones crítica e histórica kantianas. El segundo modelo, contribución de Ortega Esquivel, me sirve para ensayar una teoría de la historia como resultado del encuentro entre estas dos filosofías orteguiana y cortesiana por un lado, y la filosofía crítico trascendental, por el otro. Desde luego, esta última tasada por el proceso crítico que en su caso lleva poco más de dos siglos.

El objetivo no es de ninguna manera presentar una novedad teórica que asimilara las ideas cortesiano-orteguianas con las de la filosofía de la historia, sino una explicación del proceso, encaramado sobre dichos modelos, y por medio de lo cual puedan ser formulados algunos de los problemas que presentan –desde luego, determinado esto por mi propia comprensión–; por lo cual, de todos modos, me parece que es necesario dejar asentado de forma provisional, un marco referencial para pensar la dialéctica, la racionalidad y la dialéctica de la razón *práctica*, que al ser en uno de sus modos razón práctica *histórica* precisará, igualmente, de una vertiente teórico metodológica de argumentación y disquisición. Pero, solamente como modo de preparar el terreno para una reflexión sobre la situación de la filosofía en la actualidad y de lo que a ella le concierne de pensamiento histórico y moral.

### **Formulación de los problemas sobre el marco teórico metodológico de la investigación<sup>53</sup>**

---

<sup>53</sup> En esta sección se seguirá muy de cerca el planteamiento que de esta cuestión hace Rodolfo Cortés del Moral, en su tesis doctoral (*La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Ed. Universidad de Guanajuato. Méx., 2000, pp. 37-42). Bajo la influencia de su teoría, y percatándome de su gran operatividad, trato de formular para esta reflexión un marco teórico que posibilite argumentar desde una cierta comprensión de la racionalidad como *formaciones racionales*, cancelando de ese modo, perspectivas subjetivistas y objetivistas; es decir, tratando de comprender las prácticas discursivas (en el presente caso las elaboraciones *teóricas*), como proceso preparatorio para una elucidación desde un ulterior punto de vista integrador de estas, en la dimensión comprensiva de la praxis social y no en forma de aislarlas de los otros dos niveles de formación, conciencia cotidiana y corrientes de opinión. Por ahora pues, el interés se centra en el aspecto epistemológico de la cuestión bajo las susodichas reservas. Un texto más reciente del mismo autor (*Sobre el concepto de racionalidad*, Ed. Universidad de Guanajuato, Méx., 2007) contiene la teoría más comprensible y desarrollada sobre este concepto y es la que básicamente guiará la reflexión, sin menoscabo de acudir a la primera fuente señalada.

¿Cuáles han sido las condiciones en que se ha desempeñado la filosofía durante el último siglo? ¿Cuál ha sido la situación en que se ha desempeñado la historia durante el mismo período, pero especialmente, las últimas dos décadas? De la respuesta que se dé a la primera pregunta dependerá si es posible o no darse a la tarea de filosofar. La importancia de la respuesta a la segunda, consiste en el discernimiento de las condiciones del discurso histórico tanto en sentido teórico e historiográfico, como en la relación que puede ser establecida con el discurso kantiano sobre la historia.

Pero, antes de proceder a los ensayos de respuesta, que serán otros tantos modos discursivos de intentar penetrar en una mediación específica, bastante plausible y consistente en casi todas las elucidaciones e inquisiciones, es necesario aclarar esta relación operativa que se intentará entre esta mediación dicha y la masa discursiva kantiana: suscribo pues, la tesis de que el discurso formado en la mediación kantiana puede ser elucidado por esta otra mediación susodicha; la puesta en operación del concepto de racionalidad introducido por Rodolfo Cortés del Moral, en esta masa discursiva kantiana, resulta fructífera, en tres aspectos; primero, porque se cumple un cometido que consiste en poner en movimiento al pensamiento fuera del *impasse* en que actualmente se halla sumida la filosofía, una situación de perplejidad, decrecimiento y repetición; en segundo lugar, permite contribuir a enriquecer esta visión sobre aspectos que pudieran parecer objetables pero que se verá resisten la prueba; por último, permitirá igualmente, un enriquecimiento de la visión que ahora se pueda tener sobre este discurso kantiano, sobre todo en dos aspectos, el sentido de la crítica que puede seguir siendo enunciado perfectamente como un principio, y el aspecto de la necesidad de reflexionar sobre el presente que formula dicho filósofo.

La respuesta a la primera cuestión, que se intentará aquí<sup>54</sup>, se centrará en la situación en la cual ha desembocado esta filosofía del siglo XX; de acuerdo al diagnóstico de Cortés del Moral, que atiende sobre todo al supuesto fundamental que la animó desde el inicio de la

---

<sup>54</sup> La respuesta sigue casi literalmente la propuesta de Rodolfo Cortés del Moral, su concepto de racionalidad, o más bien el que ha resultado de ciertas mediaciones discursivas; el presente uso del concepto de racionalidad en esta reflexión toma más en cuenta su texto, *Sobre el concepto de racionalidad*, que otros lugares textuales que me parece son elaboraciones menos delineadas, pero que no por ello no tienen un reconocido valor en mi propuesta de mediación discursiva. Una breve pero orientadora descripción de la genealogía de este concepto introducido por Cortés del Moral, puede consultarse en Ortega Esquivel, Aureliano, *Contribución a la crítica de la razón histórica*, Ed. Univ. de Guanajuato, Méx., 2004, pp. 19-41.

modernidad, la *razón* y la *racionalidad*, y no tanto a la descripción puntualizada de dichas condiciones, su desenlace tiene las siguientes características<sup>55</sup>: este supuesto fundamental de la filosofía moderna –la razón- se ha visto llenado de un sentido peyorativo frente a determinados resultados históricos, como fueron los procesos de barbarie del siglo XX; pero por contraparte, dicha noción de razón ha tenido un uso creciente en diversas disciplinas y campos de la vida, pero, proveyéndosele con distintas definiciones contrarias o hasta heterogéneas y que resultaron en un obstáculo para el diálogo interdisciplinario; razón y racionalidad han sido establecidos como nuevos *paradigmas*, aunque de forma disímbola según el campo de uso, y con múltiples convergencias y divergencias de significación.

Por otro lado, el rasgo más peculiar y determinante de la cultura y el conocimiento actuales es el <fenómeno de saturación progresiva><sup>56</sup>, el cual, tiene un impacto en todos los órdenes de la vida social; ejemplo de ello es la información circulante de proporciones titánicas. Esta saturación de significados y significantes ha trastocado los marcos y ciclos tradicionales de la producción y asimilación del conocimiento, haciendo que este se torne lleno de incertidumbre y por demás imposible de ser abarcado, las referencias por lo mismo, resultaron en un estado problemático e inestable. Esta saturación de datos y signos echó por la borda creencias y certezas no solamente en el terreno de los discursos especializados de la ciencia y la filosofía, sino en el de la vida cotidiana; el resultado ha sido que se generó una consciencia escéptica, o que adopta una actitud defensiva, cuando no en otros casos, se ve advenir de plano un obscurantismo –el rechazo de toda razón y racionalidad en aras del irracionalismo total y, desde luego, de un poder concomitante-.

En este desenlace se asistió al resquebrajamiento de las premisas y expectativas de la modernidad clásica, la sobreproducción de conocimiento dio lugar a un estado de incertidumbre endémica, situación que considerada en esta generalidad, da pie para poner en perspectiva las categorías e instituciones asociadas al núcleo de la idea de modernidad<sup>57</sup>. Sigue diciendo Cortés del Moral, que esta situación es más palpable en el discurso teórico y el conocimiento formal, que en otros aspectos de la cultura y la vida social, aunque me permito apuntar que en la vida cotidiana también es posible constatar esta saturación progresiva. Por otro lado, esta

---

<sup>55</sup> Cfr. Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de ...*, pp. 9-14.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 10.

continua aparición de nuevos conceptos y terminologías resulta en desencuentros, polarizaciones y conflictos aparentes que *disminuyen* el margen de diálogo, condición que ha sido decisiva para el trabajo teórico de todos los tiempos. La proliferación de lenguajes provoca un aparente desdoblamiento de objetos de estudio que así aparecen como independientes o contrapuestos, se exportan conceptos y ello da lugar a la aparición de modelos metateóricos bastantes infértiles.

Pero, esto en filosofía es más grave si se considera que ha sido un discurso construido polémicamente, y que al estar dividido en escuelas y corrientes, emplear un concepto siempre despierta sospechas y predisposiciones, eso sin importar su solidez, o que se presente considerando que su cometido sea ajeno a toda la tradición. El intercambio crítico se halla afectado por un especie de hipertrofia, pero por otra parte, hay que decir que todo concepto tiene una caducidad, su vida útil tiene un fin. Pero, es imposible determinar puntualmente esta situación, por lo que con lo asentado es posible para Cortés del Moral, trazar un diagnóstico; y dice este pensador, que en primer lugar, esta situación afecta no sólo la filosofía sino a todas las ciencias sociales y humanísticas; en segundo lugar, sus causas son múltiples, y algunas están situadas más allá de los simples saberes y se inscriben en la cambiante dinámica de las necesidades y de las prácticas sociales.

Considera este pensador, que es probable que esta situación se vea en el futuro como una crisis de crecimiento, el período de trastorno y desestructuración que acompaña el surgimiento de un nuevo orden discursivo. Pero por otra parte, no existe una solución integral, toda medida sólo tiene un alcance operativo regional y condicionado, aunque como se verá más tarde el concepto que introduce tiene un alcance operativo universal. El único camino de entrada *viable* es enfrentar el problema de manera coyuntural, o sea, hacerse cargo en cada caso de un concepto determinado, identificando su carga de significación para neutralizarla y establecer el significado preciso que se quiere poner en acción, en este tenor propone la <habilitación del concepto de *racionalidad* o de formación racional><sup>58</sup>. No propone por otra parte, su remoción, como se podría suponer de acuerdo al diagnóstico de la situación discursiva, ya que ello implicaría la evaluación de su trayectoria completa, pero sobre todo,

---

<sup>58</sup> *Idem*, p. 14.

porque supone identificar inercias teóricas, ideológicas, etcétera, que son obsoletas, pero que siguen teniendo defensores.

Por su lado, esta promoción de un concepto alternativo debe dejar claramente estipulada su operatividad y puede constituir <la ocasión para reactivar el trabajo del pensar, para poner en marcha un nuevo modo de formular interrogantes y de concebir respuestas><sup>59</sup>. Este concepto que se propone reemplazar es el perfecto ejemplo de la situación que describe ampliamente el autor, decir <razón> es decir filosofía, pero esto se deriva de la trayectoria histórica que vincula los conceptos, lo que quiere decir, que estos vínculos que los han unido obedecieron a exigencias, alternativas y relaciones institucionales concretas; de igual forma, se deriva de sus propias determinaciones objetivas y subjetivas que constituyen la dinámica de los saberes en el seno de las diferentes constelaciones culturales; es pues relevante para la investigación, nunca olvidar el carácter histórico de la vinculación.<sup>60</sup>

Ahora bien, esta larga historia ligada a una tradición de pensamiento induce a pensar en el agotamiento del concepto de razón, y por ende, su obligatorio relevo precisamente debido a esta constante emergencia, dispersión y difuminación de sentidos. Actualmente en los inicios del siglo XXI, el concepto de razón opera no sólo de forma contradictoria sino inasible<sup>61</sup>. Pero, dice este autor, la cuestión no es cuál significado resulta viable, o cuál debe ser suprimido, si esto indicara la solución aún persistiría el problema de una voluntad de unión en torno a un concepto por parte de los filósofos y de los usuarios en general. Aspecto que evidencia la insuficiencia de dicha aparente solución.

Un rasgo del pensamiento contemporáneo, es que la inconmensurabilidad del pensamiento mismo no es considerada como un signo de crisis sino de apertura y creatividad, no obstante, dice este pensador, ese estado de entropía, expresa que se halla en su fase *terminal* el fenómeno de saturación, por lo menos en el plano de los lenguajes teóricos. Por su lado, la solución posmoderna, en pocas palabras, con su estrategia de *contextualización* de los conceptos, resulta igualmente inviable, tiene un alcance limitado y momentáneo, no repara en que en el momento mismo de entrar en el espacio de interlocución estos, adquieren existencia

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 18.



independiente, se estratifican y son objeto de etiquetación, ninguna advertencia preliminar conjura que haya un marco de enunciación y un marco de recepción de los susodichos conceptos, por lo que toda precaución terminológica que se pudiera haber tomado tiene todo lo contrario de una promesa de éxito. Cabe llamar la atención sobre este asunto de los marcos de recepción y de enunciación, que constituyen en sí mismos un fenómeno complejo<sup>62</sup>.

Por de otra manera, y en términos de su recepción peyorativa, se pregunta este pensador si la filosofía gana algo renegando de la razón <¿La negación radical de la razón o la reivindicación de lo que presuntamente se opone a esta abre un nuevo horizonte de pensamiento, crea en efecto la posibilidad de un discurso no excluyente ni absolutizante?><sup>63</sup>? Esta opción por todo lo que no huela a razón, no permite ponerse a la altura de los problemas y estados emergentes en el mundo contemporáneo. Lo que se requiere es el paso de un régimen discursivo polarizante a uno impicante y multilateral. Además, de que el agotamiento del concepto multidicho de razón no implica el abandono de la discusión acerca de la verdad, no se trata de proscribirla como problema, lo que queda indicado es que la bancarrota de la verdad absoluta dio lugar a una complejización del problema: el reconocimiento de verdades concurrentes de diversa índole, heterogéneas, inestables, que intervienen en proporciones diferentes en cada evento<sup>64</sup>.

El desplazamiento del problema de la verdad está de moda sobre todo por gracia de dos corrientes de pensamiento, la *hermenéutica* (todo es interpretación) y el *construccionismo* (todo es construcción). Si esto es cierto, se vuelve indispensable discutir los parámetros y condiciones que permitan decidir cuáles interpretaciones resultan pertinentes en cada caso. Por su lado, si todo es construcción, fijar las exigencias y rendimientos que debe satisfacer una construcción para ser tomada en cuenta en relación con determinados objetivos<sup>65</sup>. Porque ¿es cierto que cualquier interpretación puede operar como teoría física? ¿Qué tipo de construcción es la verdad social histórica, qué tipo de construcción es un discurso crítico? No existe pues, la verdad absoluta es cierto, sino un entramado complejo multidimensional de verdades de diversos géneros y alcances. Pero por otro lado,

---

<sup>62</sup> Sobre los primeros dice Cortés del Moral, que pueden ser de dos clases, patente o explícita y latente o implícita, ver *Op. cit.*, pp. 22-24.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 31.

no existe la razón (como un orden único, total e inmutable) sino formaciones racionales, es decir, racionalidades históricamente constituidas que se componen de vastas constelaciones de prácticas discursivas, saberes, instituciones, y relaciones de poder sobre cuya conexión estructural se desarrollan conjuntos específicos de formas de vida, en cada uno de los cuales se halla en funciones un cierto sentido de realidad peculiar e intransferible, en el que descansa y se articulan las redes de certezas básicas ímplicitamente compartidas que conforman el sentido común, los estratos más elementales [...] de la intersubjetividad operante<sup>66</sup>.

El ensayo de Cortés del Moral, tiene por cometido emprender la elucidación de estas nociones correspondientes: formaciones racionales, prácticas discursivas, formas de vida y de sentido de realidad. Especialmente las referidas a la discusión ontológica y epistemológica, y esto bajo un emplazamiento transdisciplinario. Considera que los conceptos filosóficos deben ser acuñados tomando en cuenta sus posibilidades, las complicaciones y necesidades que registran los lenguajes y construcciones teóricas en diversos dominios científicos y extracientíficos.

El sentido e intención primaria del concepto de formación racional es el de formación económica<sup>67</sup>. Se comienza por describir el proceso de formación racional en términos de prácticas inteligibles, noción que luego será reemplazada por el de prácticas discursivas<sup>68</sup>. Así habilitado, se vuelve un concepto bastante operativo. Para Cortés del Moral, la primera tarea que se deberá acometer con el concepto en cuestión es <el examen de la gestación y el desenvolvimiento de las formas de subjetividad y objetividad que han determinado el curso y las realizaciones><sup>69</sup> de cada mundo cultural. Acabar con la dicotomía sujeto-objeto, precisa su estudio sistemático en el conjunto del saber y la cultura de cada época. Una formación racional en esta perspectiva <equivale al proceso de institucionalización de una constelación particular de objetividades y subjetividades que corresponden a los diversos tipos y niveles de prácticas discursivas verificadas en el curso de su desarrollo><sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 38.

El rendimiento de la teoría consiste en que permite elucidar la configuración diferencial de una racionalidad históricamente determinada. Se trata de una noción metateórica destinada al discernimiento tendencial de los horizontes históricos<sup>71</sup>.

### **Breve exposición de la teoría cortesiana de la racionalidad**

Los humanos, son seres que producen y reproducen su mundo social intersubjetivo, realizan un “hacer-comprender” denominado praxis social. La producción se entiende como todo lo que realizan los seres humanos que no tiene otra forma que la intersubjetiva, se produce desde otros seres humanos hasta lo más alto espiritual, esa actividad resulta en un mundo social histórico producido<sup>72</sup>. Esta praxis se lleva a cabo en tres niveles formativos, consciencia cotidiana, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas; los cuales, corresponden a los tres ámbitos en los que los hombres llevan a cabo todo tipo de relación social, ninguna praxis se produce fuera de esos tres niveles. Estos niveles constituyen una totalidad de cosa, lo que significa que se hallan articulados en su origen y desarrollo, no son independientes sino que se integran de forma dialéctica en la unidad social.

Pero cada nivel por su lado, se compone de distintos elementos, por ejemplo, las elaboraciones teóricas, se componen a su vez, de varias teorías distintas entre sí, pero que responden a unas mismas exigencias praxísticas, es decir, de producción y reproducción de la vida social. Vale decir, que cada teoría es una formación racional articulada y producida en mediación con las demás que conforman una totalidad de formaciones. Pero igualmente, hay un cúmulo de prácticas especializadas que conforman una totalidad de prácticas. Y lo mismo con la vida cotidiana. Estas tres, constituyen lo que Cortés del Moral denomina <racionalidad>, es decir, una totalidad de totalidades; todas en proceso de formación, en movimiento dialéctico, determinándose unas a otras.

---

<sup>71</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>72</sup> Cfr. Marx, Karl, *La ideología alemana*, Obras, T. I, pp. 20ss.

Además, las totalidades son *sistemas de dispersión*<sup>73</sup>, no sistemas cerrados sino en apertura y con tendencias que no son invariables, que además de estar en formación continua, tienen la característica de la ruptura o puntos de fuga que producen nuevas tendencias en las formaciones

La praxis social se lleva a cabo sobre lo que se denomina la <base material>, que no son los hechos o los objetos, sino la concreción histórico social que igualmente es una producción que viene de atrás, dada por la praxis de otras sociedades. Base material en relación con una praxis son las instancias de las que resulta una racionalidad.

De lo anterior se tiene que ninguno de los niveles de praxis que componen la totalidad de praxis surge o se desarrolla de forma independiente o autónoma respecto de las otras. Lo que significa por ejemplo, que la formación racional que es la teoría del conocimiento de la modernidad, se configuró sobre la base de esos tres niveles de composición, pero, en el de las elaboraciones teóricas es más palpable su desarrollo.

Racionalidad no es un concepto histórico, sino uno que permite la elucidación de prácticas *discursivas*, por lo que no se limita a señalar el desenlace y el resultado general de las distintas filosofías en este caso particular de aplicación del concepto, sino que intenta proporcionar una explicación de dichas prácticas, en general, no sólo de la filosofía, sino de todo el proceso que conforma el ámbito de la praxis social; vale decir en el caso del pensamiento, de su comportamiento real.

Racionalidad no significa orden intemporal o sistema de principios absolutos, pero tampoco, grupos aislados de reglas o criterios convencionales que circunscriban actividades específicas. Se refiere a una totalidad de horizontes históricos, dice Cortés del M.,

En el ámbito del acontecer histórico, *totalidad* es igual a interacción múltiple de procesos que tiende a formar campos de correspondencia y de determinación recíproca. No tiene que ver con suma completa de fenómenos ni posee dimensiones o medidas constantes. Tampoco es una meta a la que se dirijan los procesos históricos como impulsados por

---

<sup>73</sup> Concepto acuñado por Michel Foucault, ver, *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, Méx., 1972, p. 62, y que tanto Cortés del Moral como Ortega Esquivel, han asimilado a sus puntos de vista.

cierto designio necesario. La totalidad de esta índole se torna visible por su contenido actuante y no por sus contornos espacio-temporales mensurables. Tal contenido es el conjunto interactuante de procesos o grupos de procesos, es la *mediación* creciente o decreciente, pero en todo momento cambiante tanto en configuración como en sus orientaciones o tendencias generales<sup>74</sup>.

Este último aspecto entendido radicalmente lleva a la comprensión de que las totalidades históricas siempre se hallan en formación o desintegración. Pero, también como supuesto es problemático y se encuentra en formación. Sus instancias de descripción más peculiar lo constituyen los tres *niveles de composición de las formaciones racionales* –las elaboraciones teóricas, las prácticas especializadas y la consciencia cotidiana, propias de cada dimensión histórica. Dice Cortés del Moral <Entendemos por racionalidad o formación racional un conjunto de principios, valores, criterios, categorías e instancias de legitimación que explícita o implícitamente determinan el desarrollo de los saberes, instituciones, formas de vida, ideologías, producciones culturales y materiales que conforman un horizonte sociocultural de dimensiones históricas><sup>75</sup>, el concepto se corresponde con el de Era, Edad o Civilización, por lo cual, cabe hablar de racionalidad que puede comprender las distintas fases de desarrollo de discursividad y sus correspondientes prácticas, como son, en un sentido bastante típico, antigua, medieval, moderna y contemporánea.

Esta racionalidad expresa el sentido de configuración de formaciones racionales, las cuales, tienen la misma intención de significado que formaciones económicas en el pensamiento marxiano, es decir, que están históricamente determinadas y en proceso de formación, y que se presentan como entramados de tendencias. Las totalidades históricas son fenómenos de *totalización*, cuyo rasgo peculiar es la compleja interacción de prácticas o grupos de estas; esto significa primariamente su integración y desintegración dinámica, noción con la cual se pretende cerrar el paso a una comprensión de totalidad cerrada o un todo sumario. De donde puede derivarse, que en una misma época pueden subsistir varias totalidades susceptibles de ser delineadas, no obstante sus nexos, convergencias y enfrentamientos. Si hay algo que circunscribe la vigencia histórica real del fenómeno de totalización, esto es su

---

<sup>74</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de ...*, p. 78. Cursivas mías.

<sup>75</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, *La filosofía y la racionalidad contemporánea*, p. 37.

articulación y desarticulación, pero esto no se halla determinado por una fuerza inmanente sino por la praxis histórico social, uno de cuyos elementos constituyentes es la racionalidad.

Racionalidad se refiere a una totalidad de *prácticas discursivas* en relación principalmente con los procesos de la economía y la política, pero en las cuales hay que discernir asimismo una epistemología y una ontología. La articulación se da de acuerdo a grupos comunes de problemas y de temas; por *práctica discursiva* entiende Cortés del M. <las unidades básicas que integran la extensión o el contenido dinámico de las formaciones racionales [...] (no son simples, homogéneas o gobernadas por alguna legalidad universal), sino concretas, objetivas y subjetivas al mismo tiempo [...] los conjuntos de obras, actividades y comportamientos, de que consta en cada caso la realidad social constituyen conjuntos de prácticas discursivas><sup>76</sup>, las cuales poseen ciertas características de heterogeneidad, concurrencia y alteridad.

El presente, concierne al horizonte entero de las actividades intersubjetivas. La positividad de las prácticas discursivas entraña una implicación de sujetos, objetos, cualidades, hechos; de acuerdo al contexto en que tienen verificación, la relación que media entre ellas es *irreductible* a la lógica del todo y de las partes. En principio hay que decir que <...en el desenlace de las prácticas discursivas, los sujetos, objetos y hechos se perfilan como tales><sup>77</sup>. Es decir, no hay un sujeto, un objeto o un hecho que *preceda* a las prácticas discursivas, estas, son la condición de aquellos. Desde luego, debe ser considerado de manera dialéctica y no unilateral, la práctica discursiva es una tendencia que configura totalidad de dimensión histórica. Se trata de saberes y haceres que quedan inscritos en las instituciones, en la medida que satisfacen necesidades, por lo que su capacidad de satisfacer estas necesidades objetivas y subjetivas dominantes determina su vigencia, su alcance espacio-temporal y su configuración específica.

En cuanto a los modos de desarrollo o configuración de las formaciones racionales tienen que ver <con la índole y la organización disciplinaria de los saberes, así como con el papel hegemónico o paradigmático que desempeñan ciertos discursos teóricos respecto de los demás [...] (pero también tienen que ver con el orden y grado de diversificación que concierne y es propio de las

---

<sup>76</sup> Cortés del Moral, R., *Op. cit.*, p. 37-38.

<sup>77</sup> *Idem.*

elaboraciones discursivas de prácticas especializadas) y a la medida en que intervienen en la preservación o movilización de las certezas, convicciones y rutinas de la vida diaria<sup>78</sup>.

Se refiere pues, a esferas de actividad y comportamiento de las sociedades de una época determinada, en las cuales, el criterio <época>, está determinado por formaciones de actividades de acuerdo a modos de vida, en base a los cuales, se resuelven y producen las necesidades, <Una racionalidad es distinguible de las que le anteceden o le suceden en virtud de las particularidades que reviste su configuración><sup>79</sup>. Pero también, se refiere a correspondencias, relaciones y formaciones que traspasan las épocas. Las cuales, consiguientemente, deben ser destacadas de y frente a esta generalidad, identificando su proceso de formación y disolución, o re-emergencia.

La racionalidad es la *lógica interna* de cada una de las dimensiones históricas. Demarca lo real y lo ficticio, lo posible y lo imposible (provee el sentido de realidad). Desde luego que a lo que apuntan los sentidos de realidad es dado epocalmente, pero esto no descarta formaciones intempestivas o inactuales, es decir contra su propia época. Pero, si habría que apuntar alguna característica del sentido de realidad de la racionalidad contemporánea, es que es complejo, problemático, polivalente y polisémico; un fenómeno crucial en la formación contemporánea es la saturación de los discursos. Empero, un eje común, que solamente proporciona a la investigación una heurística, y no unidad conceptual o sistemática, es la economía y la política, ya que en <última instancia><sup>80</sup>, es lo que de manera completa determina toda otra práctica.

Una formación racional es compleja y problemática a todo lo largo de su dimensionalidad, desde los supuestos hasta las consecuencias. Se trata de una elaboración teórica problemática, aunque como conjunto presupone la concordancia de sus miembros. Pero, esto no significa que su sentido discursivo sea unívoco, por el contrario, en torno a un

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 40

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> Según expresión de Engels, a veces malentendida, en el sentido de que se trataría la Concepción materialista de la historia, de un pensamiento que lo reduce todo a la economía, ya que en última instancia, esta determina la vida social histórica. En <última instancia>, significa para Engels, que primero se come y luego lo demás, o sea, que hay necesidades básicas y vitales que satisfacer, y solamente luego, se procede a la satisfacción de las necesidades teóricas. En todo caso, constituyen dos planos distintos, aunque no radicalmente, de la vida social.

problema pueden ser proporcionadas soluciones antagónicas, pero, que tienen a la base un mismo supuesto, que es el que les da dicha concordancia como conjunto.

La descripción de una formación racional, solamente puede llevarse a cabo en términos de tendencias y concurrencias tendenciales, según que las constelaciones de prácticas discursivas carecen de unidades puntuales y de contornos precisos. Son conglomerados de prácticas demarcadas por franjas más o menos anchas, frecuencias crecientes o decrecientes con magnitudes variantes, no están demarcadas por líneas o periodizaciones universales.

La comprensión y articulación de estas y otras correlaciones puede llevarse a cabo a la luz del concepto de concepto de racionalidad y de las nociones de totalidad compleja y problemática. Una totalidad es una constelación dimensional, pero también puede considerarse la articulación de distintas dimensiones en una más abarcativa, o la articulación de varias subdimensiones en una dimensión. Como se dijo más arriba la racionalidad de una época es la totalidad de totalidades o formaciones racionales.

### **La mediación central de la historia**

Acerca del segundo problema señalado sobre ¿Cuál ha sido situación en que se ha desempeñado la historia durante el último siglo, pero especialmente, las últimas dos décadas? Se decía que de la respuesta que se dé a la pregunta sobre las posibilidades de la filosofía, dependería si es posible o no darse a esa tarea. Pero, la respuesta que se dé a la segunda, también arrojará consecuencias en este tenor de aquellas posibilidades, porque el concepto de la racionalidad tiene como punto de arranque en su investigación una <base histórica objetiva><sup>81</sup>. Por su parte, el cuestionario histórico se aboca al discernimiento de las condiciones del discurso tanto en sentido teórico e historiográfico, como en la relación que puede ser establecida con el discurso kantiano sobre la historia. La historia parece ser pues un ente que lo abarca todo desde sus contornos, va más allá de lo meramente teórico o historiográfico, pero no es supra-histórico, en tanto se constituye por el despliegue real concreto.

---

<sup>81</sup> V. Cortés del Moral, Rodolfo, *Sobre el concepto de ...*, pp. 159-183.



La situación de esta práctica discursiva durante el último siglo y especialmente durante los últimos dos decenios, parecía apuntar a su debacle junto con un pensamiento y una práctica política asociados, y que fundaba su sentido en la historia. Distintos aspectos constituyeron esta situación, por un lado la ausencia de un marco teórico consistente, por otro, una historiografía incapaz de poner las condiciones para una reflexión histórica de fondo, y por último, un diagnóstico (el fin de la historia), que proponía más unas exequias, que una crítica que renovara y ampliara los horizontes teórico historiográficos de la historia misma.

La investigación de Aureliano Ortega Esquivel<sup>82</sup>, señalaba que la crisis de la razón histórica se debía a la condición de crisis que atravesaban su estatuto teórico y sus formas narrativas, que la hacían incapaz de una verdadera crítica de su propia racionalidad, pero, se trataba de una crisis asociada a su renuncia a aceptar su improscriptible estatuto político <privando al mundo contemporáneo de un factor esencial de autoconsciencia –su propia historia- y de una consideración reflexiva sobre sí mismo><sup>83</sup>. Pero esta crisis caracterizada no era privativa sólo de la historia sino de todas las formas discursivas de acuerdo con las cuales el mundo actual asumía, comprendía o encaraba sus ideas sobre sí mismo. De tal forma que la crisis de la razón histórica, no era más que el reflejo de una generalizada crisis de la racionalidad. Estas consideraciones no indicaban una situación inocua, ya que <fin de la historia> que expresaba esta crisis a los ojos de la crítica neoliberal, precisamente pretendía justificar el daño que dicho sistema económico había causado a la humanidad; había pues, que combatirlo. La primera tarea, consistía en investigar la idea que sobre la historia se construyó el presente en esas condiciones, la disquisición de cómo se llegaron a formar esas ideas sobre la historia en las distintas prácticas discursivas; enseguida, resolver otra cuestión igualmente de fondo, a saber <si es posible pensar, hablar y discutir sobre la historia de *otra* forma><sup>84</sup>, dicho de otro modo y radicalizando la pregunta, si es posible aún una filosofía de la historia, o de plano, sólo quedaba la renuncia a toda temporalidad, *i. e.*, a todo futuro.

La posibilidad de continuar con la investigación, es decir, combatiendo por la filosofía de la historia, era al mismo tiempo la posibilidad de enfrentar aquellos planteamientos que intentaban liquidarla o de asignarle un estatuto irrelevante en la praxis discursiva social. En ese

---

<sup>82</sup> Ver Ortega Esquivel, Aureliano, *Contribución a la crítica de la razón histórica*, p. 11ss.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 13.

momento, este pensador precisó de un marco teórico metodológico que permitiera acometer tal tarea. La investigación sobre el estado actual de la discursividad sobre la historia, entrañaba la investigación de cómo esta se ha visto articulada en las formaciones racionales que constituyen el mundo Occidental moderno, y de ese su desenlace < dado que era este el que ahora parecía prescindir de la historia y, con ello, de su historia ><sup>85</sup>. La tesis de que arrancó este autor es que, todo lo que concierne a lo histórico jamás ha podido ser encuadrado de forma adecuada a los patrones y códigos que constituyen las formaciones racionales de dicho mundo occidental<sup>86</sup>. De donde colige este pensador, que esta esencial tarea es de la que deriva aquella crisis de la racionalidad, no poder reducir a su marco de pensamiento por diferentes motivos, todo lo que concierne a la historia. De tal forma, preguntar por qué la racionalidad contemporánea mantenía una relación < ambigua, voluble y errática > con la historia, tenía como paso previo el cuestionario sobre la racionalidad y las formaciones racionales de la modernidad occidental<sup>87</sup>.

Lo que, como puede verse, hacía *converger* las líneas de investigación sobre racionalidad cortesiana con la filosofía de la historia orteguiana, pero de las cuales, tenía que surgir otra cara del proceso multidicho, con la puesta en operación de estas nociones teórico metodológicas de cara a la filosofía crítica y de la historia. Por último, antes de pasar a la evaluación histórica del problema de esta indagación, se deja aclarado un poco más estas nociones de totalidad, de dialéctica y de racionalidad.

¿Qué es la totalidad *compleja y problemática*? Una totalidad que siempre se halla en formación, y que más que ser un postulado, como principio, es un conjunto de problemas, articulados en torno al fenómeno de totalización de prácticas discursivas y que se propone la explicación de la actualidad filosófica < bajo la convicción de que es indispensable el replanteamiento integral del discurso filosófico que lo ponga a la altura de los retos actuales<sup>88</sup> >, sobre la base de la crítica de todo contenido de discurso. Se puede comprobar y describir por la vía de la genealogía; es la conexión que se va estableciendo entre todos los elementos prácticos en medio del fenómeno de totalización, el cual, forma parte igualmente de dicha praxis; se da entre conglomerados, los cuales a su vez conforman constelaciones más amplias. La totalidad

---

<sup>85</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 14s.

<sup>88</sup> Cortés del Moral, R., *La fil. y la racionalidad contemporánea*, p. 21.

tiene una configuración específica y da lugar a un tipo de realidad a lo largo de su proceso formativo. Es compleja por multifactorial y problemática por dos vertientes que la circunscriben, articulación y desarticulación de sus elementos.

Digresión. El concepto moderno de totalidad surge con Hegel, como el todo, la vida del todo<sup>89</sup>, aunque tiene sus antecedentes en la filosofía de Baruch Spinoza; para Karl Marx, el <defecto> de la concepción hegeliana consiste en que arranca de la Idea<sup>90</sup>; para Marx, la totalidad se puede entender como <una conexión materialista de los hombres entre sí><sup>91</sup>. Lo que quiere decir, no que la conexión se constituya por objetos o hechos de ninguna clase, sino que es la condición y el resultado de la praxis social. Esta totalidad, tiene distintos niveles de desarrollo de formación comprendido en las unidades histórico-materiales que de forma dialéctica la componen, ni esta, ni su descripción es unívoca, aunque tampoco tiene una historicidad universal (como es, también, el supuesto marxiano), o sea, que haya un destino común de la totalidad en términos económico políticos. A continuación, se anotan algunos lineamientos del concepto de totalidad y su proceso. Cabe aclarar, que este concepto de totalidad es tomado de forma polémica siguiendo a Adorno<sup>92</sup>.

¿En qué consiste lo *problemático* del concepto de totalidad? a) En primer lugar, es problemática desde la perspectiva de la concepción *negativa* de la dialéctica y de la praxis, manifestada en la pregunta de Adorno <¿cuándo, pues?><sup>93</sup>. Se trata, del escepticismo acerca de la realidad histórica efectiva de algo que se pareciera a la realización de la famosa *Tesis Once sobre Feuerbach*; b) en segundo lugar, es problemática la naturaleza revolucionaria de la clase dominada ¿quién es ahora el sujeto revolucionario, si es que aún se puede sostener tal idea?. Para Adolfo Sánchez Vázquez, el sujeto plural revolucionario, cuya praxis sea la lucha contra el poder del Estado desde cualquier posición frente, o dentro de él. Por otro lado, la cuestión de

---

<sup>89</sup> Hegel, GWF, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Méx. 1988, pp. 7 y ss.

<sup>90</sup> Hegel, GWF, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Porrúa, Méx., 1977, cuya primera parte, la “Lógica”, es el arranque desde la Idea, aunque comenzando radicalmente por el ser. Esta consideración marxiana sobre la filosofía de Hegel, puede leerse en distintos pasajes de la obra de Marx, p. ej., “Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general”, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Ed. Grijalbo, Méx., Barcelona, Buenos Aires, 1958, <La *Enciclopedia* hegeliana comienza con la Lógica, con el pensamiento puramente especulativo [...] el pensamiento enajenado [...] el pensamiento abstracto>, p. 53 .

<sup>91</sup> Marx, Karl, *La ideología alemana*, Obras, t. I, pp. 28.

<sup>92</sup> Cfr. Adorno, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991, p. 73ss.

<sup>93</sup> Ver Adorno, TW., “Prólogo” a *La dialéctica negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1975. ¿Puede ser esta pregunta la forma secularizada de la espera *desesperada* de los cristianos de fines del siglo I, *cuándo pues*, advendrá por segunda vez el Mesías? Lo peor para la crítica, sería que también, entre los revolucionarios del mundo, surgiera un milenarismo.

que la Sociedad Industrial Avanzada, ha efectuado una suavización del dominio social (Herbert Marcuse), volvió nulo de alguna forma al sujeto revolucionario; aunque esta coyuntura es más propia del primer mundo. De todos modos, del lado latinoamericano no se ve cómo pueda efectuarse un proceso de conscientización de clase, que vuelva una realidad esta cuestión; eso, sin contar con la obsolescencia de tal concepto; c) el abismo infranqueable entre pensamiento y realidad (T. W. Adorno, Henri Lefebvre, o M. Heidegger), esta cuestión es fundamental ya que toca directamente el supuesto hegel-marxiano de la identidad entre sujeto y objeto, o entre realidad y racionalidad; d) la imposibilidad de tomar las riendas de la historia<sup>94</sup>; e) lo problemático del *tránsito* del mundo *pseudoconcreto* al mundo de la *concreción* (Karel Kosík)<sup>95</sup>; f) De la Ideología a la Imagología. La ideología como práctica y discurso de dominio social se ha vuelto más problemática en el sentido de que ahora, viene acompañada por imágenes visuales, lo cual, la refuerza dando un sentido de realidad a lo que el ojo ve a través de la maquinaria imagológica. Por ejemplo, el cinescopio se ha vuelto el ojo mediante el cual se mira la realidad; es más real esto, el mundo de las imágenes televisivas, que lo que el ojo verdadero atestigua.

¿En qué consiste lo *complejo* de la totalidad? a) No hay una, sino múltiples totalidades, distintas dimensiones históricas, conglomerados, múltiples núcleos productores de formaciones racionales, b) como principio, la totalidad es el modo más general de ser del cosmos, desde luego esto comprendido desde el fenómeno de totalización, c) lo decisivo en el concepto totalidad es la conexión entre todos los seres y las cosas, producto de la mediación de la praxis social histórica.

¿Qué distingue la racionalidad dialéctica de la dialéctica de la racionalidad? Desde el punto de vista pre-crítico del concepto cortesiano de racionalidad aunque como preformativo de este, la primera, es un *modo* de racionalidad surgido con la filosofía misma, en tanto que toda racionalidad se expresa en un diálogo polémico (toda razón es básicamente y plenamente dialéctica desde que se enuncia y puede así mirarse en el espejo de la autocrítica), y puede ser reconstruida, siguiendo sus momentos de configuración, desde su inicio, hasta llegar a ser del modo dialéctico propia y absolutamente dicho en la filosofía hegelomarxiana; o del modo propiamente como concepto de racionalidad habilitado. Pero, también se puede entender como

---

<sup>94</sup> Apud, Marx, Karl, por ejemplo, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, Obras en dos tomos, t. I, pp. 120-130.

<sup>95</sup> V. Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Enlace-Grijalbo, Méx., 1965.

todo modo de la razón que se reconoce como tal, dialéctico, aunque no pierdo de vista que no es lo mismo la "dialéctica platónica" que la "dialéctica engelsiana", hay que diferenciar qué clase de dialécticos somos.

Asumiendo la generalidad de lo dicho, expongo solamente para ejemplificar, algunos de sus momentos de configuración que me parecen más expresivos. Esta racionalidad surge con la secularización del mito<sup>96</sup>, su contraparte, digamos, la cara irracional de la moneda de la filosofía, surge con el concepto de *το απειρον* en tanto que este concepto contiene elementos indeterminables, *ápeiron* es lo posible, lo indefinido, lo informe, lo infinito, lo indeterminado, lo *inexplorable*, pero que no obstante, encuentra una determinación cuando deviene no-*ápeiron*. Otro momento de irracionalidad, lo constituyen los *epiqueremas* de Zenón de Elea, que demuestran el lado absurdo de todo razonamiento; otro momento de racionalidad, es el que consiste en la fundación del concepto con la filosofía socrática; otro, la fundación de la racionalidad dialéctica platónica (dialéctica ascendente, descendente, y videncial, que tiene como función el recuerdo del mundo de las Ideas), aunque esta dialéctica contiene numerosos elementos de irracionalidad, en tanto que, metodológicamente, le apuesta a una especie *peculiar* de mitología, recuérdense los mitos de Er, de la caverna, etcétera, de los que hace uso Platón para explicar su posición. Otro momento, es la racionalidad sistemática de Aristóteles, con su correspondiente elemento de irracionalidad, por ejemplo, la desafortunadamente famosa defensa de la esclavitud que hizo el estagirita; otro, la racionalidad e irracionalidad<sup>97</sup> de la filosofía sofística y de la época denominada *helenística*. Por ejemplo, el escepticismo, su actitud tuvo más un sentido moral que epistemológico, según Pirrón, no hay nada bueno sino la virtud, ni nada malo sino el vicio. La felicidad consiste en la paz y en la tranquilidad del alma. La fuente principal de turbación consiste en los juicios absolutos que se hacen sobre la naturaleza, la bondad y la maldad. Por lo tanto, la actitud más *racional* es abstenerse de todo juicio y de todo asentimiento. Pero dicha abstención es, por otro lado, una caída en la irracionalidad de la *suspensión* del juicio. En lo relativo al cinismo, del lado de la irracionalidad está su negación de los conceptos universales, de la definición de las esencias y de las cosas simples, las cuales –

---

<sup>96</sup> Podría decirse que a una racionalidad mítica, le siguió una racionalidad filosófica, logos mítico, logos filosófico.

<sup>97</sup> Esta irracionalidad básicamente consiste en su rechazo generalizado al modo aristotélico de hacer filosofía. Por su parte, hay también, su lucha contra la razón política ateniense, es la irracionalidad de los sofistas tan atacada y denunciada por Sócrates.

momento de racionalidad-, son solamente conocidas mediante la percepción, únicamente se les puede describir por analogías. Por lo cual, la enseñanza debe ocuparse de la investigación de los nombres, en suma, estoicismo, hedonismo, llevan su propia dosis; otro momento racional, lo constituye el florecimiento de las ciencias particulares de la época helenística, el Museo y la Biblioteca alejandrinos, Euclides, Apolonio, Arquímedes, etcétera.

Por su parte, la segunda, la *dialéctica de la racionalidad*, es el *modo del movimiento* de este proceso de formación de la racionalidad dialéctica, (y de toda forma de racionalidad); a la pregunta sobre cuál es la dialéctica de un proceso de formación, se tiene que contestar bajo la perspectiva polisémica de la dialéctica que comienza con Hegel, pasa por Marx, llega a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, y de ahí, a la formulación de Cortés del Moral. Puede ser entendida en comparación analógica, pero, que es atingente metodológicamente, como una determinabilidad que podría ser articulada con la *dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno)<sup>98</sup>, en una comprensión dialéctica más abarcativa; en el ejemplo de reconstrucción, puede ser visto palpablemente, que hay una dialéctica en su formación, momentos racionales y momentos irracionales determinándose recíprocamente en una mediación.

Volviendo al asunto del marco teórico metodológico, un tercer conjunto lo configuran dos conceptos del pensamiento de la segunda época de la *teoría crítica* elaborados por Jürgen Habermas, y presentados en su obra *Conocimiento e interés:1964*, de donde los tomo prestados para explorar y reflexionar sobre dos elementos de la filosofía que precede (racionalismo cartesiano y empirismo humeano), que son, la condición general del uso puro de la razón a la que le interesa determinar un modo legítimo, pero también, el ordenamiento de la vida social e individual, que es la expresión de la libertad; estos conceptos que tomo prestados son, en primer lugar, una noción general que es el supuesto de su examen sobre el interés de las ciencias, que se puede denominar interés *cognitivo*, y otro, que pertenece literalmente a su modelo de investigación en esta obra susodicha, y se denomina interés *emancipatorio*.

Lo que se intenta conservar es la apuesta a que la vida social puede ser diagnosticada en términos de teoría social, y *no* la propuesta sobre una comunicación exenta de coacciones.

---

<sup>98</sup> Proponen una comprensión de la Ilustración que abarca la formación de la humanidad y se constituye de momentos contradictorios de barbarie-ilustración. <El mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología> (Adorno y Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta. Madrid, 1985, p. 11).

El interés cognitivo tiene que ver con un interés general del conocimiento concerniente a su legitimación, con otras palabras la respuesta a su posibilidad, límites y condiciones, vigencias y contravigencias. Cabe señalar, en qué se distingue este trabajo del de Habermas, aparte de la abismal diferencia en la talla intelectual; este polemiza, en esta *obra* referida, contra una elaboración teórica que considera que no es necesaria una autorreflexión crítica del conocimiento, a saber, la filosofía analítica, la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento científico como teoría de la ciencia, y el cientismo en general, que aunque no es una posición filosófica, bebe de aquellas vertientes argumentativas; de ahí, su giro hacia la filosofía kantiana, que inaugura la posición *crítica de la razón* como parte del programa de autorreflexión del sujeto.

Esta reflexión, se distingue de la habermasiana, desde el punto de vista de la racionalidad contemporánea, que considera una situación discursiva general que incorpora la de este pensador en un espectro amplio de formación discursiva, que puede elucidarse a las luz de los niveles de composición de las formaciones racionales. No pierdo de vista que la perspectiva de dicho pensador es dialéctica, por lo cual y de forma contraria, su punto de vista se integra sistemáticamente en el todo de la racionalidad humana, pero entonces, tendría que resolverse este problema de una *jurisdicción de la dialéctica frente a otros discursos*, o bien ¿cómo debe considerarse aquel punto de vista general de la perspectiva de la racionalidad contemporánea, entendida en diferentes, aunque no absolutamente distintos, modos teórico metodológicos? La respuesta a esto no era obvia, sólo en términos de verdad praxeológica o de racionalidad, es decir, del grado de apertura de horizontes práticos sociales que cada formación racional sea capaz de desplegar. Así pues, no se distingue aún como en un día soleado, pero de lo que sí es completamente responsable el autor de este escrito, es que no hay diferencia desde el punto de vista de una polémica contra aquella elaboración que determina la *superfluidad* de la crítica del conocimiento.

Más en general, aquí se camina hacia la explicación y comprensión de una configuración racional que abarca una época más extensa, la de toda la filosofía, y el trabajo referido de Habermas se inscribe en la teoría del conocimiento y la teoría de la sociedad, pero centrando el asunto en los últimos poco más de doscientos años, y apuntando a un rescate del proyecto de la modernidad, desde luego en términos de un tipo de comunicación como la que

ya elabora en esta obra novel. De una tipología del saber filosófico y científico, y de su interés cognitivo producido socialmente en esta época moderna que incluye el siglo XX, intenta derivar lo que Kant ya había intentado de otra manera, que <existen fundamentos racionales de una esperanza social>. Soy consciente de los problemas de esta fase del pensamiento habermasiano<sup>99</sup>, pero, quisiera que se tomaran estos conceptos de interés cognitivo y emancipatorio, en un sentido muy general, no al calce de Habermas, pero, sí llevado por cierta influencia. En el sentido de que se trata de indagar qué intereses cognitivos en general y qué intereses emancipadores, hay en cada una de las dos fases antecesoras del proceso de la dialéctica de la razón práctica. Esclarecer la relación entre el conocimiento y el interés emancipatorio, eventualmente, echará luz sobre la correspondiente relación entre la razón y la práctica, y entre la teoría social y la teoría moral.

Entiendo que el concepto de interés cognitivo quizás no se adecua exactamente bien a la tesis habermasiana con la que intento relacionar y trabajar una vertiente argumentativa. Cosa que no ocurre con el otro concepto de interés emancipatorio, el cual precisamente forma parte de su tipología. En esta reflexión interés cognitivo designa el interés *crítico* general acerca del conocimiento, de sus problemas concernientes a posibilidad, origen, formas de legitimación, límites, formas de expresión, su concepción de verdad, en suma de una *teoría* del conocimiento. Mientras que para Habermas <conocimiento> designa un conglomerado de disciplinas, de las cuales, le importa más cómo están ya constituidas y enfocadas hacia algún interés técnico, hermenéutico y emancipatorio.

---

<sup>99</sup> Para un recuento de esos problemas ver Bernstein, Richard J., "Introducción" a Giddens, Anthony, *Habermas y la modernidad*, Ed. REI, Méx., 1997. Parte III, las seis fallas en *conocimiento e interés*, pp. 29-34.



## Objetivos

Primero, cabe decir que no se trabaja aquí en resolver situaciones sino en explicar y comprender procesos, así que arranco de la siguiente cuestión ¿Cuál es la situación actual del discurso filosófico científico sobre el conocimiento y sobre el conocimiento de la moral? De dónde tomo la segunda parte del problema, sobre el conocimiento de la moral, al que en términos del concepto de racionalidad, se denomina *racionalidad práctica* y que pone su foco de atención en la edad moderna y exactamente en la filosofía kantiana de la razón *práctica*. Por tanto, los problemas son la legitimación del saber social sobre la base de su pertenencia a la razón *práctica*, y un enlace superior que se realizaría desde la síntesis histórica.

Mi objeto de estudio particularmente, es el modo kantiano de legitimar los usos de la razón, de donde busco inferir un modo de síntesis de las partes *crítica* e histórica. De ahí, lo que se pretende lograr, es aportar elementos conceptuales para la explicación y comprensión de la situación actual del discurso; empero, la investigación en otros momentos tendrá que dirigirse al resto de las edades que comprende la historicidad humana. Me propongo por ello, hacer una reconstrucción dialéctica de la filosofía de la historia y *crítica* kantiana con dos cometidos, que son otros tantos procesos de racionalidad: ubicar el tránsito Kant-Hegel, en términos de que Hegel habría sido el continuador de un campo bosquejado por Kant en sus obras críticas, a saber, el pensamiento de un sistema científico filosófico de la totalidad de cosa bajo esta directriz dialéctica de en sí y para sí; y dilucidar la contemporánea revisión de su obra histórico crítica, pero también, en términos de lograr un concepto de configuración de la racionalidad contemporánea. Este concepto de reconstrucción dialéctica se inspira más no en el espíritu de sistema, cuanto en el espíritu sistemático, parafraseando a Cassirer. Algo importante es que permite identificar desviaciones, virajes, omisiones y renacimientos de conceptos, nociones y supuestos, a lo largo del proceso.

### **Metodología particular. Vías de ensayo**

Primero, exponer los resultados de las *tres críticas*, en términos de una teoría general del conocimiento puro, del conocimiento de la moral y de la unidad de la razón.

Segundo, exponer los resultados de los escritos de *filosofía de la historia* en términos de una teoría de la historia, todo bajo la idea de la unidad sistemática de la ciencia, y de las posibilidades científicas del conocimiento de la historia misma.

Estos dos puntos anteriores, sobre la base de un modelo de exploración crítica sobre la reconstrucción dialéctica de los dos grupos de textos. Es decir, se trata de que los resultados que se expongan deberán ser mostrados después de los procesos de mediación que llevaron a ellos, y que al mismo tiempo son instancias de otras mediaciones.

Tercero, exponer las posibilidades de un enlace de estos resultados, es decir, de una dimensión *superior* de síntesis. ¿El mismo Kant tiene este punto de vista arquitectónico de síntesis? Pero, hay que decir que la idea de una síntesis superior sólo se sostiene desde un punto de vista historicista. Para Kant, no hay tal. El desarrollo de una *crítica de la historia*, es sólo el desarrollo de un apéndice de la razón *práctica*; un engrosamiento de este miembro. Al *final*, lo decisivo para este pensador, será la salud de la razón curándose con la razón *práctica*. La historia, sólo describiría el proceso de cosmopolitización de la moral. De cualquier modo, la disposición (y la finalidad), en que consiste la razón tendrá que desarrollarse. Aquí se parte de un punto de vista historicista, pero en el cual no se absolutiza la historia, sino que es posible encontrar en este, fundamentos para la necesidad de su *crítica*; a saber, aplicación del punto de vista copernicano a su conocimiento, elucidación de sus conceptos y principios, exposición de su lógica de la ilusión que lleva a los excesos en esta disciplina, y por último una metodología como restrictiva, pedagogía y sistemática; pero, principalmente por la perplejidad que nace sobre a dónde pueden pertenecer los juicios históricos.

Cuarto, exponer las diferencias, contra una comprensión actual de la filosofía kantiana, y el estado actual de racionalidad contra la comprensión kantiana, <qué significa el presente ante Kant> parafraseando a Adorno<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Adorno, TW. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 15. ¿Qué significamos ante Hegel? se pregunta Adorno.

## **El papel del racionalismo clásico en la formación de la crítica del conocimiento y de la razón. Conocimiento e interés en la filosofía cartesiana.**

En primer lugar, pido que se entiendan de entrada estas categorías, *conocimiento e interés*, en el sentido general, en el cual, son usadas por Habermas en su obra que lleva el mismo título, a saber, el *interés* que radica en cada dimensión de las ciencias, pero, sin que esto implique un compromiso teórico con el resto de su pensamiento. Este filósofo considera que son *tres* tipos de intereses los que privarían en el conocimiento científico: *técnico*, *hermenéutico* y *emancipatorio*. En este trabajo, interesa esclarecer el tipo de interés *cognitivo* en lo general y *emancipatorio* en lo particular; en cada una de las dimensiones discursivas tratadas, me sirvo de dichas categorías para determinar qué interesa conocer y de qué manera ese conocimiento se interesa en la emancipación social, para de ahí, derivar el *estatus* cognitivo de la historia y de las demás ciencias sociales y humanas, y por último, para aportar algunos elementos en la comprensión de la racionalidad contemporánea.

### **Interés cognitivo**

*Mundus est fabula*  
Descartes  
en su retrato por J. B. Weenix

Para este filósofo, su interés cognitivo general y central consiste en depurar el saber todo y encontrarle un fundamento sólido al pensamiento; los conceptos que a la postre resultaron son, el pensamiento es la *res cogitans* y el conocimiento es la *scientia*. La tarea, en primer lugar, es lograr una *scientia*, que debería reemplazar al saber ya caduco, o inoperante conceptualmente hablando, de la Escolástica. Bajo la mirada crítica cartesiana, esto se expresa como que esta filosofía carece de claridad y de sencillez. La *<scientia>* es, en el proyecto cartesiano, un sistema unitario, articulado y completo del saber, y del saber aplicado a la vida,

una *mathesis universalis*<sup>101</sup>. Este proyecto cartesiano de *scientia*, tanto en lo relativo a su papel fundamentativo del saber, como en lo concerniente a legitimar el proyecto de dominio sobre la naturaleza -e implícitamente, el proyecto de una forma de vida sobre estas bases-, tiene la peculiaridad de haber encontrado la posibilidad de legitimar su propio conocimiento desde una capacidad ínsita a la propia razón. Su capacidad crítica y propositiva. No es posible para el pensamiento todavía el proyecto de que la razón rija por entero a la vida, como será el caso kantiano, pero, lo cotidiano tiene cabida en el proyecto cartesiano, de forma notoria en las reglas de la Tercera parte del *Discurso*, aunque con fronteras no distinguibles con el campo de las prácticas especializadas, las exigencias prácticas de la vida cotidiana, pueden para Descartes, ser normadas provisionalmente, es decir, por corrientes de opinión.

La aserción de que la consciencia cotidiana, las prácticas especializadas y las elaboraciones teóricas de la racionalidad feudal, se hallaban en franca descomposición en tiempos de este pensador, tiene el sentido de decir que se trata de un estado de las mediaciones de la praxis social, pero debe dar paso a la indagación dialéctica de su base objetiva, es decir, del proceso de mediaciones en el cual se va configurando el pensamiento moderno, y en esta indagación en particular, del proceso de configuración de la moral y la historia; desde luego, para su posterior sistematización en términos del concepto de racionalidad.

Cartesio, solamente ve posibilidades cognitivas, en rigor, en las ciencias que se podrían denominar *formales*. La metafísica y la matemática son los lugares en donde radica la certeza absoluta, aunque la certeza matemática depende, en rigor, de la certeza metafísica absoluta (¿qué me garantiza -se pregunta Descartes-, que puedo conservar como claro y sencillo el concepto de triángulo mientras no pienso en él? Solamente que Dios es bueno y no quiere que me equivoque<sup>102</sup>). Se trata, de que la esfera de la metafísica sostiene la esfera lógica de la matemática, si falla ésta, no por sí misma sino por un defecto del sujeto (de su memoria), la metafísica entra a suplir, subsanando de esa forma dicho defecto. Lo que si nunca puede ocurrir es lo contrario, que la metafísica falle.

---

<sup>101</sup> Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Ed. Porrúa, Méx., 1979, Regla I, p. 95s.

<sup>102</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 58.

La razón de esto es que la metafísica es una esfera privilegiada que se basta a sí misma; el cogito fundamenta a Dios, y Dios fundamenta al cogito<sup>103</sup>. Un defecto de la razón, que es en este caso, un defecto de la capacidad de la memoria, no poder tener presente siempre todo el sistema de la *scientia*, es subsanado por una competencia de la propia razón, que es la facultad del pensamiento *metafísico* (la mera actividad del pensamiento garantiza su ser, pero luego, respecto de los *cogitata*, del mismo *cogito* o de la *res extensa*, se requerirá de la hipótesis, por lo demás bastante plausible de acuerdo a las condiciones cartesianas de pensamiento, de que Dios es bueno y no permite que nos equivoquemos). En cuanto a las ciencias de la naturaleza, que a su vez dependen de la matemática, poseen una certeza de menor grado de acuerdo al principio cartesiano de claridad y sencillez. La cuestión es que, en el caso de la física, se precisa de llevar a cabo una conexión con la esfera de lo sensible -la *res extensa*-, lo que introduce elementos de incertidumbre en el conocimiento; recuérdese en este punto, el principio metodológico que dice que, si algo nos engaña una vez, no se puede depositar en ese algo, una certidumbre de ahí en adelante <es prudente no fiarse por entero de quienes nos han engañado una vez><sup>104</sup>. Y dado que es connatural a los sentidos el equivocarse, un conocimiento que depende de esta dimensión, posee una certeza subordinada respecto de la condición que precisamente le hace valer, la matemática; por eso, la verdadera física es una parte de la matemática<sup>105</sup>. Si la física debe tener una relación con la experiencia de algún modo, su certeza se ve perturbada por dicha relación con la esfera de lo sensible. Y aquí estoy pensando no tanto en aquellas intuiciones racionales propias de la física, sino por ejemplo, en sus elaboraciones teóricas sobre el mundo de los cuerpos.

Desde luego, dentro de los límites del discurso cartesiano esto no es realmente una objeción, entiendo que la *scientia* es una sola y no se la concibe dividida desde su clave de validez, solamente me interesa destacar este problema -que para Cartesio no lo es en tanto que el conocimiento de la *res extensa* puede y debe ser expresado en términos matemáticos-, esto

---

<sup>103</sup> Descartes, René, *Idem*, y toda la Meditación III, esp. p. 39.

<sup>104</sup> Descartes, René, *Idem* p. 18.

<sup>105</sup> Desde luego, si sólo es una parte de la matemática, no vale esta consideración, pues, la sentencia cartesiana es bastante sólida, la <verdadera> física, es una física sui generis sobre objetos no sensibles sino racionales -metafísicos-, o bien, lo cual me parece no menos plausible, lo que de verdadero hay en la física le viene no de la observación sensorial sino de las intuiciones racionales, matemáticas, o sostenidas suficientemente por ella, ya que si le viniera de la observación eso sería un contrasentido metodológico a todas luces, <No acepto principios en Física que no sean aceptados en Matemáticas...> (v. Descartes, René, *Los principios de la fil.*, Ed. Alianza, Madrid, 1995, principio LXIV, Parte I, p. 119).

es, una extensión reducida a cuantificación y despojada de todo tipo de *cualidad*, en aras de postular las entidades fundamentales del universo en su expresión más simple.

Por otro lado, hay una forma de considerar a los hombres y a su interacción (lo que constituiría el campo de lo histórico social), y es desde un punto de vista científico y mecanicistamente, que es precisamente el tema del *Tratado de las pasiones del alma* de 1649. En lo concerniente a las relaciones entre los sujetos, no puede dejar de considerarlas desde esta forma de *scientia*, es decir, como simples acciones recíprocas entre cuerpos, fuerzas físicas, actuando unas sobre otras; o, en el caso de pensamientos que promueven acciones en la esfera de la interrelación del tipo que Cartesio llama *pasiones*, tratarlas igualmente <no literariamente, ni como moralista, sino haciendo de ellas un estudio científico><sup>106</sup>, que aunque se realiza de acuerdo a la perspectiva mecanicista, no se trata de simple literatura ni de una homilética moral, sino desde un doble punto de vista de la ciencia –como cuerpos y como cuerpos interactuantes-. No obstante, no puede tampoco, evitar incursionar en el terreno del moralista<sup>107</sup>, y así queda señalado cuando se da a la tarea de prescribir acciones morales (por muy sensatas que sean no dejan de ser lo que son), tanto en la esfera de la actividad científica -el científico debe poner en suspenso la moral- como en la de la vida cotidiana -no ir en contra de las costumbres del lugar en donde uno se encuentre-<sup>108</sup>.

En este tenor de indagación científica, solamente se concede un significado *particular* a los motores de las acciones intersubjetivas, algo particular en el hombre mueve su actividad (¿puede leerse esto como un desfase, en el cual, todavía no se ha caído en la cuenta de una conexión concreta entre los hombres, aunque tampoco lo particular ha devenido negativamente hasta casi volverse nulo, como ocurriría más tarde en la sociedad Post industrial). Descartes, en torno a las pasiones <aconseja un gobierno hábil, que deja a los elementos pasionales una cierta autonomía en lo que tienen de bueno, y nos hace así dueños de nuestra propia naturaleza><sup>109</sup>. Por ejemplo, la pasión por el estudio y la certeza pueden dejarse desenvolverse casi libremente, otras pasiones perniciosas para un tiempo y lugar específicos, deben ser domeñadas. Con esta idea,

---

<sup>106</sup> Descartes, René, *Tratado de las pasiones del alma*, Ed. Aguilar, B. Aires, 1965, p. 82.

<sup>107</sup> Descartes, René, *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*, Ed. Losada-Océano, Méx., 1998. Parte III, pp. 41-48.

<sup>108</sup> *Idem*.

<sup>109</sup> Descartes, René, *Tratado de las p...*, p. 205, nota 104.

Descartes parece indicar una de sus preocupaciones éticas centrales, con la que tuvo que tratar (¿lidiar, someter, sujetar y finalmente dominar?) desde su juventud; confiesa Descartes, que para mirar las cosas desde este ángulo, bajo la perspectiva del dominio de la inclinación a desear cosas, necesitó de un largo ejercitamiento que lo llevó al resultado de no desear cosas realmente fuera del alcance, <como no nos duele no poseer los reinos de China o México><sup>110</sup>, si no se pueden poseer, evitando con ello perturbaciones innecesarias para el espíritu.

Cuestión ética esta, que ocuparía un lugar central en la nueva organización de la sociedad, la inclinación ilimitada a desear tener posesiones, proceso que tiene como condición despojar, o a la naturaleza, o a otros hombres. No digo que en otras fases de la historia no haya habido esta inclinación a amasar bienes, sino solamente que esta tendencia tiene consecuencias más acres en una sociedad consumista. Recuérdese la fórmula marxiana que expresa la condición fundamental de la sociedad capitalista: la explotación del trabajo asalariado; pero también, como lo expresara más tarde la Escuela de Frankfurt, un *pathos* de acumulación. Se trata del añejo problema del <¿*tener o ser?*>, discutido ampliamente por toda la tradición filosófica, desde Sócrates (que se paseaba por el mercado de Atenas exclamando - ¡Cuántas cosas hay que no necesito!<sup>111</sup>, expresando con ello, un principio del *cinismo* que aspira a vivir con el menor número de bienes y necesidades posible), pasando por Du Marais, el viejo Marx, etc.

Debido a las anteriores consideraciones, puede advertirse que Cartesio introduce ciertos elementos de *irracionalismo* en la esfera del saber histórico social moral, al considerarlo como un campo cognitivamente con menores posibilidades. O sea, desde la visión cartesiana, un campo en donde lo que domina, es unas veces el *relativismo*, costumbres rectas en un reino, en otro son ridículas; eso, sin contar con que un saber científico de la historia y la sociedad requiere metodológicamente del dato, cuya fuente es la dimensión de lo sensible, de la que ya se mencionó el tipo de certeza que priva en ella; y otras veces, el *subjetivismo*, en afirmaciones como que, según las capacidades de cada quien para dominar sus pasiones, vivir de forma

---

<sup>110</sup> Descartes, René, *Discurso...*, p. 44.

<sup>111</sup> Sócrates viendo las muchas cosas que se exhibían para su venta, a sí mismo se decía <“Cuánto hay que no necesito”>. Repetía a menudo aquellos iambos: Las alhajas de plata, de púrpura las ropas, útiles podrán ser en las tragedias; pero de nada sirven en la vida>, ver Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, seguida de Filostrato, *Vidas de los sofistas*, Ed. Porrúa, Méx., 1984, p. 45.

moderada, de tal manera, que no se haga uno presa de perturbaciones. Cabe mencionar que ese estado de imperturbabilidad difiere de la moral estoica, no por no ser presa de pasiones, sino por dominarlas, evitando caer en los excesos que son los que precisamente perturban.

Por otro lado, como se decía antes, en lo relativo a la esfera del trabajo del investigador, no solamente se considera asimismo una regla relativa, sino que la moral debe quedar en suspenso, como puesta entre paréntesis; de otro modo, el investigador quedaría paralizado en su trabajo. Precisamente, ninguna moral de su época detuvo las investigaciones anatómicas humanas de Cartesius, practicadas, desde luego, en cadáveres.

En *resumen*, el campo de la reflexión sobre lo histórico social, queda relegado a pisar el terreno de la irracionalidad, o si esto es demasiado, de una racionalidad *dudosa*, con fuertes elementos de incertidumbre, aportados por lo que no se ve más que como los hechos sociales históricos, indiscernibles para el principio de certeza, claridad y sencillez; además, de que el supuesto de la razón es ajeno a estas dimensiones aún no consideradas de cognición. Aunque en el caso de las pasiones es posible un tratamiento científico.

Pero, ya que la capacidad cognitiva de la razón no reconoce más que como única frontera a sí misma, y dado que el carácter de la moral suspendida es, en una de sus caras, actividad de la razón, actividad del investigador, será solamente cuestión de tiempo para que se le admita en el campo de la ciencia -es decir, como determinabilidad histórica-; no solamente como un terreno al que no se puede renunciar de manera absoluta (por el lado de la *crítica*), sino porque todo conocimiento vinculado con una práctica, implica necesariamente una moral o una valoración (esta conexión conceptual con la moral será a la postre la condición para legitimar ese saber). Y ya en Cartesio aparece explícitamente esa condición ético-axiológica cuando pisa el terreno de la prescripción. Lo que ocurre con la perspectiva cartesiana de la moral, como terreno no claro ni distinto, es una consecuencia del método cartesiano: la *perplejidad* rige el mundo de la experiencia social e histórica. Pero, desde el punto de vista de Descartes, ello es así, porque metodológicamente no se le ve salida, aún, es decir, los historiadores son algo distinto de los hombres de ciencia, o de los hombres de letras, además, la materia de investigación es oscura y se ubica en la dimensión de menor certeza. A lo que se puede sumar que, por otro lado, la esfera de la práctica social va manifestándose cada vez más



en las representaciones que los hombres se forman de sí mismos; de tal forma, que la reflexión filosófica posterior a Descartes, no pudo ya seguir haciendo caso omiso de dicha esfera. Y también tuvo que fijar una postura al respecto.

### **Interés emancipatorio**

Para Cartesio la razón posee un poder liberador, aunque su práctica real se halla casi limitada al terreno del pensamiento (Descartes, fue consciente de estar llevando a cabo, con sus investigaciones metodológicas, una revolución en el terreno del pensamiento. Otra cosa, es el proyecto de dominio de la naturaleza, en el cual, dicha revolución del mundo ya está en marcha en tiempos de Cartesio)<sup>112</sup>. La razón, para este pensador, libera de los poderes oscuros de un saber que se encuentra lleno de fracturas e inconsistencias, y por eso mismo, le otorga a la razón la capacidad de liberar. Razón que, por otro lado, no actúa sola sino en unión con el asentimiento de la voluntad. La razón se emancipa de lo irracional, y en esa medida es la razón sinónimo de libertad, pero, el entendimiento es menos amplio que la voluntad, por ello, el ejercicio sano y liberador de la razón tiene que darse junto con la voluntad.

En estas instancias, razón y voluntad, el pensamiento se reconstruye, y así, se autoafirma como un poder pertrechado con una capacidad discursiva limitada solamente por sus propias posibilidades. Lo que significa decir, para este racionalismo cartesiano, con un poder sin límites en lo que al sujeto y su razón concierne. Por otra parte, lo irracional de la práctica social histórica, la imposibilidad de que la historia pueda tener un lugar en la *scientia*, permite derivar que Cartesio, teóricamente niega que pueda haber posibilidades emancipatorias en dicha práctica. La historia, ni es ciencia ni puede ser la base de una emancipación racionalmente comprendida, simplemente porque la historia es irracional <...y aún las historias más fieles, si no alteran o aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, por lo menos omiten siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres; de ahí que el resto no parezca tal como es, y que quienes rigen sus costumbres por los ejemplos que toman de esas historias, están expuestos a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir designios

---

<sup>112</sup> Cfr. Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx*. Ed. Siglo XXI, Méx., 1990.

superiores a sus fuerzas><sup>113</sup>. Se advierte un sentido peyorativo que en un pasaje previo, de esta misma obra, había sido valorado en otra dirección, sobre la base de su utilidad moral. Más tarde, en *Los principios de la filosofía*, la fabulación o la *historización* será un elemento importante para la índole sistemática del conocimiento de las cosas materiales; ello, debido a la limitación de la humana razón y a la necesidad arquitectónica del conocimiento, que precisa de exponerse completo.

Pero, esta cierta negación teórica de una práctica no puede ser más que la afirmación de la práctica, por la práctica misma de Cartesio como hombre de *scientia*. Su actividad de investigador es emancipatoria respecto de las prácticas de la sociedad feudal, que había impuesto prohibición a múltiples campos, piénsese en su investigación en filosofía de la naturaleza, o en la anatómica humana, por ejemplo. De hecho, toda la filosofía cartesiana es ejemplo de emancipación respecto de la tradición heredada. Recordemos el principio metodológico de la duda que es la contraparte del principio de la *autorictas*<sup>114</sup>.

Dicho brevemente, es ésta, una racionalidad que recompone la razón heredada del mundo feudal (que se hallaba a ojos de Descartes hecha añicos), y, en la medida en la cual disuelve críticamente la primacía del supuesto fundamental de aquella -Dios- en el suyo propio -*Ego cogitans*-<sup>115</sup>, introduce elementos emancipatorios, y que apuntan a una racionalización del

---

<sup>113</sup> Descartes, René, *Discurso del m ...*, p. 27.

<sup>114</sup> Por otro lado, la fuente más antigua documentada, en lo concerniente al principio de la duda, se halla en Pedro Abelardo, quien seguramente fue leído por Cartesio en la Flèche. Es relevante señalar que, Abelardo, figura más representativa del siglo XII, dió origen a la técnica y al método de las universidades del siglo XIII, trató de huir de las estructuras culturales cerradas e inmóviles y de las rígidas concepciones tradicionales, para abrirse a una vía de investigación nueva y autónoma. La cual, se emprende con el estímulo de la duda (!), y por medio de la investigación, se llega al conocimiento de la verdad. Se trata efectivamente de una duda metódica, cuyas reglas de investigación, según Pedro Abelardo, son: 1a. Análisis del significado de los términos de un texto, con todas sus implicaciones histórico lingüísticas; 2a. Comprobar la autenticidad del escrito, en lo relativo al autor, así como en las corrupciones e interpolaciones; 3a. Examen crítico de textos dudosos comparándolos con los auténticos y posibles retractaciones; y 4a. No confundir opiniones citadas con las del autor, no confundir soluciones con problemas (Ver Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1995, t. I, p. 446 y ss). Con lo anterior, me quiero referir más a un importante logro cartesiano al reelaborar la cuestión dicha anteriormente por Abelardo, que a considerar a Cartesio como un vulgar *salierista*. Y también téngase en cuenta, lo temerario de la postulación abelardiana. Y desde luego, la duda abelardiana se distingue de la cartesiana en algo fundamental, su contexto histórico de emergencia, lo que significa también su sentido y objetivos.

<sup>115</sup> Más adelante volveré sobre este asunto de la dialéctica del sujeto, su fundación-disolución. Desde luego, no se puede decir que en Cartesio, haya esa visión metodológica, sino que más estrictamente, se trata de dos principios metafísicos implicados mutuamente, *Ego cogitans* y Dios. También, vale la pena considerar en esto de la disolución crítica del supuesto central de la filosofía escolástica, Dios, en la cartesiana, que se trata de que la idea clara y distinta del cogito tiene como consecuencia la idea de Dios, que además ya se encontraba en la razón, y que garantiza la verdad de las cogitaciones en el seno y culmen de la duda hiperbólica. Esta cuestión llevaría a la objeción del <círculo cartesiano>, que

pensamiento y de la vida. Con este proyecto de racionalización se pretendía reemplazar modos de vida y de organización considerados ya caducos, pero en el cual, el campo de la vida social e histórica, tiene una posición vacilante en la reflexión, ya que su tipo de certeza no es lo suficientemente clara, ni sencilla y distinta; cosa que, por otro lado, se presenta solamente con posibilidades científicas desde el punto de vista mecanicista. La reflexión sobre lo social, por ejemplo, la historia, solamente tiene valor literario, o cuando mucho, valor moral.

Eventualmente esto se llevaría a cabo, la racionalización de los mundos de vida en desarrollo, aunque el derrotero seguido en la vida material, apuntaría en otra dirección; en la cual, como ya se sabe, la razón devendría en razón *instrumental*. Pero, por ahora, casi sólo se responderán preguntas relativas a lo que en el concepto de racionalidad, se denomina elaboraciones teóricas, en este proceso de esta dimensión histórica de pensamiento, que de otro modo, puede ser denominada concepto y proceso de la configuración o despliegue de la formación racional crítica en la modernidad temprana y media, que supone una elucidación de la crítica de la razón práctica y del pensamiento histórico kantiano, en dichos términos teórico metodológicos.

Por último en esta sección, para Descartes, la posibilidad de organizar la vida por parte de la razón, solamente tiene posibilidades en el campo de la práctica individual, no así en la esfera de la vida social. En lo concerniente a la legitimación del saber sobre lo social, queda asimismo limitado al estudio de las pasiones, aunque bajo la férula del método mecanicista, otras esferas son solamente discursos con un sentido edificante o de divertimento. Pero, como ya se dijo, en *Los principios de la filosofía*, Descartes revalora la historia a la luz de idea de la necesidad de la *ficcionalización* del conocimiento –no entendida esta vez, con un cierto dejo peyorativo, como en el *Discurso*- reconociendo a la fábula una capacidad de transformación de la praxis humana y porque <Sea cual fuere la representación que del mundo ofrezcamos, es una fábula><sup>116</sup> ya que es materialmente imposible para el ser humano representarse una experiencia en toda su completud; de ahí, la necesidad de imaginarse sucesos y atribuirles un valor significativo como en la trama de una novela; me parece que se puede entender mejor este

---

es roto por el mismo Cartesio. En una conversación con Burman, dijo: “-que no hay tal círculo, ya que la prueba de la validez es simple y corta, como para tenerla presente siempre: que Dios es bueno y no permite que me equivoque-” (v. también, Cottingham, John, *Descartes*, Ed. UNAM, Méx., 1995, p. 105ss).

<sup>116</sup> Quintás, Guillermo, “Presentación” de Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, p. XIV.

punto de vista considerándolo con el proverbial modo hiperbólico cartesiano, diciendo por ejemplo, ¿cuál es, en el fondo, la claridad y la certeza que nos llevan a afirmar que un modelo de la realidad corporal –res extensa- por ejemplo, de nuestro sistema solar, es la realidad verdadera misma<sup>117</sup>, <¿Nos cabe otro recurso que apelar a la ficcionalización para establecer unidad entre los principios y verdades de las que se habla en la primera y segunda parte de los *Principios de la filosofía* y la descripción de uno u otro fenómeno o propiedad física?><sup>118</sup>, ya que si no hay razones para poner en duda lo que es percibido clara y distintamente ¿durante el razonamiento se ha probado que eso sea *absolutamente verdadero*?. Pero en todo caso, el interés de la *scientia* no está en describir una secuencia temporal de fenómenos, cuanto en buscar apreciar una secuencia de razones <y en saber que tal secuencia permite fundar en muchos casos una certeza moral><sup>119</sup>.

De tal modo que en resumen, tratando de entender este proceso de configuración de la *idea de historia* en Descartes, se puede decir que comienza teniendo un uso retórico; en la primera caracterización, el mismo *Discurso del método*, se propone al modo de historia o de fábula, en el cual se estima que se puede tener dos tipos de consecuencias en lo que se refiere a la acción propia de la vida; por un lado, la fuerza del ejemplo que cabe imitar, pero por otro lado, una suerte de *contraejemplo* que cabe no seguir, pero, al que de todos modos se le encuentra una cierta utilidad<sup>120</sup>.

Presenta pues, la obra de este modo, es decir, no como una doctrina que lleva necesidad y verdad, sino como una historia que debe ser leída con discreción y probablemente resultar digna de ser imitada. Pero, no hay un sentido absolutamente peyorativo, o si quiere, de irracionalidad en la historia, o en la fábula; que la historia pueda tener la utilidad moral de la fábula, le da otro cariz, porque, dice Cartesio que la gentileza de las fábulas hace despertar el espíritu, que acciones dignas de recuerdo lo elevan, pero, advierte que deben ser leídas con prudencia y tacto para juzgarlas<sup>121</sup>, ya que una lectura temeraria puede hacer caer en el lado peyorativo, que es precisamente la otra cara de la idea de historia como fábula; estos es, que

---

<sup>117</sup> *Ipsam rei veritatem*, el intento de explicar la verdad misma de la cosa y no sólo por hipótesis (ver Descartes, René, *Op. cit.*, III, art. 17, p. 129).

<sup>118</sup> *Idem*, p. XV.

<sup>119</sup> *Idem*, p. XIV. Y en general, toda la “Presentación”.

<sup>120</sup> Descartes, René, *Discurso del m ...*, p. 25.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 26.

puede provocar una imaginación apresurada y desordenada, haciendo creer como *posibles* acontecimientos que no lo son.

Por último en esta obra, ya cuando Descartes está pasando revista a los distintos campos del saber para evaluarlos en términos de certeza, considera que la historia no es más que un relato novelesco, porque las historias aún las más fieles, no sólo alteran el valor de las cosas, sino que omiten lo que Borges consideró como la parte *infame* de la historia, las circunstancias más bajas y menos ilustres que son el tema de su *Historia universal de la infamia*; por ello, ya nada de lo historiado –o fabulado– se parece a lo que es o a lo que fue; de ahí, que sea bastante imprudente guiarse por los ejemplos de esas pseudohistorias, y que quienes así lo hacen se exponen a caer en la conducta extravagante de los paladines novelescos, concibiendo quijotescos designios<sup>122</sup>. Lo decisivo en esta fase sobre la idea cartesiana de la *historia*, queda dicho cuando considera que su poder de enseñanza es bastante limitado, y que en cuanto a los asuntos de metafísica no tiene nada que decir. Y es que dada la anterior caracterización, y confrontándola con el principio metodológico que dice que, hay que tener casi por falso todo lo que sea solamente verosímil<sup>123</sup>; la historia, que en muchos casos ni siquiera puede ser tomada como verosímil, puede ser falsa, aunque puede tener aquel uso formativo moral que quedó dicho.

Decidió pues, Cartesio, según quedó asentado en el *Discurso*, dejar a un lado el estudio de las lenguas, los libros antiguos, y a sus historias y fábulas, consideración de la que es posible derivar el estatuto de irracionalidad con que terminó la idea de la historia en esta fase correspondiente al *Discurso del Método*, de donde se entiende por qué eligió tomar como modelo de toda ciencia a las matemáticas y a la geometría. Pero, al mismo tiempo, no encontró ninguna cosa <tan dudosa que no pudiera sacar siempre de ella alguna conclusión bastante cierta, aun la de que sólo fuera la de que no contenía nada cierto><sup>124</sup>. Esto dicho *críticamente* se convertiría en que no hay nada banal ni superfluo para el pensamiento dialéctico. En esta primera caracterización cartesiana de la historia, se advierte pues como ya se dijo, un sentido

---

<sup>122</sup> El caballero de la triste figura, quería componer el mundo con armas inservibles, montado sobre un animal tan viejo y falto de vigor como él mismo <[...] deshaciendo todo género de agravios (y reparando las armas de sus bisabuelos con) [...] cartones hizo un modo de media celada>, Cervantes Saavedra, Miguel, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, EDAF, Madrid, 1968, p. 17s. El punto es la utopía irrealizable del Quijote.

<sup>123</sup> Descartes, René, *Discurso...*, p. 29.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 46.

peyorativo que más tarde tendrá otro significado en *Los principios de la filosofía*; el recorrido del proceso de pensamiento cartesiano, arranca de considerar un cierto sentido de *irracionalidad* en el campo de la historia, para llegar a la cuestión de que *toda idea sobre el mundo* tiene ese carácter histórico o de fábula. En esta obra *Los principios de la filosofía*, se revalora la historia bajo la perspectiva de la necesidad de la *ficcionalización* del conocimiento.

La ficcionalización juega el papel de apuntalar lo que de desconocido queda para la teoría sobre las cosas materiales. Los conceptos fundamentales de la filosofía de la historia para Descartes, son pues estos, un sentido de enseñanza moral (la historia es maestra de la vida), y el apuntalamiento del conocimiento sobre la realidad material. Por último cabe decir, que los antecedentes de esta filosofía de la historia, son las reflexiones de Joaquín de Fiore y de Aurelio Agustín, ambos discutiendo sobre las edades de la historia y su contenido providencial, escatológico y universal. El concepto de historia pasa de una cierta irracionalidad, pero con un reconocido sentido de enseñanza moral –en el *Discurso del método*–, a ser considerada como el último resquicio de una razón francamente limitada en su conocimiento de las cosas del mundo, que se ve precisada de completar el conocimiento de las cosas materiales mediante la fabulización –en los *Principios de la filosofía*–.

## **El papel del escepticismo en la formación de la crítica del conocimiento y de la razón. El sujeto de la experiencia escéptica**

...la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca ser por sí misma un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte alguna pasión o afección.

David Hume

La filosofía de David Hume puede indistintamente, aunque *sólo en general*, ser nombrada como escepticismo o como empirismo. Es *escepticismo*, en tanto que él mismo nombra e identifica así a su filosofía -aunque desde luego, un escepticismo moderado tanto de la razón como de los sentidos, constatable a lo largo de su obra; por lo cual, también se encuentran elementos racionalistas en su pensamiento-- y en tanto que efectivamente, es un tipo de escepticismo sobre el sujeto o el yo individual, o cualquier otra cosa que suponga un principio metafísico como este, tomando el término metafísica en su acepción *peyorativa*, como conocimiento abstruso y difícil, no útil, y para mentes y corazones que gustan de la melancolía reflexiva-. Es *empirismo* -no obstante, o quizás precisamente, por su sólida formación en el racionalismo cartesiano-, en tanto que sus reflexiones e investigaciones se dan en el seno del método experimental y se hallan vinculadas conceptual e históricamente con la escuela empirista inglesa.

Por otro lado, cabe señalar el *problema* sobre cuáles son los textos que pueden servir de fuente en una investigación sobre el pensamiento moral y científico de Hume, si el *Tratado sobre la naturaleza humana*, u otras dos obras que pudieran ser tomadas en conjunto, la *Investigación sobre el entendimiento humano*, y la *Investigación sobre los principios de la moral*. La primera, comprende los temas sobre el conocimiento, las pasiones y la moral, la cual, a juicio del mismo pensador, no debe tomarse en cuenta mientras difiera de las otras dos obras que estarían mejor logradas, y que tratan de los mismos asuntos, a mi juicio, sin diferencias teóricas importantes, aunque sí retóricas y de exposición. Este no es el problema central en esta reflexión, sin embargo, me parece pertinente dejar asentado que aquí, al contrario de omitir

parcialmente el *Tratado* según advertencia del autor y dado que esta reflexión se inscribe en otro contexto bajo otro modo de exploración, se intenta una lectura comparativa entre éste, y las otras dos *Investigaciones*. Considero que la principal diferencia es, que el primero, trata los temas de forma más apasionada, no por ello, menos atinado en su exposición y abundante razonamiento, y que la opinión que le mereció al propio autor, quizás deba ponderarse a la luz de poco más de dos siglos de su publicación. En efecto, las dos obras posteriores al *Tratado*, son más elegantes y menos retóricas y quizás, más atingentes, pero, en este trabajo solamente se señalarán cuando exista alguna diferencia importante.

No quisiera aventurar ningún juicio subjetivo sobre esta comparación, en lo que se refiere *en primer lugar*, a la relación del *Tratado* con las dos *Investigaciones*, pero, en cuanto a *opera prima*, me parece que al propio Hume, que la compuso, debió parecerle algo fuera de todo lo conocido, y eso que la redactó con poco más de veinte años de edad; así, que las *segundas* versiones sobre el conocimiento y la moral, dentro de su perspectiva mejor lograda, debían ser las dimensiones exclusivas de interlocución, ya que además, algunos críticos atacaban aspectos del *Tratado*, pero, que ya se presentaban pulidos en las segundas versiones. Escritas estas, bajo la égida de la madurez como pensador y del oficio de escritor consumado, debió quizás, parecerle que debían haber tenido una recepción atronadora, muy distinta a lo que percibió; de ahí, probablemente su ulterior decepción.

El tránsito del *Tratado* a las otras dos obras sobre el conocimiento y la moral, puede verse como que en el primero arranca de *introducir* el método experimental, para llegar, con las otras dos, a la *meta* de la certeza sistemática de la filosofía moral o ciencia de la naturaleza. La primera, dentro de su falta de concisión compensa esto, con la expresión de un pensamiento en el proceso mismo de la dilucidación; veo en esta primera obra, el pensamiento en su proceso mismo de producción, más abundante, abarcativo, consistente y sólidamente asentado; para usar la metáfora castrense del *Tratado sobre la naturaleza humana*, se nota el trabajo arduo del pensamiento tomando territorios todos alrededor de su capital; digamos que las capitales *debeladas* ya limpiamente, son las dos *Investigaciones* sobre el conocimiento y sobre la moral. *En segundo lugar*, en cuanto a la relación entre las dos *Investigaciones* entre sí, me parece que la *primera*, sobre el conocimiento, es más rigurosa en el uso de una argumentación casi silogística, precisamente debido a que trata sobre cuestiones, en las cuales, puede ser



intentada una cierta demostración en tanto que se refieren al uso de la razón. Cosa distinta de la *segunda*, sobre la moral, en donde la argumentación es más prosístico estética y mayormente situada del lado de la retórica, y ello, no significa que Hume está fuera de su programa, sino por el contrario, precisamente porque el campo de la moral no puede estar sujeto a la demostración, se puede encontrar en ella, un discurso que intenta persuadir mediante el uso de una ejemplificación que toma una casuística fuertemente contrastante de situaciones no reales, bastante ideales más bien, pero, que le sirven muy bien para ilustrar su punto de vista sobre la necesidad y utilidad de la moral y la justicia, en la sociedad humana real y conocida. En la cual, ni priva un estado de total indigencia, pero, tampoco de exceso paradisíaco. Por ejemplo, la contrastación del estado de abundancia superlativa de la ficción de la edad dorada, frente a su *contra mito*, la escasez rayana en la inopia extrema del estado salvaje.

Debido a esto anterior, me permito detenerme un poco más en la *Investigación* concerniente al conocimiento, esperando que esta preferencia no demerite la *Investigación* concerniente a la moral. La cuestión es que esta reflexión se centra en la problemática de la moral, pero, intenta resaltar su aspecto de razón frente a todo irracionalismo de poder social fuerte. El cientismo y el positivismo de los últimos tres siglos, han llevado, por su parte, la teoría social a un terreno de irracionalidad, por ejemplo, negando todo carácter científico al campo de lo social histórico. No estoy diciendo que ese era también el programa de Hume, ya que no se podría decir que haya en su filosofía esa intención de introducir elementos de irracionalidad en la teoría moral o social, a pesar de que sus puntos de vista sobre teoría del poder son sólo débiles intuiciones, sí señala expresamente, por ejemplo, la necesidad de combatir contra un poder arbitrario. Esto podrá verse durante la exposición de su teoría de la libertad aparecida en el *Tratado*, y que resultó un elemento bastante relevante en este proceso de la racionalidad práctica de la modernidad media.

Para Hume, la moral no puede provenir de la razón, pero por otro lado, tampoco se podría decir que las pasiones y la moral sean irracionales; para seguir conservando la metáfora castrense de este pensador, el país es la naturaleza humana, compuesta por tres provincias, el entendimiento, las pasiones y la moral, de donde pido que se entienda que la moral y las pasiones no por ser irracionales, no pueden llegar a ser razonables, porque además, sólo

mediante el entendimiento puede darse cuenta de ellas, es decir, explicarlas y comprenderlas. Veamos enseguida, la reflexión sobre los intereses cognitivo y emancipatorio en este pensador.

## Conocimiento e interés en la filosofía de David Hume<sup>125</sup>

### Interés cognitivo.

Hume, representa el epílogo del empirismo clásico del siglo XVIII, pero, que llegó a una consecuencia inesperada, aunque, en cierto modo lógica, a saber, la razón *escéptica*. Consideró Hume, que si es imposible salir del poder de la ilusión y del error, por lo menos hay que preferir que nos resulte esto natural y placentero; idea muy relacionada con aquella que considera que no es posible explicar las causas últimas de las acciones mentales humanas, por lo que es suficiente que se pueda dar una explicación de ellas por medio de la analogía y la experiencia; ambas ideas ilustran perfectamente su posición. Su tesis de que el hombre filósofo debe ceder ante el hombre naturaleza, es otra idea central de su pensamiento, aunque ya perteneciente a su época de madurez, cuando ya no le caben dudas sobre el asunto de la justificación del conocimiento, que sólo puede ser dada, en términos de sujeto de *acción* como miembro de una sociedad, es decir, de moral.

En 1729, una poderosa intuición le revela que una nueva escena del pensamiento -a *new scene of thought*- está por aparecer sobre la base de la problemática del conocimiento. La nueva escena tendrá como clave central la aplicación del método empírico. Se trata, en lo general, de la nueva ciencia de la naturaleza humana que dilucidará en su *Tratado* sobre la base del método experimental. En este mismo tema, pero, en lo concerniente a la *Investigación sobre el conocimiento*<sup>126</sup>, hay algún par de cuestiones que habrá que matizar, pero que, como ya se dijo, no cambian en lo fundamental la posición inicial de la primera obra, quizá solamente

---

<sup>125</sup> Conviene señalar desde este momento, que en este trabajo solamente me ocuparé del Hume filósofo y no del Hume historiador. Aunque en este escrito se reflexiona en torno a cuestiones histórico filosóficas interrogando a este pensador sobre el particular, prefiero seguir sus ideas de los escritos filosóficos, ya que sus historias son sólo descripciones, acerca de las cuales, de todos modos, no se podría decir que no están en consonancia con su perspectiva empirico escéptica en general. Cfr. infra, bibliografía de David Hume, inciso C “Historia y filosofía de la religión”.

<sup>126</sup> En adelante, las dos obras de David Hume en consideración, *Investigación sobre el conocimiento*, Ed. Alianza, Madrid, 1981, se citará como *Enquiry*, seguida del número de página, y la *Investigación sobre los principios de la moral*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, se citará como *Enquiry II*, seguida del número de página.

en este punto que se acaba de mencionar sobre el final interés práctico de la filosofía<sup>127</sup>. Pero, en la *primera fase* de su pensamiento, la cuestión central es, ¿cuáles son las condiciones, en el entendimiento necesarias, para que se dé el conocimiento de las cosas? No por nada este proyecto filosófico comienza con este tema.

La *nueva escena* del pensamiento consistirá en la aplicación del método experimental al estudio del sujeto, y por tanto, al estudio del conocimiento de este sujeto, pero, sobretodo al estudio de la moral; se dice que en esto, es Hume el Newton de la naturaleza humana<sup>128</sup>, sí, pero con un tamiz especial, porque llega a extremos escépticos impensables para el físico clásico, como por ejemplo, su concepto de individuo. Si Newton hubiese llegado a esos parajes teóricos coloreados por un escepticismo como el de Hume, habría fundado enseguida una teoría del caos, o por lo menos, formulado un principio de *incertidumbre*. En otro sentido, Hume se siente más cercano a Sócrates, fundador de la moral en el mundo griego; él, por su lado, sería el fundador de la *moral experimental*.

Por otra parte, cabe señalar que ya en la *Enquiry*, se denomina a la ciencia de la naturaleza humana como *filosofía moral*, distinguiéndola del otro modo de hacer filosofía abstruso, difícil y plagado de errores; que Hume, denomine de esta manera a la filosofía es bastante indicativo de que en esta fase de su madurez, lo que importa es el cultivo de una filosofía de *acción* que esté influida por el gusto y el sentimiento, y que persiga objetos, al tiempo y de acuerdo al valor que parecen poseer y del modo en el cual se nos presentan; cuyo tema central es la *moral*, y sólo de forma secundaria, el *entendimiento*; y cuyos conceptos principales son: la *virtud*, la *utilidad* y el *hábito*. Pero, lo que nos interesa es esta pregunta decisiva que contextualiza el proyecto y forma parte esencial de él: *¿cuál es la naturaleza del hombre?* Pregunta que permitirá contestar a las otras cuestiones sobre un sistema de las ciencias realizado sobre esta base experimental <del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación><sup>129</sup>. El sistema filosófico de Hume comprenderá en definitiva, entendimiento, pasiones y moral.

---

<sup>127</sup> La naturaleza dice al filósofo <entregate a tu pasión por la ciencia, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad>. Hume, David, *Enquiry*, p. 23.

<sup>128</sup> Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Hist. del pens. cient. y filos.*, t. II, p. 471.

<sup>129</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Porrúa, Méx., 1992, p. 13.

La primera cuestión para Hume, en el orden de estos intereses filosóficos es el conocimiento, y en este, responder la pregunta sobre qué es lo que se requiere, para que haya las condiciones, en el pensamiento necesarias, sobre las cuales ocurra este. Pero además, en ese orden de reflexión sobre la naturaleza humana y del conocimiento, Hume, piensa que no solamente hay que determinar cuál es el origen de los conocimientos que, en general, son posibles para el entendimiento humano, según su naturaleza, sino que también, es de primera importancia la filosofía *práctica*, en cuya dimensión sitúa la moral. De hecho, la importancia de la moral en la reflexión humeana salta a la vista desde el *subtítulo* de aquella su primera obra tan influyente para la teoría del conocimiento y de la moral, *Be an attempting to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjetcs*. Por lo que se puede decir que casi la sola mención de este nombre -materias morales- justificaría por sí misma su importancia e inclusión en el orden del interés de esta indagación, e igualmente, casi independientemente de la categoría cognitiva que tuvo al final de la indagación humeana.

La moral, al final, sí se halla dentro de los límites de la comprensión humana, aunque Hume, considerará que su fuente no radica en la razón directamente. Dicha instancia, de donde proviene la moral es denominada por este filósofo, el *sentido moral*. Este, es el elemento que permitiría dilucidar la moral de un hecho poniendo precisamente el *plus* valorativo moral, como era la idea en algunos sectores de pensadores de la época; ya que los hechos, cualesquiera que ellos sean, no pueden ser ni verdaderos ni falsos, los hechos simplemente son eso, hechos; otra cosa son las consideraciones valorativas <las acciones pueden ser laudables o censurables; pero no pueden ser razonables o irracionales; laudable y censurable, por consiguiente, no es lo mismo que razonable e irracional><sup>130</sup>. pero, no hay en ellas una racionalidad o irracionalidad, que es precisamente uno de los puntos decisivos de su argumentación contra la moral *racionalista* que privilegia al *sujeto* en esta relación; desde luego, su propuesta no es de una vacación moral. Más bien las objeciones van dirigidas no contra el racionalismo filosófico directamente, sino contra un racionalismo religioso que funda su moral en una instancia a la que se le asigna el poder de la volición, recordar que ya el filósofo de La Flèche, había señalado que la razón por sí sola, es incapaz de ninguna, sino que el asentimiento conjuga razón y voluntad.

---

<sup>130</sup> Hume, David, *Idem*, p. 297.

Hasta el momento, entiendo que estos puntos de vista empiristas, en general, admiten una separación de sujeto objeto, aunque dan el primado a este último. De manera distinta, la *filosofía crítica* comienza dando el primado al sujeto sintético (Kant), para luego cambiar a una relación dialéctica, aunque con un sujeto práxico hipostasiado (Hegel-Marx), luego, vira hacia la dialéctica negativa (Adorno), y finalmente, desemboca en una teoría del discurso, perspectiva de procesos, configuraciones y tendencias; investiga el lenguaje, pero, desde el punto de vista *crítico*, es decir, la *práctica discursiva* expresa modos de vida y pensamiento, y no sólo algo absolutamente lingüístico. La *filosofía experimental* procede de otra manera: primero, postula la fuente empírica del conocimiento, lo primero son las sensaciones; lo segundo, las ideas y sus formas de conexión; ante todo, se parte de una descripción del objeto, y nunca de una definición previa, o que *supuestamente* no vaya más allá de la descripción; la piedra de toque en este procedimiento es la descripción empírica de la cosa, y de ahí, a su definición hecha sobre esa base. El posterior dominio de este punto de vista hallará su hegemonía en el siglo XIX, su sueño dorado en el XX, y todo parece apuntar a su debacle junto con la civilización que cimenta.

Volviendo a Hume, la pregunta por el origen del conocimiento es considerada por éste, en primera instancia, de manera muy general; de forma que explique y justifique la fuente de todo conocimiento que sea posible según la naturaleza humana (la *naturaleza humana*, para Hume, en su forma de entendimiento es una sola, es la base estructural que hace posible todo conocimiento de las cosas. La pregunta formulada por Hume, no solamente versa sobre el origen del conocimiento, sino que también, se pregunta cómo son posibles los conocimientos sobre las cosas, tomando en cuenta que las ideas tienen su fuente única y primigenia en las percepciones de los sentidos. Es decir, tres preguntas sobre el *origen*, la *posibilidad* y la *naturaleza* del entendimiento. Señalo esto, porque es posible en este plan de Hume, entrever lo que Kant hará con él, una vez que haya despertado de sus sueños dogmáticos y escépticos).

El sentido expresado en su respuesta, situado en esta visión general es, asimismo, integrador desde el punto de vista sistemático de Hume; o sea, que la *instancia* que origina y hace posible el campo del entendimiento humano, tiene una forma general que es la base para *todo* saber, ya sea de las relaciones que se dan al interior del espíritu, como de las de éste con las cosas reales. El *principio* de esta naturaleza cognitiva humana vale ya sea que <se ejerza en

asuntos naturales o morales, ya considere las propiedades de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales><sup>131</sup>. Dicho principio, es el que explica el origen de todas nuestras ideas y Hume lo denomina *principio de percepción*. El principio de percepción es así, la base fundamental para toda cognición posible de los seres humanos. Se trata de una concomitancia de subjetivismo y objetivismo, la naturaleza humana define al sujeto, pero sólo el principio de percepción hace posible el conocimiento tanto de lo exterior al sujeto como de su propia interioridad, aunque sólo porque resulta expresada en una exterioridad.

Volviendo a Hume, precisamente debido a dicho principio, ni las *distinciones morales*, ni las acciones se derivan, por lo menos no directamente, de la razón, la cual, puede ser causa mediata de las acciones, y nunca, causa directa dada su naturaleza *pasiva*, que consiste solamente en establecer relaciones de ideas (es decir, solamente efectúa operaciones dentro del espíritu, de ahí, su pasividad respecto de las acciones corporales, <el entendimiento sigue dos vías distintas, según que juzgue de la demostración o de la probabilidad, considere las relaciones abstractas de las ideas o aquellas relaciones de los objetos><sup>132</sup>), informadas por alguna clase de percepción, ya que, en los hechos de la moral no hay verdad ni falsedad en sí mismos, sino solamente en las consideraciones que sobre ellos se hacen, en lo que se refiere a *acciones externas de seres racionales* y en relación a objetos externos. La moral es más bien una impresión interna producto del sentimiento; es un *hecho del sentimiento*. La razón descubre solamente relaciones y nunca hechos, ya que si así fuese, el origen de nuestras ideas sería precisamente aquel que está refutando no solamente Hume, sino todo el empirismo en sus formas clásicas y toda derivación consecuente.

La cuestión de que lo único que se presente de una actividad o proceso moral sea un asunto de percepciones provenientes del sentimiento, elimina precisamente, que pueda ser fruto de una valoración objetiva o la posibilidad de que esta distinción moral provenga de un *juicio* moral, lo cual es imposible; es decir, que la moral sea una ciencia con principios universales y totalmente *a priori*. Desde luego, esto no significa de ninguna manera que la irracionalidad de la moral sea el intento de postular un irracionalismo, sino por el contrario, parece que este pensador quiso ponerla en su verdadero lugar (en nuestros términos en un lugar

---

<sup>131</sup> Hume, David, *Op. cit.*, p. 296.

<sup>132</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, p. 264.

donde ciertas formas de mediación sean privilegiadas), para evitar las desviaciones en que puede caer una supuesta moral dirigida por la razón, que ni dirige nada y sólo puede servir mal. Luego veremos lo que hizo Kant con esta objeción: demostrar la moral. En lo que Hume fundamentalmente no estaría de acuerdo, es en la posibilidad de una determinación puramente lógica de la moral, pero sí, en una moral dirigida absolutamente por la razón *razonable*; más adelante se aclarará este asunto.

Así, para Hume, se tiene que las *cualidades* morales no son relaciones de ideas, ni hechos que se puedan observar en objetos de los sentidos, sino un hecho interno, una impresión del espíritu que evalúa la moralidad de las acciones sobre la base de una instancia natural o convencional, pero, siempre con un *interés* de *conservación*. Por eso, en cuanto a las ideas morales que nos hacemos sobre tal o cual hecho, no se puede decir que dependan necesariamente del hecho mismo. Es decir, como este saber moral no se finca estrictamente en cuestiones de hechos, no hay una relación objetiva entre el hecho y la respectiva formación de consciencia moral sobre él (sostener lo contrario sólo obscurece la cuestión a los ojos de Hume). Lo cual, por definición, es decir por método, nunca podrá ocurrir.

Pero, en efecto, la moral no se desprende de los hechos como tales, sino de *relaciones* llevadas a cabo por los individuos, sobre la base de una impresión que proviene de un sentido interno, y porque socio-históricamente pueden ser distinguidos distintos tipos de procesos de formación; y entonces, de dichas relaciones, que en efecto, tienen la base objetiva del desarrollo social histórico, se constituyen articulándose dialécticamente, o sea, como resultado de una mediación discursiva, las distinciones morales en relación con una forma de racionalidad -es decir, como una parte de sus determinabilidades-, que son también, componentes, como resultado y mediación, de la formación. Pero, para Hume, la *distinción moral*, es una impresión interna sobre la consideración de acciones en relación a cosas externas y que excita las pasiones produciendo o evitando acciones, pero, esta impresión adjudica moralidad a una acción sobre la base de un motivo *distinto* y *anterior* a la acción; este motivo anterior y distinto es el *deber*. Desde luego, un deber determinado empíricamente. En el caso del cuidado de los

hijos surge naturalmente; en el caso de la justicia y la honradez, surgen artificial y necesariamente de la educación y convenciones humanas<sup>133</sup>.

Precisamente lo que no veo que considere Hume, son dos cosas, que la razón sea otra cosa que sólo razón demostrativa, y que las relaciones entre impresiones e ideas, comprendidas como productos y productoras de la vida, en un sentido muy general, puedan por otro lado, ser consideradas como la base *objetiva* de la moral desde un punto de vista de una totalidad de cosa que no sea la naturaleza humana, aunque lo insinúa, cuando considera el deber como producto del desarrollo social histórico; pero, el método experimental precisamente *divide* las cosas en objetos y consciencia recipiente (*eine Kübeltheorie des Bewusstseins*, según expresión de Popper)<sup>134</sup>. Y claro, que no se trata de pedir un imposible, cuando estaba ya en la mesa de la discusión filosófica este concepto de totalidad de cosa, con el concepto spinoziano de ser. En todo caso, esta fragmentación de cosa una como ser, provenía para Hume, del planteamiento de un empirismo ya más estructurado como procedimiento de investigación, hecho por sir Francis Bacon: sólo es posible conocer lo que podemos observar y cuantificar de alguna manera<sup>135</sup>. Y Hume no sólo pertenece a la *edad de la filosofía*, también a la del industrialismo. Por otro lado, la cuestión que también importaría ir señalando es cómo los tipos de *subjetividades* y *objetividades*, y otros planteamientos metafísicos de esta clase, van enlazándose en una configuración discursiva y formando otra racionalidad.

Para Hume, la moralidad es el asunto que más importa, ya que de él, depende la paz social. Nuestra pasión se halla comprometida en uno u otro lado de la cuestión, por ello, es posible pensar que la moral se encuentra dentro de los límites de nuestra comprensión. El problema del que arranca, es de si la moral se distingue por medio de ideas o de impresiones. La diferencia con la *Enquiry II*, es que en esta, arranca de que las impresiones morales son un hecho indiscutible. Lo cual, realmente no hace ninguna diferencia importante respecto del *Tratado*. Si la moral influye nuestras acciones y pasiones, no puede derivarse de la razón, ya que esta es por naturaleza pasiva, se limita a realizar relaciones de ideas, <la moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este

---

<sup>133</sup> Cfr., Hume, David, *Op. cit.*, p. 310s.

<sup>134</sup> V. Schaff, Adam, *Historia y Verdad*, Ed. Enlace-Grijalbo, México-Barcelona-Buenos Aires, 1974, pp. 81ss.

<sup>135</sup> Bacon, Francis, *Novum Organum*, Ed. Porrúa, Méx., 1991, Libro I, afs. I, IV, XIX, LXX, CII; Libro II, afs. I-XVI.



respecto<sup>136</sup>, por tanto, la moral no es una conclusión de la razón, proviene del sentido moral, que produce una impresión de agrado o desagrado, ante la contemplación de un carácter. Por lo que es más propiamente sentida que juzgada y ese sentimiento es justamente, el que constituye y determina, por tanto, que acciones sean alabadas o censuradas.

Desde luego, que la problemática humeana sobre el conocimiento ocupa más terreno que lo que aquí se está considerando, pero en el orden del *interés cognitivo*, ese fue el objetivo del empirismo humeano, decir qué cosas ocurren en el sujeto para que se den las representaciones, tanto cognitivas como pasionales y morales. Además, de que con esa consideración es suficiente, por ahora, en cuanto a la naturaleza epistemológica de la moral y su lugar en el terreno del entendimiento. Por otro lado, la principales diferencias más relevantes que, por ahora, veo en el paso del *Tratado* a la *Enquiry*, y que quedan expresamente dichas en primer término en la segunda obra son, las tesis de que las cuestiones de hechos no son reductibles a relaciones de ideas, que la valoración del conocimiento perceptual es el criterio para la valoración del conocimiento por ideas, y de que la reflexión sobre la moral debe tener un sentido de enseñanza, y por tanto, de moralización.

No pierdo de vista que la solución a este problema específico sobre el conocimiento y sobre la moral, no es unívoco en la escuela clásica empirista inglesa, ya se vio que ni siquiera absolutamente en el propio Hume, sin embargo, la categoría que la mayoría de ellos, o sus más importantes representantes (Bacon, Locke y Hume), comparten con algunas leves diferencias, es aquella que considera que la conciencia intelectual y / o moral es *tabula rasa*, y que cualquier campo de investigación puede ser racionalizado metodológicamente, en tanto se logren ciertas adecuaciones, cuyo resultado, es que se tenga ya objeto de investigación. Una adecuación metodológica en la que lo que se adecua, desde la perspectiva del empirismo, es el objeto; que más bien se construye, en el sentido de que se elaboran supuestos sobre su naturaleza.

Lo que tiene como consecuencia importante para esta indagación del proceso de la *crítica de la razón*, de la *razón práctica* y de la *historia*, en el campo más general del problema de la racionalidad moderna y contemporánea, es que el campo de lo cognitivo, de lo verdadero o falso, es solamente en rigor para Hume, el de las impresiones y el de las relaciones de ideas,

---

<sup>136</sup> Hume, David, *Tratado* ....., p. 296.

<La verdad es de dos géneros [...] el descubrimiento de las relaciones de ideas [...] (y) la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real><sup>137</sup>. Se trata pues, de una concepción de la verdad que incluye elementos de subjetividad en tanto que tiene que ver con relaciones de ideas –verdad formal en el sujeto-, pero, que también contiene elementos de objetividad en tanto que tiene que ver con la conformidad de las ideas con los objetos reales. Pero, este segundo sentido es el decisivo en razón del principio de percepción que se pone a la base de todo conocimiento. Falta determinar si hay un sentido, en el cual, la moral pueda ser racional, o con otras palabras, si hay de alguna forma una justificación científico filosófica del campo de lo social histórico, ciñéndose al discurso humeano, pero, tratando de seguir las consecuencias que indican su propia reflexión, y por último la orientación por teoría cortesiana de la racionalidad.

En esta comprensión, en el campo de las relaciones morales, que es el que aquí interesa, la tesis de Hume consiste básicamente en que las *distinciones morales*<sup>138</sup>, no se derivan directa o inmediatamente de la razón <la *tesis crucial* de la ética de Hume, (es) que “la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca ser por sí misma un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección”><sup>139</sup>. Lo que significa, en términos generales, que la naturaleza de la moral no es racional, pero que podría ser *razonable*, en tanto se trate de acciones, como se verá más adelante, que contribuyan a la preservación y bienestar social, siendo útiles en este sentido. Por otro lado, hacer juicios sobre un pensamiento o acción morales, considerando la verdad o falsedad de nuestras ideas sobre alguien que realiza *distinciones morales*, evidentemente ya no es una distinción moral; digamos no entendida como una determinación de la moral, aunque sí, desde luego, como una reflexión sobre la moral de otro; pero, ni aún así, sería posible desde este pensador, decir que nuestras ideas son verdaderas o falsas respecto del *contenido* de una valoración moral cualquiera, sino solamente respecto de la descripción de una valoración, ceñida estrictamente a los hechos.

---

<sup>137</sup> Hume, David, *Op.cit.*, p. 285.

<sup>138</sup> Que denomina de esa manera ya que de ningún modo pueden ser consideradas como <juicios> Hume, David, *Op. Cit.*, pp. 304 y ss.

<sup>139</sup> Mellizo, Carlos, “Prólogo”, a Hume, David, *Enquiry II*, p. 11s.

En todo caso, admitiendo que ese contenido pudiera ser descrito absolutamente, el elemento pasional, que es el que otorga el asentimiento, quedaría de alguna manera imponderable en cuanto a su especificidad. Aunque a los ojos de esta indagación tal elemento sólo podría ser dado desde la perspectiva de una racionalidad.

Las distinciones morales, en rigor, provienen de un sentido distinto que Hume denomina *sentido moral*. Hay un sentido especial, el sentido moral, que determina, bajo condiciones distintas de la razón, si una determinada acción es o no moral; pero, determinada la acción por algo previo y distinto; la acción moral nunca es moral por sí misma. Conviene pues, según lo anterior, *distinguir* de lo que ya se ha dicho, lo siguiente: 1) qué entiende Hume por moral, 2) qué entiende por juicios, o valoraciones, que se realizan sobre pensamientos o acciones morales, 3) para poder determinar, según el interés de esta reflexión, qué tipo de determinabilidades para un concepto de formación de *racionalidad* hay en esta fase acerca del campo de las relaciones intersubjetivas. Campo del cual esta racionalidad, como se ha venido considerando, una de sus facetas se va configurando como el del saber histórico social. Pero también, conviene reiterar que lo que interesa a esta indagación, no es si para Hume la moral se deriva de la razón, sino si la moral puede ser justificada *suficientemente* como un saber, provenga o no de la razón. Y puede, bajo ciertas condiciones, ser considerada no como racional pero, sí como *razonable*.

Para el Hume del *Tratado*, la filosofía se divide en *especulativa y práctica*, perteneciendo a ésta última, la *moral*. Esta, en primer lugar, es el terreno más importante no solamente del entendimiento, sino de la vida misma, a ella se debe la necesidad de una especulación más real y sólida, ya que a veces, de la moral depende la paz social<sup>140</sup>. Esto me parece importante, porque sitúa en cierto modo la reflexión en la perspectiva de la teoría del *poder*, la moral no es una quimera, nos incumbe a todos porque en ello nos va la paz y hasta la vida misma.

La esencia de la moral solamente puede ser, según Hume, un *sistema* de relaciones sobre acciones del espíritu que se derivan de nuestra situación subjetiva con respecto a las cosas, sistema que, además, nunca puede ser *a priori*, ni un sistema de reglas racionales

---

<sup>140</sup> Hume, David, *Tratado...*, p. 295.

eternas sobre, por ejemplo, la justicia y la injusticia; se trata de un sistema del sentimiento y no de la razón, el sentido moral tiene así, un *fundamento* emocional<sup>141</sup>, la moral no es juzgada sino sentida. A esta altura, ya se puede notar la importancia de la reflexión empirista en lo concerniente al proceso que aquí interesa, en el sentido de que, una de las metas a que llegó, por ejemplo, por obra del *positivismo lógico*, consistió en la introducción de importantes elementos de irracionalidad en la teoría social, los cuales, como puede verse, se venían configurando ya desde este periodo en la reflexión de la escuela empirista inglesa. No digo que a esto apuntase inevitablemente, ni tampoco que compartan las mismas tesis, por ejemplo, Bertrand Russell y Hume, sino que ambas, comparten este fondo de irracionalidad en un contexto político e ideológico distinto y desde distintas posturas morales.

Por su parte, la razón solamente influye nuestras acciones ya sea excitando *pasiones*, (pasiones son impresiones de reflexión, proceden de alguna impresión de sensación, o inmediatamente, o por la interposición de su idea), o descubriendo la relación de causas y efectos en estos procesos de ejercicio de pasiones, y como puede notarse, estas formas de operación de la razón no incluyen ningún tipo de consideración moral, la razón desde un punto de vista filosófico sólo puede influir la conducta de dos formas <cuando excita una pasión, informándonos de la existencia de algo que es un objeto propio de ella, o descubriendo el enlace de causas y efectos de tal forma que nos proporcione los medios para ejercer una pasión><sup>142</sup>.

En resumen, es imposible para Hume, que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser proporcionada por la razón. La argumentación general que, a juicio de este filósofo es contundente al respecto, es que, si la razón fuese por sí misma capaz de discernir la moralidad, esta, debería residir en alguna relación de ideas o ser un hecho que se pudiera descubrir por el entendimiento<sup>143</sup>. Pero, es *más*, la impresión moral, es un *hecho del sentimiento* que enlaza con la consideración de ciertas acciones, lo cual supera las funciones de la razón,

---

<sup>141</sup> Una corriente importante en ese mismo tenor del problema de una lógica de las ciencias sociales con importantes elementos de irracionalismo, es la del racionalismo crítico de Popper, con los resultados ya conocidos (ver por ejemplo, Popper, Adorno et. alt., *La lógica de las ciencias Sociales*, Ed. Grijalbo, Méx., 1979, para un recuerdo de la polémica sobre la lógica de las ciencias sociales: epistemología del racionalismo crítico vs. teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, representada en esta obra por Adorno y Habermas. Uno de los sentidos que esta pueda tener -nexos conceptuales, históricos-, respecto de la configuración de la dimensión histórica sobre la cual se reflexiona aquí, es precisamente la concepción fragmentaria de la sociedad defendida por Popper).

<sup>142</sup> Hume, David, *Tratado ...*, p. 297.

<sup>143</sup> Hume, David, *Op. cit.*, p. 302, <¿podríamos decir que si a un árbol le nace un hijo que termina por desplazarlo y matarlo, se trata de un acto malvado, que el hijo del árbol es malo?> comenta Hume al respecto.

pero, se trata en Hume de una razón que es solamente formal, de ahí, que por definición la moral no puede ser juzgada, y por tanto, puesta en relación con la verdad o falsedad, es decir, demostrada, ya que la demostración incumbe sólo a la matemática.

*Dos condiciones* aclaran lo que es un sistema moral en relación con el entendimiento, que este, no hace surgir las pasiones, ni tampoco las dirige. Por lo cual, concluye Hume, que la moralidad no consiste en relaciones que puedan ser objeto de la ciencia, ni tampoco, en hechos que puedan ser descubiertos por el entendimiento. Las distinciones morales no son cualidades en los hechos, sino percepciones en el espíritu, las cuales, pueden ser explicadas suficiente y concluyentemente, dando cuenta del *sentimiento de dolor o de placer* que ocasiona la consideración de ciertas acciones; las cuales, son así no juzgadas sino sentidas, no porque sean en sí mismas virtuosas sino porque llevan un previo distinto. Por otro lado, las pasiones mueven a realizar acciones, y el sentido moral está bastante influenciado por ellas, es decir, juzgamos de la moral bajo su determinación, consiguientemente, queda de esa manera *enlazada* la moral con las pasiones en el seno del entendimiento humano.

Con lo anterior, considero quedan contestadas las cuestiones sobre cuál es el papel de la razón en la moral, qué son el sentido moral y el sentido racional y qué son las distinciones morales. Solamente, queda por decir particularmente qué tipo de *racionalidad* sería posible, desde el terreno de este pensador, para el campo de la reflexión sobre lo social histórico. Pero, primero, veamos desde la otra categoría de interés emancipatorio, para contestar con mayor consistencia esta cuestión.

### **Interés emancipatorio en la filosofía moral de Hume**

El programa filosófico de Hume, sobre la base de su perspectiva escéptica, considera que el tipo de libertad existente –y deseable– solamente puede darse en el terreno del pensamiento, ya sea como la asepsia del espíritu respecto de ideas metafísicas, o como la emancipación del entendimiento respecto de todo dogmatismo de la razón<sup>144</sup>. Pero, también, en su calidad de ilustrado, defiende la emancipación de los poderes oscuros de la superstición no

---

<sup>144</sup> V. Hume, David, *Op. cit.*, pp. 256 y ss. También Hume, David, *Enquiry*, p. 25ss.

sólo en el campo del conocimiento sino también de la moral; y en este sentido, la principal diferencia entre la *Enquiry II*, y el *Tratado*, es que en éste, si bien queda sobreentendido que la educación moral es una fuente de bienestar para la humanidad, en la segunda, se dice de manera principal y de forma bastante expresa, que el objetivo de toda especulación es enseñarnos el deber moral. A continuación, se examinarán las tesis más importantes de Hume, en relación con la temática de esta indagación, para poder determinar el tipo de interés *emancipatorio* que hay en su filosofía. Para lo cual, será necesario acudir al libro III que trata de las *pasiones*, en su parte tercera “De la voluntad y las pasiones directas”, sección primera “De la libertad y la necesidad” y subsiguientes. Sin que esto obste, para tener a un lado la *Investigación sobre los principios de la moral*, e ir efectuando una lectura comparativa.

Comienza describiendo la voluntad como una <impresión interna que sentimos y de que somos conscientes cuando a sabiendas hacemos que se produzca un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestro espíritu><sup>145</sup>, y esto es lo único que se puede decir de la voluntad, ya que toda definición que se intentara pisaría fuera de lo meramente descriptivo, es decir, de estar buscando impresiones correspondientes; se estaría asentando, que no es necesaria una impresión como modo de sostener la verdad de una idea, un terreno imposible para este pensador. La idea de voluntad solamente puede ser descrita en términos de impresiones correspondientes, así, que no es otra cosa que esa impresión consciente de movernos o de poner en operación la mente.

Una de sus ideas más importantes al tenor de esta reflexión es la que considera que lo que hay es necesidad y no libertad (lo cual, vale para las *tres* instancias de la naturaleza humana: entendimiento, pasiones y moral, pero, también para los hechos), las acciones de los cuerpos son necesarias y nunca libres, pero esta necesidad se entiende de dos maneras, como una relación constante entre los cuerpos, o como una inferencia del espíritu de esta unión. Dice la tesis al respecto: <nuestras acciones tienen una unión constante con sus motivos, temperamentos y circunstancias, antes de que se considere las inferencias que de ello obtenemos><sup>146</sup>, por lo tanto, nuestras acciones son necesarias.

---

<sup>145</sup> Hume, David, *Tratado ...*, p. 256.

<sup>146</sup> *Idem*, p. 257.

En este punto Hume, procede a aplicar *analógicamente* el método experimental, y señala que la *cohesión de la materia* obedece a principios naturales necesarios y uniformes, de donde infiere que la *cohesión de la sociedad humana* también tiene a la base principios naturales *necesarios* y uniformes, que son al mismo tiempo condiciones de la vida social, de la cual, surge la estructura total externa e interna social y de la vida. Personas, naciones y especie humana poseen un carácter peculiar que es la uniformidad de las acciones y <esta uniformidad constituye la verdadera esencia de la necesidad><sup>147</sup>. La necesidad se halla en circunstancias de conexión o en las operaciones de la mente, de donde se concluye que el azar –o la libertad– reside tan sólo en nuestro juicio imperfecto, pero nunca en las cosas, que son necesarias, aunque no lo parezca. Si hay razón en esto, la necesidad se halla pues, en las circunstancias de conexión y producción de acciones, pero al mismo tiempo, en las operaciones correspondientes del espíritu. Para probar esto, procede examinando lo que denomina evidencia *moral*, que es <una conclusión concerniente a las acciones humanas derivada de la consideración de sus motivos, temperamentos y situación><sup>148</sup>.

Que los otros hagan lo que se espera de ellos, es un género de pensamiento que se entretiene con la vida toda, y como nada nos atañe más, la mayor parte de nuestras reflexiones se ocupan en razonamientos que competen a esas acciones nuestras y de los otros; en esto consiste la *necesidad* de la voluntad, en una *expectativa moral*. La conexión necesaria como una percepción del espíritu es *igual* tanto en lo natural como en lo moral. De donde se deriva que, si hay una implicación mutua entre necesidad y causalidad, consiguientemente, la libertad suprime la necesidad y las causas y es lo mismo que el azar.

De lo anterior, se puede fijar el principio de que <en toda acción siempre hay condiciones y causas que la hacen necesaria><sup>149</sup>, pero, esto se comprenderá más fácilmente, luego de explicar los sentidos de la palabra *libertad*. Veamos primero que Hume, señala que hay tres razones del predominio de la doctrina de la libertad (absurda en un sentido pero inteligible en otro. En la *Enquiry*, prefiere denominarla destacando su contrario, doctrina de la necesidad). Primero, es difícil aceptar que nos hallamos gobernados por la necesidad, pero,

---

<sup>147</sup> *Idem*, p. 258.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 259.

<sup>149</sup> Se puede completar esto con este pasaje <(pero), que estas causas y efectos, no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia>, (v. Hume, David, *Enquiry*, p. 50).

esto surge de que se confunden los dos sentidos principales de este término; por un lado, la libertad es *espontaneidad*, en el sentido de una oposición a la violencia; por otro lado, la libertad es *indiferencia*, en el sentido de negación de necesidad y de causas; la confusión casi siempre consiste en que se asimila el segundo significado al primero, y entonces, siempre se considera como una oposición a la violencia. En segundo lugar, hay una falsa sensación o experiencia de libertad; la necesidad no es una cualidad del agente sino de un ser pensante que se representa la acción, y consiste en la determinación a inferirla de una circunstancia de unión constante de objetos.

Objetivamente nunca podemos ser libres de la necesidad, ya que negar las causas y la necesidad en la unión de objetos -o de cuerpos- es de dementes; pero por otro lado, la oposición a la violencia surge de la *necesidad* –política social- de oponerse a ella; si un particular o el Estado ejercen violencia es necesario oponerse a ella, por tanto, la libertad como *espontaneidad* es *necesaria*. En tercer lugar, su recepción positiva procede de la religión, es decir, es un acto de fe: Dios hizo al hombre libre. La libertad debería ser una idea copiada de una impresión, ya sea de la ruptura de la regularidad de la naturaleza, o de una inteligencia que se sale de la racionalidad necesaria, y esto no puede ocurrir, lo primero es imposible y lo segundo demencial o divino, desde luego sobre bases distintas. Pero, la voluntad no es libre, obedece a la necesidad. Siempre se hallan condicionadas las acciones por *motivos*, *temperamentos* y *situaciones*, no obstante, la voluntad es libre de *crear* que se ha emancipado (en todo caso se ha emancipado de una necesidad para caer en otra), lo que es solamente una ficción, y entonces, la libertad constituye un acto de fe. Hume señala, para curarse de malos entendidos provenientes de escuelas o púlpitos, que con esta argumentación no es que esté adscribiendo a la voluntad la necesidad natural de la materia, sino adscribiendo a la materia la cualidad inteligible, que pertenece a la voluntad<sup>150</sup>.

Con esto queda probado, considera este pensador, que libertad y azar son sinónimos, la analogía entre evidencia natural y evidencia moral, y la regularidad de las acciones humanas; que aún cuando parezcan irregulares siempre obedecen a una necesidad, o en todo caso, la irregularidad se hace también necesaria y regular, sobre todo desde el punto de vista de la *política*.

---

<sup>150</sup> Cfr. Hume, David, *Tratado ...*, p. 262.



Enseguida, combate en el *Tratado* contra la tesis de la preeminencia de la razón sobre la pasión. El entendimiento sigue dos vías, la *demostración* (mediante relaciones abstractas de ideas), y la *probabilidad* (relaciones de objetos y experiencia). Si esto es así, la razón por sí sola no produce ni acciones ni voliciones, y es asimismo, incapaz de evitarlas o de disputar con ellas. Más bien, la razón es su esclava <la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas><sup>151</sup>. Pero, esto tiene que ser entendido en el contexto de la polémica humeana contra las escuelas metafísico morales, y no como un signo de *irracionalidad*; más bien, los que sostienen la preeminencia de la razón se equivocan, pero no sólo eso sino que con ese error oscurecen el asunto, lo que deviene en inmoralidad, porque no se reconoce que la moral es asunto de *sentimientos* y de su *atracción* hacia la conducta moralmente buena. Claro, Kant responderá por todos los filósofos, demostrando que la única determinación posible de la moral es una formalidad de la razón, la mera facultad de pensar leyes de la razón.

Volviendo al pensador de Edimburgo, una *pasión* es una existencia original, por consiguiente es imposible que pueda ser opuesta o contradictoria con la verdad o la razón. Esta, es cuestión de relaciones de ideas, y la pasión en sí misma, cuestión de *hechos originales*<sup>152</sup>. Una pasión sólo puede ser contraria a la razón cuando va acompañada de algún juicio. Caso contrario, presenta *dos tipos* de irracionalidad: cuando una pasión se funda en un objeto *inexistente* y cuando al actuar una pasión, en la acción busca medios *insuficientes* para el logro del fin buscado. De esta manera, el entendimiento no tiene nada que decir si la pasión se halla en estos supuestos irracionales <es imposible oponer razón y pasión y hacerlas concurrir en la dirección de la voluntad y las acciones><sup>153</sup>. Lo decisivo en cuanto a una investigación de las pasiones en relación con la razón, es saber distinguir que lo racional es solamente el terreno de las relaciones de ideas, y que las pasiones son impresiones de reflexión que guardan estrechas relaciones con aquellas; así, lo que hay que determinar son las condiciones de las *conexiones* entre las pasiones y las ideas.

---

<sup>151</sup> *Idem*, p. 265.

<sup>152</sup> Cfr., *Idem*, p. 265. El texto dice <una pasión es una existencia original>

<sup>153</sup> *Idem*, p. 266.

Cabe señalar que Hume, acusa tener pasiones altruistas como cuando señala que preferiría, si fuera el caso, perder todo lo que tiene si con ello salvara a un desconocido de la desgracia<sup>154</sup>. Señalo esto, porque más adelante insistirá en esta *actitud* en lo relativo al estatuto de la moral y de la justicia en el sistema del entendimiento y de la vida misma. Hume no es contrario a la razón, pero sí a un interés egoísta que pretenda fincarse en la razón, aunque no es que el egoísta actúe fuera de la razón sino solamente fuera del deber de la solidaridad, o del altruismo, como se denominaba en la época esta virtud social.

Un argumento que anota Hume, para persuadirnos de la *falsedad* de la tesis de la preeminencia de la razón sobre las pasiones, es que las pasiones *tranquilas* que determinan a la voluntad, se toman, sin ninguna oposición, por determinaciones de la razón y se supone que se producen en esta; debido a su falta de agitación parecen ser fruto del sopesamiento. Precisamente dada su naturaleza tranquila es que parecen proceder de la razón <cuando alguna de estas pasiones se presenta de un modo tranquilo y no causa agitación en el alma se la toma muy fácilmente por una determinación de la razón y se supone que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad><sup>155</sup>. Por otro lado, nada influye más en el aumento y disminución de las pasiones en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que el *hábito* y la repetición. Dos efectos ejerce el hábito sobre el espíritu en este sentido, primero, facilitando la realización de acciones o concepciones de objetos, y la tendencia o inclinación hacia ellos. Además, de que entre la imaginación y las afecciones existe una íntima relación. Por último, señala Hume en este tema de las pasiones, que todas están fundamentadas en el dolor o en el placer.

Lo siguiente que nos interesa examinar es el pensamiento de este filósofo sobre la *justicia*. Para lo cual, pasamos en el *Tratado*, a la parte segunda del libro tercero “De la moral” y a la sección III, de la *Investigación sobre los principios de la moral*. Esto, porque interesa saber qué relación plantea Hume entre la justicia y la libertad, para así reflexionar en torno a esas cuestiones sobre la base de su interés emancipatorio, según sus propios términos.

Comienza preguntando si la *justicia* es una virtud natural o artificial, cuando ya ha indicado antes que hay algunas virtudes que producen placer y aprobación por medio de

---

<sup>154</sup>*Idem*, p. 266. Es bien conocida esta característica de un Hume, *bon David* <a quien sus amigos elogiaban por su sabiduría, virtud y alegre disposición> (v. Mellizo, Carlos, “Prólogo” Hume, D., *Enquiry II*, p. 16).

<sup>155</sup> Hume, David, *Tratado ...*, p. 267.

artificios o modos sociales de ser circunstanciales, y es la justicia de este tipo; que pueda ser considerada justa o injusta una acción <surge de las circunstancias y necesidades del género humano><sup>156</sup>, por lo cual, no es considerada natural, es decir, como fruto de la espontaneidad de lo natural. Todas las acciones que pueden ser consideradas virtuosas <derivan su mérito de motivos virtuosos y son considerados meramente como signos de estos motivos (pero los motivos que otorgan este mérito son distintos de la apreciación de la virtud de las acciones, por tanto) Antes de que obtengamos una apreciación tal, la acción debe ser realmente virtuosa y esta virtud derivarse de algún motivo virtuoso [...] Una acción debe ser virtuosa antes de que tengamos una apreciación de su virtud. Algún motivo virtuoso, por consiguiente, debe ser anterior a esta consideración><sup>157</sup>. De otro modo, si se considera la acción virtuosa por sí misma se cae en una argumentación circular, y que en algunos casos, dificulta determinar la moralidad. Lo decisivo es esto previo y distinto, y que incluso es independiente de la acción que produce.

Este motivo es, como ya se señaló supra, el deber y <ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinta del sentido de su moralidad><sup>158</sup>, así, que lo que produce las acciones moralmente buenas, es el deber, que Hume considera es distinto del sentido moral, que es el que finalmente evalúa las acciones; las acciones no son virtuosas porque son virtuosas sino que son virtuosas, porque se realizaron conforme al deber, es decir según una normatividad.

Consiguientemente justicia y honradez son diferentes de su apreciación, su motivo originario no es el interés público, o la benevolencia. El sentido de la justicia surge artificial y necesariamente de la educación y de las convenciones humanas. Es decir, y en términos de la perspectiva general de esta indagación, el sentido de la justicia, y por tanto de toda virtud, es una forma de racionalidad entendida como el sentido en este caso de moralidad, no es que pretenda teñir con un solo color, lo que Hume distinguió, como aquello que lleva, por un lado, a realizar actos morales, y por otro, a su evaluación –*distinción moral* en sus propios términos- sino que ambas constituyen esta racionalidad, de acuerdo al concepto que intento manejar; además, que las distinciones morales no provengan de la razón no significa de ninguna forma que desaparece la posibilidad de una moral de aplicación universal; desde el punto de vista

---

<sup>156</sup> *Idem*, p. 308.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 308s.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 309.

general de esta reflexión, racionalidad es el sentido de lo real, de lo posible, de lo justo de una época, la ventaja que por ahora veo en esta categoría de racionalidad, es que se puede seguir la tendencia de un proceso como el de la moral, interrogando sobre la base de que se trata del proceso de configuración de una forma discursiva.

Regresando a Hume, los motivos que impelen a alabar o a censurar, es decir, a considerar como justos o como injustos, que cumplen con los deberes o no, tienen, además, una gran influencia sobre el sentido moral; el incumplimiento de un deber es señal de inmoralidad y de sentimiento de dolor, que alguien sea injusto incumpliendo su deber nos provoca agitación <Nuestro sentido del deber sigue siempre el curso común y natural de nuestras pasiones><sup>159</sup>. Pero, este curso natural y común siempre entendido a la altura moral de una época; y nos permitimos añadir por nuestra cuenta, sobre la base de un poder social constituido y en formación.

Por otro lado, vale la pena señalar, el otro giro retórico de esta idea que presenta Hume, considera que <ningún principio del espíritu humano es más natural que el sentido de la virtud, ninguna virtud es más natural que la justicia [...] Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias><sup>160</sup>. En el hombre lo más natural es cumplir con el deber, y por tanto, ser virtuoso, y entre esto, ser justo, aunque esto es bastante señero. Lo más natural es la justicia, es decir, lo que más va en detrimento del bienestar social es la injusticia, el incumplimiento del deber para con los otros. Y aquí esta una de las vetas para la crítica, ya que vale la pena preguntar, quién o quiénes son esos otros. Según parece para Hume, los otros son, para el común de los mortales, su propia parentela, y de ahí, hasta los indiferentes o desconocidos, y por último, los extranjeros; el parentesco y el vecindario es lo que determinaría el sentido de justicia, más propiamente de las leyes de la justicia, y su cumplimiento; pero, los filósofos auténticos, tienen un sentido cosmopolita y francamente antichauvinista. Consiguientemente, la artificialidad de las reglas de la justicia tiene garantizada su investidura de sentido social jurídico, cuando se trata de invenciones efectivamente necesarias para la paz social.

---

<sup>159</sup> *Idem*, p. 312.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 312.

Por ahora, me parece que la consecuencia más importante de esto, es que la justicia no es en la mente de Hume, ningún *a priori* que no tenga su base en la formación histórica de experiencia social e individual. Ley y justicia son producto de la convención y de las circunstancias más favorables para las sociedades y el género humano. Por ello, cabe enseguida señalar, cuál es el origen de la justicia y de la propiedad para este pensador, producidas por el *artificio* del hombre y las razones que determinan a atribuir moralidad a una conducta.

Del *origen* de la justicia y la propiedad. En esta sección del *Tratado*, Hume se ocupa de explicar dos cosas, cómo las reglas humanas de la justicia son resultantes de su propio *artificio*, es decir, de su *política*, y las razones que determinan a atribuir *moralidad* a una conducta. Comienza considerando la *precariedad* de la existencia humana en relación con las demás especies animales que están bien pertrechadas naturalmente, pero, los hombres compensan estos inconvenientes con la formación de la sociedad, <sólo por la sociedad es capaz el hombre de suplir estos defectos><sup>161</sup>. Y aunque la vida social desata un gran número de necesidades, no obstante, es mejor esta condición que la vida salvaje y solitaria. La vida social aporta un remedio para tres inconvenientes de forma principal: por la *unión de las fuerzas* de los miembros, nuestro poder se aumenta; por la *división del trabajo*, nuestra habilidad crece, y por el *auxilio mutuo* nos hallamos menos expuestos a la suerte y a los accidentes. Son pues ventajas de la vida social, la fuerza, la habilidad y la seguridad adicionales, que esta proporciona.

La formación de la sociedad no sólo requiere de estas ventajas sino también, de que los seres humanos tengan consciencia de ellas. Pero, como esto es muy difícil, otra necesidad se halla unida a aquellas y resulta un remedio más presente y claro, esta es, <el principio primero y original de la sociedad humana [...] Esta necesidad no es otra cosa que el apetito sexual><sup>162</sup>, une a los individuos y produce la prole un nuevo lazo de unión, tanto entre los progenitores como entre estos y los engendrados. Así, se da de forma natural que los padres tengan la autoridad y gobiernen a los hijos, debido a su mayor fuerza y sabiduría. El afecto que profesan a los hijos los hace moderados en el ejercicio de su autoridad. Luego, en el devenir social

---

<sup>161</sup> *Idem.*

<sup>162</sup> *Idem.*

histórico, la costumbre y el hábito sociabilizan paulatinamente a las nuevas generaciones, convenciéndolas de los beneficios de vivir en sociedad. Una circunstancia que se opone a esto es el egoísmo, aunque casi siempre resulta equilibrado por otros afectos reunidos con él.

Esto anterior, se ve corroborado por el sólo hecho de mantener un padre a su familia. Sin embargo, esto ya no solamente no funciona en la nueva unión que constituyen las sociedades extensas, sino que resulta peligroso, porque comparecen tres especies de bienes que poseemos: satisfacción interna de nuestros espíritus, las ventajas externas de nuestro cuerpo y gozar de la propiedad. El cultivo de estos bienes es la mayor ventaja para la sociedad; su inestabilidad y escasez, sus mayores impedimentos. Atentar contra cualquiera de estos bienes no lo detiene ni la naturaleza inculta, ni un principio del espíritu humano, o la idea de justicia que hay en nosotros. Y ya que el hombre es egoísta (primero él, luego, los parientes y al último, los extranjeros y los que nos son indiferentes), el remedio no se deriva de la naturaleza sino del *artificio*, es decir, de formas convencionales que la sociedades encuentran de proponerse; o propiamente hablando, dice este pensador, <la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones><sup>163</sup>.

Cuando se ha observado que las principales perturbaciones sociales surgen de los bienes externos y de su movilidad, se busca que estos puedan ser estables en su propietario y que pueda disfrutar en paz de los mismos. Esta convención pues, se realiza y trae seguridad a la propiedad <Esta convención [...] es un sentido general del interés común [...] que todos los miembros de la sociedad expresan [...] y que los induce a regular su conducta><sup>164</sup>. Estas normas surgen gradualmente en el devenir histórico social y se consolidan, progresando lentamente, sobre la base de nuestra experiencia repetida de los inconvenientes de su incumplimiento. Cuando esta convención de respeto a la propiedad ajena se ha consolidado, introyectándose en todos, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, lo mismo que las de propiedad, derecho y obligación, y este, es el sentido del *interés*, interés de respetar para que se nos respete.

La propiedad queda asegurada por las leyes de la sociedad, que es lo mismo en este caso de filosofía experimental, que las leyes de la justicia. La idea de justicia surge sobre la

---

<sup>163</sup> *Idem*, p. 315.

<sup>164</sup> *Idem*, p. 315.

base del respeto a la propiedad y a la integridad y libertad físicas, por tanto, señala Hume, el origen de la justicia explica el origen de la propiedad y no al revés, que por una propiedad originaria y supuestamente auténtica, se origina la justicia. Pero, si el interés es en primera instancia egoísta, y lo más difícil de cambiar la naturaleza humana, la única afección capaz de guiar al interés, es el *interés mismo*, pero, llevado en otra dirección, precisamente en la del *interés público*, pero, como manera de preservar mediatamente un *interés personal*. Precisamente el problema es que el hombre normalmente no ve más allá de su *interés inmediato*.

La discusión humeana contra el *estado de naturaleza*, sirve para retomar los aspectos que hasta aquí han sido tratados, dicho estado es una ficción, si es que por él se entiende un estado *no social*, de acuerdo a las condiciones dichas de su formación: el origen de la propiedad es el origen de la justicia, por *tanto*, de la vida social misma. La primera condición de esta, es el comercio sexual; la segunda, las ventajas de vivir en sociedad; la tercera, ser sensibles a estas ventajas, y por último, la realización de convenciones, es decir, de leyes o comportamientos adecuados a normas. Hume mismo señala, que una objeción a esto podría ser el ejemplo de una sociedad que no conociera la propiedad, pero algo así sólo puede darse en condiciones de abundancia, quizás tal como debió ser en los primeros tiempos. Casi se puede entender, que el origen de la propiedad es el origen de la sociedad tal como la conocemos. Por otra parte, en la *Enquiry II*, se manejará este aspecto aunque considerado en sus dos polos, tanto de abundancia como escasez, para cimentar la tesis de que la idea de justicia no proviene de estados idealizados, sino de la realidad empírica de la vida, en la que más bien se da una situación promediada, ni por el exceso de satisfactores ni por su escasez extrema y continuada. En tales estados, la idea de justicia es imposible que exista, dadas las condiciones de vida extrema.

En conclusión, la justicia nace de las convenciones humanas para remediar inconvenientes surgidos de ciertas propiedades del espíritu humano (a saber, egoísmo y generosidad limitada) y de la situación de los objetos externos, su fácil cambio y escasez en relación a los requerimientos humanos. Dicho de otro modo<...sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, juntamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para

nuestras necesidades, se produce la justicia<sup>165</sup>. De donde además, se infiere que no es la benevolencia o el interés inmediato que provocaría un interés público, los primeros móviles en el acatamiento de las leyes de la justicia. El interés puede ser entendido de *dos formas*, como nuestro interés privado y como el interés público, ambos llevan al establecimiento de la justicia; pero, este interés proviene de impresiones y sentimientos y nunca de ninguna relación de ideas, por tanto, estas impresiones no son naturales sino que surgen del artificio y la convención.

Termina esta sección, con el problema de por qué unimos virtud y justicia, vicio e injusticia, y la respuesta, es que es benéfico para la sociedad lo que agrada y produce alabanzas; y es perjudicial lo que desagrade y produce censura. Por último, la educación y la opinión que los demás se hacen de nosotros contribuyen a este enlace; cosa que en la *Enquiry II*, de plano es la *fama* -el prestigio social- el principio de la más perfecta moralidad de que tenemos conocimiento, pero, siempre sobre la base de su utilidad social que el público percibe<sup>166</sup>.

Veamos enseguida la *teoría de la necesidad y de la libertad* que presenta Hume en la *Investigación sobre el conocimiento humano (Enquiry)*, con el objetivo de poder confrontar algunas diferencias importantes, no tanto de supuestos, como de las vertientes argumentativas que se siguen en este opúsculo, apuntando de esa manera, algunas ideas que vinieron a completar la teoría aparecida en el *Tratado*. Ya que lo único que se repite son los supuestos, cualquier otra repetición innecesaria, será responsabilidad solamente mía y no debido a una mala pluma del filósofo de Edimburgo.

La primera consideración es que esta discusión sobre la libertad y la necesidad, no ha dado los resultados requeridos debido a la situación de que se han definido de forma unívoca (aunque insatisfactoria), sobre todo, si se considera que la definición debió hacerse *sobre* la base de la vida y las experiencias comunes. Hume, propone un procedimiento novedoso para zanjar la cuestión. Comienza por examinar la doctrina de la necesidad aceptada casi universalmente y en forma tácita en la vida misma. Parte de la idea de que en la materia y en los cuerpos, todo movimiento u operación está determinado precisamente por su causa. La idea

---

<sup>165</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>166</sup> Hume, David, *Enquiry II*, p. 169.



de esta conexión necesaria surge, pues, de la naturaleza misma, <Por tanto, nuestra idea de necesidad y causación provienen exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en la que constantemente están unidos objetos similares, y la mente es llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro><sup>167</sup>. Si la humanidad entera hubiese admitido esta idea en lo que concierne a las acciones voluntarias y a las operaciones de la mente, entonces, sólo habría discutido a causa de un malentendido, en cuanto a la *conjunción* de objetos y la consecuente *inferencia*.

En lo que concierne a la conjunción, señala Hume, que todos admiten que hay gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las edades, épocas y naciones <los mismos motivos siempre han producido las mismas acciones><sup>168</sup>. Ambición, avaricia, amor propio, vanidad, amistad, generosidad y espíritu cívico, son las pasiones que, en diferentes grados y combinaciones, han sido el motor y fuente de toda acción y empresa humanas. Por lo cual, para conocer el carácter de un pueblo basta estudiar el de otro análogo. Es tal el parecido de la especie en todo momento y lugar, que la historia no da a conocer nada nuevo o extraño, por lo que sólo es útil el cultivo de esta disciplina, para descubrir los *principios universales y constantes* de la naturaleza humana. De donde se entiende, que tanto la *política* como la filosofía *moral* poseen principios fijos igual que la filosofía natural, de esta manera, los hombres estudiados por Aristóteles o Hipócrates, no difieren mucho de los hombres del siglo de Hume. De donde también, se puede inferir que hechos prodigiosos atribuidos a un pasado mítico, difícilmente pueden ser considerados ciertos a la luz de esta idea: no vemos que ocurra nada extraordinario de la calidad de lo milagroso. Así que, para reconocer la falsedad de una historia prodigiosa, basta con observar que lo narrado en ella, no ocurre en lo que conocemos como cierto a nuestro alrededor en circunstancias concretas. A eso se podría responder que en eso precisamente consisten los milagros, sólo que el pensador de Edimburgo, escribe esto contra un fanatismo religioso milagrero.

Otra consecuencia importante, derivada igualmente, es que un filósofo moral debe basar sus especulaciones en una vida rica en experiencias *-dilatada-* y una diversidad de ocupaciones, en las cuales, sea importante el trato con otras personas; esto por obvias razones

---

<sup>167</sup> Hume, David, *Enquiry*, p. 106.

<sup>168</sup> *Idem*, p. 107

metodológicas. De la observación se eleva el investigador al conocimiento, pero, la interpretación debe sujetarse a las motivaciones e inclinaciones de las acciones. La observación y la experiencia proporcionan la clave para el conocimiento de la naturaleza humana; hay mucha mentira, fingimiento e interés ilegítimo, tanto en lo público como en lo privado. La posibilidad de esta experiencia la da la regularidad de las acciones humanas.

Desde luego, esta uniformidad no es absoluta, en la diversidad de actos regulares hay que contar con una diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones, y es que ni siquiera en la propia naturaleza se puede hallar una uniformidad de respuesta absoluta. Esta variedad de respuestas arroja variedad de principios, que de cualquier modo, suponen cierto grado de *unidad*. Y en esto, no se aleja el empirismo, ni Hume, de un emplazamiento programático del proyecto racionalista de filosofía: la unidad necesaria del conocimiento científico ¿de dónde surge la intuición correspondiente? o en relaciones de ideas: ¿la hipótesis de tal unidad?. Cabe decir, que esta idea como tal, tampoco le pertenece a la filosofía racionalista sino que es propia de la Escolástica tomásina; desde luego, para esta, se trata de la unidad del conocimiento en torno a la razón, pero no de una razón autónoma como la cartesiana .

La similitud de las costumbres humanas, muestra la fuerza de la costumbre, de la educación en la mente y en la formación del carácter. Las diferentes acciones a lo largo de la vida muestran el cambio de los sentimientos e inclinaciones y el tipo de moral que rige cada una de sus edades. Incluso, lo singular de uno influye grandemente en los otros, y sirve para medir la conducta de cada quien. Esto bajo la perspectiva de otra conceptualización, se plantea como la mediación de la que resulta la vida social.

Admite Hume, desde luego, que se da también lo excepcional, pero, siempre habría sido considerado con poco o ningún valor. El vulgo considera, por su lado, que efectos inconstantes provienen de causas asimismo inconstantes. Por el contrario, los filósofos encuentran que se da el caso, pero debido a lo inmenso de fuentes y principios, se desconocen las causas realmente productoras de efectos irregulares. Se sabe que tanto el cuerpo humano como la naturaleza, son máquinas muy complicadas. Por tanto, efectos irregulares no constituyen prueba de que las leyes de la naturaleza no sean regulares, y esto, aplica también, para voliciones y actos humanos. Puede ser considerado como principio que, <los caracteres de

los hombres son en determinada medida inconstantes e irregulares<sup>169</sup>, y eso, sería en realidad, parte del carácter constante de la naturaleza humana.

Un principio metodológico, por otro lado, es que la *experiencia* pasada es la *f fuente* de todas las inferencias sobre las acciones y voliciones humanas. Y con esto según Hume, queda demostrada la necesidad y la naturaleza de nuestras ideas sobre ellas. Inferencia y necesidad son pues, condiciones decisivas no sólo en la producción de ciencia, sino incluso para la vida misma. Hay pues, igualmente, una fuerte vinculación teórico metodológica entre evidencia *natural* y evidencia *moral*, como ya había sido dicho en el *Tratado*.

A pesar de lo anterior, que los hombres conocen y admiten la doctrina de la necesidad incluso con su comportamiento cotidiano, no se hallan dispuestos a reconocerla, sino a mantener una idea contraria. Lo que explica esto, es que hay en el hombre una *tendencia* a inferir de lo que está *más allá* de lo observable y considerar que es posible penetrar los secretos de la naturaleza, y así, conocer todas las relaciones de causalidad. De la misma forma, se da la tendencia a que inferencias que no provienen de ninguna observación, sino de la sola reflexión, pueden ser válidas; por ejemplo, que hay una diferencia efectual entre lo mental y lo material.

Por otro lado para este pensador, la investigación de la necesidad y de la libertad, no debe ni puede comenzar con el examen de las facultades del alma, del entendimiento o de la mente, sino por las operaciones corporales y de la materia, de donde no se puede derivar aquella idea de causalidad e inferencia, excepto, la que ha quedado demostrada por él. El desacuerdo, consideró podrá solamente ser verbal luego de esta *culminación* crítica. Así pues, nos encontramos con un efecto negativo de la crítica que consiste en su posibilidad de librar del engaño. Hume, se cuida de dejar asentado sin duda que, propiamente dicho, la necesidad no es una cualidad del agente sino del ser pensante que examina las acciones. Por otra parte, la consciencia de libertad de la voluntad es sólo una ficción, quizá mantenida por una observación inconsistente.

Desde el punto de vista de la doctrina humeana de la necesidad, la *libertad*, a su vez, desde la perspectiva de las acciones volitivas sometidas a motivos, inclinaciones y

---

<sup>169</sup> Hume, David, *Enquiry*, p. 112.

circunstancias, sólo puede entenderse como <el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad><sup>170</sup>. En donde libertad significa ser libres para moverse o para quedarse quieto, libertad que pertenece a cualquiera que no se halle prisionero. Un principio del Derecho moderno democrático es que todo ser humano es libre, por el simple hecho de no hallarse prisionero, el cual puede ser notado que proviene de esta idea de Hume. Para quien toda definición de libertad debe cumplir dos condiciones: que no contradiga los hechos y que sea coherente consigo misma (es decir, con los hechos, supuesto que tiene a la base efectivamente, una cierta concepción de lo real o existente)<sup>171</sup>.

Pero, hasta aquí, falta decir que la naturaleza humana se ha configurado no sólo sobre lo que señala Hume, sino también por la condición del *poder social*. Aunque este señalamiento no valdría, si se toman como parte del análisis humeano en la perspectiva de dicha teoría del poder, las ideas de pasiones, avaricia, ambición, amor propio y vanidad, como aspectos estructurales del *pathos* social que fragmenta la sociedad sobre la base del poder social. Esta teoría de la libertad y la necesidad no sólo es perfectamente compatible en el terreno de la moral, sino que es hasta imprescindible, considera este pensador.

Necesidad y causa pueden ser definidas ambas, o como conjunción constante de objetos iguales, o como la inferencia que la mente realiza respecto de dos objetos, uno a partir de otro. Pero, esto no anula el significado moral de las acciones, aún consideradas como necesarias, porque en las acciones hay siempre una *relación* con otros, produciéndoles un beneficio o un perjuicio. Por el contrario, si todo es azar, luego, no habría responsabilidad en el hombre.

Por otra parte, la libertad, con las salvedades con las cuales quedó definida por este pensador, es decisiva para la moralidad, pues esta no puede existir bajo coacción externa. La aprobación moral se otorga a quienes contribuyen a la paz y a la seguridad social, y viceversa, la desaprobación a los que contribuyen al perjuicio y trastorno públicos.

Como se puede observar, la principal diferencia con el *Tratado* es que en este se considera la posibilidad de una libertad también bajo el punto de vista de la necesidad como

---

<sup>170</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>171</sup> Cfr. *Idem*, p. 119.

*espontaneidad*, y ello, desde la perspectiva de la necesidad de combatir el abuso de las autoridades del Estado. Una posición ya suavizada en la *Enquiry*, quizá debida a la llegada de la madurez.

En lo concerniente a las ideas sobre la justicia que se presentan en la *Enquiry II*, vale la pena decir lo siguiente: En el *Tratado* se decía que las acciones morales son distintas del sentido moral, porque su motivo –el deber- debe ser distinto desde esta perspectiva más analítica, por tanto menos atenta a la acción, y ahora, en la *Enquiry II*, desde un punto de vista más político y jurídico que teórico moral, la utilidad pública es el *único* origen pensable de la justicia.

Aquella distinción realmente tenía varios *defectos*, siendo el principal poner al deber que mueve las acciones, en distinto lugar conceptual que la reflexión moral; el sentido moral examina y se complace o displace ante la contemplación de un carácter, pero el motivo de las acciones morales es algo distinto y previo y es el sentido del deber. El primer concepto se ajusta a la directriz metodológica, porque incluso se puede elevar al rango de juicio esta reflexión sobre la moral, pero, es imponderable porque depende de que ocurra la volición, su móvil va junto con lo razonable, pero, no es impulsado por la razón, y tampoco lo ve Hume como un hecho describable.

En esta obra de madurez, se ahorra esta distinción en aras de la practicidad que requiere la acción, de tal forma, que la utilidad pública es el origen que importa distinguir. La mayor parte de la argumentación, se centra en persuadir de que la justicia solamente puede surgir en un estado en el que una sociedad humana vive ya de alguna manera establemente, ya que el origen de la justicia explica el origen de la propiedad y la coexistencia de ambas, un pueblo civilizado. Pasa del mito de la edad dorada al del estado salvaje sin dar crédito a ninguno por desconocidos en la realidad concreta de los hechos, en ambos estados no pudo haberse dado la idea de justicia. Cuando todo se puede conseguir fácilmente, o cuando todo es de lo más difícil de conseguir, la distinción de la propiedad es superflua y hasta contraria.

Pero, no todo ocurrió, es decir este resultado de la justicia, como si apareciese de pronto, es el resultado de un desarrollo histórico, la historia, la experiencia y la razón, enseñan que ocurrió en medio de un progreso gradual de los sentimientos y capacidades humanas, en el

cual, se fueron ensanchando las fronteras de lo justo, de acuerdo a las distintas necesidades de procurar la garantía del uso y goce de la propiedad. Un analista dialéctico probablemente escucharía en esto la apología de la propiedad privada burguesa frente a los intereses de la clase dominada, sin embargo, esta defensa iba contra los intereses de la monarquía, y en defensa de la propiedad de la nueva clase en ascenso, y no al revés, que por una clase ya como el poder del Estado, se defiende una situación que aún no se ha objetivado.

Por otra parte, volviendo a Hume, el único y más importante objeto de las leyes particulares es no sólo el bien público sino el de la humanidad. Recordar que este pensador consideró en el *Tratado* una cierta descripción del sentido de solidaridad o pertenencia, y que este va de los parientes más cercanos hasta los extranjeros de tierras remotas, de lo cual, desde luego él mismo está curado de acuerdo a su cosmopolitismo; ahora, señala que el bien público no considera ninguna excepción de gentes o de pueblos. Esto es importante de decir, ya que más adelante se verá lo que hizo Kant con esta idea, que de todos modos no fue invento del *siglo de la filosofía*, su origen se cifra en el mundo griego tan localista y centralista en lo que a filosofía se refiere. Atenas, era la ciudad de la filosofía por antonomasia desde la antigüedad socrática platónica, de ahí, que algunos extranjeros filósofos que habían venido a la ciudad, para contrarrestar dicho sentimiento de rechazo, se habían hecho del argumento de que eran ciudadanos del mundo, argumento ya sostenido por Jenófanes natural de Colofón, pero que vivió errante. Quizá el cosmopolitismo de los filósofos, que es también cosa suya proverbialmente, provenga del hecho de su gusto por los viajes o el estudio de pueblos extranjeros o remotos; por ejemplo, viajeros prototípicos son Pitágoras y Platón. Casi la única excepción a esto haya sido el viejo Kant, aunque no pocas veces parecía haber sido un gran viajero por su profundo conocimiento geográfico e histórico cultural.

Volviendo a Hume, en esta *Enquiry II*, es posible continuar observando el estilo casuístico del pensador, presenta no sólo contrastes idealizados que han normado el pensamiento sobre el *origen* de la justicia, casos en los que hay esto o aquello, es decir, abundancia o escasez, cultivo del entendimiento o rusticidad, la propiedad privada o el estado de la ley de la selva, en el cual, cada quien toma lo que puede yéndole en ello hasta la vida misma. También, se repasan casuísticas de la vida cotidiana y de aspectos considerados quizá profanos para un filósofo, como es la cuestión del gusto personal y subjetivo, por ejemplo de los

alimentos. O por otro lado, también de costumbres o actitudes en el culto religioso, intuiciones de teoría del discurso como cuando trata, por ejemplo, de que el uso de las palabras en determinados actos ceremoniales inviste a los cuerpos sobre los cuales se pronuncian, un estatuto de existencia distinto, pero, que por contraparte, palabras en relación con la propiedad, manifiestan un compromiso de interés de la sociedad. El centro de la argumentación es que, dígase lo que se diga, ello no disminuye el respeto exigido socialmente a la propiedad y que eso solamente se logra mediante las leyes que son sinónimo de justicia. Con esto, queda destacada la importancia de este pensamiento para las mediaciones que originaron la idea de práctica discursiva, por ejemplo.

De esa forma, para Hume, el fundamento más sólido para que el deber pueda ser concebido, es que ni la naturaleza humana ni la sociedad podrían subsistir sin el establecimiento de la justicia, es decir, de las leyes particulares, y que un mayor grado de felicidad y perfección sería alcanzado en proporción a la observancia de las leyes y de los deberes<sup>172</sup>.

Cuando este desarrollo de ideas lleva a determinar el origen del sentimiento de justicia, se cae en un dilema dice este pensador, ya que se puede decir que el origen de la justicia es, o bien una reflexión que surge de considerar que el acatamiento de la justicia promueve el bienestar público y al sostenimiento de la sociedad, o bien, de un instinto que hay naturalmente en el hombre. La consecuencia de pensar esto último, es que entonces, la propiedad tiene origen en un instinto, cosa que es insostenible para este pensador, no hay un instinto de *propiedad*. Bajo esta simpleza se esconde una sutileza lejana de la metodología, sería preciso por ese lado argumentativo describir diez mil instintos más que concurren, para dar origen a este otro complicado instinto supuesto de propiedad.

Por otro lado, su definición debe partir de lo que es observable en los hechos, la propiedad es una posesión adquirida por <ocupación, por trabajo, por uso inmemorial, por herencia, por contrato><sup>173</sup>. Si de instintos se tratara, el instinto más cercano a la institución de la propiedad es el de la generación, así como se genera una prole, así se genera la propiedad. Inferencia

---

<sup>172</sup> Cfr. Hume, David, *Enquiry II*, parágrafo 17, p. 57.

<sup>173</sup> Hume, David, *Enquiry II*, p. 76.

que vale por su analogía con aquella más general que establece, que hay conductas instintivas, tanto en los animales como en el hombre, la diferencia la otorga que la razón y la costumbre influyen la realización de dichas conductas. Hombres y animales construyen moradas, sólo que los hombres las construyen de manera diferente. Ello se refleja asimismo, en las leyes que protegen la propiedad; de un pueblo a otro, o de una sociedad a otra, pueden darse bastantes diferencias sobre aspectos muy sutiles, sin embargo, todas protegen una sola cosa que es la institución de la propiedad.

Termina la sección suscribiendo la filosofía newtoniana como base de toda la retórica que acaba de ser descrita, se ha llegado al conocimiento de la justicia, de la naturaleza de nuestras reflexiones sobre ella, y de que su fundamento es la utilidad de la humanidad -como virtud es moralmente excelente, pero también es fuente de otras no menos excelentes, y de aprobación moral-, gracias al método planteado por aquella filosofía; viene a ser un principio como el del sistema del mundo, que siendo este un principio de gran fuerza se debe considerar que tiene igual magnitud de fuerza en todos los casos semejantes<sup>174</sup>.

Volviendo al *Tratado*, a continuación se tratará “Del origen del gobierno”, para ver la relación que queda establecida entre la moral y la *política*. Considera este pensador que no se trata de liberar de la tendencia material de nuestra naturaleza a preferir lo inmediato a lo remoto sino de <cambiar las circunstancias de la situación y hacer de la observancia de la justicia nuestro interés más inmediato y de su violación nuestro interés más remoto><sup>175</sup>. Pero, esto sólo es realizable por pocas personas, en quienes se deposita el interés en la ejecución de la justicia (magistrados, reyes, legisladores); quienes no se interesan en acciones injustas, pero sí bastante, en la ejecución de la justicia. Probablemente, considera Hume, porque son los que tiene más que perder, según aquellas tres clases de bienes, la autoestima, la integridad y libertad física y la propiedad, pero sin demérito de esta idea cabría una crítica distinta, a saber, ¿qué condiciones de políticas reales influyeron en esta idea, es decir, cuáles condiciones de la consciencia cotidiana y de prácticas especializadas? Ventajas del gobierno son la ejecución de la justicia y la decisión de justicia (controversias referentes a sus administradores)<sup>176</sup>. Desde luego, esto

---

<sup>174</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>175</sup> Hume, David, *Tratado...*, p. 346.

<sup>176</sup> *Idem*, p. 346.



hay que tomarlo bajo la perspectiva humeana de la buena fe frente a los otros, cosa que ahora, parece realmente ilusoria.

Para comenzar a concluir ¿Qué es, así, socio históricamente comprendida, la *libertad* para este filósofo? Brevemente, una acción producida por la necesidad de oponerse a la violencia, que no es irracional sino inmoral. Pero, hay que llamar la atención sobre el hecho de que se considera que se trata de una necesidad radicada originariamente en la naturaleza, y eso es importante, porque expresará más tarde, una de las caras del intento de dominio imperialista del método empirista sobre el terreno de la reflexión social. Este error de método intentará a la postre volver nula la política, ya que todo lo social se da sobre la base de la necesidad, y de esta manera, se considera que la *libertad* es solamente lo irracional, que consiste en el truncamiento de la necesidad de la vida, y truncar la necesidad de la vida es, por su parte, irracional, azaroso, demente.

Por otro lado, considera Hume, que <El gobierno realiza la diferencia en la propiedad y establece los diferentes rangos de los hombres><sup>177</sup>, esto produce la cultura y la civilización. Esto significa que las acciones humanas se desarrollan según una necesidad ínsita, la realización, es desde un marco normativo, es decir, de poder social fuerte, dentro del cual, se llevan a cabo hechos. Los tipos diferenciales de la propiedad determinan la ordenación en clases y tipos de cultura y civilización<sup>178</sup>. Vale la pena comparar en este sentido, el ejemplo de Hume concerniente a las relaciones de causa efecto, a saber, las relaciones de sangre, aunadas al poder de producir acciones o movimientos de los otros. Esta es la fuente de todas las relaciones de interés y deber que influye las acciones y movimientos de los hombres en la sociedad y que se encuentran sujetos a los lazos de gobierno y dominio<sup>179</sup>.

Respecto del conocimiento de la vida social y de la historia ¿qué queda por hacer, desde el punto de vista de Hume? El conocimiento se fundamenta en la necesidad (uniformidad, repetición y causalidad), pero por otro lado, también está la necesidad como característica metodológica del criterio de verdad que es una cuestión de hechos. El conocimiento de la vida social e histórica se constituye con las cuestiones de hechos y con la

---

<sup>177</sup> *Idem*, p. 258.

<sup>178</sup> *Idem*, p. 312ss.

<sup>179</sup> *Idem.*, p. 21.

observación de uniformidades en los procesos, y hasta aquí, todo embona con el pensamiento de Hume. Pero entonces ¿cuál es el papel de la valoración moral, que dijo Hume que era la parte más importante de la filosofía? La valoración moral tiene su condición en la naturaleza humana, si bien no se fundamenta en la razón, sino en las *emociones* subjetivas, no obstante vale, y mucho, porque de ese proceso depende la paz social. Una práctica política adecuada emanada de acciones adecuadas, producidas a su vez por una valoración asimismo adecuada, parece ser aquí la conclusión. El contenido de esta formalidad estará determinado por los usos sociales y culturales, y hay también, el supuesto tácito de una buena fe de los hombres.

¿Qué tipo de racionalidad puede haber según Hume, respecto del saber histórico social? Como puede notarse en lo relativo a la moral, hay ciertas posibilidades de racionalidad moral en el sentido de poder constituir objeto de indagación de sus fundamentos, o sea, de cuáles potencias de la mente depende, y como relaciones o hechos que se asumen de naturaleza moral o inmoral, pero que de por sí no son ni verdaderos ni falsos, sino que el investigador solamente puede abocarse a pronunciarse sobre un hecho, al cual, alguien ha sumado una comprensión moral, y expresar que lo verdadero consiste en que alguien ha sumado una comprensión moral a un hecho, pero en lo cual, una impresión corresponde a una idea de tipo moral. De donde se sigue que, la moral como comprensión y como práctica carece de una base racional, y por tanto, no se trata de una dimensión a la que pueda asignarse estatuto científico, pero esto sólo a primera vista. Parece que, para Hume, la supuesta racionalidad de la moral es solamente una ficción, cuya verdadera fuente es más bien el *sentido interno*, que por otro lado, es en el que reside, asimismo, una facultad de distinguir lo bueno de lo malo o lo justo de lo injusto, y produce aversión o atracción. Pero, este sentido moral consiste solamente en el sentimiento de placer o displacer ante la contemplación de un carácter, que mueve a alguna pasión y a alguna acción. Sin embargo, a pesar de no tener un origen racional, la moral si posee *estatus* científico, en tanto que es parte del campo del entendimiento humano o de la ciencia general de la naturaleza humana.

Una vez que quedó determinada la cuestión cognitiva de la naturaleza humana, qué puede y qué no puede esta naturaleza humana llevar a cabo en términos de conocimiento, al haber explicado sus principios, queda *fundamentado* el sistema completo de las ciencias. Dicho de otro modo, la investigación de la naturaleza humana posibilitó fundamentar, entre otros, el

saber moral y el social histórico: la naturaleza humana que es condición del entendimiento, entendimiento que es condición para pensar las pasiones y la moral, todo esto, desde luego, con las restricciones que impone la filosofía escéptica y bajo sus propias limitaciones conceptuales y argumentativas; la primera de todas, que el conocimiento solamente puede ser fundamentado no por sí mismo sino por la acción y la utilidad social. El saber de la moral y de la historia es posible por las condiciones del entendimiento humano.

En conclusión, en lo relativo al campo de la reflexión sobre lo social histórico, considero que las cosas resultan de la siguiente manera, queda este multidicho saber, fundamentado con la investigación de la naturaleza humana llevada a cabo por Hume, como quedó asentado: el campo de la reflexión sobre lo social queda legitimado por las facultades cognitivas que la naturaleza humana posee en general. Lo que se tendría que establecer es, si un ensayo teórico sobre la vida social constituye ya ciencia, y considero que lo decisivo en ese sentido es saber: i) *qué es la ciencia para Hume*, ii) *si, en este campo de la vida social, las reflexiones provienen de impresiones*, y iii) *cuál es el sentido moral de las reflexiones en el campo de la vida social, o sea, si estas promueven la paz*.

Para Hume, la ciencia se entiende como el *conocimiento*, los distintos tipos de relaciones que la mente puede realizar, relaciones filosóficas, <no existe ningún fenómeno particular, aun el más simple, que no pueda ser explicado por las cualidades de los objetos tal como se nos aparecen o que no pueda ser previsto sin la ayuda de nuestra memoria y experiencia><sup>180</sup>. Hume, resume en *cuatro* las relaciones cognitivo-filosóficas, que pueden ser objeto del conocimiento y de la certidumbre ( semejanza, oposición, grados cualitativos y relaciones de cantidad y numéricas), pero, no considera que sea posible un conocimiento perfectamente preciso y exacto<sup>181</sup>, excepto el algebraico y el aritmético. Pero, por otro lado, a pesar de la imperfección del conocimiento sobre los objetos, la matemática siempre supera a los juicios imperfectos de los sentidos y de la imaginación, desde luego solamente en su campo. Enseguida, me quiero referir al principio supremo de la filosofía de Hume, que dice, todas nuestras ideas son copia de nuestras impresiones, y bajo estas dos ideas presentar su concepción de ciencia como sigue: el único conocimiento exacto y cierto es el matemático, todo otro saber, en tanto depende de los

---

<sup>180</sup> *Idem*, p. 56

<sup>181</sup> *Idem*, p. 56.

sentidos es inexacto e incierto, aunque si es útil vale<sup>182</sup>. Por otro lado, tampoco tiene la inteligencia ninguna facultad misteriosa, poseída quizás por una élite, que permita discernir ideas claras, mediante percepciones espirituales y refinadas. De esta manera, estamos ante un conocimiento que tiene como fundamental referencia la experiencia, pero, que esta misma, introduce ínsitamente, elementos de incertidumbre e inexactitud. En rigor, el tipo modelo del conocimiento es la matemática. El saber histórico social, en este esquema epistemológico, está condenado a la irracionalidad, en tanto que depende de los juicios imperfectos de los sentidos, pero también, en tanto que no se deriva de la razón. Pero, si las ideas en esta esfera de conocimiento son débiles y oscuras, corresponde al filósofo hacerlas *estables y precisas*, si no se consigue esto, es vana toda pretensión de razonar y filosofar.

De esta manera, sí hay una luz en el fondo del saber social histórico, el cual, consiste en remediar los defectos de las ideas que corresponden a dicho campo. Pero, ¿cuál es el criterio en dicha tarea y qué es lo que distingue a los objetos de la naturaleza del objeto social histórico?

Siempre y en todo lugar, el criterio es la experiencia. Pero, tendría que ser, en lo concerniente a esta reflexión, la experiencia del ser social histórico orientada por el faro de una moral, la que introdujese en la vida social histórica elementos para una vida de paz y armonía. Recordemos que para Hume, la importancia fundamental de la filosofía radica en que se haga una moral en ese sentido. En cuanto a la diferencia de objetos parece, a primera vista, no haber ninguna, lo importante desde el punto de vista metodológico es que haya objeto, que metodológicamente se tenga una instancia para los sentidos. Ahora bien, en cuanto al objeto social histórico, algo que lo distingue es que, los hechos de los hombres llevan un *plus*, que proviene del sector emocional del entendimiento y que es el origen del sentido moral.

Por último, queda por reflexionar sobre el *efecto de la moral teórica* en la sociedad. Brevemente se puede decir que, no basta tener conocimiento de la moral para conducirse

---

<sup>182</sup> En este punto escuchamos a Hume hablar como el cartesiano que un día fue, y como el racionalista moderado que nunca dejó de ser.

moralmente, o bien, ¿qué significa entonces conocer?<sup>183</sup>. Pero, por otro lado, si no hay una crítica de la moral se pierde todo referente y toda *racionalidad* en la moral práctica.

En *conclusión*, Hume entiende que radicalmente no se puede decir que haya un hecho, que corresponda a ideas como necesidad, causa, efecto y todas las demás categorías y conceptos que indican desde su punto de vista una relación de ideas, por lo que cabe considerar que, para su filosofía escéptica, hay un claro componente de irracionalidad, o de algo inalcanzable, cosa que resolverá *críticamente* Kant, para quien lo racional de las cosas estriba en que lo fenoménico tiene de por sí un orden racional (las condiciones *a priori* en el sujeto), que de alguna manera queda expresado en el concepto. Hay un orden racional en el *entendimiento*, porque el concepto requiere de una intuición para poder tener estatuto efectivo como concepto, no sólo concepto huero. Pero, en lo que se refiere al entendimiento según Hume, ocurre que este, es el que pone las condiciones de racionalidad, pero, a diferencia de Kant, las pone de forma absoluta, y además, con un origen empírico. Por ejemplo, la idea de necesidad no puede provenir de ninguna impresión porque no es una cuestión de hechos, sino que es algo que el pensamiento pone como resultado del *hábito* que se forma, a raíz de la observación de la regularidad en los fenómenos. Dos tipos de consideraciones son las que elabora el entendimiento, los juicios y las distinciones morales. Los primeros, tienen como fundamento a la razón y los segundos, a las emociones. Pero radicalmente, todo conocimiento reside en el entendimiento, y si se quiere asignar alguna consideración moral a las cosas, por ejemplo, a las relaciones sociales, no puede haber en ello un sentido de racionalidad, sino de *razonabilidad*, lo que significa, de conveniencia social. Aunque desde el punto de vista de la vida social, la filosofía moral es la más importante. Como puede verse no se trata tan sólo de decir que para Hume y la filosofía empirista, el componente único sea un tipo de objetivismo con algunas diferencias entre los pensadores de esta corriente de pensamiento, sino de un entramado de punto de vista objetivistas y subjetivistas, aunque sí, lo decisivo parece ser desde su perspectiva el primer punto de vista.

---

<sup>183</sup> Este es el añejo problema socrático platónico de si es posible enseñar la virtud. Ver el diálogo platónico *El Menón o de la virtud*, en el cual se concluye que solamente es posible la anamnesis.

### III. RAZÓN PRÁCTICA E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO KANTIANO

**Reconstrucción dialéctica del pensamiento crítico kantiano y de los escritos de filosofía de la historia. Sus condiciones de mediación**

**Primera parte. Exposición de los resultados de las tres *críticas*.**

**Primera sección. Condiciones de mediación de La *crítica de la razón pura***

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (...pero) no por eso origínase todo él *en* la experiencia.

Kant

#### Introducción

¿Por qué una reconstrucción *dialéctica*<sup>184</sup>? La filosofía *crítica* para ser apreciada en su completud, requiere de ser recorrida toda ella en su argumentación y razonamiento, y no sólo considerar los resultados que pueden ser derivados de la misma. Ya que de esa forma, considerando solamente dichos resultados, o apreciándolos parcialmente, se ha de tergiversar *ineluctablemente*, porque así, no se han recorrido con cuidadosa aplicación los pasos que conducen a ellos; parafraseando a Kant, ocurre como con el consejo que se dio a las ovejas: tan sólo con que se deshicieran de los perros, vivirían felices y en paz duradera. Esto no es banal, desde luego, el peligro que se corre, para decirlo *negativamente*, es que se exponga algún tema o idea, que por las características de su tratamiento aparece como aislado: que no toma en cuenta o no se deriva de un razonamiento *omniabarcativo*, pero al que se considera como en su comportamiento real, es decir como producto y productor de una serie de mediaciones; lo que dicho positivamente, es que debe tenerse a la mano una *clave* de derivación suficiente para desarrollar particularidades de este sistema de filosofía *crítica*. ¿Cuál

---

<sup>184</sup> El sentido aludido aquí es el de la filosofía hegelomarxiana y no el kantiano de una lógica de la ilusión.

es esta? es válido preguntar, pero la respuesta la tiene que dar el mismo pensador de Königsberg; lo cual, hizo efectivamente, en sus manuales y avisos de cursos. Otra indicación, importante para la enseñanza y comprensión de esta filosofía, es que en muchas universidades europeas de prestigio se enseña ésta, con el texto que G. B. Jäsche preparó en 1800, se podría casi decir que bajo la supervisión de Kant, y que lleva el título de *Logik*<sup>185</sup>.

La reconstrucción que se propone es del tipo *genealógico* <utilizado por los filósofos en distintas épocas-, el cual nos permite tanto *rastrear* como *exponer* sus orígenes, conduciéndonos hasta el problema de la *subjetividad* en la época moderna cuyos momentos formativos se encuentran anclados en el siglo XVII<sup>186</sup>>, que es el siglo precisamente que antecedió a Kant. Esto viene al caso porque el proceso que aquí se investiga, forma parte del proceso general de la modernidad, y de los subprocesos de subjetividades y objetividades que se configuraron en esta, y tiene como marco general, el de la configuración de la racionalidad contemporánea; la cual, tiene sus gérmenes en la modernidad, y la fase del proceso que aquí se investiga, es la correspondiente a la modernidad *temprana* (siglo XVI y XVII), y a la modernidad *media* (siglo XVIII). La diferencia con el autor citado, es la posición política de *no posicionamiento* en un escaño de poder, por tanto, sí hay un compromiso político de *no compromiso* con ningún poder, excepto el poder que discursivamente puede enfrentar un poder socialmente constituido, desde luego, en condiciones de poder social *débil*, pero, que *teóricamente* –lo que aquí kantianamente puede significar *prácticamente*- supera todo poder social constituido, precisamente por su auténtico compromiso de *anticompromiso* con el poder del Estado. Lo que sí es común con Corona –pero, más originariamente con Cortés del Moral- es la investigación de un proceso: la racionalidad contemporánea.

Así pues, no únicamente se requiere de este recorrido puntual de reconstrucción sistemática, nunca oficioso, como se acaba de decir, sino que también, se necesita dibujar el

---

<sup>185</sup> En castellano, *Lógica de Kant*, Madrid, 1874. Pero, en rigor, no hay tal clave, por lo menos, no una lacónica, cualquier discusión con este filósofo debe tomar en cuenta casi toda su masa discursiva; ello, porque una clave lleva a otra y así *ad finitum*, así por ejemplo, la clave que parece abarcarlo todo de un plumazo: <antes de la filosofía crítica no había propiamente ninguna filosofía, y después de la filosofía crítica no puede en rigor, haber otra>.

<sup>186</sup> Corona Fernández, Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Univ. de Gto., Méx., 2007, p. 11. He destacado el texto para enfatizar lo que me interesa de una *visión procesualista* de las configuraciones racionales y de las prácticas discursivas. Lo que no tendría que temer en esta idea, y por ello no la suscribiría, a no ser en contexto político expreso, es alguna supuesta, malamente, por el que esto escribe, neutralidad política. Pero, creo que *peco* de suspicaz hiperbólico. El punto, es la investigación y la reflexión genealógica de este proceso de configuración.

proceso *antecedente* directo, es decir, del propio Kant, que condujo a su formulación completa, y que es lo que a continuación se intentará, antes de proceder a dicha reconstrucción de su filosofía *crítica*.

Algunos, proponen que se comience el estudio de la filosofía *crítica* kantiana, con el texto *Los sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de un metafísico*, presumiendo que en este, se encuentran los gérmenes de dicha filosofía. Pero, me parece que se puede intentar dicha *genealogía* yendo un poco más atrás en la configuración del pensamiento kantiano, para que realmente se exponga el proceso de una forma más completa. Casi lo primero que habría que decir, es que el pensador de Königsberg, se fijó como meta la realización de una <filosofía substancial>, lo que significa, una que sea producto de un pensamiento *auténtico*, es decir, de un *filosofar auténtico*. Por ello, la consigna kantiana de no poder enseñar filosofía sino solamente a filosofar, o sea, no a repetir un sistema sino aprender a pensar por sí mismo, *Aude sapere*. Pero, tal filosofía substancial debe ser realizada sobre la base de lo que es *realmente* posible para la humana razón.

Pues bien, en este tenor, tenemos en primer sitio, la obra *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (1762), en esta, se afirma que las deducciones lógicas *puras* solamente son posibles en la *primera* figura. Recuérdese que en todo silogismo encontramos tres sujetos y tres predicados. De acuerdo a las reglas del silogismo, el *término medio* lo encontramos en la premisa *mayor*, en la premisa *menor*, y nunca en la *conclusión*; el *término medio* puede estar en el lugar del *sujeto* o en el lugar del *predicado*, hay *cuatro* espacios para su colocación, de ahí, se originan las cuatro Figuras del Silogismo, que son:

1ª. figura	2ª. figura	3ª. figura	4ª. figura
M ---- T	T ---- M	M---- T	T---- M
t ---- M	t ---- M	M ---- t	M ---- t
-----	-----	-----	-----
t ---- T	t ---- T	t ---- T	t ---- T

En donde *M*, es el término medio, *T*, el término mayor y *t*, el término menor. La primera figura es el silogismo más *claro* y más *práctico*. Por ejemplo, *Todos los filósofos son hombres*,



*Juan es filósofo, por lo tanto, Juan es hombre.* Las tres últimas figuras, de acuerdo al juicio de Kant, son claras deducciones *mixtas*, y por tanto, no solamente *innecesarias*, sino también, *falsas* cuando se les quiere hacer pasar por figuras deductivas puras y sencillas. Otros aspectos de la lógica que critica, son que se ocupe más con conceptos *reales y perfectos* -es decir, conceptos de la realidad natural que *exceden* lo empíricamente natural- que con juicios y deducciones lógicas; que asimismo, considere que entendimiento y razón sean capacidades fundamentales *diferentes*, y que no considere que la facultad *cognoscitiva* superior se deriva exclusivamente de la capacidad del alma para *juzgar*.

El siguiente texto relevante es *Intento de introducción del concepto de las magnitudes negativas en filosofía* (1763), en este, Kant, analiza que la omisión de este concepto ha originado multitud de errores y falsas interpretaciones de las opiniones de los demás. Es posible notar lo que hará después Hegel con esta idea kantiana. Aunque Kant, a diferencia de aquel, considera que el uso correcto de este concepto, desde luego, no estaría en integrar todas las filosofías en una sola, sino como diría más tarde, en ver de cuál manera contribuyeron a la *revolución* de la metafísica. Kant, habría sido primero *dogmático* –como newtoniano-, más tarde, Hume lo despertaría de este sueño para caer en la *semivigilia* del *escepticismo* –que a Kant, le sirve de paso preparatorio-, para finalmente, acceder a la *vigilia* de la filosofía *crítica* por medio de la perspectiva *copernicana*: aplicar al problema del conocimiento el punto de vista de Copérnico, *cambiar* la posición del observador; no es ni el objeto –de los empirioescépticos-, ni el sujeto –de los racionalistas- lo que rige en el conocimiento, sino las *condiciones* subjetivas trascendentales del observador, o sea, del sujeto cognoscente. Ahora, esto puede verse más claro, el tema *central* de la filosofía de la historia es la *emergencia* y *despliegue* de la objetividad y de la subjetividad, cuyo desenlace se cifra en el punto de vista dialéctico que articula ambos. Cuya nueva perspectiva, pretende explicar el proceso en términos de configuración de práctica *discursiva*, pero, poniendo énfasis esta vez, en una explicación desde la teoría del *poder*, pero, para destruir todo poder constituido sin aspirar a reemplazarlo por otro.

El siguiente texto en esta genealogía es, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763). Este escrito, prefigura la *dialéctica* de la razón *pura*, lo que es como decir, la lógica de la *ilusión* que forma parte natural de los usos de la razón; en él, se fundamenta la prueba de que *algo* es posible (Dios), demostrando que todo otro

argumento es impensable. Este proyecto particular filosófico debe llevarse a cabo sin presuponer la existencia del hombre, de otros seres espirituales o del mundo corporal. Ya se nota en esta obra, que es un pensador *autónomo* y que ha distinguido claramente entre lo contingente y lo necesario en la naturaleza.

En 1764, *Tratado sobre la evidencia de las ciencias metafísicas*, en donde trata el asunto de que la evidencia de la metafísica, no pueden ser las supuestas visiones de los iluminados, sino que la piedra de toque de toda ciencia sobre los objetos de la naturaleza sólo puede ser la intuición de los fenómenos. La *verdadera* metafísica trata sobre el sistema de la razón, y el problema de la justificación de sus objetos (alma inmortal, libertad y Dios), más tarde quedará resuelto en la segunda *crítica*, diciendo que sólo puede darse en términos *práctico* morales. Cabe señalar, que esta obra llevaba previamente el título de *Investigación sobre la claridad de los principios de la Teología natural y de la moral*.

En su popular obra de 1766, *Sueños de un visionario esclarecidos mediante los sueños de la metafísica*, presenta los resultados de sus investigaciones sobre el conocimiento y de paso, explica la Metafísica que evade la presentación legítima del conocimiento, que en donde, dice <yo sé, y puedo demostrarlo>, debiera *confesar* que no sabe, porque no hay manera de demostrar sus objetos, excepto desde el punto de vista *dogmático*. La metafísica es sólo la ciencia de los límites de la razón humana, sus temas dogmáticos, sobrepasan por completo la inteligencia del hombre. Sin embargo, la razón tiende naturalmente al exceso, por eso, también, hasta ese tiempo, se consideró que la destreza de los eruditos consistía en rebatirse mutuamente de esta forma *matutera*. Ya en esta obra, establece el enlace entre la esperanza de un mundo futuro con la creencia moral. Efectivamente, en esta obra están los gérmenes de la *filosofía crítica*, aunque ya no tan en ciernes como se ha pensado, y como queda demostrado en lo que va dicho.

Más tarde, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, conocida como la *Disertación de 1770*, expresa el programa kantiano de una *purificación* en la Metafísica de la confusión entre lo sensible y lo inteligible, de buscar y distinguir los principios de estos dos mundos -sensible e inteligible-, y de señalar sus límites. El capítulo IV, se dedica especialmente a investigar los principios de la forma del mundo sensible –tiempo y espacio- demostrando que

no son objetivos ni reales, sino que son presupuestos de los sentidos, por tanto, una condición subjetiva y necesaria del alma, que coordina todo lo sensible de acuerdo a una ley formal suya.

Y con esto es suficiente, los siguientes diez años se dedica a la composición de lo que ya ganó conceptual y críticamente hablando, y cuyo resultado primero fue la *Crítica de la razón pura*. En una carta de la época enviada a Marcus Hertz, señala Kant, que ya tiene en su mente los elementos que le servirán para responder el *enigma* de cómo se constituye el conocimiento, cuánto en este hay de razón y cuánto de experiencia. Se habla de esta época como la del <gran silencio>, lo cual, no es tan cierto absolutamente, ya que por lo menos dio a la imprenta el opúsculo *De las diferentes razas humanas* en 1775, un *Ensayo sobre filantropía* escrito entre 1776 y 1777, y escribió una buena cantidad de cartas, cosa que le costaba, según sus propias palabras, bastante trabajo.

### ***Reconstrucción sistemática de las críticas y de la filosofía de la historia***

El objetivo principal de esta sección es distinguir qué tipo de subjetividades y objetividades se van tejiendo, y cuáles resultan en este proceso de pensamiento. El primer paso firme en el camino de la *crítica* consistió en la aplicación de la directriz metodológica, por un lado, de que el conocimiento científico está constituido por juicios del tipo sintético *a priori*, y entonces, lo que había que hacer era demostrar su posibilidad; y por otro lado, de una revolución *copernicana*, sobre la determinación del conocimiento metafísico: el conocimiento está regido por el sujeto de acuerdo a sus condiciones cognitivas.

Kant, arranca de lo dado, lo que en principio garantiza que podemos conocer y que conocemos, hay conocimiento científico, está dado como una realidad que se expresa en términos de aceptación y prestigio, y cuyo sentido de certeza se finca, en punta, en la matemática (geometría, aritmética, geometría analítica) y luego, en la filosofía de la naturaleza; cuya consideración de ambas, como un saber completo sistemáticamente, llevó a Kant, a establecer un *primer* significado de metafísica, como el sistema de todos los conocimientos ordenados por la razón; cosa que para Hume, había sido algo similar en cuanto a la determinación de las operaciones del entendimiento y todo lo demás de que es capaz la

naturaleza humana, sólo que en términos de génesis del conocimiento era esta, la verdadera metafísica; en cambio para Kant, se trata de la tesis de que es perfectamente determinable este entendimiento –idea que introduce ya la diferencia entre este par de pensadores, recordar que para Hume, algo había de impenetrable en las operaciones del entendimiento-, sólo que en términos de *lógica trascendental*, y por tanto, la verdadera metafísica significa en esta fase kantiana, el enlace sistemático de todos los miembros de la razón.

Así pues, arranca la *crítica* de Kant, a partir del hecho del conocimiento científico y del problema del conocimiento tal y como se entiende al término de la obra de Hume, *Nuevas investigaciones concernientes al entendimiento humano*, conocida brevemente como la *Enquiry*, de <que la ciencia, en realidad, no es universal ni necesaria; nos lo parece porque nos hemos acostumbrado a verla confirmarse una vez y otra><sup>187</sup>, así que todo conocimiento tiene el mismo origen, la sensación, todo es experiencia. En un giro un poco retórico, García Morente señala que Hume, al afirmar la imposibilidad de la ciencia, esto se traduciría en que en realidad es imposible; lo cual, me parece anticipa el modo de los enunciados performativos estudiados por Austin; además, Hume distinguió entre una parte lógica y psicológica del problema del conocimiento y el problema de la acción, y su utilidad en la vida cotidiana, como para no dar preeminencia a la primera; al menos, sí, en términos de considerar a la matemática como el único conocimiento en términos rigoristas, pero, a la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana como la única deseable y útil.

Por otro lado, Kant entiende que conocer es demostrar la posibilidad de un objeto y que lo decisivo en el conocimiento es que algo sea conocido *a priori* (pero siempre en enlace con un objeto, ya sea como objeto de una intuición, o como objeto problemático y vacío de la razón, o como uso en relación a objetos, y debido a la necesidad lógica de la universalidad del conocimiento, así está dado y así opera: necesidad y universalidad del conocimiento filosófico científico), ya que según el cambio de posición del observador y de lo observado debido a la aplicación del principio de revolución copernicana, sitúa al sujeto como lo que rige en el conocimiento, por consiguiente, la razón es la que rige y no conoce más que lo que ella misma produce.

---

<sup>187</sup> V. García Morente, Manuel, *Op. cit.*, p. 37.

Por ejemplo, según el modelo prototípico newtoniano de la filosofía de la naturaleza expuesta en su *Sistema del mundo*, en donde se señala de forma totalmente *a priori*, a todas luces según el parecer de Kant, que la <Certeza del argumento. (Es que...) del mismo modo que de la caída de la piedra lanzada se deduce demostrativamente que gravita [...] del mismo modo todo desvío del camino recto de todos los cuerpos en movimiento en espacios libres, y la continua inclinación hacia cualquier lugar, es indicio seguro de que existe alguna fuerza por la que los cuerpos son afectados por doquier hacia ese lugar><sup>188</sup>, *todo desvío del camino recto de todos los cuerpos*, en las condiciones señaladas, es precisamente el juicio sintético *a priori*, en este ejemplo. Pero, el caso de que se trate ahora de cuerpos de los cuales debe haber una intuición correspondiente (sendo tema de la “Analítica” de la razón pura), hará que en este punto del desarrollo doctrinal, Kant, necesite de detenerse más que en la demostración anterior de la “Estética trascendental”, y es a causa de la especial dificultad del asunto en donde entran en juego el entendimiento puro y los sentidos.

La *Crítica de la razón pura*, no es un sistema de la ciencia sino un tratado del método, bosqueja el contorno de la ciencia, fija sus límites y dibuja su completa articulación interior<sup>189</sup>. En esta primera *crítica*, el modo de proponerse problemas de la razón concierne directamente a la naturaleza o experiencia del sujeto teórico, pero en términos de buscar no las leyes de nuestra forma de conocer sino las del conocimiento<sup>190</sup>. Desde el punto de vista *crítico*, la Metafísica sólo puede ser el sistema completo del conocimiento bajo la unidad de la razón, que expone *toda la serie* de sus condiciones. Una metafísica en la cual rige el objeto no es legítima, igual que una metafísica que traspasa los límites de la experiencia posible; por su parte para Hume, la legítima metafísica es la investigación mediante razonamiento riguroso y preciso de los poderes y facultades del entendimiento<sup>191</sup>, pero bajo la norma de la experiencia y de la utilidad, un tipo de objetividad determinada por el gusto, el sentimiento y la manera cómo se presentan las cosas, y según un valor que parecen poseer. Para Kant, la utilidad positiva de la razón pura *especulativa*, además de que proporciona los elementos para el conocimiento de la naturaleza, es que tiene un uso *práctico* necesario; en este sentido, el objeto toma dos

---

<sup>188</sup> Newton, Isaac, *Sistema del mundo*, Ed. SEP-Alianza mexicana, Méx., 1988, p. 51.

<sup>189</sup> Cfr. Kant, Emmanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 16.

<sup>190</sup> Esto es importante porque de buscar las leyes de nuestro conocer estaríamos cayendo en la <trampa del empirismo mitigado>, v. García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant...*, p. 44.

<sup>191</sup> Hume, David, *Enquiry*, p. 27.

significados, como *fenómeno* en donde rige la necesidad, y como *noúmeno* en donde rige la libertad.

Cabe señalar que para Kant, el término metafísica tiene por lo menos dos sentidos; uno, *precrítico* y otro, *crítico*. El primero, se puede entender como el discurso que no para mientes en que la razón cae en excesos o en defectos, que de plano, generan pensamientos ilegítimos en cuanto a usos y facultades de la razón. Pero por contraparte, una razón *crítica* considera la metafísica como el sistema *íntegro* de la razón en todos sus usos y facultades.

Claro, que la semántica metodológica se va enriqueciendo conforme avanza el programa de reflexión kantiano. En la razón *pura*, la metafísica es el sistema de todo el conocimiento teórico en enlace con la facultad general de pensar, que lleva al exceso de creer que se pueden conocer las cosas suprasensibles. En la razón *práctica*, la metafísica es el sistema del pensamiento que no puede quedar ligado exclusivamente a la experiencia, que la moral no puede ser determinada exclusivamente en relación con la experiencia, creencia que puede llegar a ser su defecto mientras se considera que se pueden conocer realidades ultrasensibles, que algo empírico puede ser el fundamento de la ley, o que un fundamento formal puede anular dicha ley debido a la imposibilidad de su cumplimiento. En la *Crítica del Juicio*, la metafísica ahora se expande en el sentido de enlazar todo los conocimientos de la razón según su propia unidad orgánica, y de considerarlos en relación a fines, cosa que puede ser excesiva si se llega a considerar que el juicio puramente formal puede conocer objetos, o un defecto, si se considera que el *discernimiento* puede legislar. Al respecto del significado de este término, dice Dulce Ma. Granja Castro que

Kant empleó el término *metafísica* en dos sentidos. En el primero, la metafísica es entendida en su vieja acepción, *i. e.*, como el supuesto conocimiento de una realidad suprasensible e incondicional que la *Crítica de la razón práctica* trataría de destruir. En el segundo sentido es entendida como Kant la intentó establecer, *i. e.*, como ciencia o “como el inventario de todos los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura”, como un sistema de

conocimientos *a priori* mediante meros conceptos<sup>192</sup>

Por último y al tenor de esta reflexión, la metafísica debía alcanzar una síntesis *superior* dada por la *crítica complementaria* de uso y facultad en el conocimiento de la *historia*, pero, de esto se tratará más adelante; por ahora, expongamos sistemáticamente los resultados de la trilogía *crítica*, procurando ceñirse a lo estrictamente necesario en términos de esta reflexión y comenzando por la *Crítica de la razón pura*.

### *La Estética trascendental y sus condiciones de mediación*

La “Estética trascendental” es la ciencia que debe determinar <todos los principios *a priori* de la sensibilidad><sup>193</sup>. Procede Kant, aislando todo lo concerniente a la sensibilidad, ya que el supuesto que guía la investigación es el discernimiento de lo que *a priori* hay en el conocimiento, por tanto, la sensibilidad debe igualmente tener principios *a priori*, separa en este proceso todo lo que pone el entendimiento y lo que queda es la intuición empírica; luego, separa todo lo que pone la sensación, quedando la intuición *pura* y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad *a priori* proporciona. Como consecuencia, se encuentra que hay dos principios del conocimiento sensible *a priori*, dos formas de la intuición, espacio y tiempo, que condicionan y hacen posible todo conocimiento de los sentidos.

Valdría la pena preguntarse en este momento junto con García Morente, ¿por qué comienza Kant por la exposición de la Estética? Y la respuesta breve, es que su procedimiento no fue analítico sino sintético, en este caso, redujo a sus primeros principios la ciencia físico matemática, examinándolos luego, para demostrar su carácter *apriorístico*, que sin ellos no sería posible ningún conocimiento científico y señalando <por último, que sin ellos no podría haber objeto alguno de conocimiento><sup>194</sup>. Pero, por otro lado, esta forma de proceder también tendría un sentido histórico, según el mismo García Morente, de acuerdo al valor metódico de la matemática respecto del campo de las ciencias de la naturaleza. Esto significa que comenzó

---

<sup>192</sup> Granja Castro Dulce Ma. “Estudio preliminar” a Kant, *Crítica de la razón práctica*, FCE:UAM:UNAM, Méx., 2005, p. XVI

<sup>193</sup> Kant, Emmanuel, *Crít. R. Pura.*, p. 42

<sup>194</sup> García Morente, *Op. cit.*, p. 52

por la justificación crítica de la matemática, que es en lo que consiste esta parte de la *estética trascendental*. Tenemos así, razones de índole histórica, pero también, lógica, el conocimiento considerado por entonces superior era el de la matemática.

El problema tal como lo encuentra Kant, consistía en considerar que la matemática opera gracias a una lógica analítica, a lo que este filósofo contesta que no es de esa manera, sino que la matemática es un conocimiento *sintético*, -camino que será la guía para toda determinación de lo *a priori*- en el cual, los números tienen como condición una intuición pura, y se trata además, de un conocimiento que se produce no por principios sino por *construcción* de conceptos. Por esto, lo que viene enseguida es la exposición de las condiciones de estas intuiciones puras y se trata de las formas puras de la intuición, espacio y tiempo. En primer lugar, veamos lo concerniente a la condición de la geometría.

*Del Espacio.* La exposición es *metafísica*, cuando contiene lo que representa al concepto como dado *a priori*, es el concepto *crítico* que tiene como base la perspectiva de la revolución copernicana, y no, a lo “en sí” de la cosa. Por esto, no debe confundirse esta exposición metafísica, que se expone en una fase ya avanzada de terreno *crítico*, con que se expone primero un concepto que contiene lo <en sí> de la cosa, para luego, proceder a exponerlo *críticamente*, sino que se trata de exponer el concepto de una representación pura. Por lo cual, las principales ideas de esta exposición metafísica son: El espacio no es un concepto que haya sido extraído de experiencias externas, es una forma *a priori* carente de contenido, precisamente de lo que precisa es de un contenido para que pueda haber un conocimiento sensible de la cosa. El espacio es una representación *a priori* y se encuentra a la base de toda intuición externa. No es ella misma un intuición sino que precede a todas las intuiciones del espacio. El espacio es una intuición pura que sirve de base a todo concepto espacial. El espacio no es una magnitud infinita que se halle dada de alguna forma, es una intuición *a priori* y nunca un concepto. Si como magnitud infinita se encontrara como algo dado, entonces debería tenerse una *percepción* correspondiente. Puede verse el uso que da Kant a la típica objeción empirista contra los idealistas.

Por su parte, la exposición *trascendental* del concepto del espacio es la explicación de un concepto que sirve de principio para conocer <la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a*



*priori* (para esto se necesita) que esos conocimientos salgan realmente del concepto dado [...] que no sean posibles más que bajo la presuposición de un modo dado de explicación de ese concepto<sup>195</sup>. Antes que nada esta propiedad de determinar *a priori* se asienta en el sujeto, como su propiedad y tiene las siguientes consecuencias, en términos de su determinación *crítica*: El espacio no es la representación de alguna propiedad de cosas en sí, ni de una supuesta relación de estas. No resulta de una propiedad de las cosas sino del sujeto en su función de percibir las externamente. El espacio es la forma que condiciona todos los fenómenos que afectan el sentido externo, es la condición en el sujeto de su sensibilidad, sólo bajo la cual, se hace posible para un ser humano la intuición de cosas externas. Ya que el espacio es la forma de todos los fenómenos, es así la condición de la geometría, que precisamente tiene como objeto este espacio meramente formal. El espacio no es ni una propiedad de las cosas como pensaban los empiristas, ni una propiedad de cosas en un mundo geométrico como pensaron los racionalistas. En conclusión, sin espacio no hay geometría <la condición indispensable de la geometría, es el espacio. La geometría es la ciencia del espacio; sus principios, sus axiomas, sus postulados, son propiedades del espacio<sup>196</sup>.

*Del Tiempo.* En este apartado se encuentran expuestas las condiciones de la aritmética. Ante todo, el tiempo es intuición y no concepto, <La serie sucesiva, objeto de la aritmética es un pedazo de sucederse, es un trozo de tiempo. La base y condición indispensable de la aritmética es el tiempo, y sus principios, sus axiomas, sus postulados son propiedades del tiempo...><sup>197</sup>. En primer lugar, la exposición *metafísica* de este concepto, señala que no se trata de un concepto empírico, que pueda en algún caso ser derivado de la experiencia. En segundo lugar, el tiempo, al igual que antes el espacio, es una representación necesaria y que se halla a la base de todas las intuiciones del sentido interno, más adelante, se verá que también es condición de las intuiciones externas, es, entonces, dado *a priori*. Sobre esta necesidad dada *a priori* se funda asimismo, la posibilidad de que las relaciones de tiempo sean dadas como axiomas del tiempo en general, es decir, que puedan ser dadas como principios apodícticos. El tiempo tampoco es un concepto discursivo, sino una forma pura de la intuición sensible. Señala Kant, que nuestra consideración del tiempo como infinito, quiere decir que toda medida de

---

<sup>195</sup> Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 44.

<sup>196</sup> García Morente, *Op. cit.*, p. 63

<sup>197</sup> *Idem*, p. 68

tiempo solamente es posible por limitaciones de un único tiempo fundamental<sup>198</sup>. De donde se deriva, que de la serie temporal que es infinita, de la forma temporal de sucesión, se tiene la condición de la aritmética que precisamente trabaja con estas formas, que corresponden a la sucesión formal y que sus operaciones son modos de limitación de ese tiempo único fundamental no finito.

*Exposición trascendental del concepto del tiempo.* Además de lo ya dicho en la exposición trascendental del concepto del espacio, Kant, añade ya relacionando tiempo y espacio, que los conceptos de cambio y movimiento sólo pueden elaborarse sobre la base de la forma del tiempo, y que <si esa representación no fuese intuición *a priori*, no podría concepto alguno [...] hacer comprensible la posibilidad de un cambio><sup>199</sup>. La forma *a priori* del espacio, intuición externa, puede ser representada en términos de la forma *a priori* tiempo, intuición interna, de donde resulta que se tiene la condición de la geometría analítica, es decir, enlazando las formas espacio y tiempo.

De lo anterior, se desprenden las siguientes conclusiones: En *primer* lugar, que el tiempo no puede ser considerado como un ente que exista por sí mismo o que convenga a las cosas como una determinación objetiva y que pueda permanecer cuando se abstraen todas las condiciones subjetivas que posibilitan su intuición. Lo que permanece es exactamente la forma pura de la intuición. En *segundo* lugar, que el tiempo es solamente y nunca otra cosa que <la forma del sentido interno [...] de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno><sup>200</sup>, pero no como de algo en sí, sino solamente como fenómeno. Cosa que parece un *enigma*, pero, que será explicado suficientemente en la sección de los “paralogismos de la razón”, en donde se objeta que el sentido interno conduzca al conocimiento de la interioridad como de algo <en sí>, el único contenido doctrinal de una disciplina del yo, es que hay esta forma pura. Por *último*, que el tiempo no sólo es la condición de los fenómenos del sentido interno sino <la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general><sup>201</sup>. Con lo que queda dicha por seguro la

---

<sup>198</sup> Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 47, para confrontar los cinco incisos sobre la exposición metafísica del tiempo.

<sup>199</sup> *Op. cit.*, p. 48.

<sup>200</sup> *Idem.*

<sup>201</sup> *Idem.*, p. 49

preeminencia de la forma tiempo sobre la del espacio. Podemos intuir cosas en el tiempo solamente, sin espacio, pero, no al revés.

Ni espacio ni tiempo como condiciones que son de la sensibilidad pueden ser derivados de la experiencia, lo *a priori* no es un concepto que tenga un origen psicológico, un <hábito> de nuestra mente de enlazar impresiones con relaciones de ideas, sino que se trata de una instancia lógica, <la crítica del conocimiento no debe confundirse con la génesis del acto de conocer (ésta), es la investigación del valor que tiene el enlace real, objetivo, de las verdades<sup>202</sup>>; el contenido de la *crítica* es una lógica, pero una de tipo sintético. En esta fase, por otro lado, el trabajo de Kant, no es de ninguna manera genealógico, <describe lo que es; no retrocede a aquello de lo cual podría haberse originado genéticamente (hay una) equivocación total de pretender comprender genéticamente el *a priori*. (No quiere Kant señalar...) que vengamos al mundo con una intuición *a priori* del espacio (sino que las formas *a priori* solamente actúan en una consciencia desarrollada). Kant, dice expresamente: el espacio es una intuición adquirida<sup>203</sup>. En efecto, Kant, parte de la razón como de algo ya constituido, no se ocupa por ahora, del proceso que llevó a la razón a ser lo que es, sin embargo, la crítica del uso especulativo, es la descripción de su proceso epistemológico. Pero, por otra parte, tampoco pueden ser derivados de una razón metafísica *precrítica*, ya que la piedra de toque en el conocimiento de las cosas es que haya un objeto posible al que le corresponda una intuición. Su derivación sólo puede llevarse a cabo a partir de la determinación de la constitución de la ciencia, que es al mismo tiempo, la constitución de la razón. Desde luego sobre la base del examen de lo *a priori* en los juicios sintéticos.

En *conclusión* ¿cuál es el cometido de la Estética y por qué se precisó de esta? Su cometido fue determinar cómo ocurre la percepción sobre la necesidad cognitiva de la filosofía de la naturaleza que es conocimiento de los cuerpos y sus leyes, y su necesidad surge de una exigencia sistemática de las elaboraciones teóricas que consistía en su validación epistemológica. Hasta esta altura, quedó dicha la parte de respuesta a la cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* (que es el problema central de la filosofía trascendental), en lo concerniente a la parte de *experiencia* que hay en el conocimiento; a saber, las intuiciones

---

<sup>202</sup> García Morente, M. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>203</sup> Ver Dilthey, Wilhelm, *Obras*, III, FCE, Méx., p. 337.

*puras a priori* son la posibilidad del enlace entre concepto (sensible de la cosa) y objetos de los sentidos -pero esto, todavía *dentro* de las fronteras del uso de la sensibilidad pura, sin todavía realmente proceder al enlace cognitivo con el objeto de la intuición, como será considerado más tarde en la “Analítica” correspondiente a esta primera *crítica*-, precisamente porque hacen posible la experiencia.

También, es necesario reseñalar la preeminencia de la forma *pura* tiempo, ya que ésta, será precisamente la base que permitirá enlazar los conceptos puros del entendimiento con las intuiciones de la percepción; además, de que es también la condición del espacio <el tiempo será la condición de la sensibilidad toda><sup>204</sup>. Quedan, por otro lado, establecidas las condiciones del conocimiento matemático (geometría, aritmética y geometría analítica). Pero, en términos de esta indagación puede quedar ya establecido, que las condiciones de los usos de la razón son otras tantas *reglas de mediación discursiva*, esto es, particularmente, una racionalidad o un sentido de realidad de las mediaciones epistemológicas. La regla general es que para todo conocimiento, un objeto; pero, todo conocimiento debe contener siempre un *a priori*. Y enseguida, habrá que pasar a la parte más dificultosa en el uso puro de la razón, el conocimiento de los objetos de la naturaleza.

#### *Analítica de la razón pura. Sus condiciones de mediación*

En cuanto a la “Analítica de la Razón Pura”, su primera parte, la “Lógica trascendental”, es la parte doctrinal que expone todas las condiciones *a priori* que hay en el entendimiento para el conocimiento de los objetos de la naturaleza, pero igualmente, de las condiciones genrales de la razón como una instancia unificadora u organismo que integra todo uso y facultad posibles <como ciencia o “como el inventario de todos los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura”, como un sistema de conocimientos *a priori* mediante meros conceptos><sup>205</sup>. Se trata de esta manera, de que se van a elucidar las condiciones de la física o filosofía de la naturaleza, el uso de la razón aplicado al conocimiento de ésta, en donde el modelo prototípico de investigación es la física newtoniana. Estas condiciones del uso

---

<sup>204</sup> García Morente, *Op. cit.*, p. 70

<sup>205</sup> Citado por Granja Castro, *Op. cit.*, p. XVI.

general de la razón surgen como una exigencia misma de su legalidad y sistematicidad, pero, el problema específico de *origen* es el de la relación causa efecto, y la cuestión de salir de la antinomia cuando se quiere pensar que debe haber un incondicionado para toda la serie de condiciones de un condicionado dado.

La *Analítica trascendental*, es la parte de la lógica trascendental que <expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales, no se puede nunca pensar un objeto (y es) al mismo tiempo una lógica de la verdad><sup>206</sup>, en oposición a la lógica formal en la cual, se procede abstrayendo los objetos, por lo que en realidad, no aumenta esta, nuestro conocimiento de ellos. Esta Analítica, resulta en un uso abusivo cuando se pretende hacer valer como un *órganon* de uso universal e ilimitado pretendiendo juzgar sintéticamente sobre objetos en general. Se trata este, del *uso dialéctico* del entendimiento puro. La segunda parte de esta lógica trascendental, debe ser una *crítica* de esta ilusión dialéctica, y que Kant, denomina *dialéctica trascendental*.

Si la “Estética trascendental” fue la exposición de lo que pertenece al conocimiento *sensible*, la “Analítica trascendental”, será la exposición de lo que pertenece al conocimiento *puro* de la razón *especulativa*, esto es, aplicada a objetos de la naturaleza. Para lo cual, Kant, lleva a cabo una analítica tanto de los *conceptos* como de los *principios*. Veamos primero las condiciones de mediación bajo las cuales son sólo posibles dichos conceptos.

*Analítica de los conceptos*. El *hilo conductor* en esta determinación de la filosofía trascendental es que esta, investiga sus conceptos de acuerdo a un principio puro de la razón, ya que surgen asimismo puros en este uso y de una sola instancia, y por ello, deben pertenecerle como sus productos y elementos <porque surgen puros y sin mezcla, del entendimiento como unidad absoluta y por eso tienen que conexionarse entre sí según un concepto o idea. Semejante conexión [...] proporciona una regla, por la cual puede determinarse *a priori* el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la integridad de todos en conjunto><sup>207</sup>. Esta conexión, como se verá más adelante, es la que realiza el juicio con sus dos términos, sujeto y predicado, y dará lugar a una tercera *crítica*, cuando sea evidente su uso técnico en los juicios de reflexión.

---

<sup>206</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 63.

<sup>207</sup> Kant, *Op., cit.*, p. 65

En la Primera sección, la *Analítica de los conceptos*, que trata sobre el uso lógico del entendimiento en general, se considera en principio que todo conocimiento de este, es un conocimiento no por construcción, como era el caso del conocimiento matemático que se fundamenta en la Estética, sino que es por conceptos <El conocimiento de todo entendimiento [...] es un conocimiento por conceptos [...] discursivo [...] todos los conceptos descansan en funciones (por función entiende Kant, este proceso de la unidad del discernimiento), la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común><sup>208</sup>. Los conceptos, de esta manera, son resultado de una actividad espontánea del sujeto pensante, que precisamente procede de ese modo; por consiguiente, esta sección de la *crítica* kantiana versa sobre el resultado del conocer, el conocimiento, en donde el proceso lógico es precisamente el que origina este resultado, el objeto de estudio es el pensamiento como proceso que tiende a ordenar diversas representaciones bajo una común, y eso sí que está de acuerdo con aquel planteamiento humeano, de que hay un <hábito> que tiende a originar relaciones de ideas, es espontáneo, igual que una relación de ideas que origina respuestas a las necesidades de supervivencia, como dice este filósofo, aunque desde luego, la diferencia sigue siendo que para Kant, hay un sujeto objetivo que tiene la facultad de ordenamiento y que el desarrollo de la capacidad de la razón o de la sensibilidad, *no determina*, en sentido lógico, la forma de constitución que es un resultado, pero del cual se tiene la certeza que es legítimo y que vale por razones de coherencia lógica; y como después señalarían tanto Dilthey como García Morente, una cosa son las leyes del conocer y otra, las leyes del conocimiento. Es decir, una cosa es una investigación psicológica o incluso genealógica y otra muy distinta, es una investigación lógica. Para la analítica, el *primer factor de mediación* señalado por este pensador es esta *facultad del juicio*<sup>209</sup>.

Enseguida, dice Kant, para dejar establecido un estatuto lógico concerniente al juicio, el cual, no es ni la impresión ni una representación pura, <El juicio [...] es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo><sup>210</sup>. Por lo cual, el juicio no

---

<sup>208</sup> *Idem*.

<sup>209</sup> Verneaux, Roger, en su *Crítica de la "Crítica de la razón pura"*, Ed. Rialp, Madrid, 1978, objeta, entre otras ideas kantianas, su concepción del juicio, pero, es un perfecto ejemplo de una crítica que carece de consciencia histórica, ya que consiste básicamente, en objetar la racionalidad kantiana desde *otra* racionalidad históricamente determinada, asumiendo que no hay diferencia en cuanto a las necesidades y exigencias tanto de la filosofía como elaboración teórica, como de la base material histórica. Ver especialmente, el capítulo II, pp. 63-122.

<sup>210</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 65.

es idéntico al objeto que nombra, pero tampoco al entendimiento, que lo produce, cuestión que introduce ya una diferencia con las mediaciones empiristas y racionalistas. De esa manera, cabe preguntar ¿por qué estos conceptos son objetivos y por qué su uso es legítimo y valedero? ya que ni son idénticos al objeto, que sería la idea empirista de objetividad, pero, tampoco son idénticos a la razón especulativa, que sería la idea racionalista de la verdad, así que, ¿por qué pueden pasar por legítimos y valederos allende una validez lógica estricta? que es lo que se podría objetar desde el racionalismo. El *juicio* fue el punto inicial de arranque de la reflexión kantiana, ya que es el resultado del conocer, el conocimiento está expresado en juicios y estos, expresan una forma de constitución del entendimiento y del sujeto mismo, que reduce a unidad lo que se incorpora (en el actual desenlace de la vida social, el ser humano individual incorpora a la unidad de su propiedad, y la sociedad contemporánea incorpora al individuo *unidimensional*,<sup>211</sup> por ello nulo y camino de su aniquilación). Pero, regresando a Kant, ya que los juicios son funciones de unificación de representaciones bajo una común, por lo tanto, se puede reducir a juicios todas las acciones de la razón *especulativa*, de tal manera, que el entendimiento puede ser representado como la facultad de juzgar en relación a objetos, o sea, de reducir a la unidad representaciones y expresarlas de este modo, relacionando los elementos del juicio.

Estas funciones de reducción del entendimiento se pueden encontrar todas exponiendo su tipología de forma completa. Estas funciones lógicas son *cuatro*, expuestas en la siguiente sección de esta obra kantiana, en la cual, queda señalado que los modos de la función lógica del entendimiento son: cantidad, cualidad, relación y modalidad, a las que corresponden *tres* tipos de juicio a cada una; a saber, universales, particulares y singulares; afirmativos, negativos e infinitos; categóricos, hipotéticos y disyuntivos; y quiero mencionar de forma particular, en cuanto <a las tres funciones de la modalidad se puede decir que son otros momentos del pensar en general><sup>212</sup>, y se trata de los juicios *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos* relativos a la posibilidad, la verdad y la necesidad, y que más adelante, serán considerados como postulados del pensar empírico en general; y que precisamente, prefiguran el camino en la ampliación para el uso de juicios sintéticos *a priori*, ya señalado desde esta primera *crítica* en la parte relativa a

---

<sup>211</sup> Cfr. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. por Juan García Ponce, Ed. Joaquín Mortiz, Méx., 1968.

<sup>212</sup> Kant, Immanuel, *Crít.de la R. Pura*, p. 66.

la arquitectónica de la razón pura: el pensar empírico en general. O lo que lo mismo, el pensar que puede dejar de ser empírico en general, para tornarse *conocer* empírico, es decir, ser un conocimiento por principios que demuestre la posibilidad de su objeto. Pensar empírico que arranca de la *posibilidad*, da el salto hacia la *verdad* y culmina en la *necesidad*.

En el tono de esta reflexión, la posibilidad científica de la historia, o sea, la posibilidad cierta de que fuera de objetividades y subjetividades, el saber histórico es una elaboración teórica, desde luego con sus propias condiciones, es decir, sus diferencias respecto de otras elaboraciones, su sentido de verdad y de necesidad.

En la siguiente sección Kant, aborda la cuestión de que, de la síntesis *pura*, pero ahora, de la razón referida a objetos de la naturaleza, y comprendida esta como una representación general, es de dónde se origina el *concepto puro del entendimiento* o *categoría*; este resultado sintético tiene como base la posibilidad de la unidad sintética *a priori* del sujeto (se trata del principal supuesto kantiano sobre la posibilidad de la síntesis pura que se da en el sujeto, y de que este es organismo o unidad que precisamente tiene como su actividad espontánea llevar a cabo síntesis; desde luego, otra cosa es la condición primera de *ruptura* de este pensamiento, la revolución copernicana que produjo el cambio de perspectiva en donde el sujeto rige en el conocimiento), cosa que precisamente le otorga validez <la síntesis pura, en su representación general, da el concepto puro del entendimiento [...] esta síntesis descansa en un fundamento de la unidad sintética *a priori* [...] Bajo este concepto es [...] necesaria la unidad en la síntesis de lo múltiple><sup>213</sup>. El entendimiento puro es así, síntesis pura, pero esto, encuentra su justificación en la unidad de la síntesis; es decir, si el entendimiento es síntesis, entonces también será enlace, pero enlace por la *necesaria unidad en la síntesis de lo múltiple*.

Esto es importante, porque es el alegato que intenta poner punto *crítico* final a la idea de Hume, acerca de que el sujeto es un haz de representaciones en conexión solamente sobre la base de una costumbre de reunir las de esa manera, y por tanto, de la no objetividad del conocimiento científico<sup>214</sup>, o de una objetividad *escéptica*. La actividad del entendimiento, según

---

<sup>213</sup> Kant *Op. cit.*, p. 69

<sup>214</sup> Los hombres, dice este filósofo, <...no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo>, Hume, D., *Tratado*



Kant, supone un substrato de las impresiones recibidas, que sirve para que queden referidas a este, para que queden objetivamente enlazadas entre sí, y para que de esta manera, queden también referidas al objeto de la intuición. De este modo, puede entenderse sin mucho forzamiento que hay dos referencias en esta unidad sintética, la *primera*, a la colección de representaciones que se dan en la percepción, pero, que quedan reducidas a la unidad; la *segunda*, a que estas representaciones se refieren únicamente a un objeto de la intuición. ¿En qué consiste esta mediación? Como puede notarse, esta objeción contra el empirioescepticismo de Hume, señala que sí hay una colección de representaciones en el entendimiento, pero que se hallan reducidas por este a la unidad, y hasta ahí, no hay propiamente una objeción por lo que Kant, se percata de la necesidad de una demostración, que es en lo que consistirá la deducción de los conceptos puros del entendimiento.

Por ello, otro de los cometidos de la lógica trascendental es lograr el *concepto* de la síntesis pura de sus representaciones, no de las representaciones mismas, ya que esto quedó dicho en la *Estética*. Su formulación es la siguiente, el proceso de conocimiento *a priori* de todos los objetos tiene tres elementos como aspectos que tienen que ser dados: <lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación, pero esto no da aún conocimiento alguno. (Y) Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria><sup>215</sup>. Es decir, la posibilidad de la intuición pura de recibir haces de representaciones, la posibilidad de la imaginación trascendental de enlazarlas en una unidad sintética, y el concepto puro del entendimiento. Son tres las condiciones para el conocimiento de objetos de la naturaleza, pero, la tercera radica en el entendimiento. Así, se tiene que el *concepto puro del entendimiento* es: la función de la unidad sintética de lo múltiple de esta posibilidad de la intuición de recibir colecciones de representaciones, pero, que les proporciona unidad y contenido trascendental. Las categorías o conceptos puros del entendimiento son verdaderos *conceptos raíces* del entendimiento puro. Esta es la función del entendimiento que da al concepto científico su carácter de referencia al objeto real, sobre la base de la unidad sintética.

---

*sobre la naturaleza humana*, p. 163ss. Aunque como ya se dijo antes, en la *Enquiry*, considera que si hay necesidad de un fundamento del conocimiento, este sólo puede provenir de la acción, de la utilidad y del gusto.

<sup>215</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 69s.

La deducción trascendental de los conceptos *a priori* es la parte que corresponde a la explicación de cómo los conceptos puros del entendimiento pueden relacionarse con objetos de los sentidos, y es el pasaje que más dificultad causó al mismo pensador de Königsberg, pero, inevitable, si se quiere completar la *crítica*; la otra opción, era tirar por la borda el carácter científico —es decir, objetivo y necesario— del conocimiento. Por tanto, se puede decir, que es la demostración fundamental del punto de vista kantiano, es decir, de la objetividad cierta del conocimiento.

En primer lugar, las categorías tienen validez objetiva y esto, porque sólo mediante ellas es posible la experiencia, es decir, son objetivas porque son las condiciones *a priori* de la posibilidad de pensar en su necesidad y universalidad los objetos de los sentidos, es decir, de la posibilidad de un conocimiento como experiencia, del conocimiento de la naturaleza como la experiencia que un ser racional puede tener de esta. Son estas las condiciones lógicas de la objetividad en general, pero, el desarrollo de este proceso de experiencia, no es su deducción sino su descripción (que fue precisamente en lo que consistió la investigación humeana de la naturaleza del entendimiento); esta derivación *empírica*, es insuficiente para dar cuenta de la realidad del conocimiento científico *a priori*, como la matemática pura y la ciencia universal de la naturaleza, por lo cual, este simple hecho la refuta (con lo cual puede verse, se sitúa Kant, dentro de la perspectiva humeana solamente para reforzar su objeción contra ella). Enseguida, surge la necesidad de recordar la definición de las categorías, <Son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de este es considerada como *determinada* con respecto a una de las *funciones lógicas* en los juicios><sup>216</sup>, pero con esta definición, queda aún indeterminado a cuál de los dos conceptos ha de darse la función de sujeto y a cuál la de predicado, si al del objeto o al de la función lógica.

*De la posibilidad de un enlace en general.* Resulta que todo enlace empírico o puro es una acción del entendimiento, designado con la denominación general de *síntesis*. El enlace sólo puede ser ejecutado por el sujeto, es una acción de su actividad propia y vale para todo tipo de enlace. El enlace representa la unidad sintética de lo múltiple, por ello, <...el concepto de enlace contiene [...] el concepto de lo múltiple y de la síntesis del mismo (y) el de la unidad><sup>217</sup>. La

---

<sup>216</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>217</sup> *Idem*, p. 80

unidad precede *a priori* a todos los conceptos del enlace, es la *unidad originariamente sintética de la apercepción* (=el yo pienso, que acompaña a todas las percepciones). Denomínala Kant, *apercepción originaria*. Su unidad se llama *unidad trascendental* de la autoconsciencia. Esta unidad sintética de la consciencia es una de las condiciones objetivas de todo nuestro conocimiento de objetos. Esta unidad trascendental de la apercepción une en el concepto del objeto todo lo múltiple dado en una intuición. Por consiguiente, las categorías no proporcionan conocimiento intuitivo alguno, excepto desde luego, si se lleva a cabo su aplicación para la posibilidad del conocimiento de los objetos de los sentidos.

*La deducción trascendental del posible uso universal empírico de las categorías*, es la explicación de cómo es posible el conocimiento *a priori* por categorías de objetos de los sentidos de acuerdo a sus leyes de enlace, la posibilidad de prescribir leyes a la naturaleza, y de hacerla posible para un ser racional. Debe esta explicación decir satisfactoriamente en qué consiste la validez de estas categorías que son puras pero, que aplicadas a los objetos de los sentidos no sólo proporcionan un conocimiento de ellos, sino que hacen posible la determinación de las leyes de la naturaleza, y a la naturaleza misma como la experiencia del entendimiento. Enseguida, se refiere Kant a la *síntesis de la aprehensión* que es el modo cómo el entendimiento compone lo múltiple de una intuición empírica y que posibilita la percepción y la consciencia empírica de esta en cuanto fenómeno. La unidad de la síntesis está ya dada *a priori* con esas intuiciones, como condición de esta síntesis de toda aprehensión. Toda síntesis está bajo las categorías y es condición de la posibilidad de la experiencia, por lo que valen *a priori* para todos los objetos de la experiencia. Por consiguiente, se tiene que estas categorías son conceptos, en los cuales, se hallan prescritas *a priori* las leyes para comprender los fenómenos y, por consiguiente prescriben a la naturaleza toda como conjunto de todos sus fenómenos.

De esta manera, las leyes de los fenómenos naturales coinciden con las del entendimiento y las de su forma *a priori*; se puede decir entonces, que las leyes de la naturaleza y de todos sus fenómenos, *no existen en estos*, sino solamente en relación con el sujeto cognoscente, al que son inherentes sobre la base de que posee entendimiento. Con esto queda resuelto el enigma de por qué la naturaleza *coincide* con la matemática. Por otro lado, mirando muy adelante en el derrotero de esta reflexión, por su parte las *leyes de la historia deben*

*también coincidir con el entendimiento y su forma a priori y además, sólo existir en relación con el sujeto, pero, esto deberá ser entendido en los términos teórico metodológicos ya dichos.*

Todas las percepciones posibles se hallan bajo las categorías <de las cuales depende la naturaleza (considerada en general) como el fundamento originario de su necesaria legalidad (pero esta prescripción sólo alcanza a las leyes de una naturaleza en general) como legalidad de los fenómenos en el tiempo y en el espacio><sup>218</sup>. Las categorías son así, las instancias que proporcionan legitimidad a nuestro conocimiento de la naturaleza; son el fundamento originario de su necesidad y de que pueda considerársele una ciencia. Es decir, de su objetividad y de su validez lógica. Resultado de esta *deducción* es que el pensamiento de los objetos debe corresponder con una intuición; el conocimiento de la naturaleza sólo puede ser científico, si a un concepto puro del entendimiento (categoría) se le puede subsumir una intuición, y que todo conocimiento *a priori* siempre es de objetos de experiencia posible, <No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; no podemos conocer objeto alguno pensado, a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos [...] Ningún conocimiento *a priori* nos es posible, a no ser tan sólo de objetos de experiencia posible><sup>219</sup>. Termina esta sección, con una recapitulación de esta deducción, que refiero con todos sus momentos por su interés pedagógico. Esta deducción consiste, en la exposición de las categorías como *principios* de la posibilidad de la experiencia; la exposición de la experiencia como *determinación* de los fenómenos en el tiempo y el espacio; finalmente, la exposición de esta determinación en general de los fenómenos, por el *principio* de la unidad sintética de la apercepción, como la forma, en la cual, el entendimiento entra en relación con espacio tiempo como formas originarias de la sensibilidad. En el tenor del concepto de racionalidad cortesiano, la deducción es el intento por validar desde una subjetividad, la objetividad del conocimiento que compete a la razón especulativa; en una dimensión lógica del sujeto constituido, se hallan las condiciones de la unidad sintética.

---

<sup>218</sup> *Idem*, p. 93

<sup>219</sup> *Idem*.

### *Analítica de los principios y sus condiciones de mediación*

Hasta ahora, la *Analítica* se ha ocupado de las intuiciones y de los conceptos por separado faltando de examinar y exponer el elemento que permite el enlace entre unos y otros. Precisamente esta *Analítica de los principios*, es el cánón para el Juicio, e indica la manera en que se pueden aplicar los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos. El entendimiento en general, es la facultad de las reglas, y el juicio la facultad de subsumir bajo reglas distinguiendo si algo se halla o no bajo una regla dada. <La filosofía trascendental [...] además de la regla ( o más bien de la condición universal de las reglas), dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar al mismo tiempo *a priori* el caso al que dichas reglas deben ser aplicadas><sup>220</sup>. Según Kant, la ventaja de esto consiste en que expone la validez objetiva de los conceptos que se refieren *a priori* a sus objetos, por si no bastara la deducción anterior.

Enseguida, comienza el capítulo concerniente a la exposición del tema sobre el *esquematismo* de las categorías o conceptos puros del entendimiento, con esta idea sobre las subsunciones de un objeto bajo un concepto puro de esta clase; debe haber una correspondencia entre ambos que permita dicho enlace y consiste en que algo del objeto representado se halle contenido en el concepto puro, <En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, tiene que ser la representación del primero homogénea con el segundo [...] el concepto debe contener aquello que es representado en el objeto a subsumir en él><sup>221</sup>. Pero, de entrada se echa de ver que lo que hay entre los conceptos y las intuiciones es heterogeneidad completa, así que el problema que da pie a una *doctrina trascendental del juicio* –que es lo mismo que una analítica de los principios- y que la justifica como necesaria en esta *crítica*, es que ésta, debe mostrar la posibilidad, mediante la cual, los conceptos puros del entendimiento pueden ser aplicados a los fenómenos en general. De esta manera, es claro que debe haber un *tercer* término homogéneo tanto con la categoría como con el fenómeno y que hace posible la subsunción. Esta representación es pura y sin embargo, presenta por una parte, un lado intelectual, y por otra, un lado sensible, y es lo que este filósofo denomina el *esquema trascendental*. La noción de temporalidad es pues, el factor mediador determinante en esta relación.

---

<sup>220</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>221</sup> *Idem*, p. 97.

Lo que hace que las categorías sean homogéneas con las intuiciones, es que las primeras, encierran unidad sintética pura de lo múltiple en general, lo que para las segundas, es la condición formal del sentido interno. Como se puede recordar, se señaló en la parte relativa a la exposición del *tiempo*, que este, tiene un *estatus* privilegiado en la *crítica*, desde luego, dado por sus condiciones mismas de constitución; allá, se dijo que esto es consecuencia de que la forma *pura* de la intuición tiempo es la condición de toda otra forma pura, que no es otra que el espacio; ahora, señala Kant, que el tiempo es la condición formal de lo múltiple del sentido interno, por lo tanto, del enlace de todas las representaciones, que encierra un múltiple *a priori* en la intuición pura. Así, que una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría, en tanto que es universal y se apoya en una regla *a priori* y es homogénea con el fenómeno, en tanto que la forma del tiempo se halla contenida en toda representación empírica de lo múltiple. El *esquema* de los conceptos puros del entendimiento, es la determinación trascendental del tiempo que hace posible la aplicación de la categoría a los objetos de los sentidos, es el *término medio* que se necesita para hacer posible la compatibilidad entre conceptos e intuiciones, o dicho de otra forma, para subsumir los fenómenos en la categoría. Recapitulando lo anterior, se tiene que la condición formal y pura de la sensibilidad y que restringe el uso del concepto del entendimiento es el *esquema* de ese mismo concepto puro; por su lado, *esquematismo* del entendimiento puro, se denomina al modo de proceder del intelecto con dichos esquemas.

Como consecuencia de lo anterior, presenta el filósofo los esquemas en relación al orden cuaternario de las categorías. Estas determinaciones trascendentales del tiempo son determinaciones *a priori* del tiempo de acuerdo a reglas, y estas, de acuerdo al orden planteado de las categorías, se refieren a la *serie* del tiempo, al *contenido* del tiempo, a la *ordenación* del tiempo y al *conjunto* del tiempo, con relación a todos los objetos posibles. Pero, primero de forma general, Kant presenta el principio supremo de todos los juicios *analíticos*, a saber, <a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga, principio de contradicción><sup>222</sup>, de cuya clase sabemos que no proporciona nuevos conocimientos de objetos, sino solamente de lo que ya está implícito en dicho juicio analítico. Y en segundo lugar, el principio supremo de todos los juicios *sintéticos*,

---

<sup>222</sup> *Idem*, p. 102.

la experiencia tiene como fundamento, principios de su forma *a priori*, a saber reglas universales de la unidad, en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad como condiciones necesarias puede siempre mostrarse en la experiencia y aun en su posibilidad (fuera de esto son enteramente imposibles estos juicios, ya que falta el tercer requisito), un objeto en el cual la unidad sintética de sus conceptos pueda mostrar su realidad objetiva [...] El *principio supremo* es [...] todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible<sup>223</sup>.

Por su parte, los *principios del entendimiento puro* <dan el concepto que contiene la condición y como el exponente para una regla en general<sup>224</sup>. La experiencia es la que da el caso que se encuentra regido por el principio que proporciona la regla. Además, se tiene que en esta aplicación de las categorías a la experiencia posible, la síntesis puede ser matemática o dinámica, el uso dirigido a la intuición, o a la existencia de un fenómeno en general y siempre en relación con una experiencia posible. Que la síntesis sea *matemática* significa que es una medición del objeto como magnitud extensiva o magnitud intensiva. Por otro lado, que sea síntesis *dinámica* significa que explica su enlace en el tiempo.

La tabla de las categorías da la pauta natural para la *tabla de los principios del entendimiento puro*, ya que estos son las reglas del uso objetivo de aquellas. De tal manera, que se obtiene aplicando cada concepto puro del entendimiento a cada una de las cuatro determinaciones trascendentales del tiempo; la *serie* del tiempo con las categorías de *cantidad*, la del *contenido* del tiempo con las de *cualidad*, la de *ordenación* del tiempo con las de *relación*, y las del *conjunto* del tiempo con las de la *modalidad*. De donde resultan los siguientes *principios del entendimiento puro* correspondientes: serie y cantidad, los *Axiomas* de la intuición; contenido y cualidad, las *Anticipaciones* de la percepción; ordenación y relación, las *Analogías* de la experiencia; y conjunto y modalidad, los *Postulados del pensar* empírico en general.

---

<sup>223</sup> *Idem*, p. 104s. Cursiva mía.

<sup>224</sup> *Idem*, p. 105.

El principio de los *axiomas de la intuición* es que toda intuición es una magnitud extensiva. Es un principio trascendental de la matemática de los fenómenos, es decir, la condición de que todo objeto de la intuición debe ser mensurable de alguna forma. El principio de las *anticipaciones de la percepción* es que lo real de los fenómenos, tiene una magnitud intensiva, o sea, un grado. Este principio garantiza la continuidad de los fenómenos, es decir, la posibilidad de predecir un comportamiento de objeto. De las analogías, su principio es que la experiencia solamente es posible por la representación de un enlace necesario de las percepciones.

Ahora bien, como el tiempo es la condición fundamental de todo percibir, también lo es del enlace que señalan los principios como legítimo, por ello, se dice que el tiempo tiene tres modos en cuanto a reglas de determinación trascendental, sus tres modos son, permanencia, sucesión y simultaneidad (por eso, hay tres reglas que norman toda relación temporal que se pueden dar entre los fenómenos, y que a su vez, determinan su existencia en relación a la unidad de todo tiempo: permanencia de la materia, relación de causa efecto, y acción recíproca de los fenómenos) están antes de toda experiencia y la hacen posible, pero, estos principios no se refieren a los fenómenos mismos, y tampoco a las síntesis de su intuición empírica, sino solamente a su existencia, pero, no son constitutivos sino sólo regulativos; no proporcionan conocimiento alguno de los objetos sino solamente proporcionan la regla para la subsunción. Una *analogía de la experiencia* es sólo una regla que señala la unidad de la experiencia que debe surgir sobre la base de las percepciones. Son *tres* los tipos de analogías. La *primera*, es el principio de la *permanencia* de la sustancia, que dice que en todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, su cantidad es inalterable. Lo que expresado en términos de ciencia especializada, es el principio de la energía y la masa, la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma. La *segunda* analogía es el principio de la sucesión según la ley de la *causalidad*, todos los cambios de la sustancia ocurren de acuerdo a la ley del enlace entre causa y efecto.

En cuanto a la alteración, se trata solamente de un modo de existir que sigue a otro modo de existir en una y la misma cosa, todo lo que se altera es permanente y únicamente se transforma su estado. La *tercera* analogía es el principio de la *simultaneidad* según la ley de la acción recíproca. Señala que todas las sustancias, en tanto es posible percibir las en el espacio como simultáneas, se hallan en universal acción recíproca. Los *postulados del pensar empírico*



*en general*, en principio indican el camino de la constitución lógica, o si se quiere, la *historia* de la constitución lógica del pensar en general, en cuanto a que las tres funciones de los juicios de modalidad, expuestos en la “Analítica de los conceptos”, se puede decir que son otros tantos momentos del pensar en general, y se trata de los juicios *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos* relativos a la posibilidad, la verdad y la necesidad, los cuales, ahora son considerados como postulados del pensar empírico en general. Y que precisamente, prefiguran el camino en la ampliación en el uso de juicios sintéticos *a priori*, ya señalado desde esta primera *crítica* en la parte relativa a la arquitectónica de la razón pura. Se trata del pensar empírico en general, o lo que es lo mismo, el pensar que puede dejar de ser empírico en general, para tornarse *conocer* empírico, es decir, ser un conocimiento por principios que demuestre la posibilidad de un objeto. El cual, arranca de la *posibilidad*, da el salto hacia la *verdad* y culmina en la *necesidad*. Estos postulados son: lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*; lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*. Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia es (existe) *necesariamente*.

Termino esta sección de la Doctrina trascendental de los elementos *parafraseando* a García Morente, quien dice que <ser objeto es ser conocido científicamente>, a lo que añado, pero, por construcción de conceptos o por principios. Con esto quedan establecidas por completo las condiciones de mediación que precisa el conocimiento científico de la naturaleza, pero en última instancia, de toda cosa que pueda ser objeto de una intuición. Es importante decir esto último, porque más tarde con la ampliación de los juicios sintéticos *a priori* al conocimiento de la historia, esto vendrá al caso.

### *La Dialéctica trascendental y sus condiciones de mediación*

En primer lugar, la *Dialéctica* es una lógica ilusoria, que se trata de un modo de engaño cuya condición se encuentra sólo en el juicio, o sea, en la *relación* del objeto *supuesto*, con el entendimiento. Aunque puede darse que la sensoriedad pueda tener un cierto influjo en este engaño, y esta relación en el entendimiento verse influida por distintos factores de la razón misma, como se verá más adelante. Es importante decir que este pensador pone en este

vocablo la significación de una nueva condición de mediación, *dialéctica* es ahora, este modo de la razón que en su proceso de pensamiento mismo tiene las condiciones para un ejercicio que traspasa las fronteras de lo legítimo tanto en términos de verdad como de ciencia. Su campo se denomina trascendental y no requiere de una intuición del objeto. Trata así, de esta ilusión trascendental que penetra en los principios haciendo como si se derivaran de estos, pero <cuyo uso no es ni siquiera establecido en la experiencia, caso en el cual tendríamos al menos una piedra de toque de su exactitud, sino que nos conduce, contra todos los avisos de la crítica, allende el uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una amplificación del entendimiento puro><sup>225</sup>.

Se trata este de un camino en el que la razón engañándose a sí misma, considera que puede seguir ejerciendo las leyes del entendimiento fuera de las fronteras de la sensoriedad donde precisa del objeto; y es así, que cae en el exceso, porque pretende plantear como ciencia sus concepciones, y entonces, haciendo caso omiso de las restricciones de la *crítica de la razón*, que ha establecido que el juicio científico requiere de un concepto puro y de una intuición, comienza a pensar que es posible el caso de hacer más amplio el entendimiento puro, e ir más allá de la necesidad de los objetos y de su concordancia con estos. Se trata pues, de un presunto conocimiento de algo que no es intuido, y por consiguiente, no puede constituir objeto de experiencia y mucho menos, concepto científico -más adelante se verá otra cosa con los conceptos morales-, para lo cual, hace falta precisamente que algo sea establecido en la experiencia en estos dos sentidos, o como fenómeno o como conocimiento de fenómenos. El error es aquí producido por una inadvertida influencia de la sensibilidad sobre el entendimiento. En otro momento, la ilusión proviene de una falsa inferencia en el silogismo.

El asunto de esta Dialéctica, no es tratar de la ilusión empírica, sino de la ilusión trascendental y de cómo esta influye en los *principios*. Parte Kant, de que puede haber dos clases de principios, *inmanentes*, que son aquellos que pueden ser aplicados exclusivamente dentro de la experiencia posible y los *trascendentes*, aquellos que la propia razón puede aplicar por encima de esos límites<sup>226</sup>. Se comprende que los primeros, son los principios de las ciencias que han sido criticadas y que en su caso, encontraron su fundamento tanto en la

---

<sup>225</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>226</sup> *Idem*.

“Estética” como en la “Analítica” trascendentales, estos, deben tener sólo un uso empírico y nunca trascendental; pero ahora, surgen otros principios a la mirada crítica, los que pueden pasar, y pasan más allá de los límites que la experiencia impone al entendimiento. Desde luego, entre estos, no se cuenta el mal uso trascendental de las categorías, ya que es sólo una falta de juicio. Sólo son trascendentes en este sentido, los principios que piden que echemos abajo todo límite de cognición y que las leyes de esta, se apliquen en ámbitos ajenos, donde lo que priva es el exceso. En esta aventura, la guía es otro pretendido principio, el *trascendente*, es el que suprime las limitaciones y no sólo eso sino que ordena franquearlas.

Esta ilusión lógica consiste básicamente en una imitación falaz del raciocinio y tiene su origen en que no se pone atención a una regla del silogismo; de tal modo, una vez que se cae en la cuenta del error, desaparece de una forma la ilusión, pero de otra persiste; la causa de lo primero, es que la razón tiene reglas y máximas de su uso con autoridad de principios objetivos, de donde se toma que esta necesidad subjetiva de la síntesis pertenece a la cosas en sí mismas. La dialéctica trascendental descubre, de este modo, <la ilusión de los juicios trascendentales (e impide) que esta ilusión nos engañe><sup>227</sup>. En lo que a su persistencia se refiere, esta forma de ilusión no puede evitarse, pues es natural e irremediamente inherente a la razón humana; salta a cada avance, por lo que hay que permanecer en pie de atención remediando continuamente sus efectos.

En esta sección, se investigan sobre las condiciones en que la razón puede caer en el exceso de pretender que es posible el conocimiento metafísico, en el sentido de un posible conocer objetos a los que no corresponde ninguna intuición. La razón se ve llevada más allá de lo legítimo, de acuerdo a su naturaleza misma. Por un lado, el uso de un razonamiento sin límites, por otro, aunado a expectativas titánicas de lo que puede hacer, son los ingredientes de esta naturalidad; que es tan básica en la especie, que si una catástrofe terminara con la civilización y, por tanto con el cultivo del saber y de las ciencias, lo único que persistiría sería la metafísica.

Parece pues, que este uso dialéctico de la razón es un elemento ancestral o elemental de su proceso, la tendencia a suprimir la objetividad, parafraseando a Nietzsche, todo estaría

---

<sup>227</sup> *Idem*, p. 168.

tan lleno de objetividad para el hombre primitivo, que el pensamiento se ve en la necesidad de procesar igualmente en contrario, a propósito de la fuerza plástica de los individuos y los pueblos, y de su unidad de estilo; parafrásis en la cual la objetividad es lo *dionisiaco* y la subjetividad lo *apolíneo*. Volviendo a Kant, de lo anterior, se puede afirmar que la razón pura es asiento de la *ilusión trascendental*, aunque como ya quedó perfectamente comprendido en la “Analítica”, hay en ella otros principios aparte del trascendente, los *conceptos puros referidos a objetos*. Una subjetividad pura pero, que pretende determinar ciertas de sus subjetividades con carácter objetivo, es una forma de este proceso dialéctico.

Por otro lado, la “Analítica” sería en esta visión, la determinación de una subjetividad con carácter objetivo real. La cuestión también, sería ir diciendo de qué manera abrieron el horizonte de realidad estas formas de mediación, su proceso y sus resultado. En el caso de la “Analítica”, el horizonte abierto es que el cierra toda posibilidad a un conocimiento de la naturaleza que no tenga como piedra de toque el elemento de *objetividad*, pero en las condiciones de *subjetividad* dichas, no sólo que el sujeto rige en el conocimiento, sino desde sus condiciones formales en las cuales se halla constituido, lo que se puede denominar el <principio del enlace>, que supone el *a priori* -lo que de razón hay en el conocimiento-, y el objeto de la intuición -lo que de experiencia hay en él-.

Volviendo a la “Dialéctica”, si el entendimiento es la facultad de uso de reglas, o sea, de la unidad de los fenómenos según dichas reglas, la razón es la facultad de los principios, o sea, de la unidad de dichas reglas del entendimiento, bajo ciertos principios. Pero, la razón en este sentido, nunca se refiere de forma directa a alguna experiencia u objeto, sino solamente al entendimiento <para dar a los múltiples conocimientos de éste unidad *a priori* por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón y se distingue del entendimiento><sup>228</sup>.

Es importante resaltar esto último y no olvidar jamás, que la razón como unidad de reglas del entendimiento bajo principios, no se refiere en ningún caso a la experiencia, o a algún objeto, y mucho menos algún tipo de *experiencia total*, sino solamente al entendimiento mismo, en el sentido de dar unidad sistemática a los conocimientos, y es lo que Kant denomina *unidad de razón*. Esto, porque necesita de completarse como unidad entre la experiencia –que fue el

---

<sup>228</sup> *Idem*, p. 169.

tema de la razón especulativa o entendimiento- y toda experiencia posible, (para garantizar la objetividad y la necesidad del conocimiento); dicha unidad es así, una mera suposición de la razón como experiencia posible de todas las experiencias, pero, distinta del entendimiento.

De acuerdo al *uso lógico* de la razón, dice Kant, se puede distinguir entre lo conocido de forma inmediata y lo sólo inferido, o sea conocido en forma mediata, pero, el uso acostumbrado de la inferencia borra a veces esta diferencia, y se considera que se ha percibido inmediatamente lo que, sin embargo, ha sido sólo inferido. Sabemos que toda inferencia se compone de *proposición, conclusión y consecuencia*, pero, si se encuentra que se puede pasar directamente de la proposición a la consecuencia, se llama conclusión *inmediata*, y se tiene lo que Kant, denomina las conclusiones del entendimiento; por su lado, en las conclusiones de la razón, se requiere de la mediación de un tercer juicio.

Enseguida cabe recordar el proceso del raciocinio. En todo raciocinio la razón piensa primero una regla (*major*). Luego, se realiza la subsunción de un conocimiento bajo la condición de una *regla (minor)*, por medio del *juicio*. Por último, se *determina* un conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por tanto *a priori*, por medio de la *razón*. De donde se sigue que, la relación que la premisa mayor, como regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las diferentes especies de raciocinio. Son tres los juicios distinguidos por la manera en la cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber, raciocinios *categoricos*, raciocinios *hipotéticos* y raciocinios *disyuntivos*<sup>229</sup>.

Otra cosa, es que la razón en los raciocinios busca siempre la reducción a la unidad, o a lo simple, pero además, entendido esto como lo que da máxima legalidad, y esta idea, constituyó una de las máximas aspiraciones teóricas de la filosofía y ciencia modernas, la unidad teórica del conocimiento, o la unidad de la razón, la unidad del objeto, o del sujeto, o de ambos en relación dialéctica; en el caso que nos ocupa de la unidad de la razón, que quiere decir en términos de *racionalidad*, la unidad de la subjetividad con la objetividad. Trata pues la razón en el conocimiento de <reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios [...]quiere realizar la unidad suprema del entendimiento><sup>230</sup>. Proyecto

---

<sup>229</sup> *Idem*, p. 170.

<sup>230</sup> *Idem*, p. 170.

filosófico que Kant llevaría a sus más altos vuelos, y continuando el registro de la filosofía metafísica parmenídea, de la unidad de ser y pensar, según García Morente.

Luego de aislar la razón, quedando esta en situación de *uso puro*, no puede seguir siendo fuente de juicios y conceptos referidos a objetos, sino que lo queda es una *facultad subalterna*, que da una cierta *forma lógica* al conocimiento, mediante la cual, se establecen reglas de subordinación hasta donde es posible. Multiplicidad de reglas y unidad de principios, es una exigencia de la razón para hacer universalmente coherente al entendimiento consigo mismo, de ese mismo modo, el entendimiento reduce a conceptos lo múltiple de la intuición, enlazándolos, <es simplemente una ley subjetiva de economía (aplicada) a nuestro entendimiento y que consiste en reducir, por comparación de sus conceptos, el uso general de los mismos al mínimo número posible><sup>231</sup>. Pero, hay que estar atentos a que esto no significa que en los objetos haya esa concordancia, es decir su reductibilidad, ni tampoco, dar a sus máximas –de la razón- validez objetiva. Así pues, el problema *fundamental* de la Dialéctica trascendental puede ser formulado de la siguiente manera: <si la razón en sí, la razón pura *a priori* contiene principios sintéticos y reglas y en qué pueden consistir>. Lo que se verá a continuación.

Son dos los *principios trascendentes* de la razón en el conocimiento sintético pero, *problemático*, por razón pura. *Primero*, el raciocinio se refiere a conceptos y juicios. De acuerdo a su origen, la unidad de la razón no es la unidad de una experiencia posible, sino que esta, es unidad del entendimiento; son esencialmente distintas, una referida a los objetos y otra, al entendimiento en su uso relativo a objetos. *Segundo*, si el entendimiento tiene algo como un conocimiento condicionado, se debe exigir lo *incondicionado* para completar su unidad, compuesta precisamente por estos elementos. Este principio solamente puede admitirse como tal, si es que se considera que cuando lo condicionado es dado, también la serie completa de las condiciones subordinadas unas a otras. Los principios que se originan son *trascendentes*, lo que quiere decir que no tienen ningún uso empírico. Es así asunto de la dialéctica trascendental, definir este principio que trata de toda la serie de condiciones que se extiende hasta lo incondicionado y se divide en dos partes, la *primera* trata de los conceptos trascendentes de la razón pura, y la *segunda*, de los raciocinios trascendentes y dialécticos<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>232</sup> *Idem*, p. 171s.

Los *conceptos de razón pura* son obtenidos siempre por conclusión y nunca por reflexión. No se dejan encajar en la experiencia, no obstante, se refieren a un conocimiento respecto del cual todo otro conocimiento es sólo una parte integrante, y aunque no hay una experiencia real que pueda alcanzar ese conocimiento –el todo de la experiencia posible o de su síntesis empírica-, siempre le pertenece. Y si los conceptos de razón pura <... sirven para *concebir* [...] los conceptos del entendimiento [...] para entender (las percepciones) (lo que significa la capacidad de la imaginación ideadora de la razón, que puede concebir, no en el sentido de conceptualizar para lo que se requiere de un objeto de los sentidos, sino de imaginar algo que sobrepasa el mundo sensorial, pero, que proviene de una imaginación no sensible sino formal; no son lo mismo por otro lado, los conceptos puros del entendimiento, que hacen posible la comprensión del mundo sensorial.

Estos conceptos de razón pura son conceptos vacíos de tres tipos, concernientes a lo *en sí*, y en esa medida contienen lo incondicionado, pero, de modo que), [...] Si contienen lo incondicionado refiérense a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, pero que no puede ello mismo ser nunca objeto de experiencia ><sup>233</sup>. Y no lo son ni lo pueden ser, a menos que se tratara de otros seres con otras capacidades. Pero, la razón misma conduce a estos conceptos, porque los sacó como conclusiones de la experiencia, y son el criterio de su uso empírico, pero, no constituyen jamás un miembro de la síntesis empírica. Pueden ser de dos clases, rectamente *inferidos* y *sofísticos* (la anterior cita es un buen ejemplo de una recta inferencia); más adelante volverá Kant a este asunto, cuando trate de las conclusiones dialécticas de la razón pura. Por lo pronto, propone que estos conceptos de razón pura se denominen *ideas trascendentales*<sup>234</sup>. Las cuales, define de la siguiente manera, son conceptos de razón aquellos que se constituyen de nociones y que exceden la posibilidad de la experiencia. Un concepto que sólo concebimos, en aquel sentido imaginativo, en la imaginación pura no de la sensibilidad sino de la razón.

---

<sup>233</sup> *Idem*, p. 172s.

<sup>234</sup> Creo que es obvia la referencia al venerable filósofo de Atenas, discípulo de Sócrates y preceptor de Aristóteles, pero ¿cuál es la diferencia entre las ideas de Platón y las ideas trascendentales de Kant? Más adelante se señalará esto en la sección relativa a la historia. Por lo pronto, la principal diferencia es que para Platón, las ideas son prototipos de las cosas y “no sólo claves de experiencias posibles”.

De las *ideas trascendentales*. La forma lógica del conocimiento fue la condición de conceptos puros *a priori* que indican la unidad sintética, y que es la única que hace posible un conocimiento empírico de objetos. Por su parte, la forma de los juicios (entendida como un concepto de la síntesis de las intuiciones) fue la condición para deducir las categorías, que dirigen todo el uso del entendimiento en la experiencia. De la misma forma Kant, espera que la *forma de los raciocinios aplicada* <a la unidad sintética de las intuiciones, según indicación de las categorías, contendrá el origen de ciertos conceptos particulares *a priori* que podemos llamar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales*, y que determinarán según principios el uso del entendimiento, en el todo de la experiencia completa><sup>235</sup>.

Enseguida, se tiene que la función de la razón en cuanto a sus conclusiones es la universalidad del conocimiento por conceptos, a esta universalidad corresponde en la síntesis de las intuiciones la totalidad de las condiciones. Consiguientemente, se tiene que el concepto trascendental de razón por antonomasia, es el de la serie completa de condiciones para un condicionado dado, pero ya que sólo lo incondicionado hace posible la serie completa de las condiciones, y la totalidad de las condiciones es ella misma incondicionada, el concepto puro de razón se puede definir *mediante* el de lo incondicionado, en cuanto que contiene el fundamento de la síntesis de lo condicionado.

Cabe señalar cómo se van configurando este tejido de mediaciones, la *subjetividad* trascendental se constituye sobre la total *objetividad*, su totalidad de condiciones, esta, llega al límite de lo objetivo que es el paso a lo incondicionado, el cual es ya aquella subjetividad trascendental que norma el uso del entendimiento en un todo de experiencia completa. Lo cual, determina nuevos sentidos de realidad desde el emplazamiento de las elaboraciones teóricas hacia los otros dos niveles formativos (corrientes de opinión y prácticas especializadas). La metafísica significa este campo de ordenación de los principios de la razón que dan unidad a las reglas del entendimiento, aunque es ambivalente, cuando se pone la mirada en que es la posibilidad de caer en el exceso que consiste en considerar que se pueden conocer especulativamente las ideas trascendentales que se refieren a la naturaleza sensible. Aquí termina lo posible para este discurso, en términos de conocimiento efectivo y real; ningún concepto sin naturaleza, y ninguna naturaleza sin conceptos.

---

<sup>235</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 176.



Volviendo a Kant, hay, de acuerdo a aquel plan de aplicación señalado, tres especies de relaciones representadas en el entendimiento mediante las categorías, que arrojan *tres* clases de conceptos puros de razón, <un incondicionado de la síntesis *categorica* en un sujeto; (uno) de la síntesis *hipotética* de los miembros de una serie; y, (por último, uno) de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un sistema><sup>236</sup>. Cada uno origen y asiento de un sendo territorio de especulación: una *metafísica* del sujeto (llegará al sujeto que ya no es predicado sino sujeto puro), una *metafísica* de la naturaleza (llegará a la suposición que ya no supone más) y una *teología* (llegará a un agregado de los miembros de la división, que completa la división de un concepto). Ideas que son naturales, inherentes, necesarias e irremediables para la razón, pero, que serán rubricativas en la razón *pura práctica*. Su utilidad, es llevar al entendimiento ampliando su uso lo más posible, lo que tiene como resultado, la completa concordancia de éste consigo mismo.

El concepto puro de razón se refiere solamente a la totalidad de las condiciones y sólo termina en lo *absolutamente* incondicionado, lo incondicionado en todos sentidos. La razón pura, pues, deja al *entendimiento* el conocimiento de los objetos, y se ocupa solamente de la totalidad absoluta en el uso de los conceptos de este entendimiento, tratando de conducir hasta lo absolutamente incondicionado, aquella unidad sintética que es pensada en la categoría o concepto puro del entendimiento. Por este motivo, se le puede denominar la unidad de la razón de los fenómenos, expresada no en cuanto a los fenómenos sino por las categorías.

Kant, entiende por *idea* un concepto necesario de la razón para el que no tenemos ningún objeto congruente, de modo, que los conceptos puros de razón son *ideas trascendentales*, porque consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una absoluta totalidad de condiciones, son trascendentes porque superan los límites de toda experiencia y carecen de objeto adecuado. Estas ideas no determinan objeto, sirven al entendimiento como un cánón para su uso ampliado legítimo y uniforme, llevándolo mejor conducido y más lejos en este conocimiento. Se permite Kant, dejar sentado como principio, que el todo absoluto de todos los fenómenos es una *idea* de este tipo<sup>237</sup>. La razón tiene entre otras facultades, la de inferir. Esto es importante de señalar, porque cabe decir en primer lugar, que no es lo mismo el raciocinio *ascendente* que el *descendente*; el primero, busca las

---

<sup>236</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>237</sup> *Idem*, p. 179.

condiciones porque es dado como condicionado, y es el que importa en la determinación de los principios y de la unidad de la razón: determinar la serie completa de las condiciones y de lo incondicionado, o sea, de forma ascendente; el otro, a la razón le es indiferente cuánto pueda ser extendido ese proceso *a posteriori*.

Así, que lo universal de toda relación del entendimiento con el conocimiento, sólo puede tener tres formas, es decir, tres tipos de raciocinios, *categoricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*<sup>238</sup>. Los cuales, pueden estar en dos tipos de relaciones, relación con el *sujeto* y relación con el *objeto* (del pensamiento o de los fenómenos). Aplicar la forma del raciocinio a los tipos de relación, arroja *tres tipos* de representaciones de las que podemos hacernos ideas trascendentales: de la relación *con el sujeto*, de la relación *con lo múltiple del objeto en el fenómeno*, y de la relación *con todas las cosas en general*<sup>239</sup>. Luego, por el momento Kant, sólo deja indicado que puede haber un posible tránsito de los conceptos de la naturaleza a los de la moral, resultado del cual, sería que estos tendrían una igual *solidez* y *conexión* con los conocimientos especulativos de la razón. Pero, será cosa de esperar la *crítica de la razón pura práctica*. Aunque se haya ya bosquejado y trabajado por este pensador, como se colige del texto de 1764, *Tratado sobre la evidencia de las ciencias metafísicas*, que originalmente iba a llevar el título de *Investigación sobre la claridad de los principios de la Teología natural y de la moral*.

En lo concerniente al sistema *de las ideas trascendentales*, tenemos que hay tres clases de ideas de este tipo, a saber, la *primera*, contendrá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la *segunda*, la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno; y la *tercera*, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. El sujeto pensante es objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos, de la *cosmología*, y la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres), la *teología*.<sup>240</sup> Luego, en términos de esto anterior, se tiene que dar cuenta, de acuerdo a la necesidad de la razón, de la totalidad de condiciones para un condicionado dado; a saber, de que la razón debe acceder de forma necesaria al concepto de la absoluta unidad del sujeto pensante, sobre la base de la misma

---

<sup>238</sup> *Idem*, p. 177,

<sup>239</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>240</sup> *Idem*.

función lógica que para el razonamiento *categorico*; por su lado, en este mismo sentido de función, el raciocinio *hipotético* debe llevar la idea de lo absolutamente incondicionado en una serie de condiciones dadas; y por último, la forma del raciocinio *disyuntivo* lleva necesariamente consigo el supremo concepto de la razón, donde se trata del concepto de *un ser de todos los seres*; respectivamente, alma, libertad y Dios. Como se comprenderá, de esto no puede haber una deducción trascendental objetiva, sino solamente subjetiva, obtenida de la naturaleza de la razón, y es lo que acaba de ser presentado<sup>241</sup>.

En lo concerniente a los *raciocinios dialécticos de la razón pura*, son raciocinios que no contienen ninguna premisa empírica, y por medio de unas premisas ilusorias, <de algo que no se conoce, se infiere alguna cosa otra, de la que tampoco se tiene ningún concepto>, y sin embargo, por un ilusión inevitable, se le otorga realidad objetiva. De esos raciocinios hay *tres* tipos; *paralogismo* trascendental, *antinomia* de la razón pura e *ideal* de la razón pura. De esta manera, tenemos tres tipos de raciocinios *sofísticos*, en los cuales <no podemos tener del objeto, que corresponde a una idea ningún conocimiento, aunque sí un concepto *problemático*><sup>242</sup>. En donde *problemático* significa que se encuentra en proceso de construcción, pero que esto, no tiene posibilidad de llegar a una arquitectónica *definitiva*. El juicio problemático se ubica en los de modalidad, junto a los asertóricos y los apodícticos.

*Paralogismo trascendental*. Se infiere del concepto trascendental de sujeto, el cual no contiene nada intuitivo, que ese sujeto es absoluta unidad, pero, del que no se tiene ningún concepto, es decir, ya que no le corresponde ningún objeto de intuición, el sujeto trascendental es un <en sí>; en estos raciocinios de tipo *categorico*, la premisa mayor que indica algo universal en el sujeto, lleva en el proceso del análisis a la desaparición del predicado en el sujeto, al cual, ya sólo le queda predicarse a sí mismo como substancia, de la cual, no tenemos concepto. Sólo tenemos un concepto trascendental del sujeto<sup>243</sup>. En la elucidación de las *objetividades* y *subjetividades* que confluyen en este discurso crítico kantiano, su noción de crítica en sentido negativo, es decir, restrictivo, conserva este sentido. O con otras palabras, la subjetividad que queda constituida en esta parte del proceso, es restrictiva, lo que significa que indica un territorio inaccesible para la razón en su uso teórico especulativo. No puede haber

---

<sup>241</sup> *Idem*, p. 181s.

<sup>242</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>243</sup> *Idem*.

desde este punto de vista ningún contenido doctrinal de esta idea del sujeto universal. No quiero adelantar hacia otros lugares esta indagación, por lo que solamente quiero indicar lo que hará Hegel con esta idea; me parece por ahora, que la *Fenomenología del Espíritu* no es una doctrina, lo que significa que no sólo no es una teoría sino aún más, un marco metodológico que expone el punto de vista de Hegel y sobre el cual argumentará este. Dicho de otro modo ¿qué es este sujeto universal kantiano de frente al sujeto substancia universal hegeliano, qué nexos conceptuales se establecen en su particular mediación, y cómo se han desplegado en el espacio discursivo de la modernidad; cuáles horizontes de realidad desplegaron en la vida social?

Volviendo al pensador Königsberg, el siguiente grupo de ideas trascendentales que pueden dar origen a razonamientos sofísticos, es denominado por este, *Antinomias de la razón*. Estas ideas se realizan sobre el concepto trascendental de la absoluta totalidad de todas las condiciones para un fenómeno en general dado; <y de que se tiene siempre un concepto contradictorio de la incondicionada unidad sintética de la serie, en una parte, (se infiere...) la exactitud de la unidad opuesta, de la cual, sin embargo, no (se tiene...) ningún concepto><sup>244</sup>. La absoluta totalidad de las condiciones de un fenómeno no puede ser nunca una experiencia, ya sea que lo incondicionado sea la serie completa de condiciones, o que se halle fuera; por ello, no tenemos objeto, no hay la posibilidad de la subsunción de ninguna representación sensorial; eso por un lado, por otro, el concepto de lo incondicionado se presenta contradictorio siempre, elegir una u otra posición cosmológica, es lo que permite poner la etiqueta de sofístico, y bueno, que se consideren estos juicios como científicos. Sólo tenemos un concepto trascendental de esta incondicionada unidad sintética de todos los fenómenos. Y una posición más plausible es que se consideren ambas posturas como formando una unidad, dice este pensador. Lo cual, no aumenta nuestro conocimiento, pero, es más orientador que una posición unilateral. Nótese que de aquí al absoluto hegeliano que integra las contradicciones en una unidad, hay sólo un pequeño paso.

Pero, por el momento en el marco de origen, las absolutas condiciones de la naturaleza cósmica, que como idea se pueden justificar, han de carecer de contenido legítimo, ya que este contenido tiene la peculiaridad de presentarse de forma *antinómica*, cuya condición es que se

---

<sup>244</sup> *Idem.*

trata de un problema en relación con la libertad y la relación causal; dos respuestas contrarias pueden ser plausibles como hipótesis, pero, valen sólo en lo formal; así pues, cualquier contenido doctrinal cae en lo imposible. Se trata de la objetividad trascendental que es condición de toda otra objetividad, pero de la que es imposible todo concepto; dicho de otra manera, todo supuesto contenido de esta objetividad es falso.

El tercer tipo de idea es el que se denomina por Kant, *Ideal de la razón pura*. Se infiere de la absoluta totalidad de las condiciones para *pensar* objetos que pueden sernos dados, la absoluta unidad de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas, es decir, de cosas que es imposible que conozcamos; y dejándose llevar solamente sobre la base de su mero concepto trascendental, se infiere un ser supremo, un ser de todos los seres, que no es posible conocer por un concepto trascendental, y de cuya incondicionada necesidad no se puede formar ningún concepto. Sólo tenemos un concepto trascendental del ideal de la razón pura, el incondicionado de la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas en general.

Esta *subjetividad*, donde el sujeto es el *ens realissimum* de la Escolástica y cuyo concepto se trasvasó a la teología racional, queda reducido a mero concepto vacío, absolutamente imposible de conocer, pero que tendrá una justificación *práctica* –o sea, moral– en la segunda *crítica*. La mediación laicizante de la modernidad se halla en una etapa de consolidación. A continuación, se abunda sobre este asunto de las tres ideas de la razón pura, dada su importancia en esta cuestión de las reglas de la discursividad, pero al mismo tiempo de la necesidad de distinguir las relaciones que se van entretejiendo con otras formaciones, que juntas configuraron este espacio discursivo.

El *paralogismo trascendental*, como razonamiento sofístico no se halla fundamentado en la parte formal sino en la trascendental de la razón, e infiere *falsamente* del concepto trascendental del sujeto, (el solo *Yo* como sujeto que piensa, la mera forma de todo juicio del entendimiento, y que es sólo el vehículo de todo concepto), la *absoluta unidad* de un todo analizable y teorizable, por tanto cognoscible en sus elementos y como unidad<sup>245</sup> Y hasta aquí, aún no se ha franqueado el límite de nada, dice Kant -*Yo pienso* es el único texto posible de la

---

<sup>245</sup> *Idem*, p. 184ss.

psicología racional del alma, representación simple y por completo vacía por sí misma de todo contenido, no es otra cosa sino una consciencia que acompaña a todos los conceptos, una forma de la representación en general, de la que sólo se puede decir que por ella se piensa algo-.

Pero ya una *tópica* de esta pseudociencia elaborada sobre el análisis de aquellos elementos constitutivos sólo supuestos, es que el alma existe como *sustancia*, que es *simple* según su cualidad, que en los diferentes tiempos en que existe es *unidad*, y por último y de acuerdo con la guía de las categorías, aunque se comenzó por la de sustancia, se halla en *relación* con los *objetos* posibles en el espacio. De aquí, surgen todos los conceptos –que más bien son paralogismos- de la doctrina pura del alma, por simple análisis: de la sustancia, el concepto de *inmaterialidad*; de su simplicidad, el concepto de *incorruptibilidad*; de su identidad, el concepto de *personalidad* (estos tres hacen el de *espiritualidad*); por último, de la relación, el concepto de un *comercio* con los cuerpos<sup>246</sup>.

Como se puede observar, la ilusión quizás es inevitable en los paralogismos de la razón pura, pero, no sin solución. El *Yo pienso*, vehículo de los conceptos, sólo sirve para exponer todo pensamiento como que pertenece a la consciencia, de ahí, que solamente se pueda sostener este concepto de forma trascendental y problemática. Sin embargo, con él, se pueden distinguir dos especies de *objetos* en la facultad de representación: el *Yo*, parte pensante objeto del sentido interior, denominado alma; y la otra parte, que es objeto de los sentidos y se denomina cuerpo<sup>247</sup>. El paralogismo con el que procede la psicología racional puede quedar expresado de la siguiente manera: *<Lo que no puede ser pensado más que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto y es, por tanto, sustancia. Es así que un ser pensante, considerado sólo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como sustancia>*<sup>248</sup>.

La solución del paralogismo psicológico, que incurre en *sofisma de dicción*, es que en la conclusión *<no puede deducirse: “yo no puedo existir más que como sujeto”, sino sólo: “yo no puedo,*

---

<sup>246</sup> *Idem*, p. 185s.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 184.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 188.

en el pensamiento de mi existencia, usarme más que como sujeto del juicio”><sup>249</sup> y por tanto, no es posible que esta psicología aumente el conocimiento de nosotros mismos. Sólo tiene sentido como una disciplina de la razón *especulativa* que le pone en este campo límites infranqueables. Sólo hay el concepto trascendental del sujeto, pero, la unidad de la consciencia es tomada por intuición de un algo –el sujeto-, y entonces, se le aplica la categoría de sustancia a este objeto supuesto falsamente, y se comienza a elaborar inferencias. Pero, esta *crítica* hace desaparecer un conocimiento buscado más allá de los límites de la experiencia; esperanza fallida si se quiere buscarla y fincarla, en la filosofía especulativa; no así, en el uso *práctico* de la razón, que no está limitado por las condiciones del entendimiento. No hay así, psicología racional como doctrina de nosotros mismos<sup>250</sup>. Más tarde, la psicología del Inconsciente, usará esta idea indirectamente, es decir, enlazando con un objeto percibido no como tal sino sólo a través de otros fenómenos.

*Las antinomias de la razón pura.* Si en los paralogismos de la razón, razonamientos sofísticos acerca del sujeto en sí, se trataba que se derivan de la idea exigida por la razón de unidad incondicionada de las condiciones de todas las representaciones *en el sujeto*, ahora, se trata en las antinomias de la razón pura, de la unidad incondicionada de las condiciones *objetivas en el fenómeno*. En este campo, sucede lo que *no* en las otras dos clases de ideas puras, que se producen afirmaciones opuestas sobre una y la misma cosa, y esto es lo que caracteriza esta clase de ideas; dicho de otro modo, solamente pueden darse antinomias en la dimensión cosmológica o de las ideas de la razón sobre naturaleza, o donde haya una relación causal. Comienza denominando Kant *conceptos cósmicos* a las ideas trascendentales, en tanto designan la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos<sup>251</sup>, y expone enseguida, el sistema de las ideas cosmológicas.

La síntesis objetiva de los fenómenos es exigida por la razón de acuerdo al principio de que *<si lo condicionado es dado, también es dada la suma completa de las condiciones y, por lo tanto, lo absolutamente incondicionado>*<sup>252</sup>. En primer lugar, las ideas trascendentales no son otra cosa más que categorías extendidas –erróneamente- hasta lo incondicionado, por lo que se pueden

---

<sup>249</sup> *Idem*, p. 189, nota número 6.

<sup>250</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>251</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>252</sup> *Idem*, p. 197s.

clasificar en una tabla siguiendo la de las categorías; pero, no todas las categorías se prestan para esto sino sólo aquellas, en las cuales, la síntesis configure una serie de las condiciones subordinadas, síntesis que es el objeto de las ideas cosmológicas y que este pensador denomina regresiva y en *antecedentia*.

Previo a la presentación de esta tabla de ideas cosmológicas hay cuatro consideraciones, *primera*, las ideas cosmológicas sólo se refieren al tiempo pasado, no obstante, se puede preguntar por la absoluta totalidad del fenómeno en el espacio y en el tiempo transcurrido, ya que la síntesis de lo múltiple del espacio es también sucesiva; *segunda*, la materia que es la realidad en el espacio, es un condicionado, en el cual, hay condiciones internas (sus partes), y remotas (las partes de las partes); *tercera*, de las categorías no se puede aplicar la de sustancia, porque con ella no se puede ir regresivamente como con la de causalidad, que asciende desde el efecto condicionado a las causas; y *cuarta*, las categorías de la modalidad no conducen a serie alguna, a menos que lo contingente en la existencia se considere como condicionado, y ya entonces, se tiene la condición para ascender hasta la necesidad incondicionada en la totalidad de esa serie<sup>253</sup>.

Las cuatro *ideas cosmológicas* son: 1. La absoluta integridad de la composición del todo dado de todos los fenómenos; 2. La absoluta integridad de la división de un todo dado en el fenómeno; 3. La absoluta integridad del origen de un fenómeno en general; y 4. La absoluta integridad de la dependencia de la existencia de lo mutable en el fenómeno. Hay que señalar primero, que esta idea de absoluta totalidad se refiere de forma exclusiva a la exposición de los fenómenos y no, al concepto puro del entendimiento de un todo de las cosas en general, la idea de esa integridad se halla en la razón. Esta, busca en la síntesis de las condiciones sólo lo *incondicionado*, el cual, por una ley de la razón está contenido siempre en la absoluta totalidad de la serie cuando la representamos en la imaginación; es decir, ya se haya supuesta la condición cuando se piensa lo condicionado. Este incondicionado puede ser pensado de *dos formas*, que consiste sólo en la serie toda, donde todos los miembros son condicionados, sin excepción, y sólo el todo de la serie es absolutamente incondicionado, y entonces la regresión es infinita; o bien, lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, a la cual, están subordinados los demás miembros, pero la serie, no se halla bajo ninguna otra condición. En el

---

<sup>253</sup> *Idem*, p. 199s.



primer caso, la serie es ilimitada; en el segundo, hay un primero de la serie; con respecto al tiempo transcurrido, se llama el *inicio* del mundo; al espacio, el *límite* del mundo; a las partes de un todo limitado, lo *simple*; en lo concerniente a las causas, la *absoluta espontaneidad* o *libertad*; y en lo concerniente a las cosas mudables, la *absoluta necesidad* natural<sup>254</sup>.

*Antitética de la razón pura.*<sup>255</sup> Entiende Kant que si una *tesis* es un conjunto de doctrinas dogmáticas, *antítesis*, no es la afirmación dogmática de su opuesto, sino que se presenten contrarios los conocimientos, al parecer dogmáticos, y sin que se pueda atribuir a uno más que al otro, una mayor plausibilidad. De esta manera, la antitética se ocupa de considerar conocimientos universales de la razón en relaciones de oposición y de las causas de esa oposición. La *antitética trascendental* investiga la antinomia de la razón pura, las causas y el resultado de esta antinomia. Cuando se aplica la razón sobrepasando los límites del entendimiento para objetos de la experiencia, se originan teoremas *sofísticos*, que ni se pueden refutar ni confirmar en la experiencia, y cada uno de ellos no es contradictorio en sí mismo, sino que hasta pueden fincarse ambos en una necesidad de la propia naturaleza de la razón. De donde se tiene que, los *problemas* que surgen de esta dialéctica de la razón pura son: en qué proposiciones está propiamente la razón pura sometida a una inevitable antinomia; cuáles son sus causas; y si todavía queda abierto para la razón, y de qué forma, un camino hacia la certeza en medio de esa contradicción.

Un teorema dialéctico<sup>256</sup> es diferente de un razonamiento sofístico por estas condiciones: que sea un problema necesario y no arbitrario e intencionado de la razón humana, y que conlleve una ilusión natural e inevitable que nunca se consiga borrar. Esta doctrina dialéctica se refiere a la unidad de la razón en meras ideas, la condición de esta unidad tiene que congruir como tesis con el entendimiento, y al unísono, como unidad absoluta de las reglas, con la razón misma. Pero resulta que, si es adecuada a la unidad de la razón, será demasiado grande para el entendimiento, y viceversa. El método escéptico, propio de la filosofía trascendental, se ocupa de ocasionar un torneo dialéctico o lucha entre estas afirmaciones antitéticas. Kant, pretende que se puede obtener una enseñanza de estos defectos e insuficientes determinaciones. Además, de que si el problema referente a un objeto dado a la

---

<sup>254</sup> *Idem*, p. 200s.

<sup>255</sup> *Idem*, p. 202ss.

<sup>256</sup> *Idem*, p. 202.

razón es insoluble, en todo caso, hay que explicar por qué no puede ser resuelto; en el caso de las ideas cosmológicas, al ser creación de la razón, sí es posible y necesario.

El *idealismo trascendental* es la *clave* de la solución al problema de la dialéctica cosmológica, primero, porque considera que todos los objetos de la experiencia posible son fenómenos, representaciones que como tales, <seres extendidos o series de cambio no tienen fuera de nuestro pensamiento existencia fundada en sí><sup>257</sup>. En términos de percepción, nombrar un fenómeno quiere decir que, en el progreso de la experiencia, es posible llegar a dicha percepción, o entonces, esto no quiere decir nada. Sin embargo, en términos de ideas puras de la razón, se puede llamar *objeto trascendental* la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensoriedad considerada como una receptividad. Se puede decir que este objeto trascendental es dado en sí mismo y ante toda experiencia.

Por su parte, en la representación de todos los objetos del sentido que existen en todos los tiempos y en todos los espacios, no se colocan ante la experiencia, desde luego, sino que esta representación, es el pasado de una experiencia posible absolutamente íntegra. Pero, cuando estos objetos trascendentales se consideran ante toda la experiencia quiere decir que solamente deben encontrarse en una, *hacia la cual*, hace falta primeramente *subir* partiendo de la percepción. Pero, importa más ocuparse únicamente de la *regla* del progreso de la experiencia, en la cual, son dados los objetos, es decir, los fenómenos, y no tanto la *causa* de ese progreso; la cuestión de saber que se pueden encontrar los miembros y hasta dónde se pueda efectuar dicha regresión, todo esto, es trascendental, y en consecuencia, desconocido por necesidad<sup>258</sup>.

Para la *decisión crítica* del conflicto cosmológico de la razón consigo misma<sup>259</sup>, Kant, presenta el argumento dialéctico que considera decisivo o *prototípico* de la antinomia de la razón pura, el cual, tiene la siguiente forma: 1) Cuando el condicionado se ha dado, la serie entera de toda su condición, también se ha dado, ahora bien, 2) los objetos sensoriales se han dado como condiciones, 3) por tanto, la serie entera de sus condiciones también, se han dado

---

<sup>257</sup> *Idem*, p. 230.

<sup>258</sup> *Idem*, p. 232s.

<sup>259</sup> *Idem*, p. 233ss.

sensorialmente. En primer lugar, 1, es cierta, pero solamente desde el punto de vista trascendental. En 2 y 3, se da un sofisma denominado *figura de dicción*,<sup>260</sup> que es este error dialéctico base de las afirmaciones cosmológicas. Consiste en que, la premisa mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el sentido trascendental de una categoría pura, y la menor en el sentido empírico de un concepto del entendimiento aplicado a simples fenómenos. Por tanto, la conclusión obtenida asignando distintos significados a un mismo término, es falsa.

*Principios reguladores de la razón con relación a las ideas cosmológicas*<sup>261</sup>. Este principio es una regla en la serie de las condiciones de los fenómenos dados que norma una *regresión*, en la cual, no se permite jamás detenerse en lo absolutamente incondicionado, por tanto, no se trata de un principio de la razón aplicada al conocimiento (entendimiento), sino de uno que permite perseguir y ampliar la experiencia lo más posible, y de acuerdo al cual, no hay límites empíricos que puedan tener el valor de un límite absoluto. Este principio regula el *proceso de regresión* y no puede anticipar lo que será dado en sí mismo en el objeto ante toda regresión, por eso se llama principio regulador de la razón. No puede decir lo que es este objeto sino *cómo hace falta disponer la regresión empírica* para llegar a su concepto completo.

La idea racional se limita, pues, a prescribir a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones, una regla que le permite pasar de lo condicionado a lo incondicionado, mediante todas las condiciones subordinadas entre sí, ya que lo incondicionado no se alcanza nunca, porque absolutamente no se halla en la experiencia. El único valor que queda, por tanto, del *principio de la razón*, es el de ser una regla concerniente a la progresión y al tamaño de una experiencia posible. Es un principio regulativo, no constitutivo, puesto que no aumenta el conocimiento.

*Solución a las ideas cosmológicas*<sup>262</sup>. Una consideración previa general es que, en la regresión empírica no es posible encontrar la experiencia de un límite absoluto, por tanto, de ninguna condición que pudiera considerarse desde una perspectiva empirista como

---

<sup>260</sup> Sofismas de dicción del tipo de: uso de términos equívocos. A un mismo término se le asignan diferentes significados. Por ejemplo: el león ruge; León es una ciudad; por lo tanto, una ciudad ruge.

<sup>261</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 237ss

<sup>262</sup> *Idem*, p. 240.

absolutamente incondicionada. Siempre se llega a una condición que es empíricamente condicionada, por tanto, la aplicación de la progresión consiste en que, por más lejos que se pueda llegar en la serie ascendente, siempre hay que buscar condiciones más elevadas de la serie, ya sea que se pueda conocer o no, en la experiencia. A continuación, viene la exposición de las soluciones a las cuatro preguntas de la cosmología originadas sobre la base de las cuatro ideas cosmológicas: al tamaño del mundo; a la de la totalidad de la división de un todo dado; la de que si la causalidad es necesaria o libre; y a la de la absoluta dependencia de todos los fenómenos en lo relativo a su existencia en general.

Respectivamente, las respuestas a las anteriores cuestiones cosmológicas son: en la *primera*<sup>263</sup>, (que considera la totalidad de los fenómenos como reunidos en un universo), sólo se puede proceder buscando elementos más elevados, pero sobre la base de un concepto previo a la regresión más lejana que se haya alcanzado, y edificado sobre ella <el concepto del tamaño del mundo, por el tamaño de la regresión empírica><sup>264</sup>. Y hasta aquí aún no se franquea el límite, mientras se mantenga una concordancia con el objeto. Sólo cuando se dan respuestas que aparecen como *conceptos del entendimiento* acerca de la pregunta sobre el tamaño del mundo, es posible caer en la sofística; podría ser plausible inclinarse por un tamaño sin principio en el tiempo y sin límite extremo en el espacio, pero esto es porque la serie cosmológica de las condiciones no puede ser enteramente dada, por esto la única regresión que admite esta idea es *in indefinitum* (del condicionado a sus condiciones fuera de él, y por tanto, dados en distintos tiempos y sólo presentables por una regresión empírica y no *in infinitum*, que anticipa algo absoluto a la regresión empírica).

Por eso, no consiste legítimamente más que en la *determinación* del tamaño y no de ningún *concepto determinado* sobre este. Dicho de otra forma, la máxima que regula el principio de la razón consiste aquí, en poner en términos de experiencia toda formulación sobre el tamaño del mundo, de otro modo, si no hay concordancia con el objeto, se cae ya en la sofística<sup>265</sup>. Como se puede ver las ideas cosmológicas tienen preponderantemente una índole de objetividad. En el caso de esta solución, sólo es posible pues, no una objetividad que anticipe algo absoluto sobre el tamaño del mundo, sino sólo una que se pueda enunciar en

---

<sup>263</sup> *Idem.*

<sup>264</sup> *Idem*, p. 241.

<sup>265</sup> *Idem*, p. 241ss

términos de experiencia, pero sin llegar a ser un concepto. De frente a esto hay una subjetividad que pone lo formal, pero no sólo como concepto sino al mismo tiempo, como el pensamiento de una objetividad sólo posible y nunca puesta realmente en lo objetivo.

La solución a la *segunda idea*<sup>266</sup> (de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición), es que aunque todas las partes de un todo están encerradas en su intuición, toda la división, no está contenida, ya que sólo consiste en la descomposición siempre continuada, lo que hace *real* la serie es la *regresión* misma. Pero, nunca completada la serie entera de la división, por lo que no puede presentarse su multitud infinita, y tampoco, su síntesis en un todo. Esto mismo se puede aplicar a la división infinita del espacio y de los cuerpos contenidos en él; sólo cabe agregar, que estos son divisibles hasta el infinito, sin que por ello se compongan de un número infinito de partes, el *fundamento* de esta división se halla en que está dada simplemente a la divisibilidad, es decir, en que el todo considerado *no ha sido ya dividido*. Considerar lo contrario, requiere de presentar la multitud infinita de este todo ya dividido, lo cual, es imposible<sup>267</sup>. El todo dado debe ser siempre una *objetividad* que tiene la característica de la divisibilidad. La *subjetividad* que concurre es una pertrechada con operatividad numérica, y que desde luego, se puso esta cuestión como problema, es pues, de tipo epiqueremática –la razón de la reducción al absurdo-..

En la solución a la *tercera idea cosmológica*<sup>268</sup> (que todos los acontecimientos del mundo se derivan de causas), sólo hay dos especies de causas, por naturaleza (necesidad), y por razón (libertad), esta, en sentido cosmológico, se entiende como la facultad de empezar de sí mismo a diferencia de la primera. En la relación causal no se puede obtener la totalidad de las condiciones, así, la razón concibe la idea de una espontaneidad libre del encadenamiento causal. La solución consiste en una *síntesis* de la causalidad por libertad con la ley general de la necesidad; si todo no es determinado por la necesidad, la causa y su causalidad, están fuera de la serie de los fenómenos, al contrario de sus efectos; pero estos efectos, en relación a la causa inteligible son libres, pero en relación a los fenómenos, como series de fenómenos, van de acuerdo a la necesidad de la naturaleza. La subjetividad puede ser considerada con una

---

<sup>266</sup> *Idem*, p. 242ss.

<sup>267</sup> Ejemplos abundantes de esta sofística se encuentran en los célebres epiqueremas de Zenón de Elea, con los cuales combate precisamente puntos de vista como los que critica aquí Kant.

<sup>268</sup> Kant, *Crít. de la R. Pura*, p. 246ss.

doble causalidad: *inteligible*, en cuanto a su acción o como causa de una cosa en sí, todo esto entendido como la causalidad libre; y *sensible*, en cuanto a los efectos de sus acciones en el marco de una causalidad necesaria. Según su ley de causalidad de *carácter empírico*, el sujeto está condicionado como ser natural, fenoménico, y su conocimiento como tal, normado por las leyes del entendimiento; pero, según su ley de causalidad de *carácter inteligible*, en tanto que es *noúmeno*, está libre de la sensibilidad y lo fenoménico; los efectos en el mundo sensible que pueda producir empiezan en él *antes* -y esto es verdad de acuerdo al principio de lo *apriorístico* que se aplica a la ley moral-, sin embargo, deben desencadenar en alguna acción para que los efectos sean reales.

De esa forma, queda *resuelto* por medio del concepto de sujeto de la razón, en el cual coexisten libertad y necesidad, que total necesidad y total libertad, empirismo y racionalismo, conducen a respuestas sofísticas. Kant, advierte que no quiere probar la realidad o la posibilidad de la libertad (por lo menos hasta ahora), sino solamente tratarla como una idea trascendental y que da la posibilidad de caer en la antinomia, cuando se pretende empezar absolutamente por un incondicionado al que se supone sensible, la serie completa de condiciones sensibles. Es pues, la típica *subjetividad* fundada por este pensador, por un lado, como *objetividad* en cuanto fenómeno, y por otro, *pura* subjetividad en cuanto noúmeno, aun que ambas traspasan su propia frontera; la primera, en tanto es objeto del pensamiento, y la segunda, en tanto debe desencadenar una acción objetivándose.

Por su parte, la solución a la *cuarta* idea cosmológica<sup>269</sup> (de la totalidad de la dependencia de los fenómenos en cuanto a su existencia en general), considera que la condición suprema de todo lo que es cambio es el ente *necesario*, se trata del problema de la existencia incondicionada de la sustancia en sí misma. Al aplicar la regla de la regresión *dinámica*, se tiene que se buscar la manera por la cual un estado deriva de su causa, o sea, cómo se deriva la existencia contingente de la sustancia de su existencia necesaria. Se pueden admitir ambas ideas, que hay ser necesario y que no hay ser necesario, al mismo tiempo en dos puntos de vista diferentes, y consiguientemente, no puede haber contradicción verdadera. Lo que sí no se puede hacer, es saltar de una serie empírica a lo en sí necesario. No obstante, es posible concebir un principio inteligible del mundo sensible, y pensarlo como libre de la

---

<sup>269</sup> *Idem*, p. 256ss.

contingencia de este, no contradice ni la regresión empírica ni la universal contingencia de los fenómenos.

Ahora bien, esta cuarta idea cosmológica, en cierto modo lleva a buscar fuera de lo fenoménico el fundamento de su existencia, así que, una vez que se *personaliza* este ente absolutamente necesario, aparece el *Ideal de la razón pura*. Lo que Kant denomina de esta manera es algo que parece estar más alejado de la realidad objetiva que los otros dos tipos de ideas; la idea trascendentes no sólo son simples e *in concreto*, sino también *in individuo*; o sea, como cosas singulares determinables, y determinadas completamente por la idea; por ejemplo, la idea de *humanidad* en toda su perfección, tiene, además de las propiedades que pertenecen esencialmente a la naturaleza humana, todo lo que la idea de humanidad necesita para ser completa, que desde luego, son condiciones de la razón.

Esta posibilidad de determinación completa está sobre todo del lado del ideal de la razón. La razón humana no solamente tiene las ideas, sino también los ideales que no tienen (para Kant como en Platón), la fuerza creadora, pero sí, la *fuerza práctica* –y aquí está la diferencia- como principios reguladores de la vida *práctica*, sirven de fundamento a la posibilidad de la perfección de ciertas acciones, pero los conceptos morales no son del todo puros, ya que siempre encuentran en su base algo empírico, placer o dolor. La relación del principio por el cual la razón coloca límites a la libertad (la forma pura de la ley moral), hace que las ideas puedan servir de modelo en el uso *práctico* de la razón<sup>270</sup>, por ejemplo, la justicia es un ideal que no existe, pero que contiene de forma completa, todo lo que corresponde a la idea de justicia, dentro de lo que competen aspectos de la vida, es decir, acciones.

Así como la idea da *la regla*, el *ideal de la razón*, por su lado, sirve de modelo a la determinación completa de la copia considerada hasta el perfecto acuerdo con sus fines; lo que solamente se puede entender como que, siendo nosotros mismos la copia y quienes debemos ser determinados teleológicamente de forma completa -que significa el perfecto acuerdo entre ley moral y voluntad-, solamente tenemos para juzgar nuestras acciones, esta regla de una supuesta conducta de *este ser divino que llevamos en nosotros mismos*, y al cual, nos comparamos para juzgarnos y para enmendarnos, pero, sin poder llegar nunca a la

---

<sup>270</sup> *Idem*, p. 260.

perfección<sup>271</sup>, excepto como especie, aunque de forma *asintótica*. Más adelante se verá esto. Para este pensador, la razón tiene necesidad de estos ideales, porque tiene necesidad del concepto de lo perfecto, para así evaluar qué tan lejos, o qué tan cerca se encuentra algo de la perfección. En lo concerniente a la *realización* del ideal es sólo una utopía; el ideal de la razón pura debe edificarse sobre conceptos determinados y servir de criterio y de prototipo, o para una acción o para el juicio, de otro modo, es sólo una quimera. La razón se propone pues, operar la determinación completa de acuerdo a reglas *a priori*, de esa forma, concibe un objeto determinable de acuerdo a los principios de la razón, aunque este es imposible en la experiencia, y por tanto, trascendente absolutamente<sup>272</sup>.

*Del ideal trascendental.* Cabe recordar que estas ideas concernientes a la la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres), surgen sobre la base del raciocinio disyuntivo, que tiene la forma de “S es A o B”, por ello, toda cosa, en cuanto a su posibilidad, se halla sometida al *principio de la determinación completa*, que consiste en que, de todos los predicados posibles de las cosas, en cuanto son referidos a cosas contrarias, sólo le conviene el de su propia posibilidad dentro de aquella totalidad de cosas; a un cierto modo de existir sólo le conviene, por lo menos, el predicado que contenga ese modo específico de existencia<sup>273</sup>.

Este *principio* se refiere a la forma y al contenido e indica la *síntesis* de todos los predicados que deben conformar el concepto completo de una cosa; de esta manera, la materia de toda posibilidad, de donde salen todos los predicados posibles de las cosas, es sólo una suposición trascendental, en la cual, se encuentra que debe contener *a priori* los datos que necesita la posibilidad particular de cada cosa. La proposición: *toda cosa existente es completamente determinable*<sup>274</sup>, significa que de todos los predicados, hay al menos uno que le conviene, el de la existencia, que en el caso de la existencia *soberana*, el ente real por excelencia, es el de la existencia *absoluta* o completa y es la condición para pensar todas las cosas posibles. A la perfección sólo le conviene el predicado de lo perfecto. Según aquel *principio*, se comparan los predicados entre sí y al mismo tiempo se compara la cosa misma

---

<sup>271</sup> *Idem.*

<sup>272</sup> *Idem*, p. 260s.

<sup>273</sup> *Idem*, p. 261s.

<sup>274</sup> *Idem*, p. 261s.



trascendentalmente y la semejanza de todos los predicados posibles. La idea de perfección contiene: todo lo perfecto de la cosa (sus propiedades esenciales, cada una, en su perfección), y el *a priori* de la determinación completa de la idea. De aquí, se deriva que conocer una cosa por completo significa conocer todo lo posible de ella y determinarla por el principio, o sea, asignarle predicados que le convengan y enlazarlos con la condición de la razón para su determinación completa.

El ideal es lo que de perfección hay en la razón y que impele a alcanzarlo bajo la comprensión de que es imposible. Eso perfecto es el ser divino que *llevamos dentro* y que es esa razón perfecta, o mejor dicho, los ideales de la razón. La determinación completa es un concepto que no se puede determinar *in concreto* en cuanto a su totalidad, por lo cual se funda solamente en una idea de la razón, pero, que indica al entendimiento la regla de su uso completo<sup>275</sup>.

Ahora bien, ¿cómo llega la razón a postular este ideal? Se dijo que la semejanza de todos los predicados (disyuntivos) en general, daba la posibilidad –fundándola- de considerar *a priori*, cada cosa en relación con la posibilidad entera o total de todas las cosas, donde cada una tiene su lugar correspondiente. Por esta semejanza no se piensa más que la *semejanza misma*, de donde se encuentra que esta idea en su calidad de concepto primitivo excluye una gran cantidad de predicados, y que cuando se depura hasta lo *a priori*, se tiene el *concepto* de un objeto singular que se halla completamente determinado por la idea, y que se puede denominar un *ideal* de la razón pura<sup>276</sup>. La cual, a pesar de parecer más alejada que las otras dos clases de ideas de la razón, es en cierto modo privilegiada ya que <es únicamente en este caso cuando un concepto universal en sí de una cosa, es determinado completamente y cuando es conocido como la representación de un individuo><sup>277</sup>.

La determinación completa de una cosa se fundamenta en un *sustratum* trascendental que hay en la razón y que provee la materia de todos los predicados posibles de las cosas, este es la idea de un *todo de la realidad*. La razón solamente presupone de esta manera, la idea de un ente para derivar de esta totalidad incondicionada de la determinación completa, la totalidad

---

<sup>275</sup> *Idem*, p. 262.

<sup>276</sup> *Idem*.

<sup>277</sup> *Idem*, p. 263.

condicionada limitada, y nunca puede presuponer *legítimamente* la existencia de un ser conforme al ideal de la razón pura<sup>278</sup>. La posibilidad de todas las cosas se deriva pues, de esta idea que se considera como la realidad originaria, esto porque en la razón el ideal se denomina también *ente originario*, y en tanto no hay ningún ente sobre él, se le llama ser *supremo*, y en tanto todo está sometido a él como condicionado se le llama *ser de los seres*, pero esto no designa la relación objetiva de un objeto real con otras cosas, sino la *relación* de la idea a los conceptos, por lo que quedamos completamente ignorantes sobre la existencia o inexistencia de un ser de tan señalada superioridad<sup>279</sup>.

Esta argumentación sobre el ideal de la razón pura, echa para abajo toda posibilidad de una teología, es decir, un conocimiento de lo divino o de Dios; más tarde, será reinstaurada desde el punto de vista *práctico*, pero por ahora, el ideal de la razón es una pura *subjetividad* suprema supuesta sólo legítimamente como criterio o prototipo, para acciones o para juicios. Por último, cabe señalar que sigue siendo posible desde esta formación la subjetividad divina, sí, es cierto, tan sólo como una suposición general de la razón que garantiza una felicidad proporcionada al grado de moralidad, pero que para una filosofía casi totalmente laicizada, ya no será necesario.

#### *Doctrina trascendental del método y sus condiciones de mediación*

La *Metodología trascendental*, no es, en esta primera *crítica*, la indicación de un procedimiento para la elaboración de ciencia por principios, es más bien la exposición de la determinación de las condiciones formales de un sistema *completo* de la razón pura. Estas condiciones consisten en su *disciplina*, su *cánon*, su *arquitectura* y la *historia* de la razón pura<sup>280</sup>. Pero, se trata de las condiciones de una subjetividad científica, es decir, de una objetividad normada por esta doctrina

En la razón *pura* encontramos todo un sistema de ilusiones y de fantasías entrelazados y reunidos bajo principios comunes, aunque discernibles, por lo que necesita una *disciplina* (una

---

<sup>278</sup> *Idem.*

<sup>279</sup> *Idem*, p. 264.

<sup>280</sup> *Idem*, p. 312.

sujeción a reglas), pero, aquí se aplica la disciplina no al contenido sino al método de conocimiento surgido de la razón *pura* aplicado a sí misma y ante lo cual, no cabe ya ni la apariencia falsa, ni la sofística. Y como también debe ser trascendental, debe advertirse su carácter negativo respecto de malas aplicaciones; es la razón misma fiscalizando su proceso completo de conocimiento<sup>281</sup>.

*Disciplina de la razón pura* es la sujeción a las reglas de la razón en su uso trascendental. Distinta de un *organon* que procede con lo puro formal, trascendental quiere decir, que en esta se procede por conceptos, en cuanto al uso de la razón misma en su conocimiento de las cosas; la disciplina debe contener la tendencia de la razón a extenderse más allá de los estrechos límites de la experiencia posible, y preservarla del error y de las desviaciones,

*Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*<sup>282</sup>. Uso dogmático de la razón significa para Kant, el uso en el que ésta, se maneja con la meta de alcanzar *certezas apodícticas* llevada por el éxito de la matemática. Pero, la filosofía solamente puede llegar a un cierto nivel aceptable de certeza, y la regla aconseja no caer en procesos que francamente arrojen incertidumbre o falsación, con la también falsa promesa de la certeza absoluta. Estos procesos son por ejemplo, considerar que la filosofía puede proceder con el método de las matemáticas; no es así, porque estas son un conocimiento por *construcción* de conceptos, lo que viene a significar, que no necesitan del fenómeno, construyen su propio objeto sobre la base de la intuición pura. La filosofía es un conocimiento racional *por conceptos* y nunca por construcción de conceptos, debe examinar la posibilidad de una *existencia*, su *realidad* y su *contingencia* o *necesidad*, y esto, pertenece al conocimiento racional por conceptos en el que se precisa de la experiencia. Son las reglas para toda posible mediación de *objetividades*, algo debe manifestarse como fenómeno, poder ser intuido, y por tanto, ser calificado como real, de manera que demostrándose como objeto, de alguna forma se vuelva necesario. La filosofía no puede proceder por *definiciones*, propias del conocimiento matemático, sino por *exposición* que es más modesta, y la cual, se puede relativamente aceptar, y aún poder conservar todavía dudas sobre la absoluta certeza; por donde se ve, que se conserva un cierto resquicio de

---

<sup>281</sup> *Idem*, p. 314.

<sup>282</sup> *Idem*, pp. 314-324.

*escepticismo*, aunque derivado de la *crítica*. La filosofía carece de *axiomas* y no tiene derecho de imponer tan absolutamente sus principios *a priori*; debe aplicarse a justificar y a deducir sólidamente; en el uso especulativo trascendental no hay *dogmas* (síntesis directa por puros conceptos), ni conviene un *método dogmático* (que se emprenda por conducto de la matemática), no obstante, el método puede ser sistemático, ya que nuestra razón es en sí misma un sistema (sólo subjetivamente); aunque en su uso puro, que se pone en operación por medio de simples conceptos, sólo sea un sistema de investigaciones sobre la base de los principios de la unidad de la razón.

*Con relación a su uso polémico*<sup>283</sup>. La razón no puede renunciar nunca a la *crítica* y no puede, por ningún motivo, ni salirse del alcance de su libertad, ni dentro de sus fronteras caer en no acatamiento de su normatividad, sin que se niegue a sí misma y llegue a suposiciones desviadas. La existencia de la razón descansa sobre su libertad; razón es libertad. Se entiende en *filosofía trascendental* por uso polémico, la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas. Para este pensador, propiamente la única antitética de la razón pura debe buscarse en la *teología* y en la *psicología* puras. Siempre hay que conceder una total libertad a la razón *investigadora* y a la razón *crítica*, puesto que deben ocuparse de poner límites a sus intentos, lo mismo que exigen extenderlos, y que sepan distinguir el buen camino de los fines y la marcha opuestas. No hay propiamente ninguna polémica en el campo de la razón pura, no obstante, se puede admitir un uso escéptico de ésta, que se puede denominar el principio de la *neutralidad*, que tiene un uso cuando hay que ser neutral en las controversias sofísticas y obcecadas, y que amenazan con minar la crítica.

*Con relación a las hipótesis*<sup>284</sup>. Ya que a veces en el uso puro y especulativo de la razón no se avanza, en términos de determinación de las condiciones formales de un sistema *completo* de la razón pura, hay que abrir un campo más vasto a las hipótesis, lo que se entiende como opiniones con fundamento que es el medio o principio de explicación de la realidad de lo dado. El apoyo de una imaginación, que evita sueños y pone vigilancia a la marcha de la razón, debe ser algo perfectamente cierto, no imaginario ni simple opinión, sino la posibilidad del objeto mismo. Por lo cual, no está permitido imaginar nada fuera de esta

---

<sup>283</sup> *Idem*, pp. 324-335.

<sup>284</sup> *Idem*, pp. 335-340.

máxima: ninguna *presencia*, sino en el espacio; ninguna *duración*, excepto en el tiempo. Nuestra razón sólo puede servirse de condiciones de la experiencia posible y de condiciones de la posibilidad de cosas, y no de crearlas. Pero, cabe señalar que para este pensador las hipótesis en relación al uso *práctico*, es decir moral, la razón tiene el derecho a admitir cosas que no estaría autorizada para suponer sin pruebas suficientes en el campo de la especulación. Las hipótesis no sirven para fundar un derecho cognitivo lógico sino sólo para defenderlo.

*Con relación a sus demostraciones*<sup>285</sup>. En las pruebas de proposiciones trascendentales y sintéticas debe demostrarse primero, de forma *a priori*, el valor objetivo de los conceptos y la posibilidad de su síntesis. La experiencia posible es la regla para salir *a priori* del concepto de un objeto. Es decir, para aplicarlo en dicha experiencia. O bien, para conocer que es trascendental. Kant, anota tres reglas de las demostraciones, a saber, la *primera* regla dice, no ensayar ninguna prueba trascendental sin haber determinado antes la fuente de los principios sobre los que se quiere fundar y del derecho que autoriza a esperar un buen resultado en sus conclusiones. La *segunda* regla, que por cada proposición trascendental no se puede encontrar más que una prueba. La *tercera* regla, que estas pruebas no deben ser jamás apogógicas y sí, siempre ostensivas (o pruebas directas).

*Cánon de la razón pura*<sup>286</sup>. Cánon, no puede ser otra cosa que el conjunto de principios *a priori* para el uso legítimo de ciertas facultades de conocer en general, y como ya fue examinada la facultad de la razón pura *especulativa*, es decir, en relación a objetos, sólo queda para este cánon, otro uso legítimo, que es el propio de la razón pura en su uso *práctico*.

*El objeto final del uso puro de nuestra razón*<sup>287</sup>. La razón tiene de particular que quiere salir fuera de los límites que le impone la experiencia en el conocimiento de objetos, y lanzarse sólo con la ayuda de ideas; la razón tiende más a la subjetividad que a la objetividad, el uso legítimo en lo que a Kant y la filosofía crítica concierne, esta temeridad sólo puede ser comprendida como el carácter *sistemático* de la razón, círculo en el queda subsistentemente fundada por sí misma. Se trata de saber ahora si esta tendencia se halla fundada, de otra manera, sobre el interés *especulativo* o el interés *práctico* de la razón. El blanco final de la

---

<sup>285</sup> *Idem*, pp. 340-345.

<sup>286</sup> *Idem*, pp. 345s.

<sup>287</sup> *Idem*, pp. 346-348.

razón pura se encuentra en *tres* fines supremos, enlazados con el objeto de hacer avanzar en común el interés *práctico*: *libertad de la voluntad*, *alma inmortal* y *Dios*. En torno a los cuales, no puede haber ninguna investigación ni especulativa, ni trascendental, como ya se dijo. Sólo pide Kant, admitamos que la voluntad sea libre, que la naturaleza espiritual del alma puede ser apercibida, y con ella su inmortalidad, y al Ser de todos los seres. Admitamos, para esclarecer si pueden tener un uso *práctico* que los legitime. Para este pensador de Königsberg, en primer lugar, es práctico todo aquello que es posible por *libertad*; pero, las condiciones del ejercicio del libre arbitrio no son empíricas sino completamente determinadas *a priori*. Son productos de la razón pura ciertas leyes prácticas, cuyo fin, se puede encontrar que es dado completamente *a priori* por la razón, y que ordenan, no de una forma condicionada, sino absoluta. Estas son propiamente las leyes *morales* que pertenecen al uso *práctico* de la razón pura y que no sólo permiten sino que demandan exponer un cánón.

Estas tres proposiciones, que son fines supremos, tienen a su vez, uno más alejado que se puede expresar a través de tres cuestiones: lo que es preciso hacer si la voluntad es libre, si hay un Dios y una vida futura. Como se trata de la conducta ajustada al *fin supremo*, culmen y meta de las sabias disposiciones de una naturaleza que habría previsto esta necesidad en la constitución de la razón, no pertenecen más que a la moral. De aquí en adelante Kant, solamente empleará el vocablo libertad en el sentido *práctico*; de tal modo, una voluntad que puede ser determinada independientemente de lo sensible, es decir, por móviles racionales, recibe el nombre de *libre arbitrio*, y toda proposición al respecto sea principio o consecuencia, es denominado *práctico*.

La libertad *práctica* puede ser demostrada en la experiencia, pero, hay también un sentido que descansa sobre la razón, por ejemplo, discernir lo que es bueno o es malo, por eso, puede dar la razón leyes que son *imperativas*, o sea, leyes *objetivas* de la libertad que dicen lo que debe ocurrir (aunque nunca sea así), y por este motivo se denominan *prácticas*. Pero hay que advertir, sobre el problema de que cuál es la causalidad de los actos mismos prescriptivos de leyes, no le concierne a esta parte de la metodología, sino solamente preguntar sobre la regla de la conducta. La libertad *práctica* es una de las causas naturales en la determinación de la voluntad por la razón, y esto puede ser conocido por experiencia siendo así, que es natural. Por su lado, la libertad *trascendental* es independiente de la razón *práctica* (si se mira, por

ahora, desde el punto de vista de la causalidad al empezar una serie de fenómenos), pero, queda solamente aceptada como problema, ya que parece ser contraria a la misma ley de los fenómenos. De esta forma, sólo quedan dos cuestiones para el cánon, que son ¿hay un Dios? y ¿hay una vida futura? Preguntas que a los ojos de Kant, quedan justificadas porque la razón se las presentó a si misma.

*Del ideal del bien soberano como principio que determine el fin supremo de la razón*<sup>288</sup>. Queda por determinar si en la razón *pura*, también puede encontrarse un uso *práctico*, y si este uso nos conduce a las ideas que alcanzan los fines supremos de la razón pura (¿hay un Dios, hay una vida futura?) <y si este, por consiguiente, no podría, desde el punto de vista de su interés práctico, darnos lo que nos rehusa enteramente desde el punto de vista del uso especulativo><sup>289</sup>. Es decir, la justificación de estos dos principios, esta vez, no desde una perspectiva teórica pura como había venido haciendo cierta corriente, sino ensayar si pueden ser justificados por la *práctica*, campo que hasta aquí, es sólo el de la moral.

Por otro lado, todo interés de la razón (*práctico y especulativo*) está contenido en estas tres preguntas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es permitido esperar?* La *primera* es especulativa, su respuesta a aquellas dos cuestiones es que no será jamás nuestra decisión (sobre el alma inmortal y Dios; como se podrá ir observando, el concepto de libertad comienza a prefigurarse elemento fundamental en la investigación del uso *práctico* de la razón pura, aunque acaba de ser señalado que pertenece la libertad trascendental al campo de la razón pura especulativa como mero concepto problemático). La *segunda* es *práctica*, no pertenece a la razón pura, no es trascendental, pero sí moral, por consiguiente, no pertenece a la *crítica de la razón pura*. Será parte del siguiente proyecto *crítico* kantiano. La *tercera* es la vez *práctica* y teórica (pero también conecta con el campo de la reflexión sobre la historia, dado su carácter escatológico), <si hago lo que debo hacer ¿qué me es permitido esperar?> su orden preferentemente *práctico* conduce a la solución teórica <toda esperanza tiende a la felicidad y es en el orden práctico y en la ley moral lo que el saber y la ley natural son en el conocimiento de las cosas><sup>290</sup>. En el orden *práctico*, la ley moral condiciona e introduce la esperanza de felicidad. En el orden del saber, la ley natural condiciona e introduce el conocimiento de las cosas <La esperanza

---

<sup>288</sup> *Idem*, pp. 348-354.

<sup>289</sup> *Idem*, p. 348.

<sup>290</sup> *Idem*, p. 349.

termina, en definitiva, en esta conclusión: que alguna cosa *es* (que determina el último límite posible) *puesto que alguna cosa debe acaecer*; y esta conclusión, que alguna cosa *es* (que trata como causa suprema), *puesto que alguna cosa acaece*><sup>291</sup>.

En lo que al bien concierne, es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensiva, de grado, como pretensiva, de duración). Llama Kant *pragmática* o regla de prudencia, aquella ley práctica que tiene por motivo la felicidad, y *moral* (o ley de las costumbres), si es que se puede luego probar que hay una, la ley que tiene como móvil indicar cómo puede uno hacerse digno de ser dichoso. La primera, trata sobre lo que hay que hacer si se quiere llegar a la felicidad. La segunda, hace abstracción de todo contenido y considera sólo <la libertad de un ser razonable en general, y las condiciones necesarias sin las cuales no podrá haber armonía, según principios, entre esta libertad y la distribución de la felicidad [...] (y) puede al menos descansar sobre simples ideas de la razón pura y ser conocida *a priori*><sup>292</sup>. Kant admite que realmente hay leyes morales, y que determinan *a priori*, el uso de la libertad de un ser razonable en general, y que mandan *de una forma absoluta*.

Por lo tanto, la razón pura tiene un uso *práctico*, o con otras palabras moral, en el cual se contienen principios de la *posibilidad de la experiencia*, o sea, acciones que conforme a los principios morales, asimismo, podrían ser encontrados en la *historia* del hombre. Pero, que tienen su condición de determinación totalmente *a priori*; la posibilidad de las acciones morales está dada, por tanto, debe darse una especie particular de unidad sistemática. Ya que es cierta, indudablemente, la posibilidad de la experiencia moral, puede ser encontrada en la historia del hombre, es preciso que una especie particular de unidad sistemática sea posible, la *unidad moral*, porque la razón tiene causalidad con relación a la libertad en general; sólo en relación a que principios de la razón pueden producir actos libres, se tiene que los principios de la razón pura, en lo que a su uso *práctico* se refiere, lo que significa en su uso *moral*, sí se puede decir que tienen realidad objetiva.

El mundo moral es conforme con leyes morales, las cuales en sentido absoluto enlazan con un mundo inteligible que se constituye por ideas justificadas *prácticamente*. Este mundo

---

<sup>291</sup> *Idem.*

<sup>292</sup> *Idem.*



moral puede y debe realmente tener influencia sobre el mundo sensible, a fin de tornarlo, en la medida de lo posible, conforme a esta idea. Por ello, se puede decir que el mundo moral tiene una cierta realidad objetiva, porque es objeto de la razón pura en su uso *práctico*, y porque es un cierto *corpus mysticum*<sup>293</sup> de seres razonables, en sí, libres bajo leyes morales y bajo unidad sistemática consigo y con la libertad de los demás.

A esta altura Kant, considera que está en posibilidad de responder aquellas preguntas sobre la pragmática y sobre la moral. Primero, ¿qué hay que hacer si la voluntad es libre? en cuanto a una regla de prudencia que busca la felicidad: “Haz aquello que puede hacerte digno de ser dichoso”<sup>294</sup>; es decir, haz aquello en donde está la posibilidad de una dicha completa, cabe decir, que va más allá de toda experiencia posible (más tarde en la segunda *crítica*, esto se formulará como que las acciones de un ser racional tienen su regla en lo universal de la mera forma de la ley moral, o sea, de la universal forma del deber); así, se debe hacer aquello que está conforme con la ley moral; y la segunda, sobre si conduciéndome de tal forma que no me haga indigno de la felicidad, puedo esperar y participar de esta, pero igual, de una felicidad plena, más allá de toda experiencia posible. Lo que se tiene que probar es que, el sistema de la moralidad está inseparablemente ligado con el de la felicidad, pero, esto solamente en la idea de la razón pura. Cosa que tendrá que esperar a la segunda *crítica* para tener su prueba satisfactoria.

Con esto queda establecido que el sistema de la moralidad está *ligado* inseparablemente, pero, sólo de forma contingente, es decir, empíricamente derivado, al de la felicidad pero, *sólo en la idea de la razón*. Porque en lo moral, este enlace puede concebirse como *necesario*, desde luego, que es <sólo una idea>. En este *mundo* inteligible, es decir, moral, una suerte de cosmos noético moral, en que la libertad bajo la ley moral es absolutamente observada, esto sería la causa de la felicidad universal, dándose una absoluta y armónica proporción entre moralidad y felicidad, ambas completas, ya que la ley es absolutamente observada, y la felicidad, universal. En este mundo nouménico, los seres racionales son los autores de su propio bienestar constante, pero, sólo es una idea, <cuya

---

<sup>293</sup> *Idem*, p. 350

<sup>294</sup> *Idem*.

realización descansa sobre la condición de que *cada uno*, hace lo que debe><sup>295</sup>. Cabe señalar, que el supuesto principal de esta idea de moral es que se ponga a la base siempre una razón suprema que mande según leyes morales, y que se trata de una moral del deber, el deber por el deber, será la regla de la conducta.

*Ideal del bien soberano*<sup>296</sup>, es la idea de una inteligencia con una voluntad moral perfecta, que goza de la dicha máxima, y que es la causa de toda felicidad en el mundo, pero esto sólo en tanto esta felicidad se relaciona estrechamente con la moralidad, o sea con lo que hace digno de ser dichoso. Una felicidad exactamente proporcionada a la moralidad de los seres razonables, es el soberano bien del mundo moral inteligible.

Según una teología *moral*, que Kant considera, sin duda preeminente sobre la especulativa, puede intentarse el concepto de un ser único y primero, perfecto de forma eminente y razonable. Esta voluntad debe ser *todopoderosa*, para que la naturaleza y la moral en el mundo le sean sometidas; *omnisapiente*, para conocer las más secretas intenciones y su moralidad; *omnipresente* para asistencia inmediata a las necesidades que reclame el soberano bien del mundo; *eterna*, para que la armonía de naturaleza y libertad no sea deficiente en algún momento, etcétera, <Pero , esta unidad sistemática de los fines en este mundo de las inteligencias [...] que como sistema de la libertad merece el nombre de mundo inteligible [...] conduce a una unidad final de todas las cosas [...] y vuelve a atar la razón práctica a la razón especulativa><sup>297</sup>. El uso del entendimiento, hasta con relación a la experiencia se propone fines, pero los fines máximos son los de la moralidad.

*Arquitectónica de la razón pura*<sup>298</sup>. Arquitectónica es el arte de los sistemas. Esta unidad sistemática es lo que convirtió al conocimiento disperso en ciencia legítima, articulándolo bajo la coordinación de una idea. Así, que la arquitectónica de la razón pura, es la teoría de lo que, en nuestro conocimiento en general, puede ser considerado como científico. *Sistema* es la unidad de conocimientos bajo la idea o concepto racional de la forma y fin del todo, en este, están determinadas, *a priori*, la dimensión y ubicación relacionada de cada uno de sus

---

<sup>295</sup> *Idem*, p. 350s

<sup>296</sup> *Idem*, p. 351.

<sup>297</sup> *Idem*, p. 352s.

<sup>298</sup> *Idem*, pp. 359-367.

diferentes componentes; el conocimiento para que pueda ser considerado científico, debe congruir con esta idea de sistema. Todas las partes que juntas conforman el sistema corresponden a la unidad del fin, pero, también unas con otras corresponden a esta unidad. De tal forma, que una arquitectónica debe presentar el cuadro completo del sistema determinado *a priori*, por donde se echa de ver la ausencia de alguna esfera. El todo es un sistema orgánico en el cual es posible el crecimiento interno, pero no estructuralmente. El desarrollo del sistema no añade miembros sino sólo los engrosa y los hace más fuertes para cumplir sus fines. La idea del sistema se realiza en esquema porque así lo exige la razón como un fin capital suyo, y para ello proporciona ella misma sus fines *a priori*, consiguientemente, la ciencia se funda de forma arquitectónica; o sea, determinando el contenido que le es propio, la articulación del sistema general y los límites de la ciencia.

El sistema de todo conocimiento filosófico es la filosofía misma, si se entiende por ella un modelo que sirve para evaluar todas las tentativas –filosofías que se presentan al examen- de esta forma <De esta manera, la filosofía no es más que la simple idea de una ciencia posible que no es dada en ninguna parte *in concreto*, pero a la que se intenta acercarse por varias vías (camino) hasta ahora frustrado [...] No se puede hacer más que aprender a filosofar [...] a ejercitar el talento de la razón en la aplicación de sus principios generales [...] siempre con la reserva del derecho><sup>299</sup> de la razón a someterlos a crítica En este contexto, el fin supremo es el destino total del hombre, y la filosofía que de este destino se intenta hacer, se denomina moral. El filósofo es el legislador de la razón, y esta legislación tiene dos objetos, naturaleza y libertad. Enseguida presenta el filósofo el plano arquitectónico de la razón, en primer lugar, la filosofía como *crítica de la razón* en el sentido multidicho; luego, el sistema de la *razón pura* en encadenamiento sistemático denominado *metafísica*; esta, se subdivide en *especulativa* y *práctica*, metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres. Aunque cabe señalar, que en sentido estricto, metafísica es sólo la filosofía trascendental y la filosofía de la razón pura.

En *conclusión* la metafísica no puede ser una ciencia, si se entiende por esto el fundamento de la religión, sólo puede conservarse en este sentido, como muro de contención que evite caer en los excesos naturales de la razón, de modo que mantiene el orden, la

---

<sup>299</sup> *Idem*, p. 362.

concordia y el buen estado del conjunto de las ciencias; pero, por otro lado, es complemento de la cultura, ya que considera cuestiones supremas que sólo ella puede proponerse y resolver.

*Historia de la razón pura*<sup>300</sup>. Vista desde una perspectiva de la naturaleza de la razón pura, la historia de las ideas que ocasionaron las principales revoluciones (metafísicas) son, por lo que concierne al objeto, *sensualistas* e *intelectualistas*, defendiendo respectivamente una realidad lógica y una realidad mística. Con relación al origen del conocimiento, *empiristas* y *noologistas*. Y en lo concerniente al método de la filosofía, *naturalista* y *científico*, este último, subdividido en dogmático y escéptico.

Termino la sección de esta *crítica de la razón pura*, con las mismas palabras de su insigne autor: <La ruta crítica es la única que está aún abierta [...] y el lector (si quiere puede contribuir) a hacer de este sendero un camino real y cierto [...] satisfacer completamente a la naturaleza humana><sup>301</sup> en esta materia metafísica, desde luego, la completa satisfacción *crítica*, que consiste en esta apertura que le otorga a la filosofía su carácter problemático, es decir, como discurso en construcción, o en engrosamiento de sus miembros ya bosquejados en la arquitectónica. Pero, que en donde se dejan indicadas las condiciones de toda mediación discursiva que quiere discutir el asunto, en donde por lo menos, debería quedar establecida una apertura para el sentido de la racionalidad de esta fase.

---

<sup>300</sup> *Idem*, pp. 367-369.

<sup>301</sup> *Idem*, p. 369.

## Segunda seccion. Condiciones de mediación de la *Crítica de la razón práctica*

Pues en lo que se refiere a la naturaleza, la experiencia nos da la regla y es la fuente de la verdad; pero respecto de las leyes morales, la experiencia (desgraciadamente) es madre del engaño y es muy reprehensible tomar las leyes acerca de lo que se debe hacer (o limitarlas) atendiendo a lo que se hace.

Kant, *Crítica de la razón pura*

### Introducción

Las palabras con las cuales cierra Kant la anterior *crítica*, indican que esta ruta sigue abierta, claro, mientras el supuesto de la razón sea asumido como tal; de esa manera, la única metafísica posible será la que vaya indicando dicha ruta o con palabras de esta reflexión, dichas condiciones discursivas de mediación. Repasemos la semántica de metafísica que hasta aquí va señalada, *primero*, una pseudociencia al inicio de la primera *crítica*; es decir, tal y como Kant encuentra el problema, aquella postula principios *a priori* pero, sobre la base de razonamientos sofísticos; *enseguida*, este pensador admite una metafísica, pero sólo si con ese nombre se designa la investigación de los principios puros de la razón, y en este sentido, metafísica es la investigación de las condiciones del entendimiento y de la sensibilidad, en tanto que son formas puras; al final de la “Dialéctica”, metafísica en sentido *peyorativo* será la pretensión de conocimiento sobre los postulados de la moral como si les correspondiera un objeto de los sentidos; pero en sentido *meyorativo*, será el aumento del conocimiento de la razón en general, y no de los objetos de dichos postulados, y también, aumento de su conocimiento de lo suprasensible. Veamos pues, los elementos argumentativos y críticos que orientan esta segunda parte del programa kantiano, en donde se trata del uso *práctico* de la razón que ya quedó justificado desde la primera *crítica*, para asimismo, identificar las reglas de mediación discursiva que fueron establecidas por este pensador.

Primeramente, hay que definir la razón *práctica*, como la *crítica* de toda facultad *práctica* de la razón, de sus principios, de su posibilidad, de su extensión, de sus límites y de su posible puesta en marcha (es decir, de las posibilidades de que forme parte de una educación formal). Decir que hay una facultad *práctica* es al mismo tiempo decir que hay la libertad trascendental, pero esto, tomándola como un absoluto necesario de la razón especulativa, condición que esta, necesitaba para evitar caer en lo antinómico, cuando quería pensar lo incondicionado en la serie del enlace relativo a las causas, aunque sólo pudo quedar establecida de modo *problemático*<sup>302</sup>.

Este establecimiento consistía en que debía quedar resuelta la antinomia de la razón pura y que el condicionado de toda la serie de condiciones tenía que ser él mismo, *incondicionado*, es decir, algo libre, pero ciertamente se trataba de la libertad; esta, se veía como necesaria para la razón pura en su determinación de la relación causa efecto. Lo problemático es que se trata de un concepto vacío en términos de esta razón especulativa en su uso puro (y hasta aquí el recuerdo del problema planteado en la anterior *crítica*). El concepto de libertad<sup>303</sup> se convirtió así, en el concepto fundamental de todo el sistema de la razón pura, todas las demás ideas de la razón pura enlazan con él, y por él adquirieron consistencia y realidad objetiva, y su posibilidad quedó demostrada por el simple hecho de que la libertad es real, tanto como condición de la voluntad, como por darse en el mundo de la experiencia.

Según Kant, la libertad es la única idea de la razón de la cual conocemos *a priori* su posibilidad, aún sin penetrarla conceptualmente, esto debido a que es condición de la ley moral. Por su parte, Dios e inmortalidad, son ideas que son condiciones no de la ley moral, sino del uso *práctico* de la razón pura, y condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral: el *supremo* bien. Admitir las ideas de Dios y de inmortalidad es sobre la base de la idea de libertad; aunque quedan fuera del conocimiento y de la penetración teórica, son una exigencia legal de la razón, la libertad es la condición de la moral, pero, Dios e inmortalidad son condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral. Esta idea de libertad les proporciona a aquellos dos conceptos <realidad objetiva, autoridad e incluso

---

<sup>302</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Ed. Porrúa, Méx., 1986, p. 91. En adelante la edición de Porrúa se cita, Kant, *Op. cit.*, y el número de página; y la coedición *Crítica de la razón práctica*, FCE:UAM:UNAM, 2005, se cita, Kant:2005, seguido del número de página. El objeto de esta comparativa es facilitarme su exploración crítica.

<sup>303</sup> Kant, Immanuel, *Op. cit.*, p. 91.

necesidad subjetiva (se trata de ideas que comenzaron como problemas, que vinieron a ser) aquí *aserto* (y cuya) posibilidad es dada y así encuentra el uso práctico de la razón, su enlace con los elementos del teórico><sup>304</sup>

*Digresión.* En la naturaleza, en tanto que en ella surge el hombre pertrechado con razón, hay libertad. Si todo puede ser considerado hasta antes de la aparición del hombre como sujeto a las leyes de la necesidad natural, su surgimiento parece indicar un punto de fuga de dicha necesidad, por consiguiente, se puede considerar sin mucho forzamiento, que la especie humana surge sobre el elemento de la libertad pero sin abandonar la necesidad (o sobre un concepto de naturaleza en la que impera, al mismo tiempo, la necesidad y la libertad, pero, en la cual, la libertad parece tener una mayor jerarquía). Como fenómeno es libre, en tanto que sus actos realizados pueden ser voluntarios; es decir, lo que aparece en él como acciones de un ser racional, deben suponerse como posiblemente determinadas por un fundamento racional; y está sujeto a necesidad, en tanto que está sujeto a leyes naturales y que es un ser biopsíquico; como noumeno es libre en tanto que lo nouménico es el topos de la libertad, y que lo nouménico es el reino de las ideas de la razón, pero, en este sentido su necesidad es la moralización de la especie.

Pero, esto solamente será entendido de esta manera, como cosmopolitización de la moral, en el tránsito a la historia filosófica y como producto de aquella pregunta sobre ¿qué nos cabe esperar? que precisamente conecta con la historia dado su sentido teológico.

Volviendo a Kant, explica esta *crítica*, una cierta cuestión que parecía enigmática, a saber, cómo es que se pueda negar realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías del entendimiento, pero, por otro lado, concederles dicha realidad en el campo de los objetos de la razón *práctica* (esto significa que en esa relación les corresponde un objeto, pero desde luego, no se trata de un objeto de la naturaleza), <porque o ellas están contenidas en la necesaria determinación *a priori* de la voluntad o están inseparablemente unidas con el objeto de las mismas><sup>305</sup>, el soberano bien.

---

<sup>304</sup> Kant, Immanuel, *Op. cit.*, p. 92.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 93.

En contraste con la dialéctica de la razón pura (que constituía un exceso), el defecto dialéctico de la razón *práctica* es quedar exclusivamente ligada a la experiencia. Pero, el uso queda restringido, como concepto *práctico*, sólo a la práctica, lo que confirma aquello que, según Kant, en la primera *crítica* se autorizaba a pensar aunque sólo de forma problemática. Ahora en esta segunda *crítica*, se presentan estos conceptos en una exposición real, lo que significa, presentar la realidad de un objeto suprasensible <de la categoría de la causalidad, a saber, a la libertad><sup>306</sup>.

Por otro lado, la afirmación especulativa de que el sujeto pensante, en la intuición interna, es sólo un fenómeno, en esta segunda *crítica* queda confirmado plenamente, tanto así, que, según este pensador, aún cuando la *primera* no lo hubiese hecho, en esta *segunda* se hubiese llegado de todos modos a esta cuestión. Por ello, Kant mismo, presenta las objeciones más importantes que a su vez, se presentaron en su momento a estas dos ideas centrales: <la realidad objetiva de las categorías aplicadas a los noúmenos, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el conocimiento práctico; *por otra parte*, la exigencia paradójica de hacer de sí mismo, como sujeto de la libertad, un noúmeno, pero al mismo tiempo, respecto de la naturaleza, en la propia consciencia empírica, también un fenómeno><sup>307</sup>.

Sólo una crítica detallada puede poner claridad en estos problemas, lo cual sirve a Kant para justificar que algunos de los principios y conceptos de la razón pura especulativa que ya han sido criticados, se sometan de nuevo a examen. Lo cual, a su ojos queda plenamente justificado porque ahora se considera la razón en su *tránsito* a otro uso distinto del que antes se hizo. En dicho tránsito se volvió necesario comparar los dos usos para resaltar la diferencia, pero también la conexión. Así, estas nuevas consideraciones –entre ellas las que conciernen a la libertad- deben ser tomadas como elementos auténticamente originarios de la razón, y no como que se estén llenando lagunas del uso especulativo.

De esa forma el cometido de la *Crítica de la razón práctica* es de investigar y exponer de forma completa los principios de la posibilidad, de la extensión y de los límites de la razón en su uso *práctico*. Dicho en los términos del concepto de racionalidad, se trata de que el uso

---

<sup>306</sup> Kant:2005, p. 6.

<sup>307</sup> Kant, *Idem*, p. 6s.



práctico o moral del entendimiento o de la razón es un hecho para la filosofía; tratándose pues de un uso *práctico* de la razón, se trata de elucidar las condiciones de dicho uso, que por ser de la razón, tienen que ser puramente formales; pero se trata también, de que esos principios determinan una conducta, cuyo objeto es precisamente que la voluntad determine algo que se proyecta realizar en el mundo sensible.

Esto es suficiente para orientar en la conceptualización bajo el modelo de *racionalidad* que se pretende. Se trata pues, de un uso que parte de una *subjetividad* formal pura desde donde se pretende que se puede regir la vida *objetivada* durante las relaciones *intersubjetivas*. Más adelante se volverá sobre este asunto, que en realidad pone a prueba la operatividad de dicho concepto cortesiano de racionalidad.

Otra tarea es de tipo filosófica y arquitectónica: presentar de forma exacta la idea del todo sistemático, o lo que faltaba por desarrollar, pero, que ya había sido presentado en el bosquejo de la arquitectónica de la razón pura de forma somera. Y de este modo dando a conocer los principios *a priori* de las dos facultades de la razón, la de conocer y la de desear, fundamentando de acuerdo a su autor, de forma segura por lo pronto, una filosofía sistemática teórica y práctica en calidad de ciencia. Pero también es importante esta segunda *crítica*, ya que lleva la intención de enseñar una forma de moralidad. Tarea, que se resolverá en la segunda parte de la obra, titulada “Metodología de la razón pura *práctica*”.

De la idea de una *Crítica de la razón práctica*. La primera condición de mediación establece el campo del uso *práctico*, ya que en este, <la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual es la facultad de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, [...] su causalidad, a la realización de esos objetos (porque en este uso puede la razón por lo menos determinar la voluntad y así tener realidad objetiva de esta forma), en cuanto se trata solamente del querer><sup>308</sup>. El primer problema es así, si la razón es suficiente por sí sola para determinar a la voluntad, o si sólo es necesario que la experiencia sea el fundamento determinante; dicho de otro modo, hay que justificar la necesidad racional en el uso *práctico* de la razón. Enseguida, este pensador necesita echar mano de dos conceptos trascendentales, *causalidad* y *libertad*, para ver si es posible encontrar una justificación que

---

<sup>308</sup> Kant:2005, p. 16.

demuestre que esa propiedad de la libertad es verdadera para la voluntad humana, o sea, si pueden darse actos que sean determinados no por necesidad sino por libre arbitrio, por una elección de la voluntad; si esto es así, entonces queda probado que la razón pura puede ser *práctica*, pero, que solamente esta, y de ninguna manera la razón empíricamente determinada, es práctica de forma incondicionada.

Vale la pena mencionar que más adelante, cuando se hagan observaciones a la definición de <principios> de la razón pura *práctica*, se explicará la respuesta a este primer problema formulado por Kant y decisivo por su carácter de supuesto fundamental, a saber si la razón pura es por sí misma *práctica*, o dicho de otra forma, si hay necesidad en que la razón determine absolutamente a la voluntad.

La *Crítica* deberá pues echar abajo esa idea de una determinación *empírica* de la voluntad. Como ya se advirtió, esta es la principal causa de hostilidades entre las filosofías dogmática y empirista o escéptica; a saber, que o la razón o la experiencia, sean las que determinen de forma absoluta y unilateral. La filosofía *crítica* ya en plena difusión cuando esta obra de Kant vió la luz, viene a anunciar la paz perpetua en la filosofía sobre la base del concepto de conocimiento: que en la razón pura el entendimiento necesita de un concepto puro de razón y una intuición que pueda subsumírsele, pero en la razón *práctica*, necesita de un fundamento determinante puro que subsuma una posible acción en el mundo; donde la subsunción no puede ser otra que para sujetar lo múltiple de los deseos a la unidad de la consciencia de una razón pura *práctica* o voluntad pura *a priori*.

Esto debía haber puesto punto final a toda hostilidad desde la perspectiva de todo filósofo consecuente, es decir, *crítico*. En esto puede verse el problema de que la *subjetividad* del autor de un pensamiento pretende que se puede sujetar este, a un marco de enunciación, pero que además, abarque la universalidad de las *mediaciones*, esto, por la misma índole asignada al conocimiento teórico como poseedor de una validez universal, dada en cuanto verdadero. Es posible para la racionalidad teórica de la época esta circunscripción epistemológica a un ámbito discursivo, o sea, establecer *jurisdicciones* de elaboración, pero que dado que consideran un comportamiento no real del pensamiento, se equivocan en cuanto a la expectativa de aceptación y dominio de un pensamiento teórico específico novedoso y que

supera. No exhalaba aún su último aliento el pensador de Königsberg, cuando ya se encontraban otras condiciones en el espacio discursivo muy distintas a las que quizás hubiese esperado, por ejemplo, el efímero dominio del pensamiento de Hegel, o sea, sus condiciones de mediación; o por otro lado, el romanticismo alemán pertrechado con la Estética kantiana.

Volviendo a la *Crítica de la razón práctica*, el uso *práctico* de la razón se fundamentó ya en la razón pura, por lo cual, cabe esperar que siga a esta en sus líneas generales; es decir, en la división de la materia, hay así una “Doctrina de los elementos” y una “Doctrina del método”. Aunque se prescinde de una “Estética” dado que no hay determinación empírica de la razón *práctica*; pero, además, se invierte el orden comenzando por una “Analítica de los principios” y después una “Analítica de los conceptos”. La razón es que ahora se investiga la voluntad y la razón en relación con la voluntad y su causalidad, y no con objetos. Se comienza pues, por la elucidación de los principios de la causalidad incondicionada empíricamente, y hasta después, se dilucidarán los principios del fundamento formal de la voluntad, de su aplicación a los objetos, y al último al sujeto y a su sensibilidad<sup>309</sup>. De este modo, la ley de causalidad por libertad, *principio puro práctico* es el comienzo y determina los objetos por referir.

#### *Condiciones de mediación de la “Analítica de la razón pura práctica”*

Los *principios*, de la razón *práctica* son aquellas proposiciones que conllevan <una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas><sup>310</sup>. Habiendo aceptado la necesidad de una determinación formal de la razón *práctica*, se establece que sus principios sólo pueden tener una naturaleza universal, y por tanto, no pueden ser jamás derivados de la experiencia; la constitución de la razón es universal, o sea, a sus productos, se les exige esta lógica de necesidad y de universalidad; desde luego, bajo la lente de que el sujeto rige, pero también, se pide un objeto, ya sea que corresponda a una representación empírica o a una autodeterminación. Pero ¿por qué la necesidad de que la ciencia sea un sistema? Es una exigencia de la propia constitución de la razón, es el supuesto que aquí hace valer. Y ¿por qué la necesidad de que la moral sea una ciencia con principios puros? Es

---

<sup>309</sup> Kant:2005, p. 17.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 19.

problema que será resuelto en la “Dilucidación crítica de la Analítica de la razón pura práctica”. Por otro lado, los susodichos principios son *subjetivos* si solo valen para la voluntad del sujeto, y aquí no tiene que ver tanto la experiencia como el principio de autoridad; pero, pueden ser *objetivos*, y en este caso, entonces, no son sólo máximas sino leyes *prácticas* si se reconoce que la condición del principio es objetiva, es decir, que tenga validez universal para todo ser racional; el reconocimiento de la racionalidad es el criterio para la inclusión en esta validez *práctica*.

En relación al primer problema y a la admisión del supuesto de la razón como fundamentadora de la voluntad, Kant, observa que <si se admite que la razón pura puede contener en sí un fundamento práctico [...] que basta para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas (si no, todos los principios serían) únicamente máximas><sup>311</sup>. Que es precisamente uno de los aspectos que se probarán en esta *crítica*: que la razón pura puede contener un fundamento *práctico*, y de lo cual depende su sentido sistemático; o sea, un conocimiento universal y con principios totalmente *a priori*, que es uno de los puntos clave en la discusión con el empirismo de Hume.

Según Kant, las reglas prácticas son siempre producto de la razón, ya que prescriben ciertas acciones como medio para el efecto que se tiene como intención; pero esta regla se convierte en *imperativo* para un ser racional, que la considera un deber, el cual, expresa la coacción objetiva de las acciones. Las leyes prácticas pueden ser de dos tipos, imperativos *categoricos* e *hipotéticos*, estos últimos condicionados por sus efectos, los otros, tienen como característica que indican lo que el sujeto haría si su voluntad estuviese completamente determinada por la razón, es decir, dichos principios determinan a la voluntad como tal, aún antes de toda referencia a si se poseen medios para tal o cual efecto<sup>312</sup>.

La razón que es la única fuente de toda regla que contenga necesidad, pone en estos sus preceptos igualmente necesidad. El fundamento de la necesidad de los preceptos se halla así, en la necesidad que es parte de la naturaleza de la razón, siendo ella misma necesidad, sus productos también llevarán esta *impronta*. Aunque puede darse que la necesidad sea subjetivamente condicionada, es decir, que no se da por igual en todos los casos; lo que

---

<sup>311</sup> *Idem*, p. 19

<sup>312</sup> *Idem*, p. 20.

significa que no todo ser racional es racional de igual manera y medida, pero suprimiendo lo contingente y subjetivo que hace diferentes a los racionales, la condición para la legislación es que, para que pueda darse, sólo necesita que se presuponga a sí misma, sólo puede la razón legislar en el sentido de que contiene el *a priori* de la legislación, independientemente de toda condición subjetiva o contingente. Pero, es el legislar de una razón ya constituida, y sin ningún contenido como ley<sup>313</sup>.

Una regla que se refiere sólo a la voluntad determina totalmente *a priori* el querer mediante dicha regla; si se puede encontrar que es correcta en la práctica, se trata entonces, de una ley, *i. e.*, de un imperativo categórico. Estas leyes se refieren sólo a la forma de la voluntad, por lo que pueden obtenerse puras. Esto es importante porque la discusión que sirve de fondo a esta *crítica*, es que es posible que la moral se edifique sobre principios que no se derivan de la experiencia.

Como lo señala claramente el “Teorema Uno” <todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas><sup>314</sup>. Solamente podrán estas leyes prácticas, proporcionar máximas que no tienen el carácter de necesidad que otorgue su posibilidad *a priori*, ya que en este caso, el *móvil* de la facultad de desear es la relación con un objeto que se desea realizar, pero el defecto de esta idea, en el ánimo de un pensador que busca lo puro y lo formal, es que nunca se podrá saber *a priori*, si estará ligado con placer o dolor, o será diferente. La *subjetividad* contenida en el concepto de voluntad no puede ser determinada por fundamentos empíricos.

El “Teorema Dos” considera que <Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al mismo principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad><sup>315</sup>. Pertenecen por tanto al sentimiento y no al entendimiento, y dependen de la *receptibilidad* del sujeto respecto de la existencia de un objeto. De esta forma, se puede considerar que el placer es práctico, sí, pero solamente mientras el placer que el sujeto espera de la realidad de un objeto, sea capaz de determinar la facultad de desear. Ya se trate de

---

<sup>313</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>314</sup> *Idem*.

<sup>315</sup> *Idem*, p. 22.

agrado o de felicidad, el principio que determine la acción, siempre estará a la base el *principio del amor propio*, de manera que los principios prácticos materiales son todos ellos de la misma clase. Una *subjetividad* práctica es *empírica* cuando es orientada por este *principio*.

Como “Corolario” señala Kant que todos estos principios prácticos materiales depositan el fundamento determinante de la voluntad en la facultad *inferior de desear*, pero que por contrapartida, si no existieran en absoluto leyes puramente formales con las que se pudiera determinar de forma suficiente a la voluntad, no podría tenerse la certeza de que hay una facultad de *desear superior*<sup>316</sup>. Lo que de otro modo es la postulación de una *subjetividad* puramente *formal*.

La “Observación Uno” para este “Corolario”, señala que no importa que el sentimiento de agrado provenga de los sentidos o del entendimiento, el hecho de que esté determinada la voluntad por el placer, denuncia que está basado en el mismo principio del amor propio. Esto es así por dos razones, no solamente porque sólo se puede conocer empíricamente, sino porque se trata de que entra en juego una y la misma fuerza de la vida que se manifiesta en la facultad de desear. Además, ya que sí puede ser asumido que hay una facultad de desear superior debido a la realidad dada de leyes puramente formales, la razón pura tiene que ser por sí sola *práctica*, o sea, determinar la voluntad únicamente por la forma de la regla práctica. En este caso, cuando no hay ninguna inclinación que determine la voluntad, se trata de una verdadera facultad de desear *superior*, y sólo el hecho de que la razón pura sea también *práctica*, le confiere el derecho de ser *legisladora*<sup>317</sup>. *Subjetividades* prácticas *superiores* e *inferiores*, determinadas por una voluntad pura, o por el principio del amor propio.

La “Observación Dos”, señala que todo ser racional pero finito, tiene como anhelo necesario ser feliz, y por eso lo pone como fundamento determinante de la voluntad; pero, se trata de algo subjetivo, porque dimana de las necesidades digamos orgánicas, y porque sólo puede ser conocido empíricamente. Por ello, tampoco puede ser el mismo fundamento determinante para todos, ya que la felicidad como determinante depende de lo que cada uno

---

<sup>316</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>317</sup> *Idem*, pp. 23-27.

considere como motivo de felicidad, lo cual, como además se puede apreciar, es bastante *inespecífico*.

Así, estamos ante una ley subjetivamente necesaria (por su calidad de ley natural), que es objetiva, pero sólo de forma contingente, según que debe tener una materia y que además, depende de las inclinaciones y necesidades personales bastante dispares, y nunca, de conformar la voluntad a leyes. Incluso, si se acomodaran todos los sujetos a una misma cosa como motivo de felicidad, aún así, no se podría declarar el principio del amor propio como una ley práctica, porque esta unanimidad sólo sería contingente; por subjetiva y empírica, carecería de la necesidad pensada en la ley, o sea, ser objetiva por fundamentos *a priori*<sup>318</sup>. A una *subjetividad* práctica *objetiva* que se autodetermina *a priori*, se le opone otra, contingente, práctica *subjetiva* y empírica.

El “Teorema Tres” señala que para que un ser racional pueda pensar sus reglas como leyes universales, tiene que pensarlas solamente en calidad de principios que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no de acuerdo a la materia, sino de acuerdo a la forma únicamente. Es esta la definición de una *subjetividad*, que en tanto formalidad pura, debe determinarse igualmente de manera formal pura. ¿Pero, qué es esto de la <forma de la ley>? La forma de la ley, se obtiene abstrayendo toda materia de una ley, o con otras palabras, todo objeto de la voluntad como fundamento determinante<sup>319</sup>; lo que queda no es una nada sino la mera forma de la ley.

Anota Kant en la “Observación”, que distinguir cuál forma de las máximas se presta para una legislación universal puede ser cosa bastante común. Sólo se trata de ponerla a prueba en un ensayo mental; si, por ejemplo, se llega a elegir como máxima que se debe aumentar la fortuna, pero se da el caso de que alguien depositó cierta cantidad sin ningún comprobante y al poco tiempo muere ¿cómo saber si en este caso es posible aplicar la máxima como regla universal? Basta señalar que si así se hiciera, la regla se destruiría a sí misma, resultando que no haría falta, pues ya nadie depositaría<sup>320</sup>. Esta *subjetividad* pues, no necesita del alcance de la teoría, o de una corriente de opinión cualquiera, lo cual más bien la

---

<sup>318</sup> *Idem*, pp. 27-29.

<sup>319</sup> *Idem*, p. 29s.

<sup>320</sup> *Idem*, p. 30s.

obstaculiza, sin embargo sí precisa de una corriente de opinión específica, precisamente la formada sobre la base de esta teoría moral del deber. Enseguida considera Kant, algunos problemas al respecto de este problema ya proverbialmente famoso y conocido como *del depósito*, pero, no particularmente relevantes para esta exploración, así que pasemos a los siguientes puntos en los cuales, presenta la indagación en forma de problemas.

“Problema Uno”. Suponiendo que la mera forma de la ley sea el fundamento determinante: encontrar el aspecto de esa voluntad que es determinable de esa forma solamente. La solución es que la cualidad de dicha voluntad sea libre, ya que de no ser así, no podría haber ninguna volición<sup>321</sup>.

Se trata aquí de una *subjetividad* capaz de pensar leyes cuya voluntad es libre, pero que tiene que objetivarse en la intersubjetividad práxica. ¿Cuál es el espacio práxico de libertad que abre en una dimensión histórica la libertad trascendental como noción-elemento de prácticas discursivas, es decir, cuáles son sus tipos diferenciales en estas aperturas o cierres, a lo largo de la formación de una racionalidad, en el presente caso, de la modernidad? Cuestión que por el momento sólo se dejará planteada, pero, que es importante porque irá indicando un modo de elucidación de esta puesta en marcha del concepto cortesiano de racionalidad; de donde van resultando afirmaciones como esta, que se puede calificar de problemáticas, no tan sólo porque su camino de solución se halla en marcha, sino por indicar verdaderas dificultades y limitaciones de la formación discursiva que se investiga. Lo que ocurre, es que a estas alturas de la indagación el cuestionario original se ha reformulado a la luz de una mejor comprensión de la susodicha teoría, camino del que además, se tiene la expectativa que conduciría a una liquidación de cuentas con ella.

“Problema Dos”, suponiendo que una voluntad es libre: encontrar la única ley que sea apropiada para que reciba una determinación necesaria. Considerando solamente la ley, independientemente de la materia, solamente hay la forma legislativa, por tanto, en cuanto esta se halla contenida en la máxima, es lo único que puede conformar un fundamento determinante

---

<sup>321</sup> *Idem*, p. 32.



de la voluntad<sup>322</sup>. Es decir, en términos de racionalidad, la pura formalidad *subjetiva* capaz de pensar leyes es la condición de la normatividad para las relaciones intersubjetivas.

“Observación”. De esta manera, la libertad y la ley práctica incondicionada coinciden entre sí. Pero, para este pensador la pregunta no versa sobre eso, sino: con qué comienza nuestro conocimiento de lo *práctico incondicionado*, si con la libertad o con la ley práctica. Con la primera no, porque no es posible tener una consciencia inmediata de ella, ni deducirla empíricamente. Por tanto, la ley moral, de la que sí se tiene consciencia inmediata, se presenta primero, y puesto que la razón la presenta como un fundamento determinante no empírico, conduce precisamente al concepto de libertad.

Y entonces, la pregunta es ahora ¿cómo podemos tener consciencia de dichas leyes *puras prácticas*? Y la respuesta es, del mismo modo que las tenemos de los principios puros teóricos (recordar su necesidad como prescriptiva y como formalidad). El concepto de una voluntad pura deriva de la ley pura *práctica*, y ya que el concepto de libertad no explica nada concerniente a los fenómenos, esta, es la verdadera subordinación de estos conceptos; la moralidad revela primeramente el concepto de libertad, así, la razón *práctica* presenta a la razón especulativa esta cuestión<sup>323</sup>.

De acuerdo a lo anterior Kant, puede ya derivar de la Ley fundamental de la razón pura práctica, es decir, el modelo de la ley moral pura, es: <actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal><sup>324</sup>. Esta regla *práctica* es incondicionada, o sea, *práctica categórica a priori*, determinante objetiva de la voluntad absoluta e inmediatamente. En ella, la voluntad pura *práctica* se manifiesta inmediatamente legisladora; la voluntad se concibe independiente de toda condición empírica, determinada sólo por la mera forma de la ley, y esta es fundamento supremo determinante de toda máxima *práctica*. Es un <hecho de la razón>, único y que manifiesta su naturaleza originariamente legisladora<sup>325</sup>. Como “Colorario”, se señala que la razón pura es por sí misma

---

<sup>322</sup> *Idem*, p. 32s.

<sup>323</sup> *Idem*, pp. 33-35.

<sup>324</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>325</sup> *Idem*, ver “Observación”, p. 35s.

*práctica* y proporciona al hombre una ley universal que se denomina ley moral<sup>326</sup>. En este concepto de una Ley fundamental de la razón *práctica* queda expresada aquella idea de la necesidad de que la *subjetividad* formal rijan todo tipo de praxis social, pero, se trata de que se podrían estar introduciendo principios suprahistóricos (es decir, de una regla de mediación que se volvió caduca a la postre). Como cuando se considera que una idea de la razón puede ser rectora de la vida toda, la cuestión es que su índole suprahistórica le viene de que se trata de una alternativa histórica que nunca se ha dado ni hay la posibilidad de que ocurra en las actuales condiciones morales de la especie. Es un problema que no es nimio ni banal, cuya formulación puede quedar en estos términos: ¿En qué medida la ley de la razón *práctica* es históricamente posible, en qué condiciones? Si se lleva hasta la exaltación sin duda se incurre en lo irrealizable.

Por otro lado, se trata de que la razón *práctica* puede determinar absolutamente a la voluntad –algo históricamente dado, o sea, una subjetividad constituida en esas condiciones-, y en primera instancia sólo de eso, “que puede”, independientemente del resultado de las acciones, aunque en un segundo momento, esto debe ser dilucidado, y determinar las alternativas históricas posibles. Pero, en términos estrictos de la mediación kantiana, se trata de que la subjetividad formal práctica, entendida como la posibilidad de la ley, y por tanto, de la ley moral, lleva a afirmar la libertad, se trata de que la ley pura puede ser derivada a partir de que hay moralidad, pero esto es al mismo tiempo la afirmación de la voluntad, así que debe haber una voluntad igualmente pura, y esta, debe contener la forma pura de la ley moral, que indica un deber universal, pero, sólo por la forma. La forma pura de la subjetividad práctica.

En la siguiente “Observación”, Kant considera innegable este supuesto hecho de la razón, ya que independientemente de lo que considere y en lo que resulte la inclinación, su confrontación con la máxima resultará en una inclinación por el deber. Esta cuestión es válida para todo hombre, y <se extiende a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad, comprendiendo incluso al ser infinito como inteligencia suprema><sup>327</sup>. Para el hombre esta ley es un imperativo *categorico*, porque manda incondicionalmente, la voluntad depende coactivamente de esta ley, y las acciones que se determinan por ella son *deberes*. Por otra parte, una voluntad que se

---

<sup>326</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>327</sup> *Idem*, p. 37.

sujeta indefectiblemente a la ley moral es una voluntad santa, la cual, solamente es un prototipo o *idea práctica*, y que guía en el progreso constante hacia la virtud, que es lo supremo que puede realizar una voluntad finita sobre la base de la razón *práctica*, y nunca dicha adecuación perfecta<sup>328</sup>. Se trata aquí de la cancelación de la posibilidad de una *subjetividad* santa en el mundo sensorial, más adelante se dirá que esto no obstruye ninguna auténtica religiosidad, por el contrario evita caer en una falta de lucha por el progreso moral o en un fanatismo de ese tipo.

“*Teorema IV*”. La *autonomía* de la voluntad es el único principio de la ley moral y del deber correspondientes, por contrapartida la *heteronomía* no sólo no funda sino que es contraria a dicho principio y a la moralidad de la voluntad. Por su parte, el único principio de la moral es ser independiente de toda *materia* de la ley, y al mismo tiempo la determinación de la elección sobre la mera forma de la legislación indicada. La primera independencia, es la libertad en sentido *negativo*, pero esta legislación de la razón pura *práctica* es la libertad en sentido *positivo*.<sup>329</sup> Considera Kant en la “*Observación*” correspondiente<sup>330</sup>, que no se puede asumir como ley *práctica* un precepto práctico que implique una condición material o empírica, ya que la voluntad pura pertenece a otra esfera, y la necesidad contenida en esta ley consiste sólo en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general; la mera forma de esta ley debe ser al mismo tiempo el fundamento para agregar una *materia* a dicha voluntad, pero no para presuponerla.

En la “*Observación II*” Kant señala que, es más fácil determinar la conducta por la regla del deber que propone, ya que cualquiera puede ser consciente de esto; por el contrario, ajustar la moral a la heteronomía, es decir, a condiciones materiales o empíricas, requiere experiencia, conocimiento del mundo y de las cosas. Y es que en el primer caso, lo único que importa es la máxima, pero en el segundo, importa además de lo ya dicho, la fuerza y el poder físico para lograr el objeto deseado. Otra cuestión importante, es que en las ideas de la razón *práctica*, se presenta junto la idea de que, a la transgresión moral, debe seguir el saberse merecedor de castigo; pero, en todo castigo debe haber *justicia* y eso, es lo decisivo en él, y esta relación sólo es posible de acuerdo a los principios de la ley moral. Por otro lado, una

---

<sup>328</sup> *Idem*, pp. 36-38.

<sup>329</sup> *Idem*, p. 38s.

<sup>330</sup> *Idem*, p. 39-41, “*Observación Uno*”.

moralidad basada en el castigo, suprime toda libertad; Kant, considera que el único *sentimiento moral* aceptable es el que surge del propio contentamiento por el cumplimiento del deber, y del ejercicio constante y progresivo de esta moralidad.

En el caso de la *voluntad* de Dios, como *principio práctico*, sólo puede valer como ley si pasa la prueba antedicha, es decir, si le precede un principio *práctico* independiente de esa Voluntad, por tanto, aquel principio determinante, la mera forma de la legislación, es el único que puede proporcionar imperativos categóricos (que hagan de la acción un deber). Kant, comenta con esta idea, aquella cuestión de que los mandatos divinos pueden a veces, contrariar a la idea de la moral cristiana misma. Si ello aparece así, que supuestamente tengamos una orden divina recibida en una visión, si *no pasa la prueba* del imperativo *categórico*, no debe seguirse, ni tomarse como que proviene de Dios. Como puede verse, en esto no caben secretos de Dios en una revelación que parecen contrariar Su misma ley<sup>331</sup>.

*El papel de la deducción de los principios de la  
razón pura práctica en la mediación crítico práctica*<sup>332</sup>

Esta *crítica* ha mostrado que la *razón pura*, puede ser *práctica*, porque determina por sí misma y de forma pura a la voluntad, lo que queda demostrado por el hecho de la *autonomía* en el principio moral por el que dicha voluntad determina la acción; pero asimismo, que este hecho se halla enlazado con la consciencia de libertad que tiene el sujeto de poderse autodeterminar en un orden inteligible, sin menoscabo de su atadura a la necesidad natural. A diferencia del modo en que se comenzó en la primera *crítica*, por la determinación *a priori* de la sensibilidad, ahora, comienza este pensador por el concepto de libertad que requirió en aquella *crítica*, ser justificado de acuerdo al enlace de la causalidad. En la presente “Analítica”, la ley moral proporciona un hecho que indica un mundo del entendimiento puro y que incluso lo determina de una manera positiva y permite conocer algo de él: una ley. Esta, lleva a suponer, que debe proporcionar al mundo de los sentidos, como naturaleza sensible, la forma

---

<sup>331</sup> *Idem*, pp. 41-49.

<sup>332</sup> Cfr. *Idem*, pp. 49-58.

de un *mundo inteligible* –una naturaleza *suprasensible*– pero desde luego, sin que se pueda decir que interfiere en su mecanismo.

En el caso de la naturaleza sensible, los seres se encuentran en situación de *heteronomía* para la razón bajo la regencia de leyes empíricamente condicionadas. Pero, en lo que toca a la naturaleza suprasensible, en tanto se puede formar un concepto de ella, la relación es de *autonomía*, porque sus leyes son independientes de toda experiencia. Se trata de una “naturaleza” bajo la autonomía de la razón pura *práctica*, cuya ley es la ley moral; así, se tiene que esta, es la ley fundamental de la naturaleza suprasensible y de un mundo de entendimiento puro, *prototipo* del natural, naturaleza *modelo*, al que somos transportados idealmente por la ley moral<sup>333</sup>, y en el cual la razón *pura* produciría el bien *supremo*, si contase con las condiciones físicas adecuadas, además, determinando a dar al mundo sensorial la forma de un todo de seres racionales, <Por consiguiente, esta ley debe ser la idea de una naturaleza no dada empíricamente, pero posible mediante la libertad, por lo tanto suprasensible, a la cual damos realidad objetiva, al menos respecto de lo práctico, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto somos seres racionales puros><sup>334</sup>. La diferencia entre estos dos tipos de leyes, *natural* y *suprasensible* radica en que en las primeras, los *objetos* son la causa de las representaciones, y en las otras, la *voluntad* tiene que ser *causa* de los objetos. Por tanto, sólo puede esta voluntad ser determinada de forma pura por la razón *pura* que es también *práctica*.

Por otra parte, acerca del problema de cómo puede la razón ser fundamento inmediato de la determinación de la voluntad y ser la causa de la realidad de sus objetos (solamente en lo suprasensible por el valor universal de la ley), sólo hay que explicar el modo como puede la razón *pura* ser *práctica*. Pero, en esto sólo importa la determinación de la voluntad y el fundamento de sus máximas y no el resultado de la acción (cosa que en otro momento de la *crítica* tiene que resolverse, la relación entre la idea y las acciones). De donde se deriva que la ley moral no puede ser demostrada *deductivamente*, pero el principio de la moral sirve de principio para la deducción de la facultad de la libertad y para dar realidad, al menos *práctica*, a aquellas ideas en las cuales la razón se exaltaba. Lo que ella no podía

---

<sup>333</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>334</sup> *Idem*, p. 52

realizar como conocimiento, lo ocupa ahora la ley moral, pero no como aumento de éste, sino como certeza del concepto de libertad y de su realidad objetiva *práctica* <Esta especie de crédito que se otorga a la ley moral al ser establecida ella misma como un principio de la deducción de la libertad como causalidad de la razón pura [...] es *completamente suficiente* para satisfacer una necesidad de la razón en lugar de toda justificación *a priori*><sup>335</sup>. La deducción de la ley moral, imposible de acuerdo a que carece de objeto de los sentidos como factor de intuición determinante, llevó a establecer como principio de la demostración al concepto de libertad.

Así pues, la objetividad del conocimiento moral es dada por la necesidad especulativa y la realidad práctica del principio de la libertad, que en este caso, obliga a admitir el concepto de una razón que puede determinar inmediata y absolutamente a la voluntad, de acuerdo a su forma legislativa universal<sup>336</sup>. Con lo cual, la razón veía aumentada la certeza de su concepto problemático de libertad<sup>337</sup>. Cabe inisistir de acuerdo a Kant, que esto no significa ninguna demostración especulativa de lo que se viene tratando como conceptos *prácticos*, ya que para ello se requería demostrar la causalidad nouménica, cosa que ninguna *crítica* puede llevar a cabo<sup>338</sup>.

Por otro lado qué sea la razón como *noúmeno*, el concepto de su causalidad, no tiene la razón necesidad de determinarlo teóricamente, sino sólo prácticamente, porque sólo de esa manera puede recibir algún significado y si acaso, teóricamente se puede entender como concepto puro del entendimiento <es únicamente un pensamiento formal, pero esencial del entendimiento respecto de un objeto en general><sup>339</sup>. Esta deducción en términos de concepto de *racionalidad*, se puede entender como que la validez de esta *subjetividad* en que consiste el uso *práctico* de la razón, en primer lugar, difiere de la deducción de la razón especulativa, porque su objeto no es de los sentidos, más adelante se define el objeto de la razón *práctica*; el proceso de razonamiento llevó, de la intención de esta deducción que se ve inundada por la perplejidad ante la falta de intuición, y de acuerdo a la heurística de la primera *crítica*, a establecer que si la voluntad no puede ser determinada por nada empírico, la única posibilidad

---

<sup>335</sup> *Idem*, p. 56. Resaltado de texto mío.

<sup>336</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>337</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>338</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>339</sup> *Idem*, p. 59.

es considerar que no es que haya que deducir la ley moral de algún lado sino que esta tiene como condición el concepto de libertad. Es la *subjetividad* que se funda en lo formal del concepto de libertad, que quiere decir, que la razón es vista como la posibilidad de regencia de lo sensible; lo que tiene consecuencias para el concepto dicho de racionalidad, porque esta absorción de la consciencia cotidiana por las prácticas especializadas y teóricas, pone en primera instancia en jaque –aunque no uno letal- aquella división tripartita de los niveles de composición; más tarde se podrá ver que no es realmente una objeción, porque los principios de la filosofía *crítica* kantiana, son en cierto modo supra-históricos. Por lo pronto, para la segunda *Crítica*, la razón *práctica* se ha ganado con esta deducción un derecho de primacía frente a la razón *especulativa*. Esta, necesita de objetos de los sentidos, la *segunda* no, pero tienen que ser justificados de forma *práctica*, lo que no le quita, por otro lado, la necesidad de justificación que le es propia; no dando de este modo <a la razón pura teórica ni el menor pretexto para divagar en la exaltación><sup>340</sup> y al mismo tiempo a la razón *práctica*, el menor pretexto para divagar con fundamentos empíricos.

*Del concepto de un objeto de la razón pura práctica.* Concepto de un objeto de la razón *práctica* es la representación de un objeto como de un efecto posible mediante la libertad<sup>341</sup>. Este objeto es la acción posible cuyo fundamento determinante es una ley *a priori*, y es al mismo tiempo, el fin ordenado por la ley moral. Objeto es solamente, en el uso *práctico* de la razón, la relación de la voluntad con la acción, la cual, puede darse de dos maneras, y distinguir si algo puede ser objeto sólo consiste en si es posible *querer* que la acción lo realice<sup>342</sup>. Tengo libertad, así que puedo elegir producir efectos, por ejemplo, elegir producir el efecto de la felicidad. Pero en este caso su *posibilidad física* precede a la determinación de si es o no un objeto de la razón *práctica*.

Por otro lado, es competencia del entendimiento, juzgar si los medios para la realización son suficientes. En el otro caso de que la acción sea determinada por la razón pura *práctica*, la cuestión de que si algo es o no objeto de esta, es sólo si nosotros tenemos *derecho a querer* una acción enderezada a la existencia de un objeto, estando este en nuestro poder; por consiguiente, tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción; pues, no es el

---

<sup>340</sup> *Idem.* p. 67.

<sup>341</sup> *Idem.* p. 68.

<sup>342</sup> *Idem.*

objeto, sino la ley de la voluntad el fundamento determinante de la acción<sup>343</sup>. Se trata aquí, de una *objetividad* que remite absolutamente casi a la *subjetividad* formal para su definición, si no fuera porque es la representación de un objeto posible, que es la acción misma que tiene que volverse objetiva, pero en donde lo que es verdaderamente relevante es una voluntad determinada de forma pura, pero su relación con la acción ya no puede ser evaluada en términos de determinación por aquella porque ocurrió en el mundo sensible. Y esto es precisamente la parte del proceso kantiano que ofrece mayor debilidad, quizás porque se trata del *tránsito* de lo racional a lo sensorial, como se podrá ver, Kant intenta salir de este pantano aduciendo que las leyes del mundo inteligible son el *tipo* de toda ley. Precisamente, este paso de una dimensión a otra, en este caso de lo racional a lo sensorial, será uno de los aspectos fundamentales de mediación para la filosofía moderna, que en otra clave es el problema de la relación sujeto-objeto.

Según lo anterior, los únicos objetos de una razón *práctica* pueden ser, el *bien*, facultad de desear, y el *mal*, facultad de aborrecer<sup>344</sup>. Pero sólo la experiencia puede decidir si algo es inmediatamente bueno o malo, y en el sujeto esto se expresa como sentimiento de placer o de displacer; de donde se deriva que lo inmediatamente bueno está ligado con ese sentimiento de placer, y lo malo con el de displacer. Pero, la pretensión de fundar el juicio práctico en el placer tendría que admitir, que el bien es el *medio* para conseguir este *fin*, lo que siendo ya un concepto y no un sentimiento permitiría tal fundación, porque se trata de algo que obedece a la razón, si no, sería entonces no un sistema, sino una enumeración de posibles placeres, porque sólo la razón es la única capaz de distinguir la conexión entre fines y medios<sup>345</sup>.

Según esto, la voluntad es la *facultad de los fines*<sup>346</sup>, ya que estos siempre determinan la facultad de desear de acuerdo a principios. Y enseguida, viene otro alegato en contra de la determinación de la voluntad por el bien, de donde cabe destacar que, siguiendo la indicación de la razón no deseamos nada sino sólo en cuanto lo tenemos por bueno o malo. Bien y mal, indican una *relación distinta* que bueno y malo con la voluntad, en tanto que esta,

---

<sup>343</sup> *Idem.*

<sup>344</sup> *Idem.*

<sup>345</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>346</sup> *Idem.*



es determinada por la ley de la razón a hacer de algo su objeto, y que busca poner como causa determinante de la acción una regla de la razón, por consiguiente son estos conceptos –bien y mal- referidos a acciones y no a sentimientos. Lo relevante de esta disquisición consiste en dejar asentadas dos cuestiones. O un principio racional es puesto como fundamento determinante de la voluntad, en referencia sólo a la mera forma de la ley, y es entonces una ley práctica *a priori*, y la razón pura *práctica* en sí misma; la acción conforme a esta ley será *buena en sí misma*, y una voluntad permanentemente ordenada de esta manera, es *buena absolutamente y bajo todo respecto siendo la condición suprema de todo bien*<sup>347</sup>.

O de otro modo, se trata solamente de *preceptos racionales prácticos*. Esto anterior, al mismo tiempo, explica la paradoja de que los conceptos del bien y del mal sean tratados no como principios fundadores, sino como consecuencias de aquel que se ha venido explicando determina la voluntad completamente *a priori*

Los conceptos del bien y del mal derivados de la determinación *a priori* de la voluntad, tienen también un principio puro *práctico*, por tanto *no* se refieren originariamente a objetos sino que son modos de una sola categoría, la de causalidad. Pero, como las acciones, se refieren a dos aspectos, por un lado, a los regidos por la *ley natural*, y por otro, a los de la ley de *libertad*, las determinaciones de la razón *práctica* sólo tienen lugar en el mundo de los fenómenos, y en este sentido, son acordes con las categorías del entendimiento, pero no, para subsumir lo múltiple de la intuición en forma constitutiva de conocimiento, sino <para sujetar lo *múltiple de los deseos* a la unidad de la consciencia de una razón *práctica* [...] o de una voluntad pura *a priori*><sup>348</sup>.

La diferencia y superioridad de las *categorías de la libertad* en contraste con las del entendimiento, es que aquellas no necesitan de intuiciones para tener significado, ya que tienen su fundamento en la facultad misma de pensar. Los conceptos prácticos *a priori* se presentan inmediatamente como conocimiento, debido a la particularidad de que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren (la convicción de la voluntad). La forma de una voluntad pura en lo concerniente a las categorías de la libertad va a la determinación de

---

<sup>347</sup> *Idem*, pp. 70-73.

<sup>348</sup> Cfr. *Idem*, p. 77.

un libre albedrío, que puede ser, determinación de la voluntad, pero no, de las condiciones de la naturaleza para la ejecución de su propósito<sup>349</sup>. Kant, propone una “Tabla de las categorías de la libertad”, en la cual son presentadas desde la *indeterminación* moral y condicionadas por lo sensible, hasta las no condicionadas sensiblemente y determinadas únicamente por la ley moral<sup>350</sup>.

La *libertad*, en esta Tabla es considerada como una cierta especie de causalidad, no sometida a ningún fundamento de determinación empírico, sino referida a las categorías de su posibilidad natural. Pero, cada categoría está pensada de forma universal de manera que el fundamento determinante de la causalidad puede ser considerada fuera del mundo sensorial, y estas categorías están dispuestas en forma ascendente desde los principios prácticos en general hasta los de la moralidad. Siendo que además, este tránsito está concebido sólo de forma *problemática*. En esta tabla de las categorías de la libertad, se recorre el camino que va de las máximas que cada uno funda sobre sus inclinaciones, a los preceptos racionales que valen para una especie de seres racionales y, por último, la ley universal que vale para todos, independientemente de su tendencia. Por lo cual, considera su autor, está bastante completa, si se toma en cuenta que está hecha de acuerdo a *principios*. Y además, se puede abarcar con una sola mirada el plan completo de lo que la razón pura *práctica* puede hacer<sup>351</sup>.

En términos del concepto de racionalidad cortesiano, se trata de que la Tabla es resultado de una corriente de opinión pero, que pretende articularse la consciencia cotidiana, todo, en el marco de una teoría de la moralidad. Casi podría adivinarse el derrotero que seguirá, de no ser porque es bastante conocido, esta subjetividad formal práctica se halla muy alejada de la práctica moral en los tres niveles que se pueden constatar por la época. Es una práctica impracticable en lo cotidiano y en lo especializado, pero parece que desde el punto de vista idealista esa es precisamente su fortaleza y no su debilidad; es impracticable, y desde luego, precisa de una formación especializada que abarque otras formaciones prácticas para que pudiera tener éxito, pero conforme avance el proceso de la modernidad, esto se irá alejando cada vez más de su horizonte de realidad, es decir, una propuesta moral de este tipo.

---

<sup>349</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>350</sup> *Idem*.

<sup>351</sup> *Idem*, p. 79.

Enseguida, viene una sección que me parece expresa una las partes más dificultosas de esta segunda *Crítica*, incluso más que la deducción, sobre la *típica de la facultad de juzgar pura práctica*.<sup>352</sup> En esta facultad de juzgar de la razón pura *práctica*, el problema consiste en cómo pueda ser aplicado a las acciones que ocurren en el mundo de los sentidos y que pertenecen a la naturaleza, una ley de libertad moralmente buena que pertenece a lo *suprasensible*. Una *regla práctica* de la razón pura tiene como condición la ley *práctica* y esta, a su vez, la ley de la libertad; como *práctica*, aquella se refiere a la existencia de un objeto, pero, como *regla práctica*, a la necesidad de *existencia* de la acción que debe ser juzgada por algo que solamente se encuentra en lo suprasensible.

La formulación cortesiana puede decir: ¿cuáles puede ser las condiciones de aplicación de esta *subjetividad* formal práctica en una objetividad empírica, cuando se trata de dos dimensiones radicalmente diferentes, no sólo en cuanto a legislación sino en cuanto a estatuto ontológico? Dificultad que en la primera *crítica* consistía en la aplicación de las categorías a las intuiciones, y que se resolvió con el *esquematismo* y los *esquemas*. Pero ahora, en la subsunción de una posible acción en el mundo empírico bajo una *ley pura práctica*, no se trata del esquema de un caso como de un *suceso* dado, sino del *esquema de una ley*;<sup>353</sup> no cómo pueda ser enlazada una categoría con una representación sensible, sino de cómo se aplican las categorías de la libertad a una ley práctica; porque la *determinación de la voluntad* fundamentada sólo por la ley, enlaza el concepto de causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural; no se trata, por otro lado, de la acción en relación con su resultado, fracaso o éxito; desde luego, en otro momento del proceso estas deberán ser tasadas, pero aquí se trata todavía de la determinación de acciones.

A la ley *natural* le corresponde un esquema, pero la ley de la libertad y el concepto de lo bueno incondicionado no tienen esquema. Por consiguiente, la ley moral sólo puede surgir de la fuente del *entendimiento*; el cual fundamenta la regla *práctica* de la razón no en un esquema de la sensibilidad, sino en una ley que pueda ser puesta *in concreto* en los objetos de los sentidos, por tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo atendiendo a la *forma*, como ley

---

<sup>352</sup> *Idem*, pp. 79-84.

<sup>353</sup> *Idem*, p. 81.

para la facultad de juzgar, y por esto se puede denominar a esta ley, el *tipo* de la ley moral (en la *subjetividad* radica el *tipo* de la ley; quizás esto pueda conducir al aparente enigma de por qué la moralidad coincide con la formalidad del sujeto; recuérdese que la naturaleza coincide con la matemática, ahora puede verse, que tanto como lo suprasensible coincide con la moral).

Así, se tiene que la regla de la facultad de juzgar bajo las leyes de la razón pura *práctica* es, preguntarse uno mismo si la acción que se tiene en mente ocurriera de acuerdo a una ley de la naturaleza de la que uno mismo fuera una parte ¿se podría considerarla como posible por la voluntad? Dicho de otra forma ¿si fuera parte de un orden de cosas *inmoral*, sería esto con el asentimiento de nuestra voluntad? Esta forma de poner la evaluación es importante porque permite situarla de forma muy concreta: esto es inmoral ¿estoy de acuerdo, aún de forma tácita? ¿cuál praxis desencadena un orden de cosas con las que sujetos, que lo consideran inmoral, están en desacuerdo, cómo abre esto el sentido de libertad en la praxis social? Por ahora, se tienen más preguntas que respuestas, pero, su formulación adecuada debería orientar en ensayos de respuesta.

Uno es parte de la naturaleza, más específicamente, la razón de cada uno es parte de una razón universal de la especie, así que sólo lo racional puede ser deseado, o con otras palabras, solo es posible –moral y por tanto, racionalmente entendido- por la voluntad, lo que está de acuerdo con la regla de la razón pura *práctica*. La comparación de las máximas con aquella ley universal de la naturaleza no es fundamento determinante de la voluntad, empero, esa ley universal es un *modelo* para el juicio de las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no soporta la comparación con la *forma de una ley natural en general*, es moralmente imposible (¿no pasa que una ley en general, sea natural o práctica, tiene las mismas condiciones formales? Por ello, es indistinto con cuál se le compare en este estricto sentido). Siempre juzgamos la moral según esa ley, pero cuando se *trata* de juzgar la causalidad por la libertad, esa *ley de la naturaleza* es sólo el modelo de una *ley de la libertad*, ya que si no se dispone de un ejemplo para los casos empíricos, no se puede dar a la ley de una razón pura *práctica* el modo de uso en la aplicación<sup>354</sup>. Con esto entiendo que se describen modos de consciencia cotidiana que juzga la moral siempre de la misma forma e

---

<sup>354</sup> *Idem*, p. 82.

irreflexiva ¿se admite que el deber puede llegar a ser una determinación con cabida en la consciencia *cotidiana*? Pero, por otro lado, el deber es un concepto con uso en prácticas *especializadas*, pero, igualmente una noción de las elaboraciones *téoricas*.

Hasta aquí, me parece que es posible identificar el supuesto de este discurso kantiano que indica la tendencia de esta *subjetividad*, a saber, que la *subjetividad práctica* puede regir por entero la vida social (sería conveniente detenernos en los avatares históricos de esta apertura en los horizontes de la razón y en las especificidades en que resultó esta praxis como una racionalidad en proceso, pero por ahora, de nuevo se deja sólo indicado por necesidades de imbricación teórica –que no sólo tiene por objeto no olvidar los marcos de exploración sino ir permitiendo la ilación de un pensamiento-). Es pues lícito, considera Kant, de acuerdo a lo planteado, utilizar la naturaleza del mundo de los sentidos como *tipo* de una naturaleza inteligible, pero sólo en referencia a la forma de la conformidad a leyes en general, bajo este aspecto considerar que las leyes son idénticas sin importar de dónde toman sus fundamentos determinantes. Pero, no se vale incluir en los conceptos mismos lo que sólo pertenece a la *típica* de los conceptos<sup>355</sup>.

En cuanto a teorías sobre el conocimiento, para Kant lo adecuado al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la facultad de juzgar, ya que por un lado, toma de lo sensible sólo lo que la razón pura puede pensar de acuerdo a sus propias leyes, y por otro lado, pone en lo *suprasensible* sólo lo que puede ser exhibido <realmente mediante las acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley de la naturaleza en general><sup>356</sup>. El alto valor moral consiste pues, no sólo en las *intenciones* sino también, en las *acciones*. Termina esta sección, con un alegato contra el *empirismo* que puede llevar a una moralidad degradada, por poner como principio de determinación de la voluntad las inclinaciones. Hasta aquí, cabe la pregunta de que si es esta una moral del *displacer*.

De acuerdo a este discurso ¿cuáles pueden ser los *móviles* de la razón pura *práctica*? Una acción solamente puede ser considerada moral en el caso de *que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad*<sup>357</sup>. Pero, cabe la posibilidad de que la determinación

---

<sup>355</sup> *Idem.*

<sup>356</sup> *Idem*, p. 84

<sup>357</sup> *Idem*, p. 85.

se efectúe dentro de la ley moral, pero, que sea por medio de un sentimiento cualquiera, entonces, la acción no podrá ser moral, aunque sí *legal*. El móvil de la voluntad humana –su determinante subjetivamente suficiente- solamente puede ser el mismo determinante objetivo, es decir, la ley moral misma. A menos, que se pretenda cumplir sólo con la *letra* y no con el *espíritu* de la ley, es decir, sin la *convicción*. El cumplimiento del deber debe sumar el convencimiento de que así está bien, aunque nos disguste o cause dolor. Así, que ningún móvil puede dispensar de la ley moral, y ya que es peligroso dejar que otros móviles que no sean el señalado, determinen la voluntad, habría que dejar bien asentado de qué manera la ley moral viene a ser un móvil, y qué ocurre en la facultad de desear como consecuencia de que este móvil sea su fundamento determinante (¿qué *pasa* con la voluntad si es que su móvil sea el deber por el deber?

Pero, esta formulación se halla fuera de las condiciones del discurso kantiano, a este, no le interesa el hecho intersubjetivo, sino el marco de recepción de la moralidad pura en dicha voluntad). Por lo que, de lo que se trata para este pensador, es de que se muestre qué efectos debe tener en el ánimo que la ley moral sea en sí misma un móvil, porque de otro modo, la razón no puede saber de dónde le viene que una mera forma de la ley pueda ser por sí misma inmediatamente un fundamento determinante de la voluntad, así como tampoco, puede saber de dónde le viene la libertad a la voluntad<sup>358</sup>. Lo *esencial* de toda determinación de la voluntad es que sea completamente *pura*, en este sentido, el efecto es sólo *negativo* y puede conocerse *a priori*, y es, el perjuicio que se hace a las inclinaciones, y se trata de un *sentimiento de dolor* (este caso en que se relaciona conocimiento moral con un sentimiento es excepción).

Podría decir Kant que, todas las inclinaciones juntas conforman el sistema del *egoísmo*<sup>359</sup>, este, puede ser de dos maneras, *amor de sí mismo* que se trata de una autobenevolencia excesiva, y *autocomplacencia*; también se pueden denominar, amor propio y presunción. La razón *práctica* causa perjuicio sólo al primero, al sujetarlo a concordar con su ley, y es que esas inclinaciones le son previas, y lo que resulta de esa sujeción es el *amor*

---

<sup>358</sup> *Idem*, p. 85s. Hasta aquí, esto se escucha bastante retórico, más tarde, como filósofo de la historia Kant, enseñará que es posible saber de dónde le viene la libertad a la voluntad, lo otro, es precisamente uno de los temas y problemas centrales de esta segunda *crítica*.

<sup>359</sup> Cfr. *Idem*, p. 86.

*propio racional*. Por otro lado, la *presunción* es totalmente derribada, ya que todas sus pretensiones anteceden al acuerdo con la ley moral, además, de que son vanas y sin ningún derecho, ya que precisamente la certeza que se tiene de una *convicción* acorde con la ley moral, es la condición básica de todo valor moral *real* de la persona, por lo que toda pretensión previa es falsa y contraria a la ley, sobre todo, en tanto se funde sólo en la sensibilidad. Pero, este derribamiento resulta en algo *positivo*, a saber, el *respeto*, como resultado de aquella derrota completa y que puede ser conocido *a priori* y ser comprendida su necesidad<sup>360</sup>. La *subjetividad* está aún bastantemente radicada en la individualidad; no se completa quizás todavía en la mente de Kant la revolución roussoniana que llevaría estas ideas al terreno de la *intersubjetividad* resultado de su reflexión crítica principalmente en los temas de la política y la historia, aunque en forma menos directa de toda su filosofía crítico-humanística.

Por debajo de una voluntad pura y absolutamente buena se encuentra la naturaleza real de los seres sensibles que ponen por encima de aquella moralidad su *propio yo*. Esta tendencia a poner como fundamento determinante de la voluntad aspectos *subjetivos*, y el consiguiente fundamento *objetivo* que resulta al universalizar la máxima se denomina *presunción*<sup>361</sup>. Pero, la ley moral objetiva excluye todos estos motivos, y al derribar a la *presunción*, la *humilla*. Por tanto, la ley moral humilla a todo hombre que quiere comparar sus tendencias presuntuosas con ella. Desde luego, porque esta idea trascendental reside en lo suprasensible y por tanto, nunca se alcanza. Estos dos efectos, negativo y positivo, que causa esta determinación dicha, de humillación y respeto, constituyen el *sentimiento moral*<sup>362</sup>. De donde se tiene que esta moralidad realiza un influjo favorable sobre la voluntad de los sujetos, y que el *respeto a ley* no es solamente un móvil de la moralidad sino que *es la moralidad misma*, pero sólo en tanto se considera *subjetivamente* como móvil. Este sentimiento moral, pues, es producido *sólo* por la razón, y no puede servir para juzgar las *acciones* y mucho menos, para fundar una moral objetiva, cosa que para Hume no podía ser en cuanto al origen del sentimiento moral, aunque si estaría de acuerdo en tomarlo como criterio en el

---

<sup>360</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>361</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>362</sup> *Idem*, p. 89.

enjuiciamiento de las acciones, y que se pudiera fundar dicha moral. Kant únicamente, en el sentido de hacer de la ley moral objetiva la máxima de uno mismo.

De todo lo anterior se deriva que el respeto a la ley moral es el único e incuestionable móvil moral y este sentimiento no se puede aplicar a ningún objeto más que por este motivo. La ley moral limita las inclinaciones de la personas y su autoestimación a la observancia de su pura ley. Por último en esta sección, el concepto de *interés* se deriva del de móvil, y significa que a la voluntad le interesa cierto móvil en tanto es representado por la razón, ya que la ley misma debe ser el móvil, el interés moral es asimismo puro, y pertenece a la razón *práctica*; también la máxima moralmente auténtica lleva un interés, a saber, la mera observancia de la ley moral. *Móvil, interés y máxima* son conceptos que para este pensador, estimulan a los seres sensibles a una moralidad, ya que sus propias limitaciones se los hacen necesarios para vencer los obstáculos que su misma naturaleza les impone en el cumplimiento de la ley moral<sup>363</sup>.

Esto es realmente un programa de enseñanza y no sólo teoría moral. Por su parte, el *sentimiento moral* es aquel que resulta del interés puro en la observancia de la ley moral, que puede ser conocido *a priori* y pertenece a la razón pura *práctica*. El respeto a la ley moral es la consciencia de una libre sumisión a ella, y la acción que le es acorde, objetivamente práctica, se denomina *deber*<sup>364</sup>. Este, lleva a cabo una *coacción* práctica sobre la acción, lo que introduce un *displacer* en el sujeto, pero, también, *aprobación de sí mismo*, por un interés puramente práctico y libre que la razón aconseja en la determinación de la voluntad. Por tanto, se tiene que el *deber* exige objetivamente a la acción que sea conforme a la ley, pero a la *máxima* de la acción, subjetivamente le exige por su lado, el respeto a la ley como único modo de determinar la voluntad. Y en esto consiste la diferencia entre haber cumplido *conforme al deber* (por legalidad), o haber actuado *por el deber* (por moralidad), en este caso, el valor moral consiste en que la acción ocurra por deber<sup>365</sup>. La necesidad moral es una coacción para todo ser racional, mientras no sea este, acorde con la ley de forma espontánea; toda acción moral tiene que ser representada como un deber, a menos, que se esté en posesión de una voluntad santa.

---

<sup>363</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>364</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>365</sup> *Idem*, p. 96.



*Deber y obligación* son los únicos nombres que se debe dar a nuestra relación con la ley moral, parafraseando a Kant, somos legisladores mediante la libertad, pero somos súbditos mediante la ley moral. Esta *subjetividad* en que consiste la idea del deber ha venido tejiéndose desde la filosofía humeana, es precisamente cuando se consideran dos momentos distintos y continuos del proceso de formación racional, cuando se puede ver con toda amplitud el comportamiento real del pensamiento, si se explica en términos de los tres niveles de composición de dicha formación racional. Cómo se van tejiendo sus enlaces, las diferencias que dan lugar a otras mediaciones o procesos, su alcance como verdad histórico práxica, por mencionar algunos aspectos.

Por otro lado, para el pensador de Königsberg, el *grado moral* en el que se encuentra el hombre, y toda criatura racional –tratándose de su época-, es el de *respeto a la ley moral*, dicho de otra forma, una convicción que *obliga* para su cumplimiento; por tanto, la *virtud* no puede ser otra cosa más que la lucha por cumplir la convicción moral dicha, y nunca, la *santidad* como presunto estado que posee la pureza perfecta en las convicciones de la voluntad. Considerar otra cosa, que el deber se cumple no porque es tal, es considerar un móvil patológico, y produce un modo de pensar casquivano, superficial y fantástico; aunque si se quisieran presentar como ejemplo, acciones *nobles y sublimes*, sólo concibiéndolas bajo un móvil de respeto absoluto al deber se podría eso aceptar. El fanatismo moral consiste precisamente en traspasar estos límites<sup>366</sup>.

El *origen* del deber se halla en la *personalidad*, o sea, en el sujeto en que se da la posibilidad de la libertad de la naturaleza, pero, bajo la sujeción de la ley moral; se trata de la *persona* sometida a la naturaleza y la *personalidad* sometida al mundo inteligible<sup>367</sup>. El hombre pertenece a estos dos mundos, sensible (como naturaleza) y suprasensible (como libertad). De lo anterior Kant, deriva que la ley moral es sagrada, lo que significa que es inviolable. En las condiciones de la época de este pensador y en las actuales, el hombre es poco dado a la santidad, pero la *humanidad* (lo que en cada uno de nosotros hay de los demás) en su persona, debe ser considerada *sagrada* por él, lo que significa que todo puede

---

<sup>366</sup> *Idem*, p. 97ss.

<sup>367</sup> *Idem*, p. 103.

ser empleado como *medio para un fin* excepto otro hombre<sup>368</sup>. Sobre este origen en la personalidad, se funda el que el hombre nunca puede ser un medio sino *solamente un fin*.

Esta idea sobre la personalidad y el respeto es comprensible fácilmente por el entendimiento más común, que cae en la cuenta de la libertad de la voluntad y del respeto por la ley. La autonomía de cada uno tiene el límite de la autonomía del ser racional, lo que significa que el rango de autonomía es el mismo de la conducta racionalmente determinada, o sea, moralmente determinada por la pura forma de la ley, por tanto, no es moral someter a un sujeto pasivo a una ley que no pueda derivar de su voluntad, o utilizarlo únicamente como medio, sino tratarlo a él a la vez como fin.

¿Qué clase de *subjetividad* es esta, no tanto para su propia época, o para las que han seguido, sino para el pensador contemporáneo; cuáles mediaciones han formado parte del proceso y sus resultados, pero vale decir, de sus tendencias, de los cadáveres teóricos que arrastra? Es que se trata del terreno en el cual la *subjetividad* es plenamente ella, llevada más allá de puras formalidades –la matemática, las categorías del entendimiento, la pura forma de la ley-, su terreno es la razón pura práctica, lo suprasensible, lo inteligible, el cosmos nouménico, la ley incondicionada; de esa forma piensa sus máximas, por ejemplo, en cuanto a fines y medios respecto de los hombres, pero además, introduce una objeción contra la sociedad de su tiempo, y de toda sociedad futura de racionales, al tiempo que desentraña esta moralidad superior, pero posible bajo dificultosas condiciones. Las cuales, a su vez desentrañara en su filosofía de la historia.

*Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica.* Es la dilucidación acerca de la *forma sistemática* que tiene la razón pura *práctica* en comparación con la forma del sistema de la razón pura *especulativa*. La *subjetividad* ha de ser sistemática, ya sea que se ocupe de *objetividades* o de si misma. Al inicio de esta sección Kant, anota un resumen de todo lo expuesto (pp. 106-112), luego, sigue otro alegato contra el empirismo respecto del fundamento de la culpabilidad moral basado según Kant, en una aparente contradicción entre mecanismo de la naturaleza y libertad; enseguida, otro alegato contra un *moralismo fanático religioso* que considera que todo es voluntad de Dios, idea que deja sin libertad al ser racional

---

<sup>368</sup> *Idem*, p. 103s.

y que destaca la importancia del concepto que separa lo nouménico de lo fenoménico. Por último, se explica la fecundidad del concepto de libertad debido al uso *práctico* que se hace de él, siendo el principio de la moralidad y la base de toda crítica de este uso *práctico*. Valdría preguntar en clave de racionalidad cortesiana por el papel de la idea de *libertad* en el proceso de la racionalidad moderna, su dilucidación en sus distintos niveles de composición.

*Condiciones de mediación de la Dialéctica de la razón pura práctica*  
*De una dialéctica de la razón pura práctica en general*

La razón pura, tanto en su uso *especulativo* como *práctico*, lleva siempre su dosis de dialéctica, ya que siempre exige la idea de la totalidad *absoluta* de condiciones para un condicionado, y esto solamente se encuentra en las cosas en sí<sup>369</sup>. Pero, cuando se aplica esta idea de la totalidad de las condiciones a los fenómenos, como si fueran cosas en sí, surge entonces, un *aparente* conocimiento fruto de un error en el juicio, pero, que por esto, se acusa a sí mismo de sofístico al querer aplicar a los fenómenos el principio de lo incondicionado<sup>370</sup>. Por ello, lo que debe indagarse es de *dónde* nace este error y *cómo* puede ser disipado; lo cual, sólo es posible mediante una *crítica* de la facultad completa de la razón *pura*; cosa bastante educativa para la propia razón, ya que partiendo de la situación antinómica, resuelve el problema mediante su justificación *práctica*, y como consecuencia, encuentra algo que no buscaba, pero que no obstante necesitaba, a saber, un orden de cosas superior e inmutable, en el cual, ya quedó instalada la razón perfectamente consciente de que la voluntad debe acatar el deber moral<sup>371</sup>.

¿Podría ser esta *subjetividad* propia sólo de filósofos ilustrados: dueños de sí mismos, preocupados ante todo por el bienestar general, y atreviéndose a saber (*aude sapere*)? Las propias condiciones de la *subjetividad* llevan a los errores en el conocimiento, pero se trata esta, de una condición que se encuentra en la praxis social misma y que penetra los tres niveles de composición de la totalidad, y con distintas consecuencias para cada una.

---

<sup>369</sup> *Idem*, p. 128.

<sup>370</sup> *Idem*.

<sup>371</sup> *Idem*, p. 128s.

En lo concerniente a la *dialéctica* de la razón *práctica*, considera Kant, que en este uso se busca para lo prácticamente condicionado (lo que se funda sobre inclinaciones y necesidades naturales), también lo incondicionado, y efectivamente, lo pone pero, no como fundamento determinante de la voluntad sino como la *totalidad incondicionada* del *objeto* de la razón *práctica* bajo el nombre de bien *supremo*; pero, determinar esta idea práctica, es tarea de la *doctrina de la sabiduría* o de la ciencia de la filosofía en el significado antiguo, como instrucción acerca del bien *supremo* y de la conducta a seguir para alcanzarlo; por tanto, filosofía sólo puede ser *objetivamente* un ideal que nos representamos en la razón, pero *subjetivamente*, para la persona, es únicamente el fin de su esfuerzo incesante y nunca alcanzado, ya que se trata de algo que se ubica en lo suprasensible<sup>372</sup>. Quizá, *asintóticamente* alcanzado por la clase de los filósofos auténticos de cada época. En suma, si hay algo por lo que alguien merezca ser llamado *filósofo* es por dos razones, a saber, completo dominio de sí mismo e interés ante todo por el bien general, considera Kant.

Para este pensador, sólo la ley moral puede ser el fundamento determinante de la voluntad pura; pero, como es solamente formal, hace abstracción de toda materia y de todo objeto de la voluntad. Por consiguiente, aunque el bien *supremo* sea siempre todo el objeto de una razón pura *práctica*, *i. e.*, de una voluntad pura, no por ello debe ser tomado como el *fundamento* que la determina a proponerse como objeto dicho bien *supremo* y su realización o promoción. Esto implica siempre heteronomía y excluye el principio moral. Pero, si el concepto del bien supremo *incluye* la ley moral, como condición superior, entonces este *supremo* bien no es sólo objeto sino que su *concepto* y *representación*, son al mismo tiempo, el *fundamento determinante de la voluntad pura*<sup>373</sup>. Claro, después de esta dilucidación sobre el fundamento determinante de la voluntad.

*De la dialéctica de la razón pura práctica en la determinación del concepto del bien supremo.* La virtud es el bien más elevado, pero, no completo y perfecto, en tanto que objeto de la razón *práctica*, pues requiere de la felicidad, esto, incluso desde un punto de vista imparcial para el que aquella virtud es un fin en sí. Pero, en el querer *a priori* -considerado *omnipotente por vía de ensayo*- se expresa que no congrue con él, necesitar de la felicidad,

---

<sup>372</sup> *Idem*, p. 129s.

<sup>373</sup> *Idem*, p. 130s.

ser digno de ella y a pesar de eso, no ser feliz. *Virtud y felicidad* son pues, el *bien supremo completo*, tratándose de una felicidad proporcionada a la moral, y el *supremo* bien teniendo como condición la virtud siempre. La felicidad presupone pues, la conducta moral acorde con la ley. Ya que la conexión de dos conceptos sólo puede ser o analítica o sintética, la *conexión* de la virtud con la felicidad puede considerarse como que ambas sean *idénticas*, o bien, la virtud produce la felicidad entendida como su *causa*<sup>374</sup>.

En la evaluación histórica de este problema Kant, considera que sólo hubo dos escuelas en la antigüedad griega, que admitían como determinación del concepto del bien supremo, la virtud y la felicidad, pero en conexión de acuerdo con el criterio de la *identidad*. Pero, se distinguieron en cuanto al principio que ponían como fundamental, para los epicureístas, era la *felicidad*, para los estoicos, la *virtud*. Para los primeros, ser moral era ser prudente, esto bajo principio *estético*, de necesidad subjetiva *sensible*; y para la segundos, ser moral era ser verdadero sabio, principio *lógico*, de necesidad formal *pura*. Para aquellos, la felicidad es el bien *supremo* completo, para estos, la virtud es el bien *supremo* completo<sup>375</sup>.

Pero, es claro para este pensador, que a partir de los resultados de la “Analítica”, virtud y felicidad son dos conceptos totalmente distintos entre sí y por tanto, del principio práctico supremo, no coinciden, ni se hacen posibles derivándose uno de otro, más bien se estorban y perjudican dentro del mismo sujeto. Como puede verse es un problema sin resolver, señala Kant, el de cómo es posible desde el punto de vista *práctico*, el bien *supremo*. La cuestión es que se ha intentado resolver equivocadamente por el lado *analítico*. Como su enlace es *a priori*, la deducción tendrá que ser trascendental. El bien supremo es así, *a priori*, lo que aquí significa, que es moralmente necesario que nuestras *acciones produzcan el bien supremo por la libertad de la voluntad*; por lo tanto, la condición de posibilidad del bien supremo también debe radicar únicamente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*<sup>376</sup>.

*Antinomia de la razón práctica*. La voluntad ha de realizar el bien supremo *práctico*, en este, virtud y felicidad aparecen necesariamente enlazadas. Pero, todo enlace, o es analítico o es sintético. Kant, ha demostrado que sólo puede ser sintético, es decir, conexión

---

<sup>374</sup> *Idem*, p. 132s.

<sup>375</sup> *Idem*, p. 133s.

<sup>376</sup> *Idem*, p. 134s.

de *causa* determinante de la voluntad, con el *efecto*, un bien *práctico* que es algo posible mediante una acción en el mundo sensorial. De ahí, precisamente su carácter sintético, la conexión necesaria de un *a priori* con la posibilidad de una acción, y desde luego, que esta se lleve a cabo. La antinomia es pues, *o el deseo de felicidad es la causa motora de las máximas de la virtud, o la virtud causa de la felicidad*. Lo primero es *absolutamente* imposible, pero lo segundo es imposible *solamente*. Ello porque la conexión necesaria de causas con efectos en el mundo empírico, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por la moralidad sino por las leyes naturales y por las facultades del sujeto para conseguir determinados fines. Por tanto, no se puede esperar un enlace suficiente y necesario entre virtud y felicidad mediante la más estricta observancia de la ley moral. De donde se concluye que siendo el bien *supremo* imposible de acuerdo a las leyes prácticas, también la ley moral lo será<sup>377</sup>.

*Solución crítica de la antinomia de la razón pura práctica.* En la primera *crítica* un problema similar fue el de considerar la relación entre libertad y necesidad aplicadas a los fenómenos del mundo. Cosa que quedó resuelta postulando que respecto un mismo evento se puede considerar sujeto a la ley natural entendido como fenómeno, pero que entendido como noúmeno, sólo sujeto a la libertad de la razón. La primera proposición, se dijo, es absolutamente falsa; pero, la segunda sólo lo es, de modo condicionado. Es decir, considerando el deber moral como causalidad en el mundo de los sentidos, y por tanto, admitiendo que el único modo de existencia del ser racional, es en este mundo sensorial. Pero, como lo nouménico de un ser inteligible puede ser causa de unas acciones en el mundo sensorial, resulta que hay una conexión *mediata*, la racionalidad de la naturaleza es el *término medio* que une lo racional de los seres racionales con el mundo de los sentidos, es decir, la felicidad como efecto de la virtud. Pero, este enlace sólo puede ocurrir de modo contingente y no basta para conformar completo el bien *supremo*<sup>378</sup>.

Sin embargo, el *supremo* bien es el fin superior de una voluntad moral pura, porque es prácticamente posible y porque sus máximas tienen realidad objetiva<sup>379</sup>. La solución de la antinomia enseña que en los conceptos prácticos fundamentales se puede encontrar un

---

<sup>377</sup> *Idem*, p. 135s.

<sup>378</sup> *Idem*, p. 136s.

<sup>379</sup> *Idem*, p. 137.

enlace natural y necesario de la convicción con la felicidad (aunque no se pueda conocer y comprender), que los principios de la felicidad no pueden producir moralidad, y que la moral es el bien más alto y primera condición del bien *supremo*. Sólo en estas condiciones es este bien supremo objeto completo de la razón *práctica*, la cual, se lo representa como posible, puesto que es mandato necesario su realización. Pero, este enlace pertenece a una relación *suprasensible* y no puede ser dada de acuerdo a leyes de lo sensible, no obstante a este mundo pertenecen las *consecuencias* prácticas de esta idea, acciones que realicen el bien *supremo*. Aún así Kant, intenta exponer los fundamentos de dicha posibilidad de enlace en relación con dos cosas, lo que está inmediatamente en nuestro poder, y aquello que la razón pone para subsanar nuestra incapacidad para la realización de este bien *supremo*<sup>380</sup>.

*Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la razón especulativa.* Ser primado de la razón significa ser primer fundamento determinante. Estricta y prácticamente, significa su interés por encima del otro. Por otro lado, toda facultad tiene su principio que favorece su ejercicio. La razón tiene la prerrogativa de determinar el interés, ya que ella es la facultad de los principios. El interés del uso *especulativo* es el conocimiento del objeto hasta lo *a priori* más elevado; el interés del uso *práctico*, determinar la voluntad en relación con el fin supremo<sup>381</sup>. Pero, ¿por qué es posible este uso de la razón? Porque es su condición misma.

Si la razón *práctica* pudiera estar determinada en su uso por la razón *especulativa*, esta, tendría el primado. En caso de polémica lo decisivo sería determinar cuál interés es más elevado, no cuál debe ceder, si la razón especulativa debe admitir las ideas de la razón, que ella necesita para tener estatus de sistema, o si sólo debe perseguir exclusivamente su propio cometido e interés<sup>382</sup>. Poniendo como fundamento a la razón *práctica* condicionada por la razón *pura*, el resultado sólo sería la administración de los deseos bajo el principio de la felicidad. Pero, la razón pura es *práctica* por sí misma. De donde se tiene que siempre es una sola razón juzgando con principios *a priori* en uno u otro uso. Y entonces, resulta que los principios que la razón especulativa no podía admitir, pero que le eran absolutamente necesarios, ahora son admitidos sobre la base del interés *práctico*, que es también en cierto modo, interés del uso puro en tanto limita los excesos especulativos. Por tanto, la razón

---

<sup>380</sup> *Idem*, p. 142s.

<sup>381</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>382</sup> *Idem*, p. 143s.

*práctica* tiene el primado, y bueno, ni siquiera pueden coexistir coordinadas, la *pura* estrecharía su frontera y la *práctica*, querría avanzar de cualquier modo; el caso es que el interés de la especulativa está condicionado y sólo completo en el uso *práctico*<sup>383</sup>. La *subjetividad* formal *práctica* rige la *subjetividad* especulativa. Desde luego, esta generalidad debe ser desplegada en sus especificidades.

*La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica.* El objeto necesario de una voluntad moral es la realización en el mundo del bien *supremo*. La condición más elevada del bien supremo es la *plena adecuación* de las convicciones con la moral, consiguientemente, deben ser posibles tanto la condición como su objeto. Pero, una plena adecuación sólo puede ser la *santidad*, perfección fuera del alcance de cualquier ser racional en el mundo de los sentidos. Pero, ya que dicha adecuación exigida como prácticamente necesaria, únicamente puede ser encontrada en un *progreso* que tiende *al infinito*, hacia la plena adecuación, y de acuerdo con los principios de la razón *práctica*, es necesario admitir dicho progreso práctico como objeto real de la voluntad pura<sup>384</sup>.

Pero, ocurre que este progreso infinito sólo puede ser admitido admitiendo al mismo tiempo una personalidad del ser racional que continúe hasta lo infinito, o sea, admitiendo la inmortalidad del alma. Consiguientemente, es un postulado de la razón *práctica*, por lo que es una proposición indemostrable, que depende de una ley práctica incondicionada y completamente *a priori*<sup>385</sup>.

Esta suposición, según este pensador, sobre el destino moral, esperar plena adecuación con la ley moral en un progreso hacia el infinito, es de la mayor utilidad para la razón *especulativa* y para la religión; en la primera, sana su incapacidad, en la segunda, evita morales indulgentes y elimina la expectativa de alcanzar la santidad perteneciendo como ser al mundo de los sentidos; aspectos que impiden el esfuerzo incesante en la observancia de la ley moral. Aunque debe quedar claro que la suposición del progreso que va al infinito, entraña que el progreso moral no sea detenido por la mortalidad del sujeto, y además, previsible sólo

---

<sup>383</sup> *Idem*, p. 144s.

<sup>384</sup> *Idem*, p. 145s.

<sup>385</sup> *Idem*, p. 146.



en la infinidad<sup>386</sup>. Se trata de una *subjetividad* bastante problemática para las mediaciones que en general dominaron la siguiente etapa de la modernidad, no sólo por la postulación de la inmortalidad del alma sino quizás más por la idea de un progreso moral que va al infinito. Esta idea es nueva para Occidente, pero no para Oriente, en donde rigen otras condiciones de racionalidad; para este, el progreso moral y cognitivo ocurre durante la vida, pero su proceso es transvital.

*La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica.* Aquí, como en la sección anterior, la ley moral conduce a la posibilidad del segundo elemento del bien *supremo*, la felicidad proporcionada a un grado moral (el primero fue la plena adecuación de las convicciones con la moral). Debe presuponerse la causa adecuada a dicho efecto, o sea, presuponer la existencia de Dios en tanto que pertenece al concepto y posibilidad del bien supremo. La felicidad de un ser racional en el mundo consiste en que en el conjunto de su vida, todo le vaya de acuerdo a su deseo y voluntad, esto se funda en la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido, y con el fundamento determinante de la voluntad.

Ahora bien, la ley moral ordena sobre fundamentos determinantes independientes de la naturaleza, y de la concordancia entre esta, y la facultad de desear, pero, el ser racional no es causa del mundo y de la naturaleza. Y ya que la razón postula el bien supremo, postula también, la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta y que fundamenta aquella conexión con la felicidad. Así que esta idea (el bien supremo), puede ser admitida bajo la necesidad de que exista una causa suprema de la naturaleza, sobre una causalidad moral. El bien supremo, consiguientemente, debe presuponer un ser que por su entendimiento y voluntad es la causa de la naturaleza, o sea, Dios. La moral lleva admitir la existencia de Dios<sup>387</sup>.

Pero, esta necesidad moral de suposición es *subjetiva* y nunca puede ser *objetiva*, no es en sí misma un deber, como *no puede ser un deber* admitir la existencia de alguna cosa. Tampoco, que Dios sea el fundamento de toda obligación en general. Referida a la razón especulativa puede considerarse como una *hipótesis*, es decir, un mero principio de

---

<sup>386</sup> *Idem*, p. 146s.

<sup>387</sup> *Idem*, pp. 148-150.

explicación <suponer la existencia de esta inteligencia está conectado con la consciencia de nuestro deber, si bien la suposición misma pertenece a la razón teórica><sup>388</sup>. De lo anterior, se desprende que la moral es la doctrina que enseña como hacerse uno digno de la felicidad, y que agregando la religión, provista de una fe racional (la ley moral lleva a la religión, que Kant, entiende como el conocimiento de que todos los deberes son mandatos divinos, las leyes de toda voluntad libre de un ser racional), se agrega también, la esperanza de la felicidad, sobre la base de que se ha llegado a ser digno de ella<sup>389</sup>. La ley moral es la instancia indicada para fomentar el bien supremo. La moralidad es la única pauta que permite esperar participar en la felicidad plena; ultramundana conexión proporcionada entre grado moral alcanzado y felicidad. Pero, con esta suposición ocurre lo mismo que se acaba de decir respecto de la inmortalidad del alma.

*Sobre los postulados de la razón práctica en general.* Se edifican sobre el principio de la libertad, fundamento de la moralidad, este, determina a la voluntad de forma pura, la cual, exige estas condiciones necesarias para la observancia de sus normas. No se trata de dogmas teóricos sino de presuposiciones de corte *práctico*, no constituyen conocimiento de sus objetos, pero, dan realidad objetiva a las ideas de la razón *especulativa* a través de su relación con lo práctico, autorizando de ese modo único, a formar ciertos conceptos que sólo la razón en su uso *práctico* no especulativo, pudo aceptar<sup>390</sup>.

Estos postulados son, la *inmortalidad*, la *libertad* considerada positivamente, y la existencia de *Dios*. El primero, derivado de la necesidad de cierta duración como condición de la adecuación plena entre moralidad y felicidad; el segundo, de la presuposición de independencia entre mundo de los sentidos y mundo inteligible; y el tercero, de la condición de un mundo inteligible, condición a su vez, del bien supremo que requiere de la existencia del bien supremo autónomo, es decir, de Dios<sup>391</sup>. La aspiración al bien supremo postula estos conceptos como necesarios, expresados sólo como problemas insolubles en la primera *crítica*.

Así, el primero, conduce al problema de la *inmortalidad* y postula un concepto psicológico de un sujeto ultramundano como condición para la adecuación de la ley moral con

---

<sup>388</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>389</sup> *Idem*, p. 155.

<sup>390</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>391</sup> *Idem*, p. 157s.

el bien supremo, como un fin completo de la razón *práctica*; el segundo, conduce a las antinomias y postula el concepto de *libertad*, cuya realidad condiciona la moral y demuestra la idea cosmológica de un mundo nouménico, y la consciencia de nuestra existencia en él; y el tercero, conduce al problema del ideal de la razón pura y postula el concepto del ser originario como principio del bien supremo en un mundo inteligible<sup>392</sup>. Según este discurso kantiano, estos postulados amplían de forma *inmanente* el conocimiento, pero *absolutamente* sólo en sentido *práctico*. No conocemos nada del alma, ni del mundo inteligible, ni de Dios; como conceptos, sólo se les ha reunido en el concepto *práctico* del bien supremo, objeto de nuestra voluntad, y totalmente *a priori*, solamente mediante la ley moral y por el objeto que ella ordena, la realización del bien supremo sobre la base de una voluntad pura<sup>393</sup>.

*Cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura en sentido práctico sin que por ello, al mismo tiempo, se amplíe su conocimiento como especulativo.* La extensión *práctica* de un conocimiento requiere dar de forma *a priori*, un fin como objeto representado prácticamente necesario mediante un imperativo categórico, determinante inmediato de la voluntad. Dicho fin es el bien supremo. Pero, esto sólo es posible presuponiendo tres conceptos teóricos, que carecen de intuición, e. i., de realidad objetiva desde el punto de vista teórico, estos son, la libertad misma, la inmortalidad y Dios. Por tanto, la ley práctica *ordena* la existencia del bien supremo en un mundo.

Con esto, el incremento que recibe la razón *pura* consiste en que transita de conceptos problemáticos (meramente pensados) a conceptos *asertóricos*, cuyo objeto es el bien supremo absolutamente necesario desde el punto de vista *práctico*. Lo cual, autoriza su suposición por parte de la razón especulativa, que no aumentando nada en su conocimiento, por tanto, ordena imposible toda proposición sintética. Se trata más bien, de pensamientos trascendentales que no contienen nada imposible. Reciben realidad objetiva *práctica*, señalados como objetos por la ley práctica, sin poder demostrar la referencia del concepto al objeto<sup>394</sup>. Resulta pues, que lo que se *amplió*, fue el conocimiento de la razón en general, y no de esos objetos. Los postulados prácticos dieron objeto a esas ideas otorgando así, realidad objetiva *práctica* a un concepto problemático. Ampliación de la razón teórica y de su

---

<sup>392</sup> Kant, I., *Op. cit.* p. 158.

<sup>393</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>394</sup> *Idem*, p. 159s.

conocimiento de lo suprasensible en general; pero, sólo para uso *práctico*, de donde la *razón pura* sale deudora de la *razón práctica* en este sentido señalado<sup>395</sup>.

Cabe decir, que en la primera *crítica*, estas ideas no podían ser otra cosa que principios trascendentes y regulativos; pero ahora en la *razón práctica*, devienen en inmanentes y constitutivos, porque son fundamentos de la posibilidad de su objeto necesario, a saber, el bien supremo. Con esto además, se rechazan dos obstáculos para la *razón práctica*, el *antropomorfismo*, aparente conocimiento de esos conceptos por una supuesta experiencia, fuente de superstición, y el *fanatismo*, en su pretensión de extensión de conocimiento de los mismos, por intuición suprasensible<sup>396</sup>.

Por último, en esta sección, de lo que se trata es de saber que estos conceptos tienen objeto en general y no del conocimiento teórico de sus objetos. Por otro lado, en lo concerniente a las categorías, no es posible aplicarlas a esas ideas y darles objeto, sin embargo, tal objeto existe realmente, garantizado por la *razón práctica* con el concepto de bien supremo.

#### *Doctrina del método de la razón pura práctica, sus condiciones de mediación*

La “Doctrina del método”, consiste en el modo, mediante el cual, la moral puede ser *enseñada* de forma que influya sobre la voluntad y sus máximas, o con otras palabras, de introducir el aspecto *subjetivo* en la *razón objetivamente práctica*<sup>397</sup>. Con lo cual, puede ser formulado el problema en términos del concepto de racionalidad cortesiano, a saber, <que la *razón práctica* tiene el proyecto de regir la vida toda desde una *práctica especializada*, ¿en qué sentido es esto posible en el terreno de la praxis social?>. Antes de intentar una solución a esta cuestión, regresemos por un momento a las condiciones de mediación de esta sección.

Se tiene, volviendo a Kant, que lo que hace morales las máximas es que correspondan a una representación inmediata de la ley y de su observancia, siendo estos, los verdaderos móviles de las acciones humanas; esta representación de la virtud, considera este

---

<sup>395</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>396</sup> *Idem*, p. 161s.

<sup>397</sup> *Idem*, p. 177.

pensador, debe tener más fuerza sobre el ánimo humano, que otras relativas a deleites, dando un móvil igualmente más fuerte, aunque parece inverosímil; pero esto es así, debido a la propia manera en que está constituida la razón, por ello, *puede* producir una moralidad de este tipo de convicción<sup>398</sup>. Aunque desde luego, requiere de un proceso de enseñanza. Pero, por otra parte, continúa diciendo Kant, como este método aún no se ha puesto en práctica, lo que se necesitaba era presentar pruebas de la receptividad de tales móviles. Así, que se trata de exponer estas pruebas y esbozar el método que sirve para fundamentar y cultivar las verdaderas convicciones morales<sup>399</sup>.

Señala este pensador, que entre todos los tipos de razonamiento moral, uno que estimula bastante es el que se refiere al *valor moral* de las acciones y que pretende juzgar el carácter de una persona, en ellos, se puede notar mucha precisión, profundidad y sutileza. En estos razonamientos, por otro lado, queda reflejado de alguna forma el carácter del que juzga a los demás. También, puede ser encontrado un grado alto de severidad que aplica una ley moral inflexible. Pero, la pureza que se quiere a veces mostrar con los ejemplos es imposible, y todo queda reducido a vanas quimeras, despreciando todo esfuerzo por alcanzarla y dando al traste con una idea moral de esa clase<sup>400</sup>.

En la enseñanza de la moral del deber se puede buscar en la biografías de todas las épocas, ejemplos de conductas adecuadas a los deberes, con el objeto de ejercitar el discernimiento moral, que de por sí es propio de la especie, incluso los infantes lo hacen. Otro aspecto, es aprender a elogiar la buena conducta y despreciar la más pequeña trasgresión, hasta acostumbrar al espíritu a estas reacciones, lo cual, puede constituir una base de la futura vida moral. Hay que enfocar pues, todo el esfuerzo formativo al *deber* y a la *autovaloración moral*. Enfocarse en lo ordinario y practicable, a cambio de lo heroico y singularmente exaltado, que a la larga, desalienta el cumplimiento del deber bajo el pretexto de que se está instalado en lo cotidiano y vulgar, y sólo las ocasiones grandiosas exigen su cumplimiento, de acuerdo a esta percepción<sup>401</sup>.

---

<sup>398</sup> *Idem.*

<sup>399</sup> *Idem*, p. 179.

<sup>400</sup> *Idem*, p. 179s.

<sup>401</sup> *Idem*, p. 180s.

Pero, ¿en qué consiste propiamente la moralidad *pura*? Kant, ofrece como respuesta el ejemplo de un hombre al que se le ofrecen riquezas primero, y luego graves perjuicios, si acepta transgredir la ley moral a cambio primero de unas y luego, de otros. Como no lo hace ni por una ni por otra causa –beneficios o perjuicios- se trata de un ejemplo *perfecto* de moral pura <aquí la virtud tiene tanto valor por lo mucho que cuesta y no porque sirva para obtener algo><sup>402</sup>. La moralidad toma mayor fuerza en el espíritu humano en la medida en que se la exponga puramente, por ello, es contraproducente mostrarla exornada con sentimentalismos o arranques de alguna pasión.

La cosa es que los sentimientos pueden excitar la moral, pero, no la fortalecen, puede la moral, de este modo, llegar a ser sólo flor de un día<sup>403</sup>. La moral, la imagen de la santidad y la virtud, sólo pueden ser móviles si se presentan puros y sin mezcla de ningún otro móvil <porque es en el sufrimiento donde se muestra con toda su magnificencia><sup>404</sup>. El deber es el que debe tener la influencia más profunda en la voluntad; de esto Kant considera, que la representación sobria y severa del deber, es más adecuada al estado que dominaba su época en cuanto a imperfección humana y al progreso del bien en esta especie. Además, el discernimiento moral no debe ocuparse tanto de las leyes morales mismas sino en su relación con el hombre y su individualidad, pues no son ellas el elemento natural y espontáneo en que se mueve este<sup>405</sup>.

Brevemente, la moral exige observancia por deber y no por ninguna otra cosa como móvil. Entre los deberes del hombre, el más alto es su *propia santidad*, lo que se debe a sí mismo por ser hombre, aquello que hay en él de sagrado, su propia humanidad, o según dice Kant, lo que se conoce como los deberes para con Dios, por este concepto dando la representación en sustancia, de esto que hay de sagrado en el hombre mismo<sup>406</sup>.

Así, en conclusión, hay que subordinar todo a la *santidad del deber*, tomando consciencia de que es posible porque lo manda la razón, quien lo señala como un deber, eso eleva por encima del mundo de los sentidos e indica que la ley en cuanto móvil de la facultad

---

<sup>402</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>403</sup> *Idem*, p. 182s.

<sup>404</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>405</sup> *Idem*, p. 184s.

<sup>406</sup> *Idem*, p. 185s.

de desear, domina a la sensibilidad, aunque no siempre tenga efecto. Pero, una práctica asidua y disciplinada desarrolla este interés moral puro. El método de la razón *práctica* sigue este curso. ¿Cuál es el camino determinado luego? La práctica de dos ejercicios. Primero, hacer del juicio según leyes morales un hábito, preguntando, primero, si la acción es objetivamente *conforme a la ley moral* y a cuál ley es *conforme*, preguntarse, si la acción ocurre también subjetivamente, por la ley moral<sup>407</sup>. Con lo cual, estaremos seguros de que es no solamente justa moralmente dicha acción, sino que también tiene valor moral por la convicción que la acompaña, cuando se da la condición *subjetiva*. Recordemos que la ley moral está condicionada como deber. Entonces, se trata de habituarse a valorar las acciones de acuerdo al deber, si son conformes al deber y a cuál deber, y si la acción ocurre por deber.

El segundo ejercicio, consiste en <atraer la atención, con la vívida exhibición de la convicción moral mediante ejemplos sobre la pureza de la voluntad><sup>408</sup>. Ejemplos en los cuales, sea indudable que se actuó por deber, que la convicción surgió del deber y entonces, se tiene una moral pura. Se fija la atención primero, mostrando una voluntad que sólo es guiada por el deber y no por conseguir un beneficio. Al principio es doloroso, pero, luego el espíritu se aligera y se libera de la carga en que lo tenían todas las necesidades ajenas al deber. Por ejemplo, inclinaciones, pasiones o sentimentalismos. Entonces, surge el sentido de *libertad interior*, que trae consigo la quietud interna, la cual por otro lado, encuentra contento en otras cosas<sup>409</sup>.

En conclusión, se trata también, de que el *corazón dé un vuelco* hacia esta práctica moral del deber. Hay fines en la naturaleza, uno es la especie humana, en la cual, a su vez, debe cumplirse el fin de la moralización, a pesar de los esfuerzos humanos en contra. Kant, consideró que puede haber fundamentos racionales de esperanza para la humanidad. Termino esta sección, concerniente a la *Crítica de la razón práctica*, recordando algunas de las palabras con que Kant, finaliza esta insigne obra y que deja muy bien trazado el perfil del filósofo y de la filosofía, <En una palabra, la ciencia (críticamente buscada y metódicamente introducida) es la puerta estrecha que conduce a la doctrina de la sabiduría, si por ésta no se entiende únicamente lo que se debe hacer, sino lo que debe servir como regla a los maestros de dicha

---

<sup>407</sup> *Idem*, p. 186s.

<sup>408</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>409</sup> *Idem*.

doctrina para trazar bien y de modo reconocible el camino hacia la sabiduría que cada uno debe seguir, preservando a otros de seguir un camino erróneo [...] ciencia cuya depositaria ha de ser siempre la filosofía>. No sólo hay tipos sino grados de *subjetividad* práctica, que van de la subjetividad vulgar e ignorante a la subjetividad santa.



### Tercera sección. Condiciones de mediación en la *Crítica del Discernimiento*

Así, pues, cuando para la ciencia de la naturaleza, y en su contexto, se introduce el concepto de Dios para hacerse explicable la finalidad en la naturaleza, y esta finalidad, a su vez, se usa después para demostrar que hay un Dios, en ninguna de las dos ciencias hay consistencia interior, y un error dialéctico lleva a ambas a la inseguridad, porque dejan sus límites penetrarse unos en otros.

Kant, *Crítica del Juicio*

#### Introducción

Conviene dejar asentado desde el principio que para los fines de esta indagación, no hace falta detenerse de forma puntual, por ahora, en la *crítica* del Juicio *estético* sino sólo en la del teleológico. Por lo que no debe causar extrañeza la ausencia de algunos temas, aunque en los juicios de este tipo, es en los que se puede encontrar de forma típica, el modo de discernimiento por reflexión; por, lo que sí habrá que ocuparse de ellos en tanto que son los únicos que tienen un *a priori*, a diferencia de los teleológicos. Pues bien, hay que señalar que hasta el inicio de esta *crítica*, hay ya constituido un entramado de *subjetividades* y *objetividades*, que van más allá de la generalidad del sujeto sintético, o en todo caso, esta es una formulación que sólo se puede explicar bajo las especificidades que la constituyen; es decir, todas las condiciones de mediación que hasta ahora han sido señaladas, lo cual, además confirma una vez más la necesidad de exponer todo el proceso de su constitución, a saber, la reconstrucción dialéctica que va siendo realizada.

Se trata de la *subjetividad* especulativa, que como ya se vió, integra una *objetividad* peculiar; pero también, de la *subjetividad* práctica, cuya *objetividad* fundamental es una pura *formalidad*; el tránsito de una a otra es posible con mayor certeza desde la segunda, no sólo porque con esta, el uso de las facultades de la razón es considerado por Kant más completo, sino porque como se señala al inicio de esta *Crítica del Juicio*, la libertad se ha de realizar en el mundo de la experiencia. Para este pensador con esta situación descrita de forma sumaria,

quedó tendido un puente entre las dos primeras *críticas*, pero que esta *tercera*, viene a consolidar; el sistema de la razón queda con ello más completo arquitectónicamente considerado. Hay una sola facultad en general, que es la razón, y tres usos, *téorico*, *práctico* (o moral) y *técnico* (cuya crítica deberá indicar el uso del Juicio en relación con el *sentimiento del dolor y del placer*; y en lo concerniente al Juicio *lógico* de la naturaleza, cómo puede ser posible la relación de la cosa natural con lo suprasensible). Veamos pues, las nuevas condiciones que se añaden a la síntesis, que de otro modo son las nuevas condiciones de mediación del proceso.

En el *Prólogo*, de esta *tercera crítica*, señala Kant, que su cometido es plantear y justificar el problema *crítico* y la vía de solución, de un uso de la facultad de conocer, que es el *Discernimiento* o *Juicio*<sup>410</sup>. Se trata, de que hay ciertos principios que conciernen a la *aplicación* de los conceptos, y por tanto, tienen su medio tanto en el *entendimiento* como en la *razón*. Estos constituyen la función del *Juicio* o *Discernimiento*. Críticamente, este debe dar la regla de su uso, o sea, un concepto que le sirva de criterio en su aplicación al conocimiento estético y finalista de las cosas.

Con esto las preguntas *críticas* son: el Juicio que es el término medio entre el entendimiento y la razón ¿tiene principios *a priori*? ¿son estos principios constitutivos o sólo regulativos (es decir, proporcionan conocimiento o preceptos? por otro lado, ¿da el juicio la regla *a priori* al sentimiento del placer y del dolor, que por otra parte, enlaza las otras dos facultades, de conocer y de desear?<sup>411</sup>. Se tiene así, que el *sentimiento* del *dolor* y del *placer*, que no se sabe dónde se finca, si en el entendimiento o en la razón, requiere de una crítica: la *crítica* de la *facultad de juzgar*. Y es claro que sus principios no pueden ser derivados ni de la razón *pura*, ni de la razón *práctica*, ya que sólo concierne a su aplicación.

Es en los juicios *estéticos*, concernientes a lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte, en donde dicha perplejidad por un principio *a priori*, se encuentra manifestada de forma más expresa, pero al mismo tiempo, el lugar en el que se pueden encontrar con mayor facilidad.

---

<sup>410</sup> Más conocida esta obra como *Crítica del Juicio* gracias a la traducción de M. García Morente, *Kritik der Urteilskraft* en el idioma original. Aquí se usará indistintamente juicio o discernimiento, pero, cuando se haga referencia a esta facultad del discernimiento se escribirá con mayúscula; no así, cuando se trate de la operación general de la razón, caso en el que se anotará con minúscula.

<sup>411</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Ed. Porrúa, Méx., 1985, p. 185s.

Estos juicios no contribuyen en nada propiamente al conocimiento, pero, ciertamente pertenecen a la facultad de conocer –ya que estos juicios constituyen la función de aplicación a conceptos- y muestran que hay una relación inmediata de esta facultad, con el *sentimiento de placer y dolor* precisamente porque de ser efectivamente juicios (estéticos), deben tener un principio *a priori*. Por su parte, en lo concerniente al *Juicio lógico* de la naturaleza, que relaciona la cosa sensible con lo suprasensible Kant, considera que se puede y se debe aplicar un principio *a priori* para un conocimiento obtenido de esta forma.

Después de la formulación *crítica* del problema de los juicios de reflexión, hay que comenzar la descripción y crítica de las condiciones de mediación con una regla que, al mismo tiempo que señala las condiciones de la cognición, indica el camino abierto por la *crítica* para el conocimiento en general, dice, <Tan lejos como se pueda extender la aplicación de conceptos *a priori* se amplía el uso de nuestra facultad de conocer según principios, y con él la filosofía><sup>412</sup>. Esta idea es central para el desarrollo del programa kantiano de filosofía, pero hay que advertir, que siempre se debe tratar de que se engrosan los miembros del sistema de la razón *pura*, y no de que se añada una nueva facultad que no se sabría de dónde o cómo pudo surgir o estar allí ociosa, siempre será el caso de que lo que se puede añadir es solamente un uso. *Particularmente* se puede considerar que hay dos facultades, conocer y desear, y los tres usos dichos.

Enseguida, Kant establece otras condiciones de mediación con las siguientes reglas de relación; considerando las distintas dimensiones de frente al conocimiento de las cosas, se tiene que *campo*, es la simple *relación* de conceptos con objetos, pero, sin considerar todavía si se les puede o no conocer, el cual, se determina de acuerdo al tipo de *relación* establecida con las facultades de conocer (cuando se trata de que en ese campo hay *posibilidad* de conocimiento, posibilidad de *relación* cognitiva, estamos ante un *territorio*, que es tal, tanto para los conceptos como para la facultad correspondiente; para continuar con la metáfora campestre, esta, quizás puede señalar que el territorio se va constituyendo sobre la base de un trabajo que va construyendo indicaciones cartográficas; es decir, un *proceso* de constitución de conocimiento, el territorio es el resultado). La parte del territorio donde esos conceptos son legisladores, se denomina *esfera*, tanto de los conceptos como de la facultad correspondiente (que es la *relación* que se establece sobre la base de una normatividad). Así, la facultad

---

<sup>412</sup> *Idem*, p. 191.

completa de conocer tiene dos esferas, en los conceptos de la naturaleza, donde la legislación es por medio de conceptos de la naturaleza (teórica), y la realiza el entendimiento; por otro lado, en los conceptos de la ley moral, donde la legislación se otorga por medio del concepto de libertad; la realiza la razón y es sólo práctica<sup>413</sup>.

Ahora bien, para este pensador, sólo en lo *práctico* puede la razón ser legisladora; en lo concerniente al conocimiento teórico (de la naturaleza), puede tan sólo sacar de leyes dadas, mediante consecuencias, conclusiones que, de todos modos, siguen radicando en la naturaleza. Entendimiento y razón tienen dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia. El concepto de la naturaleza no tiene ningún influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, este, no influye nada en la legislación de la naturaleza. La posibilidad de esto, la coexistencia de ambas legislaciones en el mismo sujeto, quedó demostrada en la primera *crítica*, (no obstante, persiste el problema de la relación naturaleza libertad, la primera, es preeminente como la “experiencia” de una especie en camino de dar el salto hacia la consciencia de la moral, que es decir hacia la dimensión de lo que la libertad condiciona absolutamente, lo que de otra forma puede entenderse como que, ¿es la libertad una disposición de la misma naturaleza, pero, que se desarrolla en otra dirección para tener preeminencia, o en qué consiste ese proceso de desarrollo?).

Que sean diferentes, lo prueba el hecho de que el concepto de la naturaleza se representa sus objetos en una intuición, y nunca como cosas en sí; mientras que el concepto de libertad, se los representa como cosas en sí, pero nunca en la intuición, consiguientemente ninguno de estos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí –*ni siquiera del mismo sujeto que piensa*<sup>414</sup>. Hay de esta manera, un campo ilimitado e inaccesible para nuestro conocimiento, es el de lo suprasensible al que sólo se le puede dar realidad en sentido práctico. Pero, aunque se ha abierto un abismo infranqueable entre unos y otros conceptos (naturaleza y libertad), de manera que de los primeros a los segundos no es posible ningún tránsito, de acuerdo al uso teórico de la razón, pero del segundo al primero, *sí es posible* este tránsito de acuerdo al uso *práctico* de la misma; el concepto de libertad *debe realizar en el mundo empírico el fin que sus leyes le proponen*, y entonces, debe poder pensarse de la

---

<sup>413</sup> *Idem*, p. 191.

<sup>414</sup> *Idem*, p. 192.

naturaleza, que en lo concerniente a su conformidad con leyes que poseen *forma pura* concuerde con la *posibilidad* de los *finés*, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella; tiene que haber, de esa forma, un fundamento para la unidad de esto suprasensible, que está a la base de la naturaleza, en tanto que el concepto de libertad encierra algo de práctico; no posee, empero, este fundamento esfera, ni conocimiento teórico o práctico, pero, hace posible el *tránsito* del modo de pensar según los principios del entendimiento al modo de pensar según los principios de la razón<sup>415</sup>.

Es esta la primera formulación de la idea que permitiría el intento de reconstitución de la subjetividad especulativa y práctica, que habría perdido su enlace firme al considerar la necesidad de una ampliación del conocimiento *a priori*, debido al planteamiento de los juicios de reflexión.

*La crítica del juicio* sirve pues de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo. El Juicio es el término medio entre el entendimiento y la razón, del cual, cabe suponer que encierra su propio principio -de tipo subjetivo- *a priori*, para buscar leyes, que sin campo y sin esfera, tenga sí, cierto territorio en donde este principio rija<sup>416</sup>. Aquí, surge que hay un enlace, entre la facultad de conocer y la facultad de desear, más importante que el dado por la pertenencia a la familia de las facultades del alma, que en este caso se trata del *sentimiento del placer y del dolor*. Entendimiento y razón son legisladores, y si el Juicio tiende un puente entre ambos, debe tener su principio *a priori*, y ya que necesariamente placer o dolor va unido con la facultad de desear, al igual que en el uso lógico del Juicio hace posible el tránsito del entendimiento a la razón, porque de pertenecer en cierta forma el Juicio al entendimiento en tanto da la regla de su aplicación a los conceptos, este enlace del sentimiento de placer con la facultad de desear, realiza asimismo, el enlace entre la facultad de conocer y la desear; así se tiene, sentimiento de placer unido a la facultad de desear y esta, unida a la facultad de conocer<sup>417</sup>. Con esto, queda establecido que la filosofía se divide en dos partes, pero la *crítica* en tres, del entendimiento, del Juicio y de la razón<sup>418</sup>. Facultades que pueden ser denominadas puras porque son legisladoras *a priori*, de la naturaleza, de la libertad, y de la reflexión.

---

<sup>415</sup> Cfr. *Idem*, p. 192.

<sup>416</sup> *Idem*, p. 193.

<sup>417</sup> *Idem*, p. 193s.

<sup>418</sup> *Idem*, p. 194.

El Juicio es una facultad legisladora *a priori*, constituye una noción que norma todo pensamiento científico filosófico. En general tiene dos formas y se define como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Es *determinante* cuando dado lo universal subsume en él lo particular. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual se exige encontrar lo universal, el juicio es entonces *reflexionante*. El juicio reflexionante que asciende de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita de un principio que no puede obtener de la experiencia, porque precisamente ese principio debe fundar la unidad de *todos* los principios, bajo principios de igual modo empíricos, pero más altos y de la misma forma, la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros<sup>419</sup>. El juicio *reflexionante* puede únicamente darse a sí mismo, como ley, un principio de tal tipo, trascendental, y no prescribirlo a la naturaleza. Ese principio es que, ya que las leyes de la naturaleza que poseen su base en el entendimiento <el cual las prescribe a la naturaleza, las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento, las hubiese dado igualmente para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia, según las leyes particulares de la naturaleza<sup>420</sup>, no es que deba admitirse un sistema semejante –pues tal idea sólo sirve para reflexionar y no para determinar- esa facultad se da una ley a sí misma y no a la naturaleza. Se trata de una *subjetividad* que necesita pensar la *objetividad* de acuerdo a una concepto de unidad que haga posible un sistema de la experiencia.

Sigue diciendo Kant, que ya que el *concepto* de un objeto se denomina *el fin* en tanto que contiene la *base* de la *realidad* de ese objeto, *finalidad* de la forma de las cosas, es la concordancia de una cosa con sus cualidades sólo posibles de acuerdo a fines, o sea, a la realidad de ese objeto según su concepto, de donde resulta que el *principio* del Juicio, con relación a las formas de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad, de este modo se puede entender que <la naturaleza es representada mediante ese concepto, *como* si un entendimiento encerrase la base de la *unidad* de lo diverso de sus leyes empíricas>.<sup>421</sup> La *finalidad* es así, un especial concepto *a priori* cuya fuente es el juicio *reflexionante*. Por otro lado, pensar que hay una relación entre las cosas de la

---

<sup>419</sup> *Idem*, p. 194s

<sup>420</sup> *Idem*, p. 195.

<sup>421</sup> *Idem*.

naturaleza con fines, no se puede hacer, porque de ser así, tendría que haber un concepto del entendimiento concerniente a los fines, de acuerdo a una intuición correspondiente. Lo cual, de darse el caso, haría pertenecer esta *crítica* a la de la razón especulativa. Solamente es *posible* usar este concepto para reflexionar sobre dicha naturaleza.

Es en este párrafo en el que este pensador repara en el problema de los procesos, tanto de la naturaleza como de la especie humana, el concepto señala una realidad del objeto que es su realidad en cuanto cosa existente en una cierta temporalidad, pero que como conocimiento no es posible, es decir, como conceptos del entendimiento, esto, porque entran en juego nociones que sólo son posibles para la reflexión; son los fines, que consideran la situación de una tendencia a la que se quiere incorporar, para su mejor comprensión, ciertos conceptos especiales válidos sólo en esas condiciones, y de lo que parece que ya se tiene su conocimiento como cosas de los sentidos; a saber, de que hay en el hacerse real de la cosa una finalidad, porque su hacerse real depende de que sus propias cualidades sean dadas. Se trata de una *subjetividad* que quiere abrazar una *objetividad*, que se volvió inalcanzable durante el proceso de su pensamiento, pero a la que se puede acceder, no cognitiva sino simbólicamente a través de la reflexión, pero sólo para ella.

De donde se puede entender que *el principio de la finalidad formal de la naturaleza es un principio trascendental del Juicio*. Como ya quedó establecido desde la primera *crítica*, se denomina principio *trascendental*, al que es condición universal *a priori* y que posibilita que las cosas puedan ser objeto de conocimiento en general. Por otro lado, un principio se denomina *metafísico*, cuando es la condición *a priori* que posibilita dar mayor determinación *a priori* a objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente primero. *Por ejemplo*, el principio que lleva a conocer a los cuerpos como sustancias mudables, que dice que, <un cambio en estas debe tener una causa>, es *trascendental*; por otro lado es *metafísico*, si se dice por este principio, que su cambio debe tener una causa *exterior*.<sup>422</sup> Por su parte, el *principio de la finalidad de la naturaleza* es trascendental, debido a que se trata sólo del concepto *puro* del objeto del conocimiento posible de experiencia en general, y no contiene nada de empírico. Por su lado, el

---

<sup>422</sup> *Idem*, p. 196.

principio de la finalidad *práctica* es metafísico porque el concepto de la voluntad tiene que ser dado en lo empírico<sup>423</sup>.

El concepto de una finalidad formal de la naturaleza es un principio *trascendental* ya que las máximas del Juicio son puestas *a priori* a la base de la investigación de la naturaleza y sólo se refieren a la posibilidad de la experiencia, como naturaleza en general y determinada por ciertas leyes particulares. Por ejemplo, <la naturaleza toma el camino más corto>, pero, como se ve, su necesidad no puede probarse conceptualmente<sup>424</sup>. Se trata así, de *máximas* que legislan esta consideración de la naturaleza. La finalidad de la naturaleza en cuanto a las facultades y su uso, es así, un principio trascendental de los juicios y entonces, en términos de esta crítica, requiere una *deducción trascendental*, o sea, de buscar las bases *a priori* de esta forma de juzgar<sup>425</sup>.

El problema queda formulado por Kant de la siguiente manera, en la base de la posibilidad de la experiencia están las leyes generales de la naturaleza, bajo estas leyes, el Juicio sólo tiene que subsumir. Pero, además de estas condiciones, los objetos pueden ser determinados de diferentes modos y por causas *infinitamente* diversas, lo que indica que deben tener su regla que es ley, y contiene necesidad pero, *nosotros* no vemos esto –cómo puedan ser estas determinaciones y sus leyes- debido a las limitaciones propias de las facultades de conocer, y así, juzgamos *como* contingente la unidad de la naturaleza y la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema, todo sobre la base de aquellas leyes empíricas aún no determinadas (o por encontrar debido a nuestras propias limitaciones), y que no pueden ser conocidas *a priori*.<sup>426</sup>

La solución o deducción, apunta a lo siguiente, el Discernimiento, para su propio uso debe aceptar como principio *a priori*, que lo contingente para la investigación en las leyes particulares de la naturaleza, encierra una *unidad* en el enlace de su diversidad con una experiencia posible en sí, unidad que no se tiene que fundar, pero, que es pensable y conforme a la ley. Consiguientemente, es posible la unidad conforme a ley en un enlace propio del

---

<sup>423</sup> *Idem.*

<sup>424</sup> *Idem.*

<sup>425</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>426</sup> *Idem.*



entendimiento, exigido por él, pero al mismo tiempo contingente en sí<sup>427</sup>. Este *principio de la finalidad* representa solamente una forma de reflexión sobre los objetos de la naturaleza con la intención de una experiencia *general* y *conexa*, de donde se sigue, que se trata de un principio *subjetivo* del Juicio<sup>428</sup>. Por último, se entiende que este concepto trascendental de la finalidad de la naturaleza *no* es concepto de la naturaleza, *ni* concepto de la libertad.

La anterior deducción queda *probada*, a ojos de Kant, por este problema que se presenta *a priori* a sí mismo el entendimiento: *hacer una experiencia coherente de percepciones dadas por una naturaleza que contiene infinita diversidad de leyes empíricas*; el entendimiento tiene las leyes de la naturaleza de forma *a priori*, pero también, requiere de un cierto orden en esta; el cual, es conocido sólo de forma empírica a través de la investigación misma, por lo que es contingente respecto de aquél, empero, las reglas que median entre aquellas y este orden particular empíricamente conocido, tiene que representárselas el entendimiento como necesarias; así pues, la cuestión no es que sea posible determinar algo de los objetos, sino que en la investigación de las leyes empíricas, tiene que ponerse a la base de la reflexión un principio *a priori* que dice, que es posible de acuerdo a estas leyes una ordenación cognoscible de la naturaleza<sup>429</sup>.

Principio que puede quedar, por ejemplo, expresado en las siguientes proposiciones: su subordinación comprensible en especies y géneros; que hay una relación entre estos, por lo cual es posible asimismo, un tránsito de unos a otros; que la diversidad de efectos naturales debe proceder de una diversidad de causas, pero, se admite que puedan entrar en un número reducido de principios, etcétera. Así, el Juicio está autorizado a presuponer *a priori*, y bajo estas condiciones, la *concordancia* de la naturaleza con la facultad de conocer, reconociendo su carácter *subjetivo* y *contingente*, y atribuyéndosela como finalidad *trascendental*. En ausencia de esta presuposición, no se tendría ningún criterio de ordenación de acuerdo a leyes empíricas, ni hilo conductor para articular dentro de la diversidad, una experiencia y una investigación de dicha naturaleza. Este supuesto de *unidad* del entendimiento y *finalidad* de la naturaleza, frente a la diversidad infinita de las cosas naturales, es la condición para una

---

<sup>427</sup> *Idem*, p. 197s.

<sup>428</sup> *Idem*, p. 198.

<sup>429</sup> *Idem*

experiencia coherente de ella<sup>430</sup>. Concordancia de la *objetividad* con la *subjetividad* aunque de forma contingente y trascendental. Esta generalidad se va explicando en el transcurso de las siguientes reglas de mediación.

El Discernimiento tiene, así, también un principio *a priori* para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo en relación subjetiva, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza sino para la *reflexión* sobre esta; se trata de una *ley de la especificación de la naturaleza* bajo la consideración de sus leyes empíricas, y esta ley no se conoce *a priori* sino que se *admite* para hacer posible su ordenación; así, que es posible decir que la naturaleza especifica sus leyes universales de acuerdo al principio de la finalidad para las facultades de conocer, o sea, para acomodarse esta al entendimiento, en su uso necesario, que consiste en encontrar lo universal para lo particular que la percepción le ofrece y encontrar un enlace de la diversidad, en la unidad del principio de la finalidad formal de la naturaleza<sup>431</sup>.

Con esto, la *subjetividad* queda en condiciones de hacer específica su comprensión de la naturaleza, pero ¿qué significa esto? que es imposible el conocimiento de todas sus leyes y al mismo tiempo, una experiencia total de ella, por lo que esta subjetividad postula que ella misma es suficiente, si piensa de acuerdo a fines, lo cual, por otro lado, forma parte de su propia constitución y es lo que legitima dicho uso.

Hay un *enlace* del *sentimiento del placer* con el concepto de la *finalidad* de la naturaleza. En primer lugar, la consecución de todo propósito se enlaza con el sentimiento de placer; y si la condición de esto es una representación *a priori*, entonces el sentimiento de placer también tiene un fundamento *a priori* igualmente, y es la relación del objeto con la facultad de conocer, pero sin ninguna referencia a la facultades de desear. Que coincidan percepciones y leyes de acuerdo a las categorías no produce placer, pero sí, en cambio, que se descubra que se puede unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas bajo un mismo principio común. Por otro lado, la comprensibilidad de la naturaleza se ha vuelto algo que ya no despierta admiración. Pero, en lo concerniente a la tendencia *unificadora* del intelecto, se experimenta indudablemente un placer en la concordancia multidicha. Igualmente, permanece indeterminado

---

<sup>430</sup> *Idem*, p. 198s.

<sup>431</sup> *Idem*, p.199.

hasta dónde se deba llegar en la aplicación de este concepto de la finalidad ideal de la naturaleza, <tan lejos como ello alcance>, porque es posible determinar límites en el uso racional de la facultad de conocer, más no así en el campo de lo empírico<sup>432</sup>. Situación que precisamente indujo la postulación de ese principio finalista, el cual, igualmente tiene como condición dicha tendencia unificadora.

*De la representación estética de la finalidad de la naturaleza.* Lo subjetivo de la representación de un objeto, aquello que de esta representación, se relaciona con el sujeto y no con el objeto, es su cualidad *estética*; pero, también hay en el concepto la cualidad *lógica*; en el conocimiento de una cosa sensible concurren estas dos instancias. Lo subjetivo de esta representación sensible es la sensación, la cual, contiene representaciones meramente subjetivas, es decir, lo material o lo real de estas cosas representadas, y que a pesar de ser subjetivas, el entendimiento las usa para el conocimiento de estas, pero ellas mismas *no pueden llegar a ser un elemento de conocimiento*; por otro lado, esto subjetivo en la representación es el placer o el dolor que va unido a ella; por esta no se conoce nada, aunque pueda ser consecuencia de algún conocimiento.<sup>433</sup>

De donde se tiene que, ya que la finalidad de una cosa está representada en la percepción, no es una cualidad del objeto mismo, aunque puede ser derivada de un conocimiento de las cosas. De esta forma el objeto está conforme con el fin, el objeto es dicho final. Representación que inmediatamente unida con el sentimiento de placer y de dolor es al mismo tiempo, *representación estética de la finalidad*, que además, precede al conocimiento<sup>434</sup>. A continuación, se expone el intento kantiano para probar que hay tal representación de la finalidad.

Cuando con la simple aprehensión de la forma de un objeto de la intuición, considerando solamente su aspecto *subjetivo* y no el lógico, va unido algún placer, es referida la representación, no al objeto sino al sujeto, y el placer expresa la adecuación del objeto con las facultades de conocer, que entran en juego en el Juicio *reflexionante*, y en tanto que lo están expresan también, una subjetiva y formal finalidad del objeto. Pero, para que haya esta

---

<sup>432</sup> *Idem*, p. 200s.

<sup>433</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>434</sup> *Idem*, p. 202.

aprehensión, debe el Juicio reflexionante compararla con su facultad de relacionar intuiciones con conceptos<sup>435</sup>. Ahora bien, cuando en esa comparación, la imaginación, se pone (en su calidad de facultad de las intuiciones *a priori*), sin ningún propósito –esto es decisivo, pues de haber propósito el *a priori* estaría fincado en la razón *práctica*- en concordancia con el entendimiento (sólo en su calidad de facultad de los conceptos), por medio de una representación dada, y de aquí nace un sentimiento de placer, consiguientemente, debe el objeto ser considerado como *final* (conforme al fin) para el Juicio reflexionante.

El tipo de juicio dado de esta manera, es un *Juicio estético sobre la finalidad de un objeto*. El cual, no funda ni produce concepto de este, y su forma es juzgada en la reflexión sobre esta misma forma, como la base de un placer mientras se representa el objeto, considerando representación y placer unidos necesariamente, y por tanto, válido para cualquiera que juzga en general<sup>436</sup>. El objeto recibe así, la denominación de *bello*, y la facultad correspondiente de emitir juicios de acuerdo a este placer, se denomina *gusto*. El fundamento del placer se halla en la forma del objeto para la reflexión en general, por tanto, no es ni una sensación del objeto, ni tiene relación con un concepto intencional -de razón *práctica*-. De esto resulta, que solamente cuando se sujeta a leyes el Juicio en general en su uso empírico (unidad de la imaginación y el entendimiento), en el *sujeto* es con lo que concuerda la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones *a priori* tienen un valor universal; lo cual dicho analíticamente es: en las condiciones *a priori* universales de la reflexión, es representado el objeto cuando en el sujeto se da la unidad de la imaginación y el entendimiento, que es el resultado de un uso empírico del Juicio en general conformado a leyes. Pero, como dicha concordancia es contingente, produce la representación de una finalidad del objeto en relación con las facultades de conocer del sujeto.

Ahora bien, este placer como todo el que no proviene de la razón pura *práctica*, no está enlazado necesariamente con la representación de un objeto, sino que la manera de conocerlo es su enlace con la representación -cualidad sensible- mediante una percepción reflexionada. La pretensión de estos juicios no es la validez necesaria objetiva *a priori*, sino *valer para cada uno*; y como para esto se prescinde de la contingencia interior de la cualidad sensible, salta a la

---

<sup>435</sup> *Idem.*

<sup>436</sup> *Idem.*

vista que no se trata de un concepto como de un *sentimiento de placer*, pero que no obstante, debe presentarse en tanto *juicio* de gusto, como si fuera un predicado enlazado con el concepto del objeto<sup>437</sup>. La *base de la universalidad* de este placer y del consiguiente juicio de gusto está en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes: la concordancia final de un objeto (natural o artístico) con la relación de las facultades de conocer entre sí, que requiere todo conocimiento empírico (imaginación y entendimiento); y esto es lo que valida la *crítica* de los juicios de gusto, pero, sobre la base de principios *a priori* no determinantes sino reflexionantes.

Pero, este uso expresa no sólo la capacidad de sentir placer originado por la reflexión sobre la forma de las cosas, en la dirección de una finalidad de los objetos en relación con el juicio reflexionante, sino también en dirección opuesta, una finalidad del sujeto en relación a los objetos, como consecuencia del concepto de libertad. De donde resulta, que el juicio estético se puede referir a lo *bello*, y a lo *sublime*, según que esto último ha nacido en el espíritu, de acuerdo a la segunda dirección dicha: una finalidad del sujeto en relación a los objetos y como consecuencia del concepto de libertad. Por tanto, la *crítica del Juicio estético* se ha de dividir en dos partes, señalada por esta doble referencia<sup>438</sup>.

Condiciones para la representación *lógica de la finalidad de la naturaleza*. Puede la finalidad de un objeto dado en la experiencia ser representada de dos formas, sobre una base *subjetiva*, como concordancia de la forma del objeto con las facultades de conocer y aparte de todo proceso conceptual, o sobre una base *objetiva*, como concordancia de esta forma con la posibilidad del objeto mismo, de acuerdo a un concepto que precede a la dicha forma y es su base<sup>439</sup>. La *primera* finalidad, descansa sobre el placer inmediato unido a la forma objeto, y en la reflexión sobre esta; la *segunda*, concierne al entendimiento en el juicio de las cosas mismas, no refiere la forma del objeto a las facultades del sujeto, sino a un determinado conocimiento del objeto, bajo un previo concepto, y por tanto, nada tiene que ver con un sentimiento de placer o dolor. Este *concepto previo* lo usa el Juicio para el conocimiento en la exposición, o sea, poner al lado de este *concepto* una *intuición*, que puede provenir de la naturaleza (para cuerpos

---

<sup>437</sup> *Idem*, p. 203.

<sup>438</sup> *Idem*.

<sup>439</sup> *Idem*, p. 204.

organizados según la técnica de la naturaleza), o de la imaginación (artística creadora). Se pone a su base un concepto de *fin* y se juzga el producto.

De donde se tiene que es representada la *finalidad de la naturaleza* en la forma de la cosa, y el producto suyo como *fin de la naturaleza*. Así pues, se puede considerar la *belleza natural*, exposición del concepto de la finalidad *formal* (solamente subjetiva), y los *fin*es de la naturaleza, como la especie humana, exposición del concepto de una finalidad *real* (objetiva). La primera, juzgada por el gusto (estéticamente, por medio del placer). La segunda, juzgada mediante el entendimiento y la razón (lógicamente, de acuerdo a conceptos)<sup>440</sup>.

Esto último, es la base de la división de la *crítica del Juicio* en *estético* y *teleológico*. El primero, juzga la *finalidad formal subjetiva*, mediante el *sentimiento de placer o dolor*, sólo este, tiene un principio que el Juicio pone completamente *a priori*, el de una finalidad formal de la naturaleza de acuerdo a sus leyes empíricas particulares para nuestra facultad de conocer, que es condición para que el intelecto mismo pueda dar con ella. Por su parte el segundo, juzga la *finalidad real objetiva* de la naturaleza, mediante el *entendimiento* y la *razón*, estos juicios no encierran principio *a priori* alguno<sup>441</sup>, pero contienen la regla para hacer uso del concepto de los fines, después de que el *principio trascendental* preparó el camino y autorizó aplicar a la naturaleza el concepto de un fin.

El principio trascendental de representarse una finalidad deja indeterminado completamente dónde y en qué casos se ha de formar el juicio como de un producto, de acuerdo a un principio de la finalidad, o sólo de acuerdo a leyes generales de la naturaleza. Y se deja al juicio *estético* determinar en el gusto el orden de la forma de la cosa con las facultades de conocer; por su lado, el juicio *teleológico*, sí puede dar las condiciones bajo las cuales se juzga según la idea de la naturaleza. Los primeros, surgen de una facultad particular y juzgan cosas de acuerdo a una regla, pero no a conceptos; los segundos, no son una facultad de juzgar teleológica, sino únicamente el juicio reflexionante en general, lo que quiere decir que no determinan objetos, y su aplicación radica en la parte teórica de la filosofía. La *crítica*, pues, debe determinar la posibilidad y uso del principio *a priori* del juicio estético, y las *condiciones* del

---

<sup>440</sup> *Idem.*

<sup>441</sup> *Idem.*

juicio teleológico, que son ambos sólo reflexionantes, y no determinantes como todo conocimiento doctrinal<sup>442</sup>.

Lo que significa, entre otras cosas, que no se está diciendo que haya algo así como una finalidad objetiva en la naturaleza misma, sino una condición del sujeto para reflexionar sobre ella y completar su conocimiento, de acuerdo a dicha finalidad, suposición sin la cual, no podría articularse este. Más adelante, se explicará esto en la parte relativa a la *crítica* del Juicio teleológico.

En esta tercera *crítica* ha resultado que puede darse un *enlace* de la legislación del *entendimiento* con la legislación de la *razón* por medio del *Juicio*<sup>443</sup>. Ya que la esferas de los conceptos del entendimiento y la de los conceptos de la libertad se hallan separadas debido a la misma característica que priva entre lo suprasensible y lo fenoménico, parece a primera vista imposible el tránsito entre ambas esferas, sin embargo, ya se vio desde la *crítica de la razón práctica* que el tránsito de esta a la *crítica de la razón pura*, es posible y necesaria.

Por otro, lado se puede considerar desde el terreno *crítico* ya ganado, que el efecto según el concepto de libertad, es el fin *final*; este, debe existir, para lo cual, la condición de su posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, a saber, como hombre) se puede presuponer. Lo que la presupone *a priori*, el Juicio, es el que proporciona el concepto que hace de intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, lo que al mismo tiempo, posibilita el *tránsito* de la razón pura *teórica* a la razón pura *práctica*, en cuanto a la conformidad con leyes de acuerdo a la *primera*; al fin último según la *segunda*, y da ese concepto un *punte* en el concepto de una finalidad de la naturaleza, ya que sólo por esta, puede ser conocida la *posibilidad* del fin *final*, que sólo en la naturaleza, y de acuerdo con sus leyes, puede llegar a ser real. En el *entendimiento* lo suprasensible queda completamente indeterminado, pero, el *Juicio* le proporciona determinabilidad por medio de la facultad intelectual; la *razón*, por medio de la ley práctica le proporciona por su parte, determinación.

---

<sup>442</sup> *Idem*, p. 205.

<sup>443</sup> *Idem*, p. 205ss.

Por último, la relación que guardan los principios con las facultades del espíritu son, para el entendimiento, la facultad de conocer; para el sentimiento de placer y de dolor, el Juicio; y para la facultad de desear, la razón.

El interés para esta reflexión, de la *crítica* del juicio estético y los juicios sobre lo bello y lo sublime, consiste no sólo en que en los primeros es donde se puede encontrar un principio *a priori*, sino en la relación que guardan con la moralidad, y por tanto con la historia. Por su lado, los segundos no tienen un principio *a priori*, pero, su relación con la razón *práctica*, y por tanto, con la historia, es más directa, además de que aporta elementos para una teoría de la *totalidad*, según se podrá apreciar.

#### *Algunas condiciones de mediación de la “Analítica del juicio estético”*

Un problema que por ahora no se tratará es el que concierne al concepto kantiano de sentido común en relación con el sentimiento del placer y del dolor, concepto en el cual confluye una subjetividad, en tanto que los juicios de gusto <han de tener un principio subjetivo que sólo por medio del sentimiento [...] aunque, sin embargo, con validez universal, determine qué place o qué disgusta><sup>444</sup>. Este se puede denominar *sentido común*, que juzga por medio del sentimiento, a diferencia del <entendimiento común> que juzga por conceptos, pero casi siempre bastante oscuros. Sólo suponiendo este sentido común, el juicio de gusto puede ser enunciado. Ahora bien, para este pensador, cabe preguntarse si se puede *suponer* con *fundamento* un sentido común. Y se puede, porque este sentido común del gusto es el presupuesto de la universal comunicabilidad del sentimiento de placer y de dolor<sup>445</sup>.

Por otro lado, la objetividad en este concepto kantiano de sentido común, consiste en que 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*. El sentido común justifica juicios que encierran un deber, pero, hay que señalar que no dice que todos *estarán* conformes con nuestro juicio, sino que cada uno *deberá* estar de acuerdo. El juicio,

---

<sup>444</sup> *Idem*, p. 232.

<sup>445</sup> *Idem*, p. 232s.



pues, pone una validez ejemplar –mera forma ideal- que posibilita que un juicio que congre con ella, se haga de forma legítima, una regla para cada uno, porque el principio, aunque es subjetivo-universal (una idea necesaria para cada uno), podría en lo concerniente a la unanimidad de varios que juzgan, considerarse como si fuera objetivo, y entonces, exigir aprobación universal, claro, suponiendo que se ha subsumido correctamente<sup>446</sup>. Como puede verse, en relación con el concepto cortesiano de racionalidad, este concepto de sentido común que da origen, en esta, al concepto de la consciencia cotidiana, se trata más bien de una corriente de opinión, dado que en su proceso articula una medida de reflexión. Recordemos que la consciencia cotidiana se caracteriza principalmente por su irreflexividad.

Por otro lado, las condiciones de mediación de la “Analítica de lo sublime” sólo interesan a esta reflexión en tanto que lo sublime se toma como la exposición de una idea indeterminada de la *razón*, porque precisamente estas ideas tienen un uso *práctico*. No se trata de un juego, como en lo bello que es un libre juego de la imaginación, sino una *seria* ocupación de la imaginación; el espíritu es sucesivamente atraído y rechazado por el objeto, y por ello, lo sublime puede denominarse, admiración o respeto, o un placer negativo<sup>447</sup>. Dicho uso práctico significa el uso en el marco de una moralidad, lo cual, como puede verse es el marco de una historicidad.

El sentimiento de lo sublime despierta un sentimiento que parece contrario a un fin para el Juicio, inadecuado para ser expuesto y violento para la imaginación, cosa que precisamente lo hace más sublime para el Juicio; lo propiamente sublime sólo se puede referir a ideas de la razón, que son imposibles de *exponer* –o de expresar tal cual- pero, justamente lo que las mueve y trae al espíritu es esa inadecuación, que, por otro lado, sí se deja exponer sensiblemente; lo sublime lleva al espíritu a abandonar lo sensible y a una finalidad más elevada<sup>448</sup>. Por lo que puede decir este pensador que lo sublime, no presenta finalidad en la naturaleza misma, sino una finalidad totalmente independiente de ella. En lo sublime, se trata sólo de desarrollar un uso conforme a un fin, que la imaginación se representa<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> *Idem*, p. 233s.

<sup>447</sup> *Idem*, p. 237.

<sup>448</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>449</sup> *Idem*, p. 238.

Esta “Analítica de lo sublime” presenta una división de lo sublime en sublime *matemático* y sublime *dinámico*. Lo sublime contiene un movimiento del espíritu que debe ser juzgado como *subjetivamente* final, consiguientemente, la imaginación lo podrá referir, o a la facultad de conocer, o a la de desear, o sea, con una disposición matemática o una dinámica<sup>450</sup>.

*De lo sublime matemático.* Cuando en este modo de juzgar se dice de un objeto que es *grande*, no se trata de un juicio determinante matemático sino de un juicio de reflexión, que sólo tiene una finalidad subjetiva para uso en la apreciación de magnitudes. La representación aparece unida a respeto y en ella el juicio de lo grande puede decirse no sólo de una cosa, sino también, de todas sus propiedades. Pero hay que tener muy en cuenta que, lo que se denomina sublime no es el objeto, sino la disposición del *espíritu*<sup>451</sup>. Kant, define de esta otra manera lo sublime, <es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos><sup>452</sup>. Lo que es importante porque, por otro lado, postula una específica facultad de la *subjetividad* formal. Lo que en este tenor también significa que, toda apreciación de medida de los objetos de la naturaleza es en última instancia estética, o sea, subjetivamente determinada<sup>453</sup>.

Ahora bien, hay un *maximum*, para la apreciación estética de la magnitud, que consiste en una medida absoluta por encima de la cual, subjetivamente, no hay nada mayor, y entonces, lleva consigo la idea de lo sublime que el espíritu puede aprehender en una intuición<sup>454</sup>. Lo sublime se muestra sólo en la naturaleza bruta, en tanto se considera como magnitud, esta, puede ser aumentada todo lo que se quiera, mientras pueda ser comprendida por la imaginación en un todo<sup>455</sup>. Lo importante, es que el espíritu *puede* pensar como un *todo* el infinito, superando así, toda medida sensorial, y es una facultad para lo *suprasensible*, por lo que, nouménicamente <es totalmente comprendido lo infinito del mundo sensible bajo un concepto><sup>456</sup>, en una apreciación puramente intelectual de las magnitudes, aunque desde luego, esto es imposible en términos numéricos, y para el entendimiento, pero no, para un uso *práctico*

---

<sup>450</sup> *Idem*, p. 239.

<sup>451</sup> *Idem*, p. 240s.

<sup>452</sup> *Idem*, p. 241

<sup>453</sup> *Idem*.

<sup>454</sup> *Idem*, p. 242.

<sup>455</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>456</sup> *Idem*, p. 244.

de la razón. Y aquí es en donde se puede observar la aportación kantiana a la teoría de la totalidad, y no se podría decir que introduce absolutamente en esta instauración algún principio suprahistórico porque el juicio de lo sublime arranca de la consideración de la naturaleza.

El juicio de lo sublime concierne a la *razón*, para concordar con sus ideas, dejando indeterminado cuáles. Por ello, lo verdadero sublime está en el espíritu del que juzga y no, en el objeto que mueve a dicha disposición. Así, lo sublime no se halla tanto en lo grande de una magnitud cuanto en el hecho de la división *sistemática* del mundo y de la imaginación ilimitada que lo considera o aprecia<sup>457</sup>.

*De la cualidad de la satisfacción en el juicio de lo sublime.* El sentimiento que surge en el juicio de lo sublime es respeto. La idea de la comprensión, en la intuición de un todo e impuesta por una ley de la razón, es aquí, la comprensión del *todo absoluto*; pero, la imaginación no puede adecuarse a comprender el todo en que se puede ubicar un objeto sensible (con otras palabras, es imposible exponer la idea de la razón del todo absoluto), pero, no por ello, cesa en su determinación de alcanzar dicha adecuación llevada por una ley de la razón misma. Consiguientemente, aquel respeto concierne a esta determinación de la razón de realizar la adecuación, pero esto, se lleva por lo común, erróneamente, no a la *idea de humanidad en el sujeto*, sino hacia el objeto<sup>458</sup>; ya que de ser así, llevar la idea hacia el sujeto, se pondría en este lo sublime, y otra cosa sería *moralmente* considerado; subrepticamente queda este escamoteado. Pero, esto indica, por otro lado, la preeminencia de la determinación razonable de las facultades de conocer por encima de la sensibilidad.

La oposición entre imaginación y razón en lo sublime, produce una finalidad subjetiva de las facultades del espíritu, en este caso, el sentimiento de *tener* una razón pura e independiente. En conclusión, la cualidad del sentimiento de lo sublime es de dolor y representado como conforme a un fin –subjetivo final- para la razón como fuente de las ideas, para cuya comprensión intelectual el objeto es percibido como sublime, con un placer que tuvo como condición aquel dolor originario<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> *Idem*, p. 245.

<sup>458</sup> *Idem*, p. 246.

<sup>459</sup> *Idem*, p. 247.

*De lo sublime dinámico de la naturaleza de la naturaleza como una fuerza.* <[...] para el juicio estético, la naturaleza puede valer como fuerza, y, por tanto, como dinámico sublime, sólo en cuanto es considerada como objeto de temor> <sup>460</sup>, como temible, pero, no un temor ante algo actual, sino sólo como objeto de apreciación, porque es claro que ante una amenaza real, no es posible otra cosa más que ponerse a salvo; pero, entre más temible, resulta más atractiva, porque así, podemos medirnos con ese todopoder de la naturaleza<sup>461</sup>. Sin embargo, a pesar de que físicamente dicho poder aparece como avasallador, esta apreciación hace que descubramos una facultad que nos hace sentirnos independientes de dicha impotencia física, y una superioridad sobre la naturaleza, sobre la cual, se funda una independencia de otro tipo que esta instancia física señalada; tratándose esta, de una independencia, en la cual, lo que hay de humanidad en el sujeto permanece como tal, a diferencia de lo que como individuo puede ser sometido por dicho poder natural; el juicio estético juzga, así, no llevado por el temor, sino por una tendencia que despierta una fuerza en el hombre para considerar pequeño todo lo vital, pero esta fuerza es considerada superior, porque no es domeñada en su calidad de fuerza moral<sup>462</sup>. La satisfacción proviene del descubrimiento de esta facultad, ya que su desarrollo y cultivo es de nuestra incumbencia y obligación. La sublimidad está encerrada en el espíritu, en tanto se tiene consciencia de nuestra superioridad sobre la naturaleza, tanto en lo interno como en lo externo.

*De la modalidad del juicio sobre lo sublime de la naturaleza.* En la apreciación de la belleza natural se puede exigir acuerdo de los demás, pero no así, en lo sublime, que requiere mucha mayor *cultura* y desarrollo de las facultades de *conocimiento*. Lo sublime exige una especial receptividad para las *ideas* <sup>463</sup>. En esta violencia que la razón hace a la imaginación (en la pretensión de realizar la adecuación), ocurre que la lleva a su propia *esfera* (la *práctica*), dejándola <ver más allá en lo infinito> <sup>464</sup>. Se ve pues, la importancia de las ideas morales y de la cultura en la apreciación de lo sublime; pero, lo decisivo en esta, no es la cultura como si de ella simplemente se produjera, sino el sentimiento de ideas *prácticas*, o sea, de la moral; en esto, se funda la concordancia con los otros en el juicio de lo sublime, lo que exige es pues, el

---

<sup>460</sup> *Idem*, p. 248.

<sup>461</sup> *Idem*.

<sup>462</sup> *Idem*, p. 248s.

<sup>463</sup> *Idem*, p. 250s.

<sup>464</sup> *Idem*, p. 251.

sentimiento *moral* en el hombre; por lo que se puede decir del juicio estético, que lleva una necesidad, y que por otro lado, expresa que hay en ellos un principio *a priori* que les otorga un lugar en la filosofía trascendental<sup>465</sup>.

Los juicios sobre lo sublime no requieren de una *deducción*. Esto porque la exposición de los juicios sobre lo sublime fue al mismo tiempo su deducción, porque la relación de acuerdo a un fin de las facultades de conocer fue puesta *a priori* a la base de la facultad de los fines, cosa que contiene ya la deducción exigida<sup>466</sup>. La *crítica* del gusto tiene dos aspectos: puede mostrar por medio de ejemplos el juicio de gusto, y se denomina entonces, *arte*; por otro lado, es *ciencia*, en tanto investiga y expone la posibilidad de semejante juicio, y esto es de lo que se ocupa la *crítica trascendental*<sup>467</sup>.

*Del problema de una deducción de los juicios de gusto.* El problema central de la *crítica* en general, es decir, de la *filosofía trascendental* es, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, cosa que en la primera *crítica* se formuló, cómo es posible el conocimiento montado sobre la experiencia, en la segunda *crítica*, cuál es la norma que hay en la razón para la vida, ahora, en la tercera *crítica*, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* de gusto, se puede entender de la siguiente manera ¿cómo es posible un juicio que sobre la base del sentimiento de placer en un objeto, juzgó dicho placer como unido a la representación de dicho objeto *en todo otro sujeto, a priori*? O sea ¿cómo son posibles estos juicios formales de reflexión, cuyo principio *a priori* tiene que ser sólo *subjetivo*? Si el contenido del juicio tiene que ser empírico - el placer enlazado a una representación- lo que es *a priori* es la aprobación que exige a cada cual. Con esto, queda ubicado el problema de la *crítica del juicio* en el problema general de la filosofía trascendental<sup>468</sup>.

Tres máximas pueden aclarar los principios de la *crítica* del gusto: pensar por sí mismo; pensar en el lugar de cada otro; y pensar siempre de acuerdo consigo mismo. Esto viene al caso, porque se puede considerar que estas máximas del modo de pensar *libre de prejuicios, extensivo* y *consecuente*, respectivamente, que llevan este grado no sólo de enumeración, sino

---

<sup>465</sup> *Idem*, p. 251s.

<sup>466</sup> *Idem*, p. 260s.

<sup>467</sup> *Idem*, p. 265.

<sup>468</sup> *Idem*, p. 266s.

indicativo de una dificultad y de una jerarquía, puede decirse que son, las máximas del entendimiento, del juicio y de la razón<sup>469</sup>.

*Del interés empírico en lo bello.* El interés en el juicio estético no es su fundamento determinante, sí hay, no obstante, interés empírico indirecto y subsecuente. Es decir, socialmente, sí interesa empíricamente lo bello, es algo que pertenece a la humanidad, es incluso un síntoma de *civilización* la inclinación y habilidad para comunicar el sentimiento de placer y poder gozar de alguno con comodidad ante los demás. Espera y exige cada uno esta comunicación como fruto de un cierto *contrato estético* primitivo y originario, dictado por la propia humanidad<sup>470</sup>. Este interés, en avanzados grados de civilización, llega a ser la principal obra de la sociedad y la de mayor refinamiento, igualmente que su comunicación, agrandando esta, su valor. Pero, esto no importa directamente para la *crítica*, porque depende en todo caso de la inclinación, sino sólo aquello que pueda relacionarse *a priori*.

*Del interés intelectual en lo bello.* Tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza es signo que distingue un alma *buena* y cuando esto, como hábito, se aúna a su contemplación, es signo de la tendencia de un espíritu al sentimiento moral. Interesa no sólo el producto del Juicio sino la existencia del objeto que se representa<sup>471</sup>. “La naturaleza ha producido esa belleza”, es el pensamiento que en este interés acompaña la intuición y la reflexión, y esto es el fundamento del interés inmediato en ella<sup>472</sup>. Aquí, la belleza de la naturaleza es superior a la del arte, y quien prefiere la primera, posee un *alma bella*. El espíritu reflexiona sobre la naturaleza y al mismo tiempo, se interesa en ella; interés que indica una buena disposición moral.

#### *Algunas condiciones de mediación de la “Dialéctica del juicio estético”*

En esta sección tampoco convendrá detenerse mucho, dado que la Dialéctica es en este caso, la elucidación de cómo los principios del *Juicio* se presentan en oposición recíproca

---

<sup>469</sup> *Idem*, p. 270s.

<sup>470</sup> Nótese la alusión a Rousseau y su obra de mayor fama *El contrato social*. Se podrá notar su fuerte influencia en el paso a la historia filosófica. Kant fue también, el Rousseau de la moral. Aquí, se trata de un contrato estético. V. Kant, Immanuel, *Op. cit.*, p. 272.

<sup>471</sup> *Idem*, p. 273.

<sup>472</sup> *Idem*, p. 274.

sobre la base de la posibilidad de los juicios de gusto en general, y de una antinomia que ponga en duda las leyes del juicio estético. La mediación pues, más importante mi juicio, concierne a la cuestión de la *belleza como símbolo de la moralidad*. En primer lugar, exposición *simbólica* es aquella que busca representar, mediante reflexión, una cosa a través de la intuición de otra, o, por medio de una analogía. Así, se puede decir: lo bello es el símbolo del bien moral, es lo inteligible hacia donde mira el gusto.

Enseguida, se tratan algunos aspectos de esta analogía entre belleza y moralidad<sup>473</sup>, 1º. Lo bello place moralmente en un concepto; 2º. Lo bello place unido con un interés, pero no como fundamento determinante de la acción, sino sólo como consecuencia del cumplimiento del deber; 3º. En el juicio moral la libertad es pensada acorde con leyes de la razón, y 4º. El principio objetivo de la moral es universal, para todo sujeto y toda acción, pero, por medio de conceptos<sup>474</sup>. Esta analogía también queda expresada en los juicios de gusto, que parecen poner en su base juicios morales; por ejemplo, cuando se dice de un color que es inocente; se puede decir por otro lado, sin mucho forzamiento, que el encanto *sensible* posibilita el tránsito al *interés moral*<sup>475</sup>.

#### *Algunas condiciones de mediación de la metodología del gusto*

Como el gusto es en el fondo una facultad de juzgar la sensibilización de las ideas morales, derivándose además un placer, resulta que la verdadera propedéutica para fundar el gusto, es el desarrollo de las ideas morales y del sentimiento moral. El acuerdo de este con la sensibilidad, puede así, hacer que el verdadero gusto adopte una forma determinada y fija<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> *Idem*, p. 308s.

<sup>474</sup> *Idem*, p. 309s.

<sup>475</sup> *Idem*, p. 310.

<sup>476</sup> *Idem*, p. 311s.

### *Condiciones de mediación del Juicio teleológico*

[...] esa regularidad de lo contingente se llama finalidad.

Kant

*De la finalidad objetiva de la naturaleza.* Así como se pudo considerar de forma legítima una finalidad subjetiva de la naturaleza para el Juicio, o sea, que se encontraron principios trascendentales para admitirla, no así, para una finalidad objetiva. Esta finalidad como principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza no está en conexión necesaria con el concepto de dicha naturaleza. Precisamente, este nexo es el que permite mostrar la contingencia de esta y de sus formas, se trata así, sólo un nexo *efectivo* y no un nexo *finalista*<sup>477</sup>. No obstante, el Juicio teleológico, considerado de forma problemática puede ser empleado para la investigación de la naturaleza, pero, sólo para su observación e investigación de acuerdo a la *analogía* con la causalidad por fines, pero no, para *explicarla* por ellos; el juicio teleológico pertenece, así, al juicio de tipo reflexionante; este concepto de fines sirve pues, como otro principio más para enlazar los fenómenos, allí donde la explicación meramente mecánica se muestra insuficiente; esto se lleva a cabo cuando atribuimos este tipo de causalidad finalista a objetos como si estuviera en la propia naturaleza, y no en nosotros, pensando a la naturaleza como si fuera técnica por sí misma; pero, no puede decirse legítimamente, que la naturaleza actúe *intencionadamente*, y tenga un principio constitutivo finalista, y por tanto, se trate este juicio no de uno reflexionante sino determinante<sup>478</sup>.

### *Condiciones de mediación de la “Analítica del juicio teleológico”*

*La finalidad objetiva es sólo formal.* Es decir, sólo se halla en el campo de lo intelectual formal, por ejemplo, en la Geometría, pero, esta finalidad no hace posible el concepto del objeto mismo<sup>479</sup>.

---

<sup>477</sup> *Idem*, p. 313s.

<sup>478</sup> *Idem*, p. 314.

<sup>479</sup> *Idem*.



*De la finalidad relativa de la naturaleza.* El único caso, en el cual, la experiencia puede conducir el Juicio al concepto de un fin de la naturaleza (finalidad objetiva y material), es el que se refiere a la relación causa efecto <que sólo nos encontramos capacitados para considerar como legal, porque ponemos><sup>480</sup> como condición de la posibilidad del efecto mismo una cierta causalidad. Y esta manera de juzgar puede ocurrir de dos maneras: considerando el efecto como inmediatamente producido por el arte, o como material para el arte, dicho de otra forma, como *fin*, o como *medio*, para el uso de acuerdo a un fin, de otras causas.

La primera, es considerada una finalidad *interna* del ser natural, la segunda, *utilizabilidad* o *aprovechabilidad* y es sólo relativa. Utilizabilidad, referida a lo humano, y aprovechabilidad, para otros seres. La finalidad objetiva que se basa en la aprovechabilidad no se halla en las cosas en sí mismas, es sólo relativa y contingente en referencia a la cosa a la cual se atribuye; para otros seres, puede ser sólo materia bruta. En el caso de la utilizabilidad en relación con humanas intenciones, ya sea sensatas o razonables, no es posible admitir un fin relativo de la naturaleza<sup>481</sup>.

*Del carácter peculiar de las cosas como fines de la naturaleza.* Para poder considerar que una cosa sólo es posible como fin, se requiere la condición de que el conocimiento empírico de su forma, presuponga conceptos de la razón. Pero, esta forma es contingente, respecto de todas las leyes empíricas de la naturaleza, con relación a la razón. Esta, no puede pues admitir carácter de necesidad en dicha forma. De ello resulta, que esta contingencia es el fundamento para admitir la causalidad de esa forma, como si precisamente por ser contingente, sólo es posible por la razón. De donde se tiene que hay la facultad de obrar de acuerdo a fines, y el objeto que ella se representa, se ve sólo como posible en cuanto fin<sup>482</sup>.

Pero, para que alguna cosa natural pueda ser considerada como fin, y por tanto, como fin de la naturaleza, se requiere considerar que una cosa existe como fin de la naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma, debido a que se presenta una causalidad que sólo puede ser enlazada con el concepto de la naturaleza, dando a esta, un fin. Pero ¿qué es un fin de la naturaleza? En esto hay tres sentidos, uno, la producción de acuerdo a la *especie*; dos, la

---

<sup>480</sup>*Idem*, p. 317.

<sup>481</sup>*Idem*, p. 318.

<sup>482</sup>*Idem*, p. 320.

producción de acuerdo al *individuo*; y tres, de acuerdo a la *relación* de un individuo con sus elementos, y *de estos*, con el individuo como organismo completo<sup>483</sup>.

*Cosas, como fines de la naturaleza, son seres organizados.* Esta cuestión de que una cosa sólo puede ser conocida como fin de la naturaleza y que tiene como condición ser ella misma causa de un efecto, y de forma recíproca, ser el efecto de una causa, Kant la escucha como impropia, por lo cual, consideró que requería de una deducción. Esta relación causal, en lo que al entendimiento concierne, se presenta de forma que una cosa es causa de un efecto que no se da en la misma cosa sino en otra, relación que se denomina de las causas eficientes. Pero, en lo concerniente a la razón (según fines), es posible pensar que una cosa es causa de un efecto y este efecto, es causa de la causalidad de lo que es efecto; este enlace es denominado por Kant, de las causas finales. Este enlace se puede llamar también respectivamente, enlace de las causas reales y enlace de las causas ideales<sup>484</sup>.

Para que una cosa pueda ser pensada como fin de la naturaleza debe cumplir con lo siguiente, que sus partes sean sólo posibles mediante su relación con el todo ya que la cosa misma es un fin (consiguientemente es posible determinar *a priori* todo lo que dicha cosa contiene); por otro lado, ya que sólo de esa forma es posible pensarla, es una obra de arte, es decir, producto de una causa ideal o racional, distinta de sus partes y cuya causalidad se puede determinar por su idea de un todo posible sólo por medio de ella misma (en sí misma y en su interior)<sup>485</sup>. Pero, esto exige que las partes de la cosa se enlacen en la unidad de un todo, siendo así sus partes, de forma recíproca, la causa y el efecto de la forma de dicha cosa. Ya que sólo de esa manera, la idea del todo puede determinar la forma y el enlace de todas sus partes, aunque no como causa, sino como base para el que juzga la unidad sistemática de la forma y enlace de lo diverso que ella contiene<sup>486</sup>.

Este modo de juzgar la cosa como fin, tanto en el enlace de sus partes, como en el concepto de un todo, hace posible el enlace de las causas *eficientes* juzgado como efecto de

---

<sup>483</sup> *Idem*, p. 320s.

<sup>484</sup> *Idem*, p. 321s.

<sup>485</sup> *Idem*, p. 322.

<sup>486</sup> *Idem*.

las causas *finales*<sup>487</sup>. De acuerdo a esto, las partes de la cosa pueden ser pensadas como órganos, pero como órganos *productores* de las otras partes, y cada una a su vez, de las otras; de tal forma, bajo estas condiciones este producto puede ser considerado como *organizado* y que se *organiza a sí mismo*, y se puede denominar un *fin de la naturaleza*; naturaleza organizada es completamente distinta de lo meramente mecánico, ya que no sólo tiene fuerza *motriz*, sino fuerza *formadora*, que además, se puede propagar a cosas que no están organizadas de esa manera<sup>488</sup>.

Por otro lado, la organización de la naturaleza no tiene de nada de analógico con ninguna causalidad conocida, cosa distinta de lo bello en ella y que se expresa en el juicio estético siendo análoga al arte. Aquella causalidad de la perfección interior de la naturaleza, ni siquiera se puede decir que sea análoga con el arte humano<sup>489</sup>.

Con esto anterior, se ve que el concepto de un producto de la naturaleza considerado como fin no es *constitutivo* ni del entendimiento ni de la razón, sino sólo *regulativo* del Juicio reflexionante en la investigación de productos de acuerdo a una lejana analogía con la humana causalidad según fines, no para el conocimiento de la naturaleza, sino para el de la facultad *práctica* de la razón que juzga según finalidades, los fines de la naturaleza. Lo cual, proporcione bajo estas condiciones, una realidad objetiva, y consiguientemente, el fundamento de una teleología para la ciencia de la naturaleza, siendo esto legítimo sólo de este modo señalado<sup>490</sup>.

*Del principio del Juicio de la finalidad interna en seres organizados.* Este principio y su definición dicen: *un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio.* Todo en él esta sujeto al orden teleológico. Ese principio se deduce de la observación metódica, pero debe tener fundamentos *a priori*.<sup>491</sup>

*Del principio del Juicio teleológico de la naturaleza como sistema de fines.* El concepto de fin de la naturaleza sólo puede aplicarse a materia organizada, el cual, lleva necesariamente

---

<sup>487</sup> *Idem.*

<sup>488</sup> *Idem*, p. 322s.

<sup>489</sup> *Idem*, p. 323.

<sup>490</sup> *Idem*, p. 323s

<sup>491</sup> *Idem*, p. 324.

a la idea de un sistema de fines en la naturaleza entera, y que rige sobre todo mecanismo en ella. A este principio como máxima (subjetiva), le pertenece este otro principio de la razón: todo en el mundo es bueno para algo; nada en él, es en vano. Lo decisivo en este párrafo es, que el modo de juzgar según el concepto de las causas finales, lleva más lejos en la comprensión de la naturaleza como sistema de fines, de lo que puede hacerlo considerarla sólo de forma mecanicista<sup>492</sup>.

*Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia de la naturaleza.* Cada una de las ciencias es por sí misma un sistema, no sólo técnica sino al mismo tiempo arquitectónicamente, se pueden establecer enlaces entre sus mismas partes o con las de otras ciencias, o con el todo sistemático de ellas<sup>493</sup>. En cuanto a la relación entre ciencia de la naturaleza e idea o concepto de Dios (tal como hasta aquí ha sido tratado por Kant), explicar y demostrar a Este, mediante aquella con el uso del concepto de una finalidad en la naturaleza, sólo lleva al error y a la inconsistencia sistemática, debido a la intersección de sus áreas, y al consiguiente borramiento de sus fronteras.

El proceso de Juzgar teleológico no puede pues, mezclarse ni con la contemplación de Dios, ni con una deducción teológica; sólo es posible decir lo que exactamente contempla la expresión “fin de la naturaleza”, de acuerdo a lo apuntado hasta ahora. Esto viene al caso, porque el problema de los fines antecede, al parecer de este pensador, al problema de la causa de la naturaleza misma, por ello, se debe buscar en la ciencia de la naturaleza, y no en la teología, la causalidad de los fines. En este sentido, la ciencia de los fines no pertenece a la física, sino a la metafísica (desde luego entendida como hasta este punto la entiende Kant), y sin compartir ningún principio, juzga teleológicamente en su determinación de leyes empíricas de los fines de la naturaleza, y este modo de juzgar, se pone a la base como principio de la teoría de la naturaleza<sup>494</sup>, para explicar lo que mediante la comprensión mecanicista queda fuera del alcance, pero que precisa de ser dilucidado.

---

<sup>492</sup> *Idem*, p. 325ss.

<sup>493</sup> *Idem*, p. 327.

<sup>494</sup> *Idem*, p. 328.

### *Mediaciones de la “Dialéctica del Juicio teleológico”*

*Qué es una antinomia del Juicio.* La única manera de que el Juicio reflexionante tenga principios, tal como se exige a todo uso de las facultades de conocer, es que dicho Juicio sea principio de sí mismo o pueda valer como tal. Pero, hay que aclarar que se trata de un principio subjetivo para el uso final de las facultades de conocer, que consiste en la reflexión sobre una clase de objetos. De esa forma, el Juicio propone conceptos sólo de razón bajo la guía de ciertas máximas; y se da el caso de que en esas máximas puede haber contradicción, y, como se refieren a la naturaleza, constituyen por tanto *antinomia*. Esto sólo, funda la necesidad de una parte Dialéctica en la investigación, la cual, debe resolverse para con ello despejar y resolver los modos en que puede inducir al engaño<sup>495</sup>.

*Representación de esa antinomia.* Sobre la base de la unidad contingente de leyes particulares el Juicio en su proceso de reflexión puede partir de dos máximas de origen distinto: por un lado, del entendimiento, y por otro, de experiencias particulares que llevan a la razón a instaurar el Juicio de la naturaleza corporal y de sus leyes. Estas máximas no pueden coexistir, de donde resulta una dialéctica. La cual, se representa de la siguiente manera: *Primera máxima y tesis:* Toda producción de cosas materiales y de sus formas *debe* ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas. *Segunda máxima y antítesis:* Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales)<sup>496</sup>.

Si estos principios se traducen a constitutivos, lo que resulta no es un antinomia sino una contradicción en la legislación del entendimiento. Pasemos a la primera representación, la cual, no encierra contradicción, pues la tesis sólo dice que se *deben juzgar* las cosas sobre el principio mecánico de la naturaleza, y eso es precisamente la fuente de todo conocimiento de esta. Por su lado, eso no obsta a la segunda máxima, para que *algunas veces* reflexione sobre las cosas desde la perspectiva del principio de las causas finales, lo cual, no suprime tampoco, el tipo de reflexión señalado en la primera máxima; no se dice tampoco, que el principio del mecanismo haga *imposible* el principio de los fines, tan sólo, que el mecanismo no puede llevar

---

<sup>495</sup> *Idem*, p. 330.

<sup>496</sup> *Idem*, p. 331.

a los fines, que no estamos en condiciones de saber si ambos se hallan unidos en el interior de la naturaleza misma, y que lo dado es que la razón juzga de modo determinante y de modo reflexionante, por lo cual, se ve obligada a pensar la naturaleza desde esos dos usos<sup>497</sup>.

*Solución de la antinomia.* El principio del mecanismo no puede refutar de ninguna forma la producción de los principios organizados de la naturaleza, porque en él, no se contiene *para nuestra* consideración, la infinita diversidad de leyes naturales particulares y para el hombre contingentes; pero, por otro lado, tampoco es posible alcanzar por este principio interno (mecánico), una explicación suficiente de la posibilidad de esta naturaleza, porque este principio se ubica en el mundo de lo *nouménico*. Kant, de esta forma en consecuencia, se pregunta si no es suficiente la facultad productiva de la naturaleza para juzgarla de estos dos modos. Y más lejos ¿si la base para los fines de la naturaleza no se hallará fuera de la naturaleza material y de su substrato inteligible, a saber, en un *entendimiento* arquitectónico?<sup>498</sup>.

Desde el punto de vista del conocimiento *a priori*, eso no se puede absolutamente saber. Así como tampoco, desde el mecanismo material se puede explicar la producción de seres organizados. Pero para este pensador, para el Juicio reflexionante es una suposición válida la de una causalidad inteligente que obra según fines. En el primer caso, sólo es una máxima del Juicio, se considera dicha causalidad como una idea que orienta la reflexión siempre abierta para toda explicación basada en la ley mecánica, lo cual, no permite que se pierda la razón encima del mundo sensible; en el segundo caso, se puede considerar como un principio objetivo que la razón puede prescribir, incluso esto al juicio determinante, evitando así, su pérdida cuando quiere ir más allá del mundo sensible. La apariencia de antinomia se funda pues, en confundir un principio del juicio *determinante* con uno del Juicio *reflexionante*, y la autonomía del primero con la heteronomía del segundo<sup>499</sup>.

*De los diferentes sistemas sobre la finalidad de la naturaleza.* De acuerdo a los fines que en la naturaleza pueden ser encontrados, su causalidad (o técnica) puede ser dividida en técnica *intencional* y *no intencional*. La primera, significa que dicha causalidad es un modo particular de causa, por su parte, la segunda, que en el fondo se trata de la misma causalidad

---

<sup>497</sup> *Idem*, p. 331s.

<sup>498</sup> *Idem*, p. 332.

<sup>499</sup> *Idem*, p. 332s.

mecánica, pero, mal interpretada como si fuese una especial causalidad<sup>500</sup>. En lo que concierne a los *sistemas* que pretenden dar respuesta a esta cuestión de las causas finales de la naturaleza, cabe señalar que todos discuten *dogmáticamente*, es decir, considerando que los principios de esta causalidad son objetivos, indistintamente de si la causalidad es intencionada o no<sup>501</sup>. Los sistemas de acuerdo a la técnica o fuerza productiva de la naturaleza son: *idealismo* y *realismo* de los fines. Según el primero, la técnica es no intencionada, para el segundo, alguna finalidad sí es intencionada; lo que tiene como consecuencia, que todos los demás productos, en relación con el todo natural son fin, o técnica igualmente intencionada<sup>502</sup>.

Por su lado, el *idealismo* de la finalidad –entendiéndola aquí de manera objetiva-, puede subdividirse en *causalidad* y *fatalidad* de la determinación de esa producción. La explicación que se funda en la *causalidad* plantea una relación de la materia con el fundamento *físico* de su forma (leyes del movimiento); la *fatalidad*, relación del fundamento *hiperfísico* de la materia con la naturaleza entera. El primero (atribuido a Epicuro o a Demócrito), de acuerdo a su carácter manifiestamente absurdo no vale la pena detenerse en él. El segundo (atribuido a Spinoza), por su parte, apela a un principio suprasensible, y consiguientemente, no es tan fácil de refutar, ya que su concepto de ser primero, resulta francamente incomprensible. Lo que sí es claro, es que supone una técnica no intencionada, derivada de la necesidad de la naturaleza<sup>503</sup>.

El *realismo* de la finalidad puede ser igualmente físico o hiperfísico. El primero, se funda en un principio inmanente, a saber, la vida de la materia y se denomina *hilozoísmo*; el segundo, lo deduce de un principio primero inteligente, originariamente vivo, y se denomina *teísmo*. Pero, ninguno de estos puede llevar a buen puerto su empresa<sup>504</sup>. Veremos en seguida por qué.

*Ninguno de los sistemas dichos explica la causalidad por fines, como se propone.* En cuanto al *idealismo fatalista*, quita toda realidad a esta causalidad por fines, y no considera que haya productos sino sólo accidentes inherentes a un ser primero, cuya relación con las cosas no es de causalidad sino de *subsistencia*, afirmando su enlace en aquel sujeto primero, pero,

---

<sup>500</sup> *Idem*, p. 333s.

<sup>501</sup> *Idem*, p. 334.

<sup>502</sup> *Idem*.

<sup>503</sup> *Idem*.

<sup>504</sup> *Idem*.

dicha unidad ontológica no lo es como unidad de fin, por lo que queda inconcebible esta cuestión de los fines. La cosa, es que no se considera que los productos sean efectos interiores de la sustancia como causa, y mediante su entendimiento, por lo cual, todo esto queda reducido a una ciega necesidad natural<sup>505</sup>.

Por su lado, el *realismo* de los fines de la naturaleza, que admite la posibilidad real de estos, se fundamenta sobre la suposición de que el conjunto de la materia es un ser viviente, lo cual es una flagrante contradicción, ya que el principio de la materia es la inercia; su argumentación es circular, pues pretende deducir la finalidad de la naturaleza de los seres organizados de la vida de la materia, y la materia de aquella finalidad; este hilozoísmo no cumple pues, lo que promete explicar<sup>506</sup>.

En cuanto al *teísmo*, digamos realista, el error consiste en poner la causalidad de los fines en una inteligencia superior, pero, debió primero demostrar la imposibilidad de esta causalidad por el sólo mecanismo natural, para poder así, sostener firmemente esta inteligencia como causalidad, pero no, como base de un juicio determinante, como lo hace, sino como ya se ha visto de manera suficiente, sólo para el Juicio reflexionante puede ser eso un principio, por tanto, sólo ilegítimamente puede ser considerado como objetivo<sup>507</sup>.

*Un fin de la naturaleza es inexplicable a causa de la imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza. Proceder dogmáticamente significa tratar un concepto como contenido bajo otro concepto del objeto y que es un principio de la razón. Proceder críticamente, por su parte, significa considerarlo sólo en relación con la facultad de conocer. El concepto de un fin de la naturaleza sólo puede ser tratado críticamente, su uso dogmático debería presentar como segura la realidad de dicho concepto; por lo que queda indeterminado si se trata de un concepto *raciocinante* y objetivamente vacío, o un concepto *de la razón* confirmado por la razón misma.*

Queda pues, no sólo indecible si cosas de la naturaleza consideradas como fines, exigen una técnica intencionada para su producción, sino que ni siquiera es legítimo preguntar

---

<sup>505</sup> *Idem*, p. 335s.

<sup>506</sup> *Idem*, p. 336.

<sup>507</sup> *Idem*.



eso, ya que la realidad de un concepto de fin de la naturaleza es objetivamente indemostrable; por tanto, pertenece sólo al Juicio reflexionante. Se puede decir solamente que contiene un fundamento para la posibilidad de la cosa en la naturaleza, así como un fundamento de la posibilidad de la naturaleza misma y de su relación con lo suprasensible, por lo que queda claro que es un concepto incognoscible desde la perspectiva del juicio determinante. La cuestión, es que cuando se subsumen cosas en un concepto meramente problemático, los predicados sintéticos resultantes son igualmente problemáticos. Dicho de otro modo, se trata de la indecidibilidad sobre si un ser divino es la causalidad de los fines de la naturaleza, no es contradictorio considerarlo así, pero sí es imposible considerarlo como determinante<sup>508</sup>.

*El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para el Juicio reflexionante.* Según las características propias de nuestra facultad de conocer sólo podemos juzgar la producción técnica de la naturaleza, sobre la base del concepto de fines de la naturaleza. Aquí la razón sólo debe determinar el uso de las facultades de conocer, se trata así, sólo de un principio para el Juicio reflexionante. Se tiene que suponer el concepto de una *intención* para investigar los productos organizados de la naturaleza, y poder de esa manera, encontrar leyes que nunca podrían alcanzarse con el solo principio del mecanismo<sup>509</sup>.

Por otro lado, el concepto de una cosa como fin está inseparablemente unido con el de su contingencia. De donde se deriva, la contingencia de todo el mundo, de donde a su vez, se deriva la dependencia y origen del mundo mismo, de un ser que se encuentra fuera de dicho mundo, que es inteligente y la causa de la forma final. Según esto, la teleología sólo puede complementarse con la teología. Pero esto, ¿qué significa *absolutamente*? ¿es la demostración de la existencia de este insigne ser inteligente y arquetípico? No, sino que desde el punto de vista teleológico es necesaria la suposición de semejante ser; pero es *sólo* una suposición subjetiva y para el Juicio reflexionante<sup>510</sup>. Desde el punto de vista dogmático, esto lleva a un callejón sin salida, o sea, dogmáticamente no se puede decir: hay un Dios. Pero, *crítica* y reflexivamente no se puede pensar y concebir la finalidad de la naturaleza, y en general del mundo entero, sin suponerlo como producto de una causa inteligente tal (de un Dios)<sup>511</sup>.

---

<sup>508</sup> *Idem*, p. 337s.

<sup>509</sup> *Idem*, p. 338s.

<sup>510</sup> *Idem*, p. 339.

<sup>511</sup> *Idem*, p. 340.

Por último, en esta sección de la Dialéctica del Juicio teleológico, cabe señalar lo concerniente a la reunión de los dos principios, el del mecanismo y el de los fines, *i. e.*, que no pueden substituirse el uno al otro. El principio que los reúne en el juicio de la naturaleza está fuera de ambos, pero contiene su fundamento y su punto de referencia; se halla en lo suprasensible, pero, se trata sólo de un fundamento de su exposición para el Juicio reflexionante. No pueden ser tomados ambos principios al mismo tiempo para la explicación de una misma producción natural, cada uno debe explicar sólo según el mecanismo, o sólo según los fines. Pero, por otro lado, como la investigación de las leyes según lo mecánico, por muy lejos que pueda ir, es siempre insuficiente para la investigación de cosas reconocidas como fines de la naturaleza, es en este sentido solamente, que el principio de explicación mecánico, debe subordinarse al de los fines<sup>512</sup>. Con lo anterior, queda explicado que hay dos tipos de *subjetividades* en la explicación de la naturaleza y el tipo de relación que guardan entre sí, una subjetividad mecánica y otra finalista.

#### *Condiciones de mediación de la Metodología del juicio teleológico*

¿A cuál campo disciplinario pertenece la teleología como ciencia? No pertenece a ninguna doctrina sino sólo a la *crítica* de la facultad del Juicio. Pero, en atención a que tiene principios *a priori*, debe dejar dicho el modo, en el cual, el método juzga los productos de la naturaleza, de acuerdo al principio de las causas finales<sup>513</sup>.

*Del sistema teleológico en las relaciones externas de seres organizados.* Si se pregunta para qué existe tal o cual cosa, hay dos respuestas, o bien su producción no está enmarcada en una causa intencionada, o sí lo está. El efecto representado en esta última respuesta, se denomina fin, y aquí puede preguntarse ahora, dónde está el fin. Y de nuevo, hay dos respuestas posibles, o el fin está en la cosa organizada y producida, y entonces, es fin, y *fin final*, o está fuera de la cosa, y entonces esta, es sólo medio.

En una descripción íntima de la naturaleza entera, es posible considerar que hay un encadenamiento de fines y medios, en donde se puede igualmente considerar, que el hombre

---

<sup>512</sup> *Idem*, pp. 347-351.

<sup>513</sup> *Idem*, p. 352s.

es el fin *final* o fin último; por dos razones, porque es el único que puede concebir un concepto de fines, y un sistema de ellos<sup>514</sup>. Aunque desde el punto de vista de Linneo, puede decirse que el hombre es sólo un medio, por ejemplo, para servir como regulador de tendencias de la naturaleza. No obstante es posible, pues, admitir que hay un sistema de fines y que el hombre es el fin final, bajo las condiciones que han quedado dichas.

*Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico.* Es legítimo, pues, considerar al hombre, en tanto ser organizado, no sólo como fin de la naturaleza, sino como el *último fin* de esta, respecto del cual, todas las cosas son un sistema de fines. Así que, debiendo encontrar en el hombre mismo aquello que puede ser señalado como fin, dicho fin puede ser considerado de dos maneras: que pueda ser satisfecho por la naturaleza, y entonces se denomina *felicidad*, o bien, que esta satisfacción ocurra debido a la aptitud y habilidades humanas, y entonces recibe el nombre de *cultura*.<sup>515</sup>

Por otro lado, <la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general, 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><sup>516</sup>. Pero, la habilidad de la especie sólo puede ser bien desarrollada en medio de la desigualdad social; con el progreso de la cultura, sus males aumentan; esta desigualdad y males, no son el fin propio, empero llegan a ser una realidad; sin embargo, se tiene que hay una condición formal que permite alcanzar ese fin *final* de la naturaleza, y es la organización de la sociedad civil sobre la base de una *constitución*, pero, que debe alcanzar una influencia *cosmopolita*; pero, esto sólo puede ser promovido por la guerra, a la cual Kant, considera, que siendo esta una empresa impremeditada e insana desde el punto de vista del hombre, parece ser que desde la perspectiva de la naturaleza técnica, es una empresa con un fin profundamente escondido y oculto de la suprema sabiduría, que lleva la *intención* de preparar y fundar la *unidad de un sistema moral*, sobre la base de la armonía entre legalidad y libertad de los Estados; es pues, la guerra un grandísimo mal, pero, al mismo tiempo, un gran impulso para un alto grado de desarrollo de los talentos que sirven a la cultura (esta justificación moral de la cultura, Nietzsche la entenderá más tarde, como una justificación *estética* de la existencia).

---

<sup>514</sup> *Idem*, p. 359.

<sup>515</sup> *Idem*, p. 361.

<sup>516</sup> *Idem*, p. 362.

En lo concerniente a la disciplina de las inclinaciones, *segunda* exigencia de la cultura, se expresa una tendencia final, consistente en susceptibilizar al hombre para fines mucho más altos, que los que la naturaleza como tal proporciona<sup>517</sup>.

*Del fin final de la existencia de un mundo.* Kant, entiende por fin *final*, aquel que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad<sup>518</sup>. Ahora bien, el fundamento de la causa que posibilita las formas finales, fundamento que es el fin final, para el cual el sistema de cosas como fines se piensa que existen, es el *hombre*; al cual, si se le considera como *noúmeno* puede proponerse el más alto fin: el *supremo* bien en el mundo. De tal modo que así considerado, su existencia lleva en sí el más alto fin. Sólo en el hombre como sujeto *moral* se puede encontrar la legislación incondicionada en lo que concierne a los fines, lo cual, lo capacita para ser un fin *final*, al cual, se halla la naturaleza entera sometida desde el punto de vista teleológico. El fin *final* es pues, esta clase de incondicionado<sup>519</sup>.

*Breve evaluación de la operatividad del concepto cortesiano  
de racionalidad en la reflexión sobre la trilogía crítica kantiana*

Al final de este recorrido primero por la filosofía crítica kantiana, conviene decir algo sobre la eficacia operativa del concepto cortesiano de racionalidad en su comprensión de dicha filosofía. En general, parece tener un buen rendimiento en cuanto a reactivar el pensamiento filosófico, aunque es del todo imposible evitar por momentos la repetición de lo caduco (por ejemplo, de aplicar conceptos de sujeto o de objeto, que parecen expresar una preeminencia dialéctica); pero por otro lado, la aplicación del concepto de racionalidad si no arroja a la perplejidad, si recurrentemente, al pensamiento de que se trata de una labor bastante ardua y que requiere la conjunción de distintos proyectos transdisciplinarios. Por lo que pensar que se halla agotado con lo que aquí se presenta, está muy lejos de lo que puede rendir efectivamente en las condiciones mencionadas. La elucidación tiene que hacerse en lo que a este proceso de filosofía crítica concierne, desde dos perspectivas de movimiento, es decir, tanto en el

---

<sup>517</sup> *Idem*, p. 363.

<sup>518</sup> *Idem*, p. 364.

<sup>519</sup> *Idem*, p. 364s.

despliegue de la totalidad entendida como racionalidad, como en el despliegue en su propia particularidad; el movimiento en la generalidad de un horizonte de realidad, y el movimiento bajo las condiciones de su particularidad (pero quizás, también habría en este, una subespecificidad de movimiento concerniente a cada una de las críticas y a los escritos de filosofía de la historia). Huelga decir que no se trata de dos movimientos distintos radicalmente y separados; los dos constituyen la estructuralidad del movimiento de la totalidad de cosa, y entre ambos se tejen una serie de relaciones.

La primera tarea es la de mayor alcance porque debe explicar y comprender no tan sólo un periodo de tiempo más prolongado –comprende toda la modernidad- sino también con un espectro más amplio de mediación y discursividad. Lo que no significa que la segunda sea tarea sencilla, pues comprende no sólo la masa discursiva kantiana, sino toda aquella con la que estableció relaciones discursivas y de mediación, pero además, todas aquellas prácticas especializadas o corrientes de opinión y aquella consciencia cotidiana que se encuentran ligadas dialécticamente (término que se puede desplazar por el concepto de racionalidad), con esta elaboración teórica producida por este pensador en determinables condiciones prácticas.

Por el momento, esta tarea digna de cualquier Quijote, solamente se deja bosquejada de esta forma muy sumaria; como se ha notado hasta aquí, sólo se procedió recorriendo casi puntualmente la filosofía crítica como tal, sin voltear a ver todas las imbricaciones que se iban realizando, ya sea con la base objetiva histórica, ya con otras discursividades contemporáneas, y sólo escasamente, con el restante nivel de composición de la formación racional de marras, la consciencia cotidiana, que por lo demás, es la más difícil de estudiar como se comprenderá enseguida.

Así pues, procedo a una brevísima *evaluación* de esta puesta en operación del susodicho concepto, en la forma señalada; primero, en lo que concierne a la *Crítica de la razón pura*. Fue bastante plausible su aplicación porque la crítica tiene que ver con objetividades y subjetividades perfectamente claras; se estipulan condiciones de mediación, es decir, de producción de discursividad, que no sólo dan cuenta teórica de un determinado modo de operar de la ciencia, sino también de lo que es sólo posible, son las reglas de la racionalidad científica, que ha tomado como prototipo dos clases de conocimiento, el que es por principios y el que es

por construcción de principios. En el conocimiento confluyen dos tipos, una *subjetividad* pertrechada con el aparato de la cognición y una *objetividad* entendida como sensoriedad, lo que arroja el siguiente resultado teórico, la *subjetividad* especulativa.

En segundo lugar, en lo que concierne a la *Crítica de la razón práctica*, de igual forma se pudo operar, porque también se encontraron claramente delineadas subjetividades y objetividades; su despliegue va siendo señalado por la normatividad de la mediación. Ninguna objetividad puede ser fundamento determinante de la *subjetividad* formal *práctica*, por ello Kant, se inclina por tomar como suposición general de la razón en la consecución del supremo bien, concepto central de la crítica de la moralidad, la inmortalidad del alma y Dios, más que la felicidad, un interés empírico cualquiera o el placer.

En la tercera *crítica*, se trata de una *subjetividad* de forma preponderante, pero que al constituir un uso técnico de la razón, apareció al principio más difícil, pero luego se fue aclarando que se trata de *dos* tipos de subjetividad; por un lado, la que concierne al juicio estético, tiene una relación inmediata con la subjetividad *especulativa*, pero su universalidad y necesidad no son objetivas; por otro lado, la que concierne al juicio teleológico pero de igual forma, a la unidad sistemática de la subjetividad racional, que puede ser denominada provisionalmente, *subjetividad* simbólica, la que debe entenderse más bien como subjetividad consensuada.

Por último, una consideración general del pensamiento *crítico* kantiano a la luz del concepto cortesiano de racionalidad puede arrojar el siguiente resultado. En primer lugar, me parece que las respuestas empezarán a perfilarse a partir de la formulación de problemas sobre la base de dicho concepto, se trata de una serie de preguntas que competen a cada uno de los niveles de composición de las formaciones racionales, a saber ¿qué clase de elaboración teórica es esta, cómo ocurrió su advenimiento, que relaciones se entablaron en su despliegue, y cuales sentidos de verdad contiene?

Por otro lado ¿cuáles corrientes de opinión confluyeron para su formación y cuáles se desplegaron a partir de ella? Por último, ¿qué es esta formación en el sentido de la consciencia cotidiana? Desde luego, que las respuestas a estas preguntas son propiamente el nudo de esta indagación. Pero esta generalidad tiene que ser desplegada, así, cabe considerar que la filosofía crítica kantiana es un espacio discursivo de mediación, por lo que puede constituir

objeto de estudio, elucidar su proceso y conceptos. Estos, expresan una teoría multifrontal (con un frente *especulativo*, un frente *puro-práctico*, uno *técnico* o simbólico, uno *histórico*, y en general, un frente *humanista*). Sus conceptos de *partida* son la discursividad racionalista, la discursividad empirista, la escéptica, la dogmática, etcétera, (a ojos del propio Kant, su planteamiento debería cortar de raíz, casi todas las formaciones racionales de la época <Sólo por medio de esta crítica puede cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición [...] fnalmente también el idealismo y el escepticismo><sup>520</sup>, pero tal corte significa más bien que se articulan en su propia normatividad discursiva, de forma positiva o negativa), y la *perplejidad* sobre la composición y formas de validez de los juicios que se presentan como científicos o filosóficos.

Su procedimiento consiste de entrada en la aplicación del principio *copernicano*; luego, con el resultado de que algo hay *a priori* siempre en todo conocimiento que se precie de ser tal, pasa a aplicar esta herramienta al análisis de la percepción, resultando el concepto de formas *a priori* de la sensibilidad; analiza igualmente, los conceptos y los principios bajo esta clave; enseguida, aplicando la misma noción al uso sofístico del entendimiento, determina las condiciones y el alcance de una lógica de la ilusión, finalmente, la exposición de una *restrictiva*, de una *pedagogía* de la moral, y de indicaciones sobre cómo se *juzgan* los productos de la naturaleza de acuerdo a una perspectiva teleológica; esto en cuanto a la trilogía *crítica* kantiana, por otro lado, en lo concerniente a su filosofía de la historia, cabe adelantar con fines de presentar en este momento ya una visión general, que sus conceptos son, la Historia en *bloque* o *universal*, libertad-naturaleza, historia pretérita, historia profética, moralización de la especie, cosmopolitización de la moral, paz perpetua, sociable insociabilidad del hombre y quiliasmo de la filosofía, por mencionar los más relevantes. El procedimiento en la filosofía de la historia consiste en un análisis general y con la posibilidad de poder efectuar especulaciones, pero siempre, sobre la base de hechos.

Con estos aspectos, es ya posible trazar en sus líneas generales una explicación de la racionalidad crítica kantiana. Como *elaboración teórica* tiene pues que considerarse en su completud argumentativa, pero se carece de una fórmula breve que pudiera dar esa orientación; pero además, sería necesario dejar asentada la situación de relación dialéctica con otras

---

<sup>520</sup> Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 21.

formaciones, que se van tejiendo en una urdiembre que comprende casi la filosofía toda, con la cual va estableciendo relaciones negativas y positivas a la vez, con su *pasado*, por lo menos desde Platón expresamente, pasando por la filosofía del estagirita, de Epicuro, Zenón de Citio, Hume, Hobbes, Rosseau, Newton; con su futuro, Hegel, Marx, Schopenhauer, Romanticismo, Nietzsche, Cientismo y filosofía de la ciencia, Teoría crítica fases I y II, por mencionar algunas.

Ahora bien, ¿en qué consisten los otros dos niveles de composición? El estado de la cuestión, es indicado por el estado del proceso de configuración como práctica discursiva que constituye una racionalidad específica. Esta discursividad establece pues, como ya se acaba de ver, relaciones de mediación (directas e indirectas, pretéritas y futuras, próximas y lejanas), en los tres niveles, teórico, especializado y cotidiano. En el caso de las *corrientes de opinión*, debe ser investigada la enseñanza de su pensamiento, los espacios académicos destinados a esto, su técnica propia de pensamiento, instituciones ligadas, y usos técnicos en el seno de la praxis social. En cuanto a la consciencia cotidiana, plausiblemente quizás sólo lo contemporáneo, esta consciencia se presenta a la investigación con distintos niveles de credibilidad de acuerdo a lo asentado en la literatura que pretende dar cuenta de ella; en este renglón, se trata igualmente de la vida cotidiana y el profesor Kant.

Por otro lado, se puede presentar otro cuestionario y ponerlo frente a la explicación provista por el concepto de racionalidad, y acerca de las relaciones entre los tres niveles, pero desde una perspectiva kantiana *nutrida* con aquel concepto; para esta perspectiva, la vida cotidiana debe ser regida progresivamente por prácticas especializadas que se derivan de ciertas elaboraciones teóricas; de esa manera, serían menos dispersas, caóticas y erráticas. Pero, la pregunta es ¿puede acaso la vida cotidiana ser regida por entero mediante una práctica especializada, y esta a su vez, por una elaboración teórica? En primera instancia, la consciencia cotidiana en esta perspectiva, sería producto de mediaciones prácticas especializadas o de corrientes de opinión sobre la consciencia cotidiana, con lo cual no se contradice el concepto cortesiano, a menos que se ponga como lo único y decisivo. La consciencia de lo cotidiano estaría así regida por consideraciones morales, políticas, religiosas, por ejemplo. Pero entonces, la mediación –sus relaciones- con las elaboraciones teóricas sería menos indirecta y lejana, porque las prácticas especializadas, mediando por completo lo



cotidiano, se exige que sean producto de una teoría sobre dichas corrientes de opinión. Veamos esto.

La teoría moral kantiana considera que la moral debe (o debería), determinar la voluntad, esta moral tiene una justificación teórico-*práctica*, o una teológico moral (que en este caso es una elaboración teórico *práctica* sobre Dios). Nadie podría objetar que hay una teoría moral en Kant, aunque justificada prácticamente. La justificación práctica es un concepto, aunque no de la razón especulativa.

Al contrario que para la filosofía crítica tomada en general, aquí, sí se tiene una fórmula breve de reflexión y de aplicación, y que además, indica su condicionalidad, el *deber por el deber* que señala el imperativo *categorico*. Esta teoría exige como una de sus condiciones, que su resultado conceptual debe encontrar una aplicación en la vida real, y que como teoría puede ser calificada de práctica especializada en cuanto se enuncia como prescriptiva, pero que en este caso y atendiendo a dicha aplicación, es lo mismo que decir que se halla situada ya en lo cotidiano; este planteamiento en estas condiciones forma parte de una práctica especializada, es decir, una práctica moral, con reglas e instituciones, pero que no es ya un hecho, sino por el momento, un programa filosófico, cosa que es importante mencionar porque dará la pauta para un ensayo de *contraobjeción* desde la perspectiva cortesiana. Como elaboración teórica parece no haber mucha diferencia, puede ser moral o teología, mientras ambas encuentren una justificación práctica; indican la relación entre la libertad y la voluntad, y ulteriormente las acciones configuradas por la praxis social. En esta discursividad kantiana, más interesada en la moral que en la teología, el camino que se indica va de la teoría a la práctica especializada y de esta, a la cotidianidad, se puede decir, de arriba a abajo; por su lado, en una teología moral asimismo justificada prácticamente, el camino parece ser que parte de las corrientes de opinión, pasa por las elaboraciones teóricas, para finalmente llegar a la consciencia cotidiana, pero en relación con una conducta específica y cierta ritualidad (siempre irreflexiva y de frente a la precariedad de la existencia).

La principal contraobjeción es así, que se trata de que se trabaja sobre supuestos suprahistóricos; de acuerdo a la discursividad kantiana, se trata de que el proyecto es enseñar esta moralidad y no, que sea un hecho, pero, por el lado de la teología se está en la misma situación suprahistórica, de donde se colige que resultó exitosa la puesta en marcha del

susodicho concepto, esta objeción supuesta, no borra la tipología de los niveles de composición de las formaciones racionales. Enseguida pasamos pues, a la filosofía kantiana de la historia, en donde se espera un avance relativamente más claro, por tratarse igualmente de un campo con una muy definida índole de subjetividad.

## Cuarta sección. Filosofía de la historia

[...] cuando la historia contempla el juego de la libertad humana *en bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en los sujetos individuales bien pudiera reconocerse en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta de sus disposiciones originarias.

Kant

En esta sección se irá reconstruyendo la *filosofía de la historia* kantiana desde el punto de vista de su formación cronológica, para de esa manera explorar el rendimiento del concepto cortesiano de *racionalidad*, en el siguiente orden, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* que apareció en 1784; *Probable inicio de la historia humana*, en 1786; un escrito sobre filosofía de la historia en relación a la polémica con Herder, titulado *Recensiones sobre la obra de Herder*, y referente a la obra de este, intitulada *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, en 1785. Ya más tarde, 1794, *El fin de todas las cosas*; 1794 también, la segunda y la tercera sección de *Teoría y práctica. En torno al tópico: <eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica>*, la segunda, titulada “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)” y la tercera titulada “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelsohn)”; *Hacia la paz perpetua*, 1795; *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, de 1796, y por último, *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, de 1798. Pero dada la importancia del texto *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, de 1784, este, se presentará primero, ya que de alguna forma, puede resultar bastante orientador en la disquisición sobre una historia filosófica.

## Nueve escritos de Filosofía de la Historia (1784-1798)

### Primera parte. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (1784)<sup>521</sup>

La frase con la cual inicia el texto es ya proverbial: *la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*<sup>522</sup>, y ser culpable significa, que uno se guía por la inteligencia de otros, pero, la culpa no proviene de una falta de inteligencia sino de falta de valor y decisión para pensar por sí mismo, atreverse a saber, es entonces la consigna. No tener valor y atenerse a otros, es la causa de que el hombre continúe en estado de minoría de edad cultural o intelectual, ello, a pesar de que la Naturaleza misma puso en el hombre esta capacidad inusada de la inteligencia. Podemos disponer del conocimiento de otros, los sabios que para ello han escrito libros, los curas que para eso son los depositarios de la consciencia, los médicos que para eso han estudiado las enfermedades, ellos están disponibles en el mercado, así que ¿para qué molestarse? Los mismos educadores presentan este paso hacia la emancipación como algo muy difícil y peligroso. Es igualmente difícil que un hombre salga por sí mismo de este pantano, porque se ha convertido casi en una *segunda* naturaleza, se siente en éste como en su mejor habitación. De esto proviene el que sólo unos cuantos se hayan atrevido a salirse de ahí.

Pero, a fines del siglo XVIII, hay ya más facilidades socioculturales para que se dé esta emancipación de la tutela intelectual, por lo menos en la Europa central e insular, esta liberación parecía hasta inevitable. Enseguida Kant, parece prefigurar un desenlace que se avecina en la cercana Francia, los pupilos se rebelan contra sus mentores y hasta pueden pagar cara esta situación. Viene luego, una frase lapidaria casi: ni siquiera una revolución económica o política lograría terminar con esta segunda naturaleza dicha, nuevos prejuicios sustituirían a los antiguos para conducir al gran tropel. Pero, lo único que requiere esta ilustración es libertad, y en este caso, la más inocente de todas, completa libertad de un uso *público* de la razón.

El uso *privado* consiste en uno circunscrito al ámbito de poder o de las instituciones, por ejemplo, el pago de impuestos, la función sacerdotal o burocrático administrativa; por su

---

<sup>521</sup> Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, edición de Imaz, Eugenio, FCE, Méx., 1985, pp. 25-38.

<sup>522</sup> *Idem*, p. 25.

parte, el uso *público* es el que hace una persona en su calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito, este, en el uso privado tendrá que pagar sus contribuciones al Estado, pero, en su calidad de experto en el asunto podrá expresar libremente su punto de vista sobre el particular. Un clérigo está obligado a enseñar la doctrina para la cual fue habilitado, pero, está igualmente obligado, en su calidad de sabio, a manifestar públicamente y de forma sólida, sus ideas acerca de las deficiencias que encuentra en el credo que enseña, y al mismo tiempo, sus propuestas sustentadas de reforma. Ante la feligresía, y como clérigo, debe enseñar a lo que está obligado, porque ministra un mandato ajeno, y eso es un uso *privado* de la razón, pero, justamente como doctor, que se dirige a un público y habla a título personal, hace uso *público* de su razón a la que nadie puede poner límites, excepto la propia capacidad de pensamiento y crítica.

De ningún modo, puede ser lícito que el hombre abdique del derecho de uso público de su razón, y es nula de pleno derecho tal abdicación, y más impensable todavía, es el que se quiera comprometer la libertad de las generaciones futuras, esto sería un crimen contra la humanidad, cuyo *destino* radica precisamente en este progreso. La pregunta decisiva para la imposición de una ley es: ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley? Ya sea que esta ley limitativa de los derechos se imponga por aspectos que pongan en peligro a un Estado, de cualquier manera debe mantenerse la libertad del uso *público* de la razón, de otro modo <significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre><sup>523</sup>, por lo que aquella ley que ni siquiera el mismo pueblo se quisiera imponer, mucho menos lo podría intentar una autoridad soberana; porque por otro lado, *Caesar non est supra grammaticos*.

Por otro lado, cabe preguntarse, según Kant, si es que se vivía en una época *ilustrada*, a lo que la respuesta es no, sin embargo, sí, en una época de *ilustración*. Faltando todavía mucho para llegar a esa meta, lo que podía ser apreciado grandemente era la libertad de conciencia, o de culto, que era el punto central de la ilustración, lo que se refiere a la religión. Concluye el escrito, señalando la *paradoja* de que a mayor libertad de la razón, más límites se imponen al individuo, eso porque la libertad de *pensar* repercute en una mayor capacidad en la libertad de *obrar*, es decir, moral. Con esto queda perfectamente asentada la *libertad* de la *subjetividad*, aunque con las limitaciones que impone su uso público o privado.

---

<sup>523</sup> *Idem*, p. 33.

## Segunda parte. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)<sup>524</sup>

Este texto proporciona algunos elementos sumamente relevantes para una concepción *a priori* de la historia, dicho de otro modo, en este, se encuentran algunos de los elementos que se requieren para una historia filosófica que pudiera elaborarse de acuerdo al plan general de la *crítica*, veamos las ideas centrales que anotó Kant. También, podrán verse las condiciones de *mediación* del discurso sobre la historia, ya considerada como posible conocimiento por principios.

Lo primero que cabe señalar, es si podemos preguntarnos si cabe otra clave para la historia universal que no sea la cosmopolita. Esto es importante, porque la principal disposición que puso la Naturaleza en la especie –la razón- lleva como principal *intención* el desarrollo de la libertad, y por tanto, de la ley moral. El significado de la moral, como se verá enseguida, es su cosmopolitización, es decir, primero, que una especie salte de lo meramente regido por la naturaleza a lo regido también por la libertad; y segundo, que esto abarque efectivamente a toda la dicha especie. Para Kant, en primer lugar, *fenómenos naturales y acciones humanas están sujetas a leyes generales de la Naturaleza*. Respecto de lo primero, no hay ninguna duda en lo que al hombre concierne, este, como *fenómeno* natural está sujeto a leyes de la Naturaleza; lo que podría suscitar dudas es que sus *acciones* como ser libre también lo estén; además, de que efectivamente, desde la perspectiva kantiana lo están, pero, en tanto que se manifiestan ya en el mundo de los fenómenos; la acción como fenómeno y sólo como tal se rige por dichas leyes.

Pero, respecto de la *libertad*, ello también es así en el fondo, aunque luego, se dan otras condiciones de legislación; porque la razón humana, que es lo mismo que decir la libertad del hombre, es asimismo, un producto de la Naturaleza, o bien ¿de dónde salió? La Naturaleza dotó al hombre de razón, de modo que dichas acciones que tienen a su base un fundamento formal que las determina y que pertenece a lo *suprasensible* -es decir, tanto las ideas de moralidad como la mera forma de la ley, radican en lo suprasensible, aunque sólo los postulados de la moral son *noúmenos*-, están también, pero, *solamente* considerando su *origen*, determinadas por leyes de dicha Naturaleza. Ya cuando en el proceso de desarrollo de la

---

<sup>524</sup> *Idem*, p. 39- 65

especie se distingue lo fenoménico de lo nouménico, rigen a este último, solamente las leyes de la libertad, pero que en su origen radical, no se puede afirmar que no son un producto de la naturaleza, que produjo un ser con esta disposición de la razón y por tanto, de la libertad. Pero, en primera instancia la libertad como disposición de la naturaleza, significa que su origen radical fue sobre esta base.

En el caso de la sociedad humana, parece que está formada por voluntades distintas, pero eso solamente en lo individual, ya que en lo general y concerniente a la especie, si se considera la historia en *bloque*, se puede descubrir que sigue insensiblemente la intención de la Naturaleza. Por tanto, es posible trazar una historia que competa a esto: La historia universal humana <No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa><sup>525</sup>. Y ya que la historia humana parece transcurrir como sin ningún propósito, a no ser una trama y urdimbre de locura, vanidad y destrucción pueriles, acaso alguna vez con cierto débil tamiz de cordura, solamente le queda al filósofo de la historia, que no puede suponer ningún propósito racional en los hombres y en todo el juego escénico del mundo, sí suponer una *intención* de la Naturaleza que le puede servir de orientación en el trazo de una historia de estos seres que, yendo sin ton ni son propios, quizás lo hacen siguiendo dicha intención o plan *natural*.

A continuación, los principios de esta historia *universal* en clave *cosmopolita*, que significa la historia del hombre tomado como especie en el seno de la Naturaleza –lo que significa la historia universal-, y al que le es connatural el desarrollo con vistas a cumplir ciertas finalidades. Por su lado, es denominada cosmopolita, porque implica la unión de todos los hombres de algún tiempo futuro, y de todas las naciones en una, lo que tendría como resultado el hombre cosmopolita, habitante del mundo. Estos principios son *a priori* y siguen la más pura tradición filosófico científica, que tiene apuntados los nombres de Copérnico y Newton, entre otros. En el caso de la historia, tendría que ocurrir lo que con el sistema del mundo de este último, que explicó sus leyes sobre la base de una causa natural. Lo que esta historia predice, y que de acuerdo con el planteamiento general de la filosofía *crítica* deberá constatar en la

---

<sup>525</sup> *Idem*, p. 40.

experiencia, es este resultado dicho de una especie moralizada. Para un sistema histórico tal, dice Kant, habrá que esperar que la Naturaleza produzca un hombre que la trace en estos términos, como produjo precisamente a Kepler o a Newton.

*Primer principio.* Todas las disposiciones de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completa y adecuadamente. Si no ¿para qué las puso en ella la Naturaleza? Ya se vio antes que nada en la naturaleza está de más, como principio del *Discernimiento*, si algo parece que es superfluo, es porque el humano conocimiento aún no atina a saber su porqué. Es así, una *subjetividad* en proceso de constituirse.

*Segundo principio.* En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, sólo deben desarrollarse completamente en la especie más que en los individuos. Esta razón en el humano significa la facultad de ampliar sus reglas e intenciones *allende* lo meramente instintivo y natural, esta razón es ilimitada en lo concerniente a sus proyectos. Pero, desde luego que ella misma no actúa en forma instintiva, sino que se va desarrollando en un largo proceso de aprendizaje, tanteando, y fracasando las más de las veces. Por esto, se puede comprender que el hombre, para que este desarrollo dicho pudiera darse en lo individual, tendría que vivir un tiempo fuera de toda medida conocida, para que pudiera desarrollar todas sus disposiciones de manera perfecta; pero, como lo que ocurre es que vive un corto tiempo, lo que se puede pensar es que sólo a lo largo de generaciones, la especie puede llegar a cumplir las distintas intenciones que se propone la razón. Dicho momento de cumplimiento debe pues, ser la meta de sus esfuerzos, de otro modo, deberíanse considerar todas sus disposiciones como banales y superfluas, sin ninguna finalidad. Pero, esa idea echaría por tierra, además, todos los principios prácticos, y por tanto, a la Naturaleza misma. Queda constituida una *subjetividad* pero que no concierne al individuo propiamente sino a la especie.

*Tercer principio.* La Naturaleza ha dispuesto que el hombre logre completamente de *sí mismo*, todo aquello que sobrepasa la estructuración meramente mecánica de su existencia animal, y que no tenga ninguna otra felicidad o perfección que la que *él mismo*, ya libre del instinto, alcance por medio de su propia razón. Se puede decir, que la *intención* de la Naturaleza al poner la razón en la especie ha sido el desarrollo de la ley moral, ya que esa



razón es la condición de la libertad, *i. e.*, de la voluntad. En este proceso, nada que provenga del instinto y nada que provenga de fuera. Todo lo que el hombre pueda aspirar sobre la base de estas condiciones de *razón y libertad* de la voluntad, debe ser por completo fruto suyo. Porque además, dicha Naturaleza le ha provisto, pero con tanta escasez, que parece que otra de sus intenciones es que el hombre se estime en lo que vale por sus logros, siendo estos, completamente un mérito suyo; la vida del hombre es precaria y penosa en extremo, y debe desenvolverse por sí mismo. Todo lo cual, parece confirmarse, porque cada generación se afana en trabajar no solo para ellos sino para las generaciones futuras, o en todo caso, como no se pueden *llevar* al ultramundo nada, su trabajo resulta en beneficio de los que les siguen. Se confirma pues, también, que el desarrollo de sus disposiciones pertenece a la especie, y no a cada hombre mortal; y que la especie es más bien inmortal, porque en ella tienen aquellas disposiciones que llegar a su perfección. *Subjetividad* autónoma y dependiente sólo de sí misma, y ya simbólicamente, es decir, desde la perspectiva de los fines, inmortal.

*Cuarto principio.* El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas en la sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte, a la postre, en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Antagonismo, es entendido por este pensador como la *insociable sociabilidad* de los humanos, esto quiere decir que, por un lado están dispuestos a vivir en sociedad, porque sienten que así están mejor y se desarrollan mejor; pero, por otro lado, persiste la inclinación a disolverla por medio de la violencia ejercida contra otros, debido a su índole egoísta. La resistencia de los demás, precisamente despierta todas las fuerzas que ponen las condiciones para vivir en sociedad, de la cual no puede prescindir pero, tampoco soportar. El primer paso en la culturización del hombre es así, la admisión del valor *social* del hombre, y de ahí en adelante, una paulatina ilustración, que cambia la rudeza en moralidad y de ahí, <también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral*><sup>526</sup>. La insociabilidad es así, básica para el pensador de Königsberg, porque sin ella, se quedarían adormecidas y en germen todas las disposiciones. El hombre puede querer concordia, pero la Naturaleza impone discordia; puede querer comodidad y placidez, pero, la Naturaleza impone trabajo y penoso esfuerzo, para que pueda encontrar por su propia sagacidad, cómo salir de la situaciones que se le imponen.

---

<sup>526</sup> *Idem*, p. 47.

Esto pues, indica el orden de un sabio creador, más que la envidia corrosiva de un demonio maligno. *Intersubjetividad* antagónica, pero que resulta en orden legal de los pueblos, y a la postre, debería resultar en un orden legal y moral cosmopolita.

*Quinto principio.* El problema mayor para el género humano, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, consiste en llegar a formar una *sociedad civil* que administre el derecho. Quiere la Naturaleza, que el hombre se constituya en una sociedad en la cual se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, o sea, bajo una constitución civil perfectamente justa –tarea suprema que le ha asignado al hombre-. Se trata esta sociedad, de una que *conjunta* la más absoluta antagonía de todo sus miembros entre sí, o sea, la máxima libertad posible con la determinación exacta de sus límites frente a los demás. Y de esto depende el logro de las demás intenciones. La necesidad le impone la coerción. En conclusión, toda cultura y todo arte han surgido en estas condiciones. *Subjetividad* constituida en civilidad, que sólo de esa manera ha configurado sociedad.

*Sexto principio.* Este problema anteriormente dicho, es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana. Siendo la primera dificultad que el hombre cuando vive en sociedad, precisa de un señor que sujete su propia voluntad a la obediencia de una voluntad universalmente válida, con la que cada cual pueda ser libre. El problema es *quién sujeta al sujetador*, dado que el hombre siempre tiende a abusar de los demás a la primera oportunidad. El problema es que la autoridad *debe ser justa por sí misma*, pero sin dejar de ser un hombre. No existe solución completa, la naturaleza solamente nos ha impuesto la aproximación a esa idea, cuya realización exige *tres cosas*: una larga experiencia, entrenamiento histórico y una buena voluntad dispuesta a aceptarla, por lo que se ve que su ocurrencia solamente podrá ser tardía y luego de muchos intentos fallidos. Una *intersubjetividad* que requiere para sus relaciones de una autoridad, pero que tiene que ser extraída de los sujetos mismos, y constituir una *subjetividad* que más bien se sitúa por encima de lo histórico, de acuerdo a las condiciones requeridas.

*Séptimo principio.* El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal *relación exterior entre los Estados*, y no puede ser resuelto sin este último. Kant, considera que la misma insociabilidad que rigió las relaciones

entre los individuos, de igual manera rige las relaciones entre los Estados. Así pues, si en el primer caso los llevó a establecerse como sociedad civil bajo una constitución y leyes, de igual manera, el antagonismo entre los Estados ha de llevarles a establecerse en una federación común. Esto, igual que en lo interior nacional, también en lo exterior es el resultado de un largo y penoso camino, en el cual, la Naturaleza empuja hacia dicho resultado <a través de la guerra, del rearme incesante [...] primero a ensayos imperfectos, por último, y después de muchas devastaciones, naufragios y hasta agotamiento interior completo de sus energías><sup>527</sup> a ese *intento* de la Naturaleza misma, que pudo el hombre auxiliado por su razón haber realizado sin todo ese extenuamiento. Primero, escapar del estado salvaje previo al estado de la ley, alcanzándolo rápidamente; y luego, al estado salvaje de las relaciones entre reinos y naciones, alcanzando el estado de potencias unidas. *Subjetividad* que deberá autoimponer un orden cosmopolita, pero que en el intento, tendrá que ser casi aniquilada.

Enseguida, plantea este pensador, que sin importar la visión que del futuro se tenga, el azar, una finalidad de progreso en la Naturaleza, o decadencia y final destrucción, la cuestión central es <¿es razonable, acaso, suponer la *finalidad* de la naturaleza en sus partes y *rechazarla* en su conjunto?><sup>528</sup>. Como esto no es razonable, lo que puede notarse en el desarrollo de la especie, es que se encaminó primero, por aquella disposición del antagonismo, a formar de la comunidad un Estado civil, y enseguida, se encamina a la formación de un estado civil mundial o cosmopolita, lo que significará más tarde, una federación de naciones. Tanto para que las fuerzas de la especie no se duerman en lo tocante a la vida entre naciones, como para lograr un estado superior de civilidad y para que así la especie llegue al perfeccionamiento de todas sus disposiciones, que la Naturaleza le puso, pero imponiéndole al mismo tiempo, que las conquiste por sí mismo con el uso de la razón. Kant, considera que estamos a medio camino en aquel logro de una liga de Estados, padecemos una gran cantidad de males en medio de un gran progreso de las costumbres, la cultura y la civilización, pero en lo tocante a la moral, nos falta mucho.

---

<sup>527</sup> Este pasaje prueba hasta cierto punto, que Kant, no era el ingenuo que veía un futuro ilusorio en el que prontamente se cumpliría la idílica paz perpetua. Argumento que sobre todo, puede ser sostenido por los pregoneros de la decadencia de la modernidad, y sobre la base del hecho de las dos grandes guerras del siglo XX. Paz perpetua no significó nunca para este pensador el acabamiento del antagonismo, sino el respeto a la ley entre los Estados, que se anuncia en la sociedad civil.

<sup>528</sup> Kant, *Op. cit.*, p. 55.

*Octavo principio.* Es posible tomar la historia de la humanidad en *bloque* y considerar entonces, que la Naturaleza ejecuta en la especie un *secreto plan* suyo, y cuyo cometido es la realización de una constitución *estatal* interiormente perfecta, pero, igualmente con este *fin*, exteriormente, en una liga de naciones. Además, en esto hay que tomar en cuenta que dichos estados son la única vía para que se desenvuelvan completamente todas las disposiciones que la Naturaleza misma, puso en la humanidad. Este principio, viene como consecuencia del anterior, e indica que la filosofía también puede tener su *quiliasma*, es decir, su término en lo que al uso de las facultades concierne y con respecto al estado actual –moral y teórico- de la especie. Pero ello, porque el advenimiento de lo que anuncia la libertad y la razón, tiene que realizarse, incluso a pesar de los esfuerzos en contra de los hombres, que más bien en el fondo, colaboran inconscientemente para aquellos fines. La filosofía para el hombre actual es pues, también, propulsora del fin. Pero, lo que importa, para este esbozo de historia filosófica, es según Kant, ver si la experiencia nos descubre algún indicio del curso de esta intención de la Naturaleza. Y este indicio sí lo hay, sólo que escaso. La “órbita” de esta historia universal está lejos de cerrarse, pero, se puede discernir su curso, pensando que esta, tiene una índole sistemática, como todo conocimiento por principios. Pasa lo que con la órbita del sistema solar, que puede ser discernido en razón de la constitución sistemática de la estructura del universo.

Hay pues, una constitución *sistemática* de la historia universal de la especie. Además, la naturaleza humana se interesa por el futuro de la humanidad, tan lejos como esta pueda llegar, de esta manera, hasta los indicios más débiles son de la mayor importancia. Por ejemplo, indicios son que la libertad ciudadana va aumentando poco a poco; la relación delicada en que se hallan los Estados –que por lo menos asegura si no el progreso, sí el mantenimiento del fin-; disminuye la libertad ciudadana si se reprimen las fuerzas de la razón en la especie, y se afecta sobre todo, al tráfico de mercancías; se concede el derecho de libertad religiosa; los pueblos comienzan a tomar a su cargo la educación; se va dando un proceso de ilustración, que se prefiere claramente al absolutismo y al egoísmo; indicios en contrario *parecen* ser, la proliferación de la industria, y con ello la aparición de un cuerpo político *inédito* históricamente, y los procesos de rearmamiento.

Estas señales considera el pensador de Königsberg, son suficientes para tener la esperanza de que luego de muchas revoluciones, será finalmente una realidad aquel fin

supremo de la naturaleza: el estado de *ciudadanía* mundial o *cosmopolita*, y en el cual, se podrán desarrollar plenamente todas las disposiciones primitivas de la humanidad. Hay pues, una constitución sistemática de la historicidad universal de esta *subjetividad*, en la que se anuncia la cosmopolitización de la moral.

*Noveno principio.* Se tiene pues, el derecho a considerar que un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal de acuerdo con un plan de la naturaleza, en el que se tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, es posible; pero, también, que lo pensemos como efecto propulsor de dicho *fin*.

Probablemente estamos ante un intento, el primero dado para su publicación, de una *sistematización* de la historia, dista no mucho del rigor de las tres *críticas*, en cuanto a su condición fundamental de presentar los principios *a priori* que debe tener todo conocimiento legalmente constituido. Lo que sí de plano está lejos, es el *análisis* de los principios y los conceptos de esta presunta ciencia. Cabe preguntar ¿cuál fue la razón decisiva para no presentar este conocimiento por *principios*, según se exige desde el nivel *crítico*? Al final de esta sección, que reconstruye el pensamiento sobre filosofía de la historia, veremos todos los elementos que hay en estos textos sobre este tema, como trabajos que no podemos dejar de considerar como preparatorios para una *crítica* de este conocimiento, con su Analítica, su Dialéctica y su Metodología. Fortaleciendo de ese modo, la hipótesis de Eugenio Imaz. Aunque, no por ello no continúa acechando la idea de la superfluidad de tal *crítica*, debido a que es sólo un *apéndice* de la moral, y de que solamente desde un punto de vista *historicista* se haría necesaria semejante *crítica* dicha, lo cual, es como decir, en otro momento del pensamiento filosófico de la historia, cuando el <estado de la cuestión> ya es otro muy distinto.

Lo *decisivo* pues, en esta idea de una historia universal en clave cosmopolita es que se puede observar en el decurso de la historia, por lo menos europea, el *mejoramiento* de las constituciones estatales, que verosímilmente dará leyes a las otras parte del mundo –punto que completa la idea de historia universal: Europa lleva al mundo la racionalidad de la ley y de la moral-. Pero, estos principios *a priori* señalados, no obstan, desde luego, para que se siga considerando como elemento integrador de la historia, aquella que se compone desde una perspectiva *empírica*. Por último, Kant, considera que la manera como se ha hecho y escrito la

historia, debe ser cambiada, porque su peso es bastante para la posteridad. La historia del futuro, cuando la especie haya llegado a un nivel más alto de progreso moral, probablemente se ocupará de distinguir cuáles gobernantes o cuáles pueblos han contribuido al *fin* de la especie, lo que se tendrá en verdadera estima, a diferencia de la forma escritural de la historia que solamente glorifica guerras o saqueos de individuos o pueblos, como el infame *derecho de conquista* promovido por Carlos V, y sancionado por el Papa Alejandro VI, <La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo><sup>529</sup>. Lo que pasa, es que si la guerra es fuente de progreso moral y cultural en general, ello no significa que deba glorificársele, sobre todo, si ya hemos caído en la cuenta de que se podría avanzar en dicho progreso por otras vías menos costosas y dolorosas.

**Tercera parte.** Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1785)<sup>530</sup>.

Vale la pena transcribir el subtítulo de esta obra de Herder para dar una idea de su camino argumentativo, que a pesar de combatir cierta metafísica, no deja de plantear otra no menos *visionaria*, dicho subtítulo es: <*Quam te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce*><sup>531</sup>.

Considera Kant, que para Herder, la *filosofía de la historia* no requiere de una precisión lógica en la determinación de los conceptos o de una exacta distinción y verificación de sus principios, sino de una mirada abarcativa no especificativa y analogizar, sumado esto a una osada imaginación y habilidad para captar los objetos, pero, manteniéndolos a una enigmática distancia, todo resultado de “profunda reflexión”, lleno de sentimientos y emociones, lo cual, ofrecería de acuerdo a Herder, mejores resultados que un examen desapasionado. Y que por consiguiente, entiende de otro modo la filosofía de la historia y no como el estudio del *origen* y de la *finalidad* de la especie humana -bajo aquellas condiciones- desde una perspectiva de

---

<sup>529</sup> Kant citado por Rodríguez A., R. “Estudio preliminar” a Kant *¿Qué es la Ilustración y ...*, p. 41.

<sup>530</sup> V. Kant, Immanuel, “Recensiones sobre la obra de Herder: <Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad>”, en *Qué es la ilustración y otros escritos...*, Ed. Alianza, Madrid, 2004, pp. 119-154.

<sup>531</sup> <Todo lo que mana de Dios, encuentra eco en cada ser y cosa>, trad. de Herminio Martínez.

*hechos* o de especulaciones sobre *estos*, que puedan servir como su hilo conductor, de acuerdo al pensador de Königsberg.

Arranca Herder, de una perspectiva cósmica que asigna un puesto al hombre entre los demás habitantes de los planetas del sistema solar, de donde resulta en primera instancia, el entendimiento terrícola mediano, tal como lo conocemos, y con una virtud muy ambigua; los cuales son el resultado de una organización que se encamina hacia la meta consentida por el planeta; conjetura Herder, que en los otros planetas ocurre otro tanto, pero, que habría una meta común para todos los habitantes del universo, a saber una culminación que llevaría a la perfección suprema de toda criatura.

El hombre ha surgido de *revoluciones* naturales, es decir, de una evolución que arranca de los seres llamados inanimados (materia). La forma *esférica* del planeta es el fundamento de la *unidad* de la diversidad de seres y cosas, lo que sirve para afirmar una cierta espiritualidad lejos de ortodoxias filosóficas y religiosas, según Herder. La *elíptica* orbital, es también fundamento de los ciclos que norman toda acción humana, ciclos anuales. La *estructura* terrestre es el principio que aclararía la diversidad en la historia de los pueblos.

Como se trata de una historia *cósmica* y *planetaria*, resulta parte importante de ella, describir las distintas fases de evolución de la tierra (los distintos tipos de organización), que va de las rocas, a la formación de los primeros seres vivos en el mar; luego, comienza el reino vegetal, cuya organización es *prototípica* para todos los demás seres vivos. Luego, surge el reino animal, animales y hombres sufren transformaciones debido al clima. Considera Herder, la utilidad de los reinos vegetal y animal para el hombre. En todos, hay una forma principal y estructura ósea similar.

El hombre es una suerte de *ápice* en relación con las demás criaturas, en él, se *concentran todos los caracteres de cuantas especies le rodean*, como apuntando en su dirección cimática. Dios, habría programado un eterno progreso en toda criatura viviente. El origen no son los *gérmenes* sino una *fuerza orgánica* en lo vegetal y animal. La inteligencia depende de la complejidad de la organización, pero, determinada y orientada por una sola fuerza, que va de lo *constitutivo* (en las piedras), a lo *impulsivo* (en las plantas), a lo *sensitivo*

(en los animales) y a lo *intelectivo* (en los hombres). Pero, en cuanto al desarrollo del hombre, lo decisivo y condición fundamental de la organización de la especie, fue el caminar *erguido*.

Ahora bien, no está erguido porque sea racional sino que es racional debido a esta su posición erecta. La marcha erguida, proporcionó al hombre habilidad para el uso de sus miembros y produjo la aparición del arte, del lenguaje, la posibilidad de adquirir la razón, y asimismo, la libertad y el pudor. Dicha posición erguida, conduce a la humanidad a la sociabilidad, la justicia, la verdad y la decencia, cuyo punto supremo procesal es la *religión*. Dios, habría impuesto en el hombre la impronta del camino que lleva a él, y que pasa por la búsqueda de las *causas* de las cosas, siendo asimismo, conexión suprema de todo. La inmortalidad es creencia y esperanza que viene traída, pues, por la religión. Véase una descripción de este proceso, que aparece en el Libro Quinto de Herder: <Desde las piedras a los cristales, desde los cristales a los metales, desde los metales al mundo vegetal, del mundo vegetal al animal, llegando finalmente al hombre, vimos ascender la forma de la organización, y con ella, diversificarse las fuerzas e impulsos de la criatura hasta concentrarse por fin en la figura del hombre...><sup>532</sup>.

La naturaleza tiene un *fin*, a cuyos seres y cosas abraza; la organización de un ser tiene que ver con su composición estructural; hecha esta, sobre la base de elementos de *reinos* que le son inferiores, el hombre es un compendio que resume al mundo. Esta idea le permite a Herder, conjeturar que hay también un reino *invisible* de fuerzas similar al reino *invisible* de la *creación*, y también, una serie creciente de fuerzas invisibles. Esto, *sustenta* la *inmortalidad* del alma y la *perduración* de todas las fuerzas eficientes y vivas de la creación. El instrumento puede perecer, pero no, la fuerza que lo anima. Pero, estos principios no se someten al análisis, alegando su autor que no es el lugar para ello. Sin embargo, sí alega Herder, tampoco se ha demostrado la oposición del espíritu y la materia.

Ya se vió como trata Kant estos asuntos concernientes a finalidades, reinos y fuerzas invisibles y la inmortalidad del alma (pero por otro lado, es la época de composición de la crítica del pensar sobre fines). De esto anterior es posible considerar, que en este nivel de las elaboraciones teóricas y en lo concerniente a la metafísica, hay distintos grados y formas de

---

<sup>532</sup> *Idem*, p. 129. Herder citado por Kant.



mediación teórica; por lo cual, unas discursividades parecen más plausibles que otras o que las verdades que sustentan han abierto más amplios horizontes de racionalidad; de ahí, lo importante de estos estudios que ven el proceso, ya que en este, se pueden ir constatando aspectos de este tipo que resultan luego relevantes en la explicación, pero que aparecen cancelados en las perspectivas unilaterales.

Enseguida, me permito citar lo siguiente, sólo para ejemplificar un exceso de razón *dialéctica*, que hubiera sustentado, a su vez, la necesidad de una <dialéctica> de la historia y de la historia filosófica, en aquel sentido de la trilogía *crítica* kantiana: <Cuando la envoltura deja de existir, subsiste la fuerza que ya existía con antelación a esa envoltura, aunque en un estado inferior e igualmente orgánico><sup>533</sup>. Lo importante de esta idea es que *permitiría* fincar en esta reflexión de la racionalidad *práctica*, la necesidad de una “Dialéctica de la razón histórico filosófica”; desde luego, en el sentido *crítico* de Kant, o sea, la investigación de lo que en la razón histórica puede haber de exceso, o con otras palabras, la lógica de *ilusión* que envuelve estos razonamientos. Pero, esto es actual en la medida que vivimos la crisis de la razón histórica, no sólo por los excesos al modo en que Kant lo dice, sino en elaboraciones teóricas de la historia que han caído en la repetición, el decrecimiento, la perplejidad o el oscurantismo –o de plano la inexistencia total-; y ni qué decir de las corrientes de opinión, que van desde ser productos de mercado proyectados *ad hoc* según las necesidades del consumidor, pero que van en detrimento de que la historia pueda ser un motor de autoconocimiento.

Volviendo a la obra de Herder, hierve de dichos razonamientos sofísticos, de ahí, su importancia para este trabajo. Pero por otro lado, la *diferencia* de Herder con el materialismo del siglo XVIII, consiste no en que la organización natural lleva a la complejidad, desde la materia más simple hasta el alto nivel del cerebro humano, sino en que aquel, ve en este proceso la mano de Dios, cosa que para los materialistas puede ser, o el mero azar, o una fuerza divina, pero, impersonal. Cosa que de todos modos es tan metafísica como la otra idea. Aquí es posible observar cómo parte del proceso de gestión contra la metafísica –que fue parte importante, y es, del programa filosófico de la modernidad-, más bien contribuyó ya desde aquí a fortalecerla. Aunque cabe señalar, la necesidad de distinguir el *tipo* de metafísica que se combate, Herder dice que *toda*; Kant, combate cierto tipo *específico*, pero, creyó en las

---

<sup>533</sup> *Idem*, p. 130.

posibilidades de una metafísica *crítica*, cuyo resultado fue precisamente, el sistema de la ciencia bosquejado en su completud *arquitectónica* desde la primera *crítica*, y completado en cuanto al engrosamiento de sus partes, al *final* de todo su trabajo filosófico.

Volviendo a Herder, enseguida, para *probar* que la organización humana *ocurre* en un reino de fuerzas espirituales, señala que, el pensamiento muestra la acción de un ser que actúa conforme a leyes de conexión *espiritual*, y como se puede entender por la posición de este autor, conexión espiritual significa conexión entre seres que son en alguna forma sólo espíritus; que así como el cuerpo crece con el alimento, igual el espíritu *crece con las ideas*, se forma sobre esta base un hombre espiritual *interior*, con una naturaleza propia y que utiliza el cuerpo sólo como un instrumento; la más clara consciencia o alma vendría a ser sólo el resultado de fuerzas espirituales que se fueron agregando paulatinamente. La humanidad es un estado preliminar <el capullo de una flor futura>, cuyo posterior resultado será el hombre en su propia, verdadera y divina forma humana. Con estas ideas se comprende aquella afirmación sobre que el idealismo representa el lado del activo del proceso de conocimiento.

El estado actual del hombre, dice para concluir Herder, es el de ser una criatura intermedia entre *dos mundos*, y que sirve de enlace entre ellos. La humanidad ha cerrado la puerta del mundo terrenal inferior, abriendo con ello, la puerta del mundo espiritual superior. La aparente duplicidad del hombre se explica porque pertenece y representa dos mundos a la vez. Pero, la vida es una lucha y el hombre debe conquistar ahora la humanidad *pura e inmortal*. Conjetura que de acuerdo a esta jerarquía espiritual de los seres superiores, es posible explicar el que nos amen más de lo que puede hacerlo un hombre. Por ello, estos seres nos educan, el lenguaje y los comienzos de la ciencia sólo son explicables por esta instrucción *superior*. Pero, el hombre puede mirar este futuro espiritual que nos espera y que está vetado a los sentidos, por medio de la *fe* solamente.

La *directriz metodológica* de esta primera parte de la obra de Herder, nos dice Kant, es mostrar –evitando *todo tipo* de investigación metafísica- que se puede probar la naturaleza espiritual del alma, y su progreso hacia la perfección a partir de una *analogía* con las configuraciones naturales de la materia, sobre todo, en lo concerniente a su organización. Lo cual, no se logra. También debería probarse, según Kant, la posibilidad de que un animal

reducido a cenizas, se pueda elevar a partir de estas, hacia una organización superior, para así, poder colegir el mismo proceso en el hombre. Kant, más bien considera que eso no puede ocurrir en los animales; sí en el hombre, pero considerado como especie.

En lo concerniente a la *hipótesis* de las fuerzas invisibles, que originan la *organización* y del proyecto de querer <explicar algo que uno no entiende, a partir de aquello que se entiende todavía menos><sup>534</sup>, sobre esto, señala lapidariamente, estamos privados de toda experiencia, y consiguientemente, de todo conocimiento efectivo. La unidad de aquella fuerza orgánica queda fuera de la teoría natural, pero incluso, su admisión socavaría todos los conceptos establecidos. En lo concerniente a la hipótesis del caminar erguido como *fuerza* de humanidad, razón, libertad y todo lo que asentó Herder, igualmente excede todo lo que puede darse en la experiencia.

Termino esta parte, con la consideración de que esta historia filosófica, puede ser el perfecto ejemplo que imponía la necesidad de una lógica de la ilusión o de una *dialéctica de la filosofía de la historia*, o en términos de esta reflexión, de una dialéctica de la razón *práctica histórica*, o de una *subjetividad* histórico dialéctica -es decir, sofística-, para el concepto de racionalidad. Pero, por contraparte, la historia no había aún pasado a ser el concepto de la filosofía por antonomasia, tal como ocurrió con Hegel y la filosofía que surgió después.

#### **Cuarta parte. Comienzo presunto de la historia humana (1786)<sup>535</sup>:**

Para el pensador de Königsberg, un principio lícito de la historia señala que, en cuanto al conocimiento de la historia, se puede poner suposiciones en aquello que queda como una laguna ¿qué permitiría esto? Ya lo dijo antes Kant, un *proceso* puede determinarse sobre la base de *tendencias*, igual que una órbita, por fracciones de su recorrido. En el caso específico de la historia, conociendo los *antecedentes* y las *consecuencias*, se puede suponer lícitamente las lagunas que pudiese haber por falta de noticias. Pero, por el contrario, una historia nunca puede surgir de solamente presunciones, porque entonces, ni siquiera le cabría el nombre de presunta, sino sólo el de una ficción o invento. No obstante, en cuanto al *comienzo* de la

<sup>534</sup> *Apud*, Kant, Immanuel, frase casi proverbial.

<sup>535</sup> Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", en *Filosofía de la historia*, ed. de E. Imaz, FCE, Méx., 1985, pp. 67-93.

historia, cabe hacer suposiciones en la medida en que estas, se ajusten a aspectos supuestos como acciones que se *deban* a la Naturaleza. Así pues, no hace falta inventar dicha historia, sino solamente atenerse a derivarla de la experiencia. Lo que pretende Kant, es la historia del comienzo del hombre, pero, esto es lo mismo que decir, del comienzo de la libertad. Otra cosa es con la historia del decurso de la libertad, que tiene que elaborarse sobre la base de noticias – es decir, de hechos ciertos-.

Kant, toma prestado como un viajero un mapa, el primer libro del *Génesis*, pero, no para encontrar justificaciones históricas para elaborar una historia de tipo piadoso, sino, me parece, para aprovechar el conocimiento que sobre el origen del hombre ahí se puede encontrar bajo el mito y la metáfora. Digo esto, porque se sabe que Kant, no fue un hombre religioso que filosofara desde el terreno de la fe, de hecho, su discípulo, amigo y biógrafo Ludwig Ernst *Borowski*, se quejaba de no ver nunca al filósofo en los servicios religiosos que este dirigía, postrado ante la invisible imagen de Dios. Así pues, este ensayo de historia, que además no debe ser tomado como una cosa seria, en cuanto al conocimiento, se trata, solamente de presunciones que <se le consienten a la imaginación, acompañada de razón, para recreo y salud del ánimo, y en ningún caso como algo serio><sup>536</sup>. Lo que en este aspecto específico de la historia, nos señala en cierta manera el talante del filósofo de Königsberg, que aquí habla retóricamente. Así pues, considera lo siguiente.

El punto de arranque es la historia del *primer* desenvolvimiento de la *libertad* a partir de su germen original en la naturaleza del hombre y, desde luego, este germen proviene de la naturaleza misma. La libertad es lo que hace hombre al animal, estando entonces, ya en vías de ser un sujeto moral. Esta idea, para la religión es una caída, pero *antropológicamente*, se trata de un salto que hizo avanzar, Kant, espera en términos generales, que el siguiente salto sea hacia el hombre efectivamente moralizado. ¿Qué justifica este pensamiento? La posibilidad del *supremo* bien –concepto emergente por la época de este escrito en el pensamiento kantiano y correspondiente a la segunda *crítica*-, tiene como condición decisiva el *ideal* de la razón; suponer la existencia de Dios, vuelve una suposición posible, pero que podrá ser real, que el *supremo* bien efectivamente se alcance, si no, para qué cumplir con el deber moral. Ahora, en la *filosofía de la historia*, la cosmopolitización de la moral, y más tarde la posibilidad de la paz

---

<sup>536</sup> *Idem*, p. 68.

perpetua, se vuelven posibilidades reales y no sólo quimeras, debido a la posibilidad, asimismo real, de una *constitución perfecta*, o sea, de normar la legislación sobre esta base. Kant, desde luego podría haber sido profeta, pero, anunciando lo que su época misma estaba tejiendo y que encontraría culminaciones, pero, no podía ver el futuro específico, como su contenido de hechos históricos.

Sin embargo, su optimismo respecto de la especie, pudo hacerle prever que en un mundo ilustrado, que con otras palabras es un mundo moralizado, el orden legal cede su lugar al orden moral, es decir, la coacción externa cede su lugar a la coacción interna producto de una convicción. Digo esto porque a los ojos de Kant, la legislación, los legisladores y los poderes del Estado, y por otro lado, los ciudadanos, se encontrarían en un estado superior de moralidad. Situación en donde la constitución es perfecta. Pero, dicho estado de moralidad superior está, o en el ultramundo, o en un futuro *quiliásmico*, la realidad que es el objeto de estas ideas sería un presente de la especie, que como tal, y sólo en esa calidad, vive *asintóticamente* la plenitud y el *supremo* bien. Cabe reseñalar, que lo que importa en una historia universal humana, no es el individuo sino la especie.

Se trata en este escrito, de la historia de la libertad en su decurso <que no puede fundarse más que en noticias><sup>537</sup>. Por tanto, su metodología debe ser suficientemente capaz de evaluar estas noticias, desde luego que la evaluación es desde la perspectiva de la moralidad (en la razón *práctica*), y la cosmopolitización de la moral (en la filosofía de la historia). Hasta aquí, es posible entrever en esta presunta filosofía de la razón *histórica*, la necesidad de un *concepto* tanto de filosofía de la historia, como de la razón *práctica* histórica, a la que se puede denominar de esa manera ya que la historia es un apéndice de la razón *práctica*. *Filosofía de la historia* es el punto de vista de cosmopolitización de la moral, y *razón práctica histórica*, es el uso de todas las facultades del conocimiento para esta ciencia por principios.

*Elementos racionales de un comienzo presunto de la historia humana.* Todas las siguientes habilidades, y cualquiera otra, son ganadas por la propia mano del hombre, no heredadas, ni recibidas por una instrucción (de otros seres racionales superiores espiritualmente y radicados en reinos invisibles. Esto desde el punto de vista *crítico* es incluso

---

<sup>537</sup> *Idem*, p. 68.

impensable: nos hallamos privados de tales facultades de intuición), ya que de pensar así, eso contradiría la experiencia.

1º. La existencia<sup>538</sup> del hombre *como tal* (mayor, aparejado –que significa en tribus no muy numerosas-, situado en un jardín, civilizado o culturizado), 2º. Podía andar *erecto*, 3º. En uso del *discurso* y por tanto, del *pensamiento*, 4º. Capaz de tener un criterio de desarrollo *moral*, de acuerdo al anterior elemento, 5º. Importante papel del *instinto*, pronto alcanzado por la *razón*, 6º. La razón produjo *nuevos deseos* innecesarios: de la concupiscencia a la voluptuosidad, 7º. Descubrimiento de la razón y de la *libertad*, asimismo, de la *perplejidad*, debido a la serie infinita de elecciones posibles, 8º. Sustracción del objeto *sexual* a los sentidos; *abstención y decencia*, base de toda sociabilidad (primera señal del destino del hombre como criatura moral), 9º. Tercer paso de la razón: expectación del *futuro*. Se llegó a rechazar y convertir en crimen el uso de la razón, debido a que se vio como una fuente de malestar el poder prever toda suerte males en la *prospección*, 10º. Cuarto y último paso de la razón, comprender que el hombre, constituía el genuino *fin* de la naturaleza. La naturaleza puesta a disposición de su voluntad para el logro de sus fines, que viene a significar que no así otros hombres, que solamente pueden ser co-partícipes. Nunca el hombre como medio sino sólo al mismo tiempo como fin.

Y así, el hombre entra participar en la igualdad de todos los seres racionales. *Igualdad* en lo que concierne a ser un *fin*; abandono del seno materno de la naturaleza; la *igualdad* entre los hombres no reside en la razón instrumental, sino en que son un fin y a la estimación por los demás como tal; la salida del paraíso significa el *tránsito* de la rudeza animal a la humanidad guiada por la razón<sup>539</sup>. De la tutela de la naturaleza al estado de libertad. Esta marcha representa para la especie un progreso, no así, para el individuo. Para este, es una pérdida, para aquella, una ganancia.

El primer paso que traspuso este estado fue, en *moral* una caída (caer en la cuenta de que se es un ser moral, es sobre la base de caer en la cuenta de una inmoralidad terrible), en lo *físico* un castigo, en el estado salvaje no habría ninguna delicadeza, ni frente al clima, ni frente

---

<sup>538</sup> Estos elementos *Idem*, pp. 69ss.

<sup>539</sup> *Idem*, p. 76s.

a las bestias, o al comportamiento sexual. La historia del hombre como ser de libertad *comienza* con un mal, la consciencia de la inmoralidad; por contraparte, la historia del hombre como naturaleza habría comenzado con un *bien*, el surgimiento de la razón en ella misma, pero como especie humana. Pero, cabe recordar en este punto, que Dios es sólo una suposición general de la razón, aunque hay ya lugar a estas alturas para una teología moral en el pensamiento kantiano.

Meta final del destino moral de la especie humana es que el arte perfecto se convierta en naturaleza<sup>540</sup>, o con otros términos, la cultura perfecta se convierta en naturaleza. En donde se entiende la cultura como ley moral-natural-racional. La moralización del orbe dado como una naturaleza superior. Aspectos transitivos que marcan la *segunda* época son del ocio y la paz, al trabajo y la discordia<sup>541</sup>. Pero, aquí la discordia es un aspecto que se vuelve evidente en lo histórico de los sujetos, pero que era ya desde antes principio estructural.

La dispersión y separación de los pueblos pastores y agricultores, marca la *tercera* época; surge un Estado que administra la ley y la justicia<sup>542</sup>. En esta época comenzó la desigualdad entre los hombres<sup>543</sup>. Desde el punto de vista *jurídico*, se trata de que la igualdad, lo es ante la ley; en el sentido *político*, en cuanto ciudadano del Estado.

La guerra es fuente de males, pero, al mismo tiempo, de desarrollo de la libertad<sup>544</sup>. O sea, que tiene un poder moralizador a costa de infinitos perjuicios. En otra óptica, es también fuente de progreso científico tecnológico, pero, de nuevo, a qué costo. Desde luego, desde la otra óptica de la especie, esto no importa, es este principio estructural necesario para el desarrollo de las disposiciones, que la naturaleza misma ha puesto en ella. Pero, por otro lado, como ya se dijo antes, una vez que se ha caído en la cuenta de que el uso de la razón puede abreviar el camino hacia la moralización y la cosmopolitización de la moral, realmente importa que puedan evitarse algunos de los gravísimos males que esta disposición bélica aporta a la especie, como pudo observarse poco más de cien años después.

---

<sup>540</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>541</sup> *Idem*.

<sup>542</sup> *Idem*, p. 81s.

<sup>543</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>544</sup> *Idem*, p. 85.

El *descontento* ante la brevedad de la vida<sup>545</sup>, es el síntoma primero del destino de ser sujeto no sólo moral sino también histórico; saber que se existe y que la existencia mundana tiene un término; el individuo, se proyecta con la imaginación más allá de su tiempo existencial, ya sea en un reino ultramundano o en un tiempo laicizado. La *nostalgia* vana de la edad de Oro<sup>546</sup>, es síntoma de la precariedad amenazante, agazapada detrás de cada paso que da el individuo; el sueño de la abundancia que proviene quizá de un arcaico recuerdo. Pero, cuya verdadera reposición sería un grandísimo mal para el fin de la humanidad porque implica un estado sin antagonismo (cfr. las ideas marxianas de libertad, igualdad y justicia).

En la historia puede haber mucho de inspiración poética, capaz de contar lo ocurrido de manera que plazca a los lectores, y eso forma parte de la tradición de los historiadores (pero, al mismo tiempo, es el campo más propicio para ir allende lo legítimo desde el punto de vista de la historia como ciencia por principios). El cerebro y el espíritu de Kant, probablemente no eran muy afectos a estas expresiones, lo cual, no significa que no tuviese un carácter de *sociabilidad*<sup>547</sup>, y que incluso, no hubiese cultivado un género más ligero que el de su filosofía *crítica*, y con el cual, pretendió alcanzar un mayor número de lectores; tal fue el caso de por ejemplo, *Los sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de un metafísico*, u *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Aunque dicho sea en descargo de esta probable objeción, no necesitaba escribir ninguna historia, o propiamente dicho, ningún sistema de la historia como ciencia descriptiva, sino solamente dilucidar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la historia, lo que quiere decir, también toda la problemática *crítica* concomitante, pero, no como un anuncio que prepara su advenimiento, más bien, como la investigación de la posibilidad cognitiva de este presunto conocimiento como algo dado.

De la misma forma, no compuso ningún sistema del mundo, tal como lo hizo Newton. La *Crítica de la razón pura*, no es un sistema de la ciencia sino un tratado del método, que bosqueja el contorno de la ciencia, fija sus límites y dibuja su completa articulación interior, una *crítica* de la razón *práctica* histórica, no debería ser un sistema de la ciencia de la historia, sino una investigación que elucidara, primero, la posibilidad de una formulación *crítica* del problema,

---

<sup>545</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>546</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>547</sup> Al respecto ver De Quincey, T., *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Ed. Valdemar, Madrid, 2004, en el cual se narra este aspecto mal conocido de su carácter.



enseguida la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* históricos, luego, una exposición del problema de su sofística y de su posibilidad sistemática, por último, su metodología.

No podemos saber si el pensador de Königsberg tenía o no en mente el proyecto de una *crítica* de la razón *práctica* histórica, aunque todo parece indicar que no era así, mucho menos que, de haber vivido más, hubiese tenido que pronunciarse por tal necesidad de dicha *crítica*; lo que sí vemos frente a nosotros son materiales que podemos considerar preparatorios para tal efecto, pero, que quizá no pudo, o no quiso sistematizar bajo la perspectiva de la trilogía *crítica*. Por otra parte, la posteridad fue *encantada* por Hegel, y luego, hasta cierto punto, *seducida* por Marx, pero, se trató de otros derroteros de la filosofía *crítica* de la historia, para los cuales, aquel pensador, ya había quedado irremediabilmente en su pasado *crítico* preparatorio. Del cientismo y de la filosofía de la ciencia, ni qué decir, habían renunciado absolutamente a la autorreflexión, conmutando la crítica por una simple teoría de la ciencia.

De este ensayo, es lícito considerar la siguiente idea kantiana de la historia: lo antecedente en calidad de causa lejana, y lo consiguiente, como efecto, son la historia *pretérita* y la historia *profética*, las dos direcciones de la historia. El origen del hombre se debe, por entero, a la naturaleza; puede ser sacado de la experiencia este juicio sintético *a priori*.

**Quinta parte. Teoría y práctica. En torno al tópico: <eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica>**<sup>548</sup> (1794).

Este escrito, *Teoría y práctica* contiene tres partes que tratan de la relación entre teoría y práctica en la *moral*, el *derecho político* y el *derecho internacional*. Sólo nos detendremos en las dos últimas, atendiendo a su carácter más en consonancia con los puntos de vista históricos kantianos; no digo que en la sección sobre moral no los haya, pero, en esta sección del escrito se trata, de contestar ciertas objeciones que llevan a este pensador por un camino que ya recorrimos en la reconstrucción sistemática de la *crítica de la razón práctica*.

---

<sup>548</sup> Kant, Immanuel, “Teoría y práctica. En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica” en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración y otros ...*, pp. 179-240.

No es que la teoría no valga en la práctica, o que la práctica no valga en la teoría, sino que la teoría moral fundada por el concepto del deber, no puede despertar la sospecha de que estamos ante un concepto vacío y sólo ideal: que sólo valga en la teoría pero, no para la práctica; si esto es así ¿por qué habría que perseguir un *efecto* de la voluntad imposible en la experiencia? Kant, pasa revista a una *triple* cualidad en donde se arremete contra el académico y lo teórico, en la cual, se ve afectada la subsistencia por sí de la teoría, cuando de lo que se trata, es que el valor de la práctica depende por completo de su teoría, pero, toda teoría se hace basar en condiciones empíricas. El daño que resulta de esto es al ámbito moral (en la virtud o el derecho), y al cánón de la razón (el uso legítimo de la razón en lo *práctico*).

Como se acaba de decir, la primera sección de este escrito de Kant, *Teoría y práctica*, que trata sobre la cualidad del hombre como individuo en su calidad de <privado, pero, con responsabilidades y ocupaciones>, se pasará por alto en este trabajo, ya que es un camino que Kant recorre nuevamente, en el contexto de su aclaración a Christian Garve. No obstante, quizá valga la pena decir que Kant considera al final de esta primera parte dicha, lo siguiente

Y puesto que, como hombre que es, nunca estará suficientemente crecido para abandonar la escuela de la sabiduría, acaso tampoco pueda decir con orgulloso desdén al adepto de la teoría que regrese a la escuela, presumiendo estar mejor instruido, gracias a la experiencia, sobre lo que es un hombre y sobre lo que se le puede exigir. Porque toda esta experiencia de nada le sirve para sustraerse a la prescripción de la teoría, sino a lo sumo únicamente para aprender cómo esta puede ser llevada a la práctica de un modo mejor y más universal, cosa que sucede cuando uno ya la ha incorporado a sus principios<sup>549</sup>

*Segunda sección de teoría y práctica: De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)*

En la sociedad humana hay diversa índole de contratos, pero hay uno especialmente peculiar y es el que establece una constitución *civil*; su característica es que la unión de las

---

<sup>549</sup> *Idem*, p. 203.

personas es un *fin en sí mismo* y que cada uno debe tener, que significa la unión en todas las relaciones externas y se trata de un deber primordial e incondicionado<sup>550</sup>. Con esto, queda postulada la índole *intersubjetiva* desde el punto de vista de la civilidad, pero entendida como un fin que no tiene otra condición.

El estado civil de la sociedad es constituir *comunidad*, por tanto, unión por constitución civil; el *fin* de esta sociedad, que es un deber, y como tal, es suprema condición de todos los demás deberes externos, es el *derecho* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*. Por medio de estas <se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizarlo frente a una usurpación por parte de cualquier otro><sup>551</sup>.

Pero, el concepto de derecho externo se deriva del concepto de libertad *práctica* y no tiene que ver con el fin natural de ser felices, ni con prescripciones para conseguirlo; tampoco este fin natural debe ser fundamento determinante de dicho derecho; Kant, entiende por *derecho*, la limitación de la libertad de cada individuo a la condición de que esta, concuerde con la libertad de todos, y en tanto que dicha concordancia pueda ser posible según una ley universal; y el derecho *público*, o *político*, según entiende aquí este pensador, por su parte, es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia, en la cual no hay excepción; por otro lado, la *coacción* es la limitación mutua de libertad; por tanto, la constitución civil es una relación de hombres libres bajo leyes coactivas, esto porque así lo quiere la razón pura que legisla *a priori*<sup>552</sup>.

El estado civil considerado solamente en su calidad de estado *jurídico*, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La *libertad* de cada individuo de la sociedad en cuanto *hombre*, 2. La *igualdad* de cada uno en cuanto *súbdito* (como sujeto de la ley), por último, 3. La *independencia* de cada uno de los miembros de la comunidad, en cuanto *ciudadanos*<sup>553</sup>. Para este pensador, estos principios no los dicta el Estado como leyes, sino que son condiciones y leyes para el establecimiento de un Estado de acuerdo con los principios de la razón puros del derecho externo en general. Los cuales, se entienden de la siguiente manera.

---

<sup>550</sup> *Idem*, p. 204.

<sup>551</sup> *Idem*, p. 205

<sup>552</sup> *Idem*.

<sup>553</sup> *Idem*, p. 206.

La fórmula de la *libertad* en cuanto hombre dice: Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, sino que es lícito, siempre y cuando no se cause perjuicio a los demás, buscar uno mismo los modos de procurarse tal felicidad. Esta libertad, puede coexistir con la de todos según una posible ley universal<sup>554</sup>.

Un gobierno que pretenda tutelar este derecho es el mayor *despotismo* imaginable, pero por contraparte, un gobierno que respeta este derecho y hace respetarlo, sólo puede ser de tipo *patriótico*; este modo de pensar patriótico se caracteriza porque todos, autoridad incluida, consideran la comunidad como el seno *materno* y al país como el suelo *paterno* de donde han surgido y que constituyen un legado que hay que preservar, y en el cual, cada uno está autorizado para preservar sus derechos mediante leyes emanadas de la voluntad común, pero, de forma racional, no caprichosa; este derecho de libertad, es el que asiste a cada miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, de un ser que es capaz de tener derechos, o sea, de un ser libre<sup>555</sup>.

La fórmula de la *igualdad* dice: Cada uno de los miembros de la sociedad civil o comunidad, tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, *excepto*, el jefe de dicha comunidad; ya que más que miembro, es su creador o conservador, y puede coaccionar sin estar sometido él mismo a leyes de coacción; de otra manera, la subordinación se remontaría al infinito<sup>556</sup>. Cabe decir que Kant, parte en esta consideración del supuesto de la buena fe del jefe de la comunidad, que incluso podía haber arriesgado lo que tiene y lo que es, por la creación o conservación de dicha comunidad. La división de poderes intentó luego, resolver esta contradicción. Es decir, que no haya excepciones a los derechos de coacción, aunque en nuestro país hasta dónde conozco, esto sufrió un revés con la introducción de la figura del *fuero*, que en su inicio pretendió limitar los abusos del poder *ejecutivo* frente al *legislativo*, pero, que posteriormente se convertiría en refugio de delincuentes amparados por la función institucional, en los tres poderes.

Pero, de cualquier manera, en el paso de la sociedad feudal novohispana al México independiente, se conservó un derecho privilegiado del poder ejecutivo, según el cual,

---

<sup>554</sup> *Idem.*

<sup>555</sup> *Idem*, p. 206s.

<sup>556</sup> *Idem*, p. 207s.

solamente en caso de traición a la patria o de delitos graves del fuero común, podía ser sometido a la coacción de la ley; cosa que en la práctica fue muy diferente, ya que este poder siempre conservó, hasta la fecha, un alto grado de impunidad.

Volviendo a Kant, considera que esta igualdad es compatible con la *desigualdad* de la propiedad, y con lo *múltiple* de otros derechos; de tal modo ocurre esto, que el bienestar de uno depende de la voluntad de otro (del propietario o patrón); pero, de acuerdo al derecho como *forma* de lo jurídico, todos en cuanto súbditos, son iguales entre sí, tienen derecho de coaccionar y ser coaccionados; y este derecho es irrenunciable e intransferible; pretender eliminar este derecho, nulifica la posibilidad de que no se cumpla: es nula de *pleno derecho*, toda pretensión de renunciarlo<sup>557</sup>.

Enseguida Kant, refuta la idea del derecho por *prerrogativas* de nacimiento o *posición* dentro de la comunidad. De esta idea de igualdad se deriva que, a cada miembro de la comunidad le es lícito alcanzar dentro de ella, una posición de cualquier nivel hasta donde pueda llevarlo su talento, aplicación y suerte, y no es lícito poner obstáculos fundados en dichas prerrogativas hereditarias, pudiendo mantener así por generaciones, una posición superior e inamovible<sup>558</sup>. El derecho, como posibilidad de ejercer acciones coactivas, es decir, hacer permanecer dentro de los límites de las libertades limitadas por él, en su uso frente a los demás y a cada otro, es igual para todos sin excepción, en las condiciones señaladas, es decir, no para el mandatario o los legisladores. Siendo este sí, un tipo de derecho *innato* para este pensador. Se trata de que para la racionalidad de la época, lo real es la *bone fait*, del gobernante.

Por otro lado, como el nacimiento no es una acción por parte del que nace, resulta que es ilegítimo todo privilegio innato que se pretenda por encima de otro, con este derecho; no se pueden legar posiciones dentro de la comunidad, empero, sí las *posesiones* de todo lo demás que sea cosa; pero, tampoco es lícito impedir que alguien ascienda en su posición y hasta donde alcancen sus fuerzas y talento; ningún hombre en estado jurídico de comunidad puede declinar esta igualdad, excepto por delito, pero nunca por contrato o por la fuerza de las

---

<sup>557</sup> *Idem*, p. 208s.

<sup>558</sup> *Idem*, p. 209.

armas<sup>559</sup>. Pues es del todo ilegítimo que por cualquier acto jurídico, propio o ajeno, deje alguno de ser dueño de sí mismo.

En lo concerniente a la *independencia*, que un ciudadano sea independiente significa que lo es en cuanto *colegislador*. La única cualidad exigida para tener derecho a voto, aparte de no ser niño ni mujer, es que sea uno su propio señor, es decir, tener *propiedades, profesión u oficio* que le mantenga (sin que importe electoralmente la extensión de la propiedad, ni la renta recibida; de Derecho nadie anula a nadie)<sup>560</sup>. Pero, también se ha de *suponer* un acuerdo unánime sobre esta ley de equidad, cosa que en la realidad práctica sólo puede ocurrir que se dé una mayoría de votos, lo cual, ni siquiera supone el acuerdo de cada uno de los votantes, sino sólo de la *mayoría* en la cámara de representantes del pueblo; y es el legítimo fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil<sup>561</sup>.

Por su parte en lo concerniente al contrato social, este *contrato originario*, ni siquiera se puede suponer como un hecho –como si para considerarse ligado a una constitución civil ya existente, se tuviese primero que probar que ocurrió efectivamente como acto y que fue legado de alguna forma-, por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón, pero, que tiene su indudable *realidad práctica*, a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte las leyes *como si* estas emanaran de la voluntad unida de todo un pueblo, considerando que todo el que quiera ser ciudadano estuviese de acuerdo con una voluntad semejante<sup>562</sup>.

Y en esto último, se halla lo *decisivo* de la legitimidad de toda ley pública; es legítima, si resulta tan sólo *posible* que el pueblo estuviese de acuerdo con ella. El derecho de cada uno debe pues, ser garantizado por ese medio, y ese, es el principio supremo de que han de emanar todas las leyes de una comunidad. Para no equivocarse o errar, el legislador debe preguntarse si la ley que proyecta es acorde con este principio del derecho, lo cual, se puede definir totalmente *a priori* según la idea del *contrato originario*; y con ello, va la facultad de coacción y de no resistencia a la voluntad del legislador, vueltas así, legítimas.

---

<sup>559</sup> *Idem*, p. 210. *Ocupatio bellica*, o por derecho de conquista, que ya por la época de Kant tiene validez internacional. Poco más de tres siglos, que el pontífice Alejandro VI lo promulgó en la primer *Bula Inter Caetera*, a fines de abril de 1493.

<sup>560</sup> *Idem*, p. 212s.

<sup>561</sup> *Idem*, p. 215.

<sup>562</sup> *Idem*, p. 216s.

El delito supremo y más punible resulta así, toda oposición e incluso incitación contra el supremo poder legislativo, porque destruye sus fundamentos <ninguna oposición a título de contraviolencia><sup>563</sup>. Además, resulta que la felicidad no puede ser principio ni de la moral, ni del derecho político, y si se pretende poner como tal, sólo puede ser causa de desgracia para el pueblo principalmente. No obstante, Kant consideró que si una constitución permitiera la rebelión contra ella, tendría que proclamarlo expresamente y reglamentarlo. Cosa que la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* sí prevé en sus artículos 39 al 41, que tratan de la soberanía nacional y de la forma de gobierno; me permito transcribir el artículo 39, que deposita en el pueblo, este derecho que discute Kant, <La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de este. El pueblo tiene en todo tiempo el *inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno*><sup>564</sup>, aunque sólo como derecho sin estar aún reglamentado suficientemente. Más adelante, se verán las diferencias entre esta idea y la de este pensador.

Pero, es por ahora bastante claro, que el jefe del gobierno no debe legislar en contradicción con el principio general del derecho público, pero, tampoco los gobernados actuar fuera de ese mismo derecho. Porque cuando el gobernante legisla despóticamente, se halla claramente fuera de todo derecho; así, como cuando el gobernado opone *simplemente* una contraviolencia. Pero, esto no significa que el pueblo no tenga derechos inalienables frente el soberano, únicamente no reconoce Kant, el derecho de coaccionarle, y hacerle simplemente violencia. Se le puede intimar conforme a derecho, pero ¿eso bastará para que deje de actuar *contra derecho*, o para que deje el poder, en casos más graves?

Por otro lado, Hobbes opina que, ya que no hay *realmente* un vínculo contractual porque nunca se ha acordado y mucho menos suscrito -lo cual es cierto y además, ni siquiera cabe esperar que así ocurriese, es *solamente* una idea de la razón-, considera Hobbes, que el soberano no puede incurrir en injusticia contra el ciudadano porque no hay tal contrato, así, que puede disponer de él, según sus deseos. Pero, esta tesis, que parte de premisas falsas, desde luego que no ha ocurrido el contrato social como un acto, pero, es una idea de la razón cuya

---

<sup>563</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>564</sup> V. *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, Título Segundo, capítulo I, art. 39. He realzado el texto.

realidad está *prácticamente* justificada, sólo podría ser correcta en otros términos, si se entendiera por *injusticia* aquella lesión que concede al agraviado un derecho de coacción contra quien le ha tratado injustamente, pero, dentro de esa generalidad resulta espantosa, dice el pensador de Königsberg<sup>565</sup>. La cuestión es que para este, el gobernado que no se halle en rebeldía tiene que pensar que el gobernante siempre procede de buena fe, y que si hay algún desfase jurídico, se debe no a su voluntad sino al error o desconocimiento de este último.

Así pues, el camino consiste en suponer que el soberano no ha querido ser injusto con el ciudadano, por ello, es indispensable que la autoridad legislativa debe reconocer el derecho de este, de dar a conocer públicamente su opinión sobre las disposiciones de gobierno. Así, la *libertad de pluma* es el único *paladín* de los derechos del pueblo, pero, desde luego, debe haber también una limitación de la libertad de estos escritores críticos dada por ellos mismos y por el Estado de derecho<sup>566</sup>. Es dañino pues para el gobierno, conculcar este derecho de *uso público* de la razón -ya que también priva al mandatario de la posibilidad de rectificar-, tal como pretende Hobbes (una autoridad absoluta y arbitraria), equivocándose igualmente éste, al considerar que dicho uso crítico puede atentar contra la estabilidad y la seguridad públicas. La fórmula del supremo *principio* de independencia dice: *Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo.*<sup>567</sup> En conclusión, la obediencia civil debe seguirse bajo el *espíritu de libertad*<sup>568</sup>. Y lo que más puede abonar el rechazo de la teoría en aras de la práctica, se da en este terreno del derecho político, pero, esto tiene su origen en la confusión que surge de juzgar este derecho en función de si produce o no felicidad en el ciudadano. Pero, la valoración va en sentido inverso sobre la base de los conceptos del derecho, que se fundan *a priori*<sup>569</sup>.

*Tercera sección de Teoría y práctica*, titulada <De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelsohn)><sup>570</sup>.

---

<sup>565</sup> Kant, Immanuel, *Teoría y práctica: en torno al tópico...*, p. 226.

<sup>566</sup> *Idem*, p. 226s.

<sup>567</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>568</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>569</sup> *Idem*, p. 229s.

<sup>570</sup> *Idem*, pp. 231-240.



Lo central en esta sección es que la respuesta a la cuestión sobre si se debe amar u odiar al género humano, depende de la respuesta a esta otra pregunta: <¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro?>. <sup>571</sup>

Según Kant, habría que responder que sí, y que el único motivo válido sería, por su constante acercamiento al bien, y si no fuera por eso, tendríase que odiarlo y despreciarlo. En esta sección este pensador, combate contra la idea de Mendelssohn, que sostiene precisamente que la humanidad solamente merece nuestro odio, porque no es cierto que haya de perfeccionarse y caminar adelante en el transcurso de los tiempos, su andar se parece al trabajo de *Sísifo*, o aún peor, cada paso adelante, se sigue inmediatamente por un veloz retroceso hacia un estado anterior más bajo. Es Mendelssohn, optimista del *hombre* –se entiende del individuo- que sigue su marcha, no de la *humanidad*, que oscila entre lo mejor y lo peor. Pero, si se considera a la especie en conjunto, mantiene, dice, siempre un mismo nivel de moral, de religión e irreligión, de vicio y virtud, de felicidad e infortunio. Mendelssohn, considera que esto es cierto, porque es lo que se puede constatar que ocurre a nuestro alrededor; si algún designio tiene la Providencia, este, debe ser lo que ocurre de hecho <limitaos a mirar en torno de vosotros lo que realmente sucede [...] contemplad lo que siempre ha sucedido. Esto es un hecho; esto tiene que pertenecer a los designios> <sup>572</sup> y debe haber sido o aprobado, o cuando menos consentido por la sabiduría universal. Kant desde luego, es de muy otra opinión, ya se sabe a estas alturas del magisterio del filósofo, que los principios han de ser trascendentales.

Si se admite que el género humano se halla en continuo avance hacia mejor, en lo que concierne a la *cultura* y al *fin* moral de su existencia, esto sólo puede hacerse sobre la base de que se trata de un deber innato que consiste en que <cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto) y de manera que ese deber pueda transmitirse legítimamente de un miembro de la serie a otro> <sup>573</sup>. No es lícito trocar los deberes por la regla de prudencia, que en este caso, aconsejaría no dedicarse a lo impracticable. Se tiene pues, que hay la *posibilidad* de mejoría, sobre la base del *deber* de actuar para mejorar.

---

<sup>571</sup> *Idem*, p. 231.

<sup>572</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>573</sup> *Idem*, p. 234.

Hay pues esperanza de tiempos mejores, una esperanza fundada sobre la razón, que desarrolló esta disposición; la razón es *legisladora*, esto es un hecho de la razón *práctica*; por tanto, la mera forma de la razón es el fundamento del deber, como ya quedó probado en la segunda *crítica*, queda pues, justificado este deber, actuar para la mejoría de la posteridad; por tanto, cabe esperar que llegue esa mejoría, aunque no se trata de un estado paradisíaco, como la llegada a una meta superior y de la que no quede nada más que esperar, más bien, es una idea de la razón que se usa como rectora de la vida. Además, de que esta esperanza de tiempos mejores ha entusiasmado seriamente el corazón de los hombres y ejercido influjo en los <bienpensantes>, el trabajo y la dedicación del mismo Mendelssohn confirman esto, si no, ¿para qué dedicar una vida al estudio y la enseñanza, si no hay la esperanza de que será continuado en la posteridad y quizá, solamente rinda sus frutos cuando ya llevemos mucho tiempo en los sepulcros? Precisamente el clamor ante la degradación moral, es indicativo de que hay un avance en el juicio moral que se horroriza, cuando compara los hechos de la vida con el criterio de moralidad que precisamente tal juicio ha alcanzado, superando lo que se juzga como degradación moral<sup>574</sup>.

Por otra parte, en lo concerniente al problema de por qué medios se podría mantener o acelerar este incesante progreso, no depende de lo que *hagamos nosotros*, ni del método que *nosotros pongamos* en práctica, cuanto de lo que haga la *naturaleza humana* en nosotros y con nosotros, para *forzarnos* a seguir una trayectoria a la que difícilmente nos sujetaríamos voluntariamente; sólo cabe esperar que esto ocurra por la Providencia, ya que se requiere de una sabiduría divina para este fin, pero, que este fin alcance *de la totalidad a las partes*, ya que toda obra humana sólo surge de las partes y casi siempre, se queda en ellas<sup>575</sup>.

Kant, presenta un argumentó que ya usó antes en esta misma obra, cuando se refería al derecho *político*; ahora, lo hace para sustentar la idea de la posibilidad de un derecho *internacional cosmopolita*, es decir, filantrópico, lo que significa una legislación que elimine la guerra entre las naciones –ya que la *constitución civil* hubiese cumplido el cometido de la paz *interior*, es decir, una coexistencia en libertad, igualdad e independencia-. La cuestión es que, precisamente de la general violencia y la necesidad resultante de ella, surgió la posibilidad de

---

<sup>574</sup> *Idem*, p. 234s.

<sup>575</sup> *Idem*, p. 236.

un contrato social, es decir, la sujeción de un pueblo a la coacción que la razón misma prescribió como remedio; así, la necesidad resultante de las continuas guerras entre los Estados, tendrá que llevar a que estos, se sometan a dicha legislación internacional, y que aún a su propio despecho y disgusto, por su propio interés, ingresen a esta constitución *cosmopolita*, o en otros casos, a una federación internacional cosmopolita. Lo que ocurrió al interior de una comunidad, volverse Estado, tendrá que ocurrir exteriormente, es decir, en las relaciones entre naciones<sup>576</sup>. Aunque esto se mira lejos de cumplirse en un plazo mediano, aún en tiempos de Kant; y se respira cierta ambigüedad entre que sea considerado como que se cumplirá efectivamente como acto, o que sea sólo una idea de la razón (donde ya se conoce que el término <sólo> significa la justificación *práctica* del concepto).

La Providencia proporcionará una salida al *fin* de la humanidad tomada como especie, lo que le permitirá alcanzar su destino final en el marco del uso libre de sus fuerzas; a lo que señala esta Naturaleza como fin, se oponen los fines individuales, pero, justamente que se contrarresten recíprocamente, facilita a la razón un libre juego para dominarlas a todas y hacer que reinen no el mal y la autodestrucción, y que una vez instalado el bien, se mantenga por sí mismo en lo sucesivo.

En conclusión, Kant confía en la *teoría* en este problema de una constitución *cosmopolita*, por las cuestiones señaladas en cuanto a la razón y al deber, pero, también confía en la naturaleza de las cosas (que lleva por fuerza a donde no se quiere ir de buen grado), y en donde cabe la naturaleza humana (en la cual continúa vivo el respeto por el derecho y el deber). Así que, en el punto de vista cosmopolita se mantiene la tesis de que <lo que por fundamentos racionales vale para a teoría, es asimismo válido para la práctica><sup>577</sup>. *Subjetividad* formal que valida la *subjetividad* práctica.

#### **Sexta parte. El fin de todas las cosas (1794)<sup>578</sup>:**

---

<sup>576</sup> *Idem*, p. 236ss.

<sup>577</sup> *Idem*, p. 240.

<sup>578</sup> V. Kant, Immanuel, "El fin de todas las cosas", en *Filosofía de la historia*, ed. Eugenio Imaz, FCE, Méx., 1985, pp. 123-147.

Comienza diciendo el pensador de Königsberg que el fin de todo como *término* no puede ser el tránsito del tiempo a la eternidad, sino el fin de todas las cosas como seres temporales y objetos de posible experiencia. Pero, lo que es posible pensar de esto, es que el hombre <perdurando [...] sin cesar pero en una duración [...] inconmensurable><sup>579</sup>, podría hallarse en dos situaciones antagónicas, pero siempre en una eternidad atroz, lo terrible *sublime*. Visión avasalladora de una infinitud que está como petrificada, y a la que parece hallarse sujeta la razón humana de todos los lugares y épocas conocidos. En el orden moral de los fines esto significa: su comienzo como seres *suprasensibles*, independientes del tiempo, en donde su única determinación es moral<sup>580</sup>. Por lo que se comprende que el alma inmortal deba seguir su progreso moral, ya que no se trata de una eternidad atemporal, sino de una inmortalidad temporal.

Pero ¿este orden moral de los fines, solamente puede pertenecer a una idea de historia en el sentido de evaluar la moralidad, no de posibles seres ultramundanos fuera de toda experiencia posible, sino de una evaluación histórica de lo futuro, pero no como mera historia *profética* -en el sentido general en que Kant la entiende-, sino más bien como la proyección de la moralidad de la historia efectiva -*pretérita*- hacia una posible historia futura, no sólo para evaluar el futuro moral de la humanidad, mediante el sentido moral del presente y del pasado, pero también para proyectar acciones que pudieran tener esa consecuencia? El hombre, según este pensador, pasa a formar parte de un cielo nouménico o de un infierno nouménico, es decir, de moralidad o inmoralidad, según que su vida históricamente haya transcurrido de uno u otro modo; los pueblos y las naciones van dejando un sedimento de moralidad en su historia y como legado para el hombre que les sucede, y que agobia o alivia un peso. Si por ejemplo, está contra toda moral la *esclavitud*, y saber de la venta de un esclavo en el siglo de Kant nos horroriza, igual que a él, encontrar qué cosas no nos horrorizan en este siglo XXI -debido a su *cotidianidad* y *cercanía*- pero, que a un posible hombre moralizado del futuro, sí le producirían este sentimiento. Con otras palabras, qué acciones del presente son inmorales, pero, estamos conformes y damos nuestro asentimiento, aunque sea sólo tácitamente.

---

<sup>579</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>580</sup> *Idem*, p. 124.

Pensar en el fin de todas las cosas se origina en la reflexión sobre el curso moral de estas y es una visión que la razón misma nos propone, y con la cual, tiene un enlace misterioso, siendo que sólo puede ser referida a lo *suprasensible* (comprensible sólo en lo moral). Lo que sigue del novísimo día es otra moral más sensibilizada. Para el *individuo*, seguiría su existencia en lo *nouménico moral histórico*, habiendo contribuido u obstaculizado al *fin* de la especie<sup>581</sup>.

Por su parte, para la *especie* históricamente existente, es decir, la presente y la pretérita, esto quiere decir, su convergencia asintótica con el *supremo bien*. Dice Kant, los días son hijos del tiempo, por lo que el último día es el más nuevo, pero, tratándose del fin de todas las cosas, es asimismo, el último de los días; empero, el sentido de esto sólo puede ser *práctico*, es decir, que este día es el día del Juicio en que se dicta sentencia. Esto, parece tener solamente sentido en cuanto al individuo, ya que al fin de la especie no corresponde ya ninguna historia, pero tampoco ningún noúmeno. Y de esto, se deriva que el *fin del mundo* –el incendio de los cielos, la precipitación de la bóveda celeste– debe incluirse en la idea del fin de todas las cosas. Sin embargo, señala Kant, la idea del fin de todas las cosas no se origina sobre la base de su acabamiento *físico*, sino de su curso *moral*, por tanto, solamente puede ser referida a lo suprasensible y que corresponde solamente a lo suprasensible. O sea, únicamente comprensible desde la moral. De ahí, que esta idea, tenga sólo un sentido de sensibilización de la idea del fin de todas las cosas con todas sus consecuencias morales. Lo cual, la representación de la eternidad y lo que en ella *ocurriría*, para nosotros es teóricamente incomprensible.

Este novísimo día, el *comienzo* de la eternidad, el día siguiente del tiempo, es una idea que no puede tener otro uso que el *práctico*, porque siendo este sólo *suprasensible*, queda fuera de toda experiencia, y por tanto, fuera de todo conocimiento<sup>582</sup>, ¿cómo se puede conocer desde el entendimiento este nuevo día que no puede ser temporal, cuando ya se dijo que el conocimiento debe tener conceptos e intuiciones; intuiciones del tiempo y del espacio? Recordemos la centralidad del tiempo tanto en la Estética como en el Esquematismo.

---

<sup>581</sup> *Idem*, p. 124ss.

<sup>582</sup> *Idem*, p. 125s.

Dos sistemas referentes a la eternidad venidera considera Kant que se han originado hasta su época: 1) *Unitarios* (que significa, todos a la beatitud eterna, tarde o temprano) y 2) *Dualistas* (sistema para el cual, unos se salvan, y otros no). La verdad o falsedad teórica de estos, excede la razón, sólo se consideran como ideas de la razón limitadas a las condiciones de su uso *práctico*, y sus juicios nunca puede ser convertidos en dogmas. En estas condiciones, el sistema dualista es más aceptable bajo la suposición de un primer ser bueno eminentemente. Dice Kant para ajustar esto ¿hay acaso algún hombre que se conozca a sí mismo y conozca a los demás con total transparencia, que pueda decir de forma válida y objetiva que es superior moralmente y juzgar de esa manera la moral de los demás -dejando de lado todo lo que recibió de la naturaleza y de su entorno familiar, cultural y social-?

El sentido *práctico* pues, consiste en que no pudiendo conocer nada del mundo venidero, nuestro estado moral presente que se rige por principios *a priori*, en la medida en que se continúe bajo su dirección hasta el final, seguirá siendo el mismo, no habiendo motivos para suponer que se siga *luego* bajo otro rubro<sup>583</sup>. Estas ideas de la razón, reguladoras de la *práctica*, reciben *práctica* realidad objetiva, debido precisamente, a dichos propósitos *prácticos*, de que se constituyen.

Por otro lado, este pensador, concede mayor relevancia moral al dualismo, debido a que nota una cierta *seguridad* e *indiferencia* en el unitarismo. Por otra parte, un mundo en el que *todos* están destinados a la *condenación* se oye bastante absurdo y sería indicativo de una sabiduría suprema defectuosa.

Ahora bien, ¿por qué los hombres esperan, en general, un *fin* del mundo? y ¿por qué *apocalíptico*? Lo primero, porque parecería una farsa el mundo sin desenlace o finalidad alguna. Lo segundo, por la corrupción humana que piensa merecer castigos terribles, cuya razón está en que <De hecho y no sin causa, los hombres sienten el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa><sup>584</sup>. De ahí, toda visión apocalíptica, ya que, por otro lado, a ojos de Kant, no hay ningún hombre que pueda ser santo en tanto se halle en el mundo empírico y como fenómeno; lo que dicho de otro modo, es que todos los hombres se infringen daño unos a otros en distintos

---

<sup>583</sup> *Idem*, p. 128.

<sup>584</sup> *Idem*, p. 130.

grados como regla, pero, ello como resultado de una intención de la Naturaleza, aunque como *racionales* se exige normar la moral por la ley de la razón *práctica*.

Enseguida, examina Kant, el concepto general de un fin de todas las cosas, dividiendo este, -es decir, por la única vía de acceso, sometiéndolo a análisis- de acuerdo a la relación que tiene con las *facultades* de *conocer*. 1º. El *fin natural de todas las cosas*, de acuerdo a un orden de los fines morales de la sabiduría divina, que para nosotros es posible comprender muy bien (de acuerdo al propósito *práctico*, y nunca al teórico). 2º. El *fin místico* (sobrenatural) de todas las cosas, de acuerdo al orden de las causas eficientes, del que nos es imposible comprender algo. Y, 3º. El *fin antinatural* (invertido) provocado por nosotros mismos porque comprendemos de forma equivocada el fin último<sup>585</sup>. Y el cual, es precisamente la causa del retraso en la consecución del fin, y asimismo, causa de grandes dolores para los hombres.

Habiendo sido estudiado con antelación el primero, pasa Kant al fin *místico*, y desde luego, el *tercero*, merece atención sólo por su índole *negativa*, pero, nunca fue una opción *práctica* para este pensador que es optimista de la especie, y para quien es más plausible la posibilidad de un Arquitecto *sabio*, que una suprema sabiduría deficiente. De tal modo, no es tan relevante porque, a ojos de Kant, la naturaleza realizará de todos modos el fin que se propuso en la especie humana, que es la cosmopolitización de la moral y la paz perpetua; claro, que dependiendo más su retardada realización de los esfuerzos humanos mismos. No obstante, deja señalado que la posibilidad más plausible de que se desencadenara el cumplimiento de un *fin antinatural*, sería debido a que la religión *cristiana* –dominante en Occidente, incluso después de la debacle del mundo feudal y bastante importante en el mundo postindustrial que parece encontrarse asimismo, frente a su debacle- se convirtiera en *indigna* de amor, imponiéndose desde el poder autoritario; entonces, la *riña* y el *resentimiento* regirían la vida y voluntad de los hombres, días en los cuales establecería su breve o largo reinado el *Anticristo*<sup>586</sup>.

Pero de esa manera, de acuerdo a este pensador, se invertirían los fines, ya que el *medio* en que consiste dicho *cristianismo*, no habría sido favorecido en cuanto a su destino de

---

<sup>585</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>586</sup> *Idem*, p. 144.

llegar a ser la religión universal. Pero, este fin inverso solamente puede ser entendido, al igual que el fin *recto*, desde el punto de vista *práctico* moral, así que estaríamos hablando del *fin inverso* de todas las cosas en el sentido *moral*. Aquí cabe la pregunta de si nos encontramos en una época de fines invertidos y hasta qué punto, y qué se avizora para el futuro.

Considera que en el fin el <tiempo no será más>, cuestión que desde la perspectiva de los objetos de los sentidos, un fin de todas las cosas figurado como objeto de los sentidos, de lo cual ningún concepto podemos formarnos, se podría solamente comprender y tratar de una moralización en la eternidad, el progreso del *homo noumenon* “dado” en la atemporalidad <no sometido a ninguna mudanza en el tiempo><sup>587</sup>. Pero, esta idea incomprendible, vale la pena porque se halla muy emparentada con la razón en el aspecto *práctico*. Su incomprendibilidad para la razón *especulativa* radica en que el postrero día contiene parte del primero del tiempo después de este tiempo finalizado, fin y comienzo se encuentran en una misma serie temporal, lo cual es absurdo.

Por otro lado, infinito es sólo el concepto negativo de una duración sin fin, pero, es claro que donde *no hay* tiempo *no hay* duración ninguna y *por tanto*, fin ninguno, pero, esto significa que por este camino es imposible obtener conocimiento *práctico* en la reflexión sobre la cuestión. De esa forma, la regla del uso *práctico* de estas ideas de la razón, solamente quiere decir que <tenemos que tomar nuestra máxima como si en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral [...] no estuviera sometido a ninguna mudanza en el tiempo><sup>588</sup>. Imaginarse un momento en que cesa todo cambio es chocante para la razón, tendría que ser una imaginación de un mundo petrificado, que permanece como la última imagen rígida. Por esto, dice este pensador, los habitantes del ultramundo son representados en eterno Aleluya o en sempiterna lamentación<sup>589</sup>. Pero, lo que ya quedó bien claro, es que este pensamiento que excede la capacidad de la razón, concerniente a su aspecto *práctico* es bastante plausible. Y por otra parte, como no hay satisfacción en el ser humano, en cuanto a que no se puede unir la felicidad a la perspectiva de un cambio perdurable de su estado, debido a ello, <el hombre caviloso da en la mística><sup>590</sup>. Dándose así a otros excesos dialécticos de la razón.

---

<sup>587</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>588</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>589</sup> *Idem*, p. 135.

<sup>590</sup> *Idem*, p. 136.



Así pues, la idea del fin místico, por medio de la religión cristiana –que es la que más se adecua al fin de la especie- ha visto su desenlace en el conocimiento de la razón *práctica*, y por otro lado, Kant nota igualmente el progreso del derecho público, con perspectiva promisorio; aún en medio de grandes pesos para el derecho internacional, se puede notar la posibilidad de dicho fin místico de la especie, pero, solamente realizable por medio del fin natural. Porque la máxima sabiduría humana solamente puede referirse a lo moral, es pues posible el enlace entre estos dos fines, la concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la naturaleza.

**Séptima parte.** *La paz perpetua. Un ensayo filosófico* (1795)<sup>591</sup>.

La paz perpetua es indicativa de un estado superior de moralidad del hombre, promovido por un estado superior de derecho. Quizás, en un futuro así moralizado por la aceptación del deber jurídico, la moralización sea producto de la educación y sensibilización en el derecho, y no el derecho, de un supuesto sentido moral; la competencia podrá darse en el comercio y en la investigación científica, aunque no, en la filosofía desde que hay una filosofía *crítica* (esto último, se verá en la siguiente parte que trata sobre el opúsculo *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*). Por ahora viene al caso para aclarar qué significa esta idea de una <paz perpetua>.

En este texto Kant, ya ha pasado plenamente a pisar el terreno de la filosofía de la historia, en la cual, un punto importante es el paso de la razón *práctica* al contrato social roussoniano, es decir, se trata de una moralidad que compete observar y gozar a la humanidad entera. Pero, según esta idea kantiana de una paz perpetua, parece que esta debe esperar al término del proceso de constitución de las naciones. La *subjetividad* que quedará constituida al final, será una intersubjetividad *jurídica cosmopolita*, la cual debería ser en términos de enlace con el concepto de *racionalidad*, aquello que debería ser instancia mediatizadora con un papel preeminente en la configuración de las formaciones racionales, ya que de la praxis del derecho deberá surgir una vida moralizada. Veamos cuáles son las prescripciones y las consideraciones sobre esto.

---

<sup>591</sup> Kant, *La paz perpetua. Un ensayo filosófico*, precedido de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y de la *Crítica de la razón práctica*, Ed. Porrúa, Méx., 1986, pp. 214-247.

*Parte primera. Artículos preliminares de una paz perpetua entre los estados. 1° No debe considerarse como válido un tratado de paz que se haya concertado con la reserva interna –mental- de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra*<sup>592</sup>. Un auténtico tratado de paz, debe ser pactado sobre una sinceridad a toda prueba y con una voluntad inquebrantable, dispuesta a eliminar los motivos provocadores de hostilidades. Pero, un gobernante que se fija como objetivo apoderarse a sangre y fuego de lo que no es suyo, considerando que la base de la política es la guerra y el despojo, tomaría esto como no válido, pero entonces, se trataría de una política fuera de toda racionalidad y civilización. Tal es el caso, del supuesto derecho de conquista promulgado en una bula papal, ya criticado en la segunda parte de *Teoría y práctica: de la relación entre teoría práctica en el derecho político (versus Hobbes)*.

2° *Ningún Estado independiente –de la extensión que sea- podrá ser enajenado por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación*<sup>593</sup>. Un Estado no es ni puede ser patrimonio de nadie, sino sólo una sociedad autónoma de hombres, es un <tronco con raíces propias>, por tanto, pretender anular esta autonomía, es tanto como querer borrarlo y convertirlo en cosa. Ello, contradice la idea del contrato *originario*, y por tanto, toda idea sobre los derechos de un pueblo. Un reino *hereditario* no significa que se traspasa la propiedad de la tierra o de las personas que en él habitan, sino solamente el derecho de gobernar: El Estado *adquiere un regente y no, que el regente adquiera un Estado*.

3° *Los ejércitos permanentes deben desaparecer por completo con el paso del tiempo*<sup>594</sup>. Estos ejércitos constituyen una amenaza permanente contra los demás Estados, puesto que siempre se hallan listos para el combate. Hay una carrera *armamentista* incesante, y como esto es más costoso que la paz y se requiere de sacar partido de ello, se procede a la guerra para recuperar lo gastado. Un mal que se suma a esto es que se tiene gente a sueldo para que mate o muera, lo que significa un *uso del hombre* como mera máquina en manos del Estado, lo cual, contradice los Derechos de la Humanidad en nuestra propia persona. Otra cosa, es el servicio militar ciudadano voluntario con el fin de defender la patria de alguna amenaza externa. Igual amenaza significaría por otro lado, el que un Estado forme un tesoro o

---

<sup>592</sup> *Idem*, p. 217.

<sup>593</sup> *Idem*.

<sup>594</sup> *Idem*, p. 218.

reserva financiera, pues esto también movería a los demás Estados a prevenirse contra una posible e inminente agresión. Las tres formas del poder, *ejército, alianzas y dinero*, son el más seguro instrumento de guerra.

4° *No debe el Estado contraer deudas cuyo objeto sea sostener su política exterior*<sup>595</sup>. La emisión de deuda para sufragar los gastos de política *interna* –por ejemplo, infraestructura– no tiene nada de sospechoso. Otra cosa es la deuda entre Estados, que da supuestos motivos para entablar guerras en contra de los deudores, este es el *más poderoso* –a los ojos de Kant– *obstáculo* para la paz perpetua. De ahí, la necesidad de este artículo, que debería además, contemplar la necesidad de otorgar a los demás Estados el derecho de aliarse contra el que proceda de aquella forma.

5° *Ningún Estado debe tener ninguna intromisión por la fuerza en la conformación, constitución y gobierno de otro Estado*<sup>596</sup>. ¿Cuál sería su derecho? se pregunta Kant, ¿acaso el mal ejemplo que da a los súbditos de otro Estado? Que fue el caso de las guerras entabladas por los vecinos de la Francia “revolucionaria”. Pero, más bien, es lícito pensar que la mala vida que esto origina en los súbditos del Estado que no viven bajo el imperio de la ley, sería suficiente motivo para que todos se cuidaran de caer en tal situación. Además, el mal ejemplo que da una nación no es *en sí mismo* una lesión para otra. Otra cosa, es cuando algún Estado se divide interiormente, en tal caso, no constituye intromisión alguna, porque dicha división tiene como consecuencia la disolución de la Constitución; pero, tal división debe ser francamente manifiesta, ya que de otro modo, se impide que un pueblo se *autodetermine* en el caso de que sólo este pasando por una enfermedad político social.

6° *A ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitírsele el uso de hostilidades que hagan imposible la recíproca confianza en la paz futura; por ejemplo, el empleo de asesinos, envenenadores, el rompimiento de capitulaciones, la incitación a la traición, etcétera*<sup>597</sup>. Esta estrategia es deshonrosa, pues aún en la guerra debe haber cierto respeto a derechos fundamentales, es decir, cierta confianza en la consciencia del enemigo. De lo

---

<sup>595</sup> *Idem.*

<sup>596</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>597</sup> *Idem*, p 219s.

contrario, nunca podría concertarse la paz y las guerras se convertirían en guerras de exterminio.

Desgraciadamente la guerra es un estado de la Naturaleza, y en la cual, no había en tiempos de Kant, un tribunal internacional que más o menos pudiera llevar a cabo acciones punitivas, sino que a la sazón, la razón estaba siempre del lado del más fuerte (cosa que ahora si los hay, sin embargo, las guerras penales lo son solamente de dientes para fuera - quizás con la sola excepción que se dio al inicio de la Segunda Guerra Mundial-, tal es el caso de la guerra de E.E. U.U. contra Irak, cuyo verdadero motivo era el apoderarse de su petróleo y de la región, como una estrategia del gobierno invasor supuestamente punitivo. También habría que examinar el papel que los tribunales de posguerra, las convenciones internacionales y la ONU han jugado en las guerras desde entonces). La única paz en el caso de guerras de exterminio es la de los cementerios. Este tipo de guerra debe pues, quedar absolutamente prohibida, y prohibido, el uso de los medios que llevan a ella.

Todas estas leyes son *objetivas*, lo que quiere decir, que en las intenciones de los poderosos deben ser consideradas como leyes *prohibitivas*. Sin embargo, algunas de ellas deben ser consideradas como estrictas y valederas en *toda circunstancia*, exigiendo una inmediata ejecución –1, 5 y 6-; las otras empero, son más *amplias* y pueden admitir cierta demora en su ejecución, no porque pueda ser objeto de excepción sino debido a que el ejercicio de la regla y a sus circunstancias, admiten la ampliación subjetiva de su facultad ejecutiva y otorgan así, concesión para *demorar* su aplicación, aunque no se debe perder de vista nunca el cometido propuesto<sup>598</sup>.

*Parte segunda. Artículos definitivos de la paz perpetua entre los Estados.* Como la paz no es un estado de naturaleza entre los hombres, debe ser instaurada, dándose seguridades más allá de la simple expresión de abstención, pero, esto sólo puede acontecer en el estado *civil*<sup>599</sup>.

---

<sup>598</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>599</sup> *Idem*, p. 221.

*Primer artículo definitivo de la paz perpetua. La constitución política debe ser en todo Estado republicana*<sup>600</sup>. Una constitución cuyos fundamentos sean: el principio de la *libertad* de los miembros de una sociedad, en cuanto hombres; el principio de la *igualdad*, en tanto sujetos de la ley y como gobernados; y el principio de la *independencia* de todos respecto de su membresía de una comunidad, es decir, en cuanto ciudadanos; y esta constitución, sea la *única* que nace de la idea del *contrato originario* y sobre la cual debe fundarse toda la legislación de un pueblo, se denomina *republicana*. Desde la perspectiva del derecho, esta es la que sirve de base primaria a todas las demás especies de constituciones políticas. Y cabe así, la pregunta ¿acaso es la única que asimismo conduce a la paz perpetua? Y *sí*, a los ojos de Kant, es la única que puede conducir a la paz perpetua; este tipo de constitución, tiene pureza en su origen porque brota del concepto de derecho.

El motivo de que sea la más apropiada para este fin, es que en una constitución de tipo republicano es necesario el consentimiento de los ciudadanos para hacer la guerra, y ya que ellos van a ser los principales perjudicados debe ser así y que lo piensen bien y mucho, antes de dar tan arriesgado paso. Por otro lado, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, el jefe de Estado “con la mano en la cintura”, puede decidir tal cuestión, que de todos modos él, no sufrirá cambios en su vida regalada de banquetes, cacería y placeres cortesanos; la guerra para este soberano es una suerte de diversión y su cuerpo diplomático siempre estará dispuesto a servir a como de lugar, y nunca dejará de encontrar justificaciones a sus ojos suficientes.

Enseguida, Kant señala las *diferencias* entre una constitución *republicana* y una *democrática*<sup>601</sup>. La *forma* de un Estado, puede considerarse en relación con *quiénes* detentan el poder soberano o por la manera en *cómo* se gobierna al pueblo. La primera es la *soberanía* y sólo puede haber tres tipos: que la detente *uno*, o *algunos*, o *todos* los que conforman la sociedad política, es decir, *autocracia*, *aristocracia* o *democracia*; la segunda, es la *forma* de gobierno, que se refiere al modo en *cómo* el Estado hace uso de la integridad del poder, y sólo puede ser de dos formas: *republicana* y *despótica*. La primera, consiste en la separación del poder ejecutivo y del poder legislativo, la segunda, es el poder ejecutivo y legislativo

---

<sup>600</sup> *Idem.*

<sup>601</sup> *Idem*, p. 223s.

concentrado en un sólo individuo, de donde se sigue, que la democracia es un *tipo* de despotismo, y además bastante *contradictorio* en lo concerniente a la voluntad general consigo misma y con la libertad, porque todos deciden sin ser en realidad todos. Así que puede decir este pensador, que entre más escaso sea el personal gobernante, y cuanta mayor representación ostenten los que gobiernan, habrá mayor acuerdo entre la constitución del Estado y el republicanismo, y por medio de reformas sucesivas, lograr mayor acuerdo entre ambos. Por estos mismos motivos, considera que es más difícil de lograrlo en la aristocracia que en la monarquía, pero del todo imposible, en la democracia.

*Segundo artículo definitivo de la paz perpetua. El derecho internacional público debe fundarse en una federación de Estados libres*<sup>602</sup>. Para que cada Estado pueda afirmarse frente a los demás, debe realizarse una especie de Sociedad de naciones, lo que no quiere decir un Estado de naciones o un Estado de Estados, lo cual sería contradictorio en términos de derecho, que exige siempre una relación de superior a inferior, o sea, el que legisla y el que obedece la ley.

La manera en la cual los Estados han de defender su derecho no puede ser en los tribunales, sino en la guerra, sin embargo, la guerra victoriosa no decide el derecho, y los tratados de paz por su parte, si bien ponen término al estado de hostilidad, no acaban definitivamente con el estado de guerra, que permanece latente, y con motivos justos para iniciar otra, ya que cada uno es juez único de su propia causa. Pero, cabe considerar que para los pueblos (que no son un Estado porque viven en estado de naturaleza), es una exigencia por parte del derecho natural salir de esa condición, y para los Estados no rige esto según el derecho de gentes. Así, ¿qué puede obligar a estos a observar paz? Sólo la razón del *máximo poder moral legislador*, que no reconoce la guerra como un proceso jurídico, e impone el estricto deber de acabar con el estado de guerra, pero, esta sólo puede afirmarse mediante un *pacto*, que es ya ley que obliga sobre la base del previo acuerdo. Tiene que ser establecida pues, una federación de paz, que se distingue del tratado en que este, acaba con *una* guerra, pero aquel, pone fin a *toda* guerra. Dice Kant al respecto, <Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino simplemente asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de

---

<sup>602</sup> *Idem*, p. 224.

los demás Estados federados, sin que estos hayan de someterse por ello [...] a leyes políticas y a una coacción legal<sup>603</sup>.

La *posibilidad* de esta federación se puede *exponer y desarrollar*. Si por fortuna, un pueblo entre todos los de la Tierra puede llegar a Estado con una constitución republicana, tendrá este, una tendencia natural a la idea de paz perpetua, y podrá ser de esa manera, un *centro* de atracción e imitación, en el propio interés de los demás Estados. Se entiende fácilmente que un pueblo no quiera guerras internas, pero, que un Estado no quiera más guerras con otros pueblos o Estados no; es decir, se opondría de entrada a reconocer un poder supremo y legislador, que asegure su propio derecho y el de los demás.

Así, el principio que funda y daría confianza es el *sucedáneo* de la asociación política, es decir, en este caso, la libre federación de los pueblos. En esta idea es posible notar el *enlace* entre el concepto de federación con el derecho de gentes –*ius gentium* o derecho internacional público–, sin esta unión este derecho se torna impensable. El derecho de gentes no puede ser el derecho a la guerra, porque entonces el derecho no sería de acuerdo a leyes exteriores y de valor universal limitativas de la libertad de cada individuo, sino sólo de máximas parciales y de acuerdo a la medida de la fuerza destructiva bruta de cada uno de dichos Estados. El derecho a la guerra solamente se puede entender como que es muy *justo* que los que piensan así, se *aniquilen* unos a otros y vayan a buscar la paz en el seno de la tierra. La única manera de salir de este estado de *salvajismo civilizado* es renunciar a la salvaje libertad sin freno y someterse a las leyes coactivas de una federación de naciones, que podría llegar algún día, a sumar a todos los pueblos de la tierra. Aunque siempre con el peligro de un estallido inesperado e irreparable, porque *<furor impius intus fremit horridus ore cruento>* (un furor impío, hierve por dentro, horrible, en sus labios sangrientos. Virgilio)<sup>604</sup>.

*Tercer artículo definitivo de la paz perpetua. El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal*<sup>605</sup>. No se refiere Kant a filantropía sino al derecho, que vuelve injustificable todo localismo, es decir, al trato hostil que se da a alguien

---

<sup>603</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>604</sup> Cabe señalar, que Kant, consideraba que el efecto del latín podía ser más impactante que su propia lengua, de ahí, sus continuas citas en este idioma *muerto*.

<sup>605</sup> *Idem*, p. 227s.

por venir de otras tierras; si el extranjero viene pacíficamente, ello no tiene razón de ser. No se trata de que reciba trato de huésped, sino solamente de un derecho de visitante, que debe asistir a todo hombre: el derecho de presentarse en una sociedad, fundándose este derecho, en que la superficie de la tierra es de *todos*, originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta. Un argumento que abona esta idea kantiana de federación de naciones en la consecución de la paz perpetua, es que una violación al derecho que se da en un lugar del mundo, repercute en todos los demás, lo cual prueba, a ojos de Kant que no se trata de una fantasía jurídica.

*Suplemento primero. Acerca la garantía de la paz perpetua*<sup>606</sup>. Dicha garantía se halla en la naturaleza misma. En su curso mecánico se puede advertir a todas luces un *finalismo*, que trae a las sociedades en medio de sus disensiones y aún contra su voluntad, armonía y concordia. Esta fuerza se denomina *azar*, cuando se atribuye el resultado a una causa desconocida, y *providencia*, cuando se atribuye a una finalidad propia del curso del mundo, que proviene de la *sabiduría* de una causa suprema, dirigida a la realización del fin último objetivo de la Humanidad, que predetermina la marcha del universo.

A la *Providencia*, no es posible conocerla, pero, se puede y se debe pensarla en los fenómenos, de la misma forma que en toda referencia a la forma las cosas, que en general son afines; la representación de su tipo de relación y de concordancia con este fin, que es una suposición de la razón y que por tanto, la prescribe inmediatamente, es *trascendente* en sentido *teórico*; pero, por otro lado, en sentido *práctico*, en el caso del concepto del deber de la paz perpetua, en donde también se prescribe su uso para promover en su favor dicho mecanismo de la naturaleza, es *dogmática* y con una *realidad* bien fundada; el uso del término *naturaleza*, es teórico y no religioso, y más propio de la humana razón que debe mantenerse dentro de los límites de la experiencia posible, en lo que concierne a la relación causal; además, de ser más modesto que aquel otro de *Providencia*<sup>607</sup>. Kant, propone examinar la situación en la cual nos ha puesto la naturaleza en su teatro, situación que requiere de una paz firmemente asentada, antes de determinar con precisión dicha garantía que la naturaleza ofrece acerca de la paz perpetua. Estas disposiciones provisionales de la naturaleza son *tres*, a saber, ha cuidado que

---

<sup>606</sup> *Idem*, p. 229ss.

<sup>607</sup> *Idem*, p. 230.



los hombres puedan vivir en todas las partes del mundo; por medio de la guerra, los ha distribuido, en todas partes, aún las más inhóspitas, para que las pueblen y habiten; por último, también a través de la guerra, los ha obligado a entrar en relaciones mutuas más o menos legales<sup>608</sup>.

La naturaleza ha cuidado que puedan, pero ha ordenado también, que deban vivir en todo lugar posible, y esto, por medio de la guerra, <La Naturaleza utiliza la guerra como un medio para poblar la tierra entera><sup>609</sup>. Aunque esta, en realidad no requiere de incentivos adicionales, está en la naturaleza misma de la especie, e incluso es objeto de apologías y glorificaciones, es considerada como algo noble y de honor. El coraje guerrero ha sido estimado por casi todos los pueblos de todas las épocas en lo concerniente a la pelea con otros hombres y pueblos (las excepciones son, en un sentido *superior*, en la guerra *contra sí mismo*, como aquella que lleva al dominio de sí, la lucha contra las propias inclinaciones que son mal vistas por alguna razón casi siempre de tipo ético moral). Y todo esto, excepto lo último, es lo que hace la naturaleza para conseguir su propio fin, y considerando a la especie humana en su aspecto animal y respecto de la situación de esta, y en lo concerniente a la guerra, es todo lo que necesita decir este pensador.

Por otro lado, se trata enseguida de examinar lo concerniente a la paz ¿Qué hace la naturaleza para conseguir este fin que la razón humana impone, y que como tal se convierte en una obligación moral para el hombre? O con otras palabras ¿Qué hace para favorecer este propósito moral? ¿Cómo garantiza la naturaleza que el fin moral racional que por la libertad debía el hombre alcanzar, y no lo hace, lo hará *coaccionado* por aquella naturaleza, acatando la libertad, en lo concerniente a tres aspectos del derecho público: el derecho *político*, el derecho de *gentes* y el derecho de *ciudadanía mundial*?<sup>610</sup>. Cabe aclarar que cuando Kant se refiere a lo que “la naturaleza” quiere, esto significa solamente, que tal obligación no parte de la razón *práctica* desde luego, sino que la naturaleza lo hace querámoslo o no los hombres, ya que <*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*>. Así pues, en este tenor, en el cual ya se ha llevado la idea del deber moral del individuo a la especie (recordar que la razón *práctica* había establecido que el fundamento de la moral era la mera forma legislativa de la razón, el deber por el deber, en

---

<sup>608</sup> *Idem*, p. 231.

<sup>609</sup> *Idem*, p. 232

<sup>610</sup> *Idem*, p. 232ss.

donde desde luego, no quedaba aparte la ley positiva del Estado), por lo que a este escrito concierne, queda ya firmemente asegurado el *tránsito* de la dimensión del *individuo* a la de la *especie*. Y propone Kant, lo siguiente en lo relativo al problema del tránsito del derecho de gentes, que pasa por el derecho político, al derecho de ciudadanía internacional.

*Primero*<sup>611</sup>. Los pueblos, tomados en su particularidad, aunque no quieran, tienen que someterse al imperio de las leyes públicas, tan sólo para evitar interiores discordias; para oponer resistencia a los embates externos, han de convertirse en Estado, en lo cual, la única constitución plausible es la *republicana*, pero, es también la más difícil de *establecer* y de *conservar*, dado el carácter egoísta del hombre. Pero, la naturaleza viene en socorro de la voluntad general y consiste en aprovechar esa tendencia egoísta; una buena organización del Estado contendrá estas fuerzas destructivas, aunque esta buena organización del Estado depende de la mano del hombre, así que, lo que queda fuera de su mano, está en las manos de la naturaleza, la cual, de todos modos determina dicha mano humana. Lo que de aquí resulta para la razón, es que esas tendencias egoístas y destructivas quedan anuladas, y el hombre aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano.

El meollo del asunto en el establecimiento de un buen Estado, es que los miembros tengan entendimiento. Kant, formula este problema así: Se trata de ordenar la vida por medio de una constitución, de una muchedumbre de seres racionales; esto, para su conservación como sociedad, aunque hay la situación de que cada uno está dispuesto a eludir la ley según su propio interés egoísta, y esto, es lo que hay que contener, de tal manera, que el resultado sea dado como si no existieran estas fuerzas encontradas. Kant, considera que este problema tiene que tener solución. No se trata del progreso moral del hombre sino del *mecanismo* de la naturaleza, la cuestión es cómo se pueda utilizar este mecanismo natural en el hombre, para aquel cometido; a saber, someterse *a fortiori* a las leyes y vivir por fuerza en pacíficas relaciones obedeciendo las leyes. Kant, considera que esta situación podía ser observada en su tiempo, aunque realizado en forma imperfecta, los hombres casi seguían lo prescrito por la ley, aunque no por su moralidad intrínseca. La moral no es causa del Estado de derecho, ni de una buena constitución, sino que la idea del derecho –y su consiguiente práctica-, son las que han de producir la educación moral de un pueblo.

---

<sup>611</sup>*Idem*, p. 233s.

En *resumen*, el mecanismo de la naturaleza y las inclinaciones egoístas, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el derecho, y por consecuencia, la paz interior y exterior. Lo que viene a significar que la naturaleza *quiere* a toda costa, que el derecho tenga al fin preeminencia; lo que en esta cuestión no haga el hombre, lo hará ella, aunque al precio de mayores dolores y molestias que si lo hiciera por propia voluntad.

*Segundo*<sup>612</sup>. La idea del derecho de gentes tiene la premisa de numerosos Estados vecinos separados e independientes unos de otros; esto es en sí mismo un estado bélico, a no ser que se haya establecido una federación. Tal situación consideró este pensador, es, sin embargo, la más adecuada a la razón que un imperio universal. La cuestión es que las leyes pierden su poder, es decir, el Estado su poder de coacción, en *proporción* a la extensión que se va *anexando* un Estado vencedor en la guerra; para que esto no ocurriera, tendría que ir aumentando su capacidad castrense para vigilar; dicho de otra forma, tener una fuente inagotable de recursos militares –soldados, financiamiento, etcétera-, para coaccionar el cumplimiento de su derecho.

Por lo que se ve que la naturaleza “quiere otra cosa”, a saber, se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y mantener su separación, estos son, la diferencia de *idiomas* y de *religiones*, lo que ya en sí mismo contiene gérmenes de odio y pretextos para guerrear. Pero, con el aumento de la cultura y un consiguiente acercamiento de los pueblos en esas condiciones, la unión bajo principios comunes conduce a entendimientos de paz, que se fundan no en lo destructivo y los despotismos, sino en un *equilibrio de las fuerzas activas*, sociales y naturales, es decir, del mecanismo *omnideterminante* de la naturaleza, y del uso racional de la libertad que puede darse en la especie; dándose de esa forma las condiciones de paz necesarias para que los Estados puedan competir en forma noble y productiva.

*Tercero*<sup>613</sup>. La naturaleza ha separado a los Estados, pero también los une. El concepto del *derecho mundial de soberanía* no da protección en sí mismo contra la guerra, cosa que sí ocurre con la mutua convivencia y provecho, que aproxima y une los pueblos. El *espíritu comercial* se apodera de todos los pueblos y es incompatible con la guerra, y este poder del

---

<sup>612</sup> *Idem*, p. 234.

<sup>613</sup> *Idem*.

dinero subordinado al Estado es el que inspira más confianza, por lo cual, obliga a fomentar la paz. Concluye Kant, que la naturaleza misma garantiza la paz perpetua, para lo cual, utiliza en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas. Desde luego, esa garantía no es del todo suficiente para predecir con toda seguridad teórica el porvenir de la humanidad (para una historia *profética*), pero, en sentido *práctico*, es decir, moral, es suficiente para obligar a todos a trabajar por el logro de ese fin, que puede verse entonces, que no es una vana quimera.

*Suplemento segundo. Un artículo secreto de la paz perpetua*<sup>614</sup>. Sólo puede ser aquel en el que se pacte secretamente que el poder del Estado consultará las *ideas* de los *filósofos* sobre la paz pública. Esto significa simplemente que no debe ponerse restricciones a su pública expresión, al uso *público* de la razón había dicho el pensador de Königsberg, en otro lugar textual; ahora, en este dice, <Los filósofos hablarán espontáneamente, si no se les prohíbe hacerlo<sup>615</sup>>, el gobernante debe pues, oírlos solamente. El carácter de *secrecía* se justifica porque este poder, puede llegar a considerarse superior a todo y todos, y para que no se sienta mal el gobernante por conceder valor a las ideas de sus inferiores –los pensadores de un Estado- se concede que puede ser esto pactado en secreto. Está justificado conceder tal valor a las ideas de los filósofos, porque Kant supone que no tienen compromisos más que con la verdad, son por naturaleza contrarios a toda bandería y partidismo. Pero, termina diciendo, que no cabe esperar que los gobernantes filosofen, así como tampoco, que los filósofos se hagan reyes, pero, ni siquiera desearlo, porque la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre uso de la razón. El gobernante no puede prescindir de las aclaraciones y precisiones que sólo los filósofos le pueden proporcionar con sus estudios.

Por último, vale la pena señalar algunas ideas por su importancia para la filosofía de la historia, y que Kant, dejó apuntadas en dos apéndices que añadió a *La paz perpetua*<sup>616</sup>. El primero, lleva por título “Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua“. Comienza diciendo que, en sentido objetivo, la *moral* es una práctica, es el conjunto de leyes incondicionadas de acuerdo a las cuales debemos obrar. De forma que una vez aceptado esto, concediendo plena autoridad al concepto del deber, resulta a todas luces absurdo decir después, que no se puede hacer lo que así queda mandado.

---

<sup>614</sup> *Idem*, p. 234s.

<sup>615</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>616</sup> *Idem*, pp. 236-247.

Lo que significa por otra parte, que no puede realmente haber diferencia o disputa entre la *teoría* y la *práctica*, o en este caso que ocupa, entre la moral –como *teoría* del derecho y la política como su *aplicación*-. No es posible conocer los designios divinos acerca de la especie, lo que sí es posible es mantenerse en la línea recta del deber, y mantenerlo como *fin último* de la existencia. Por su parte, el *político práctico* considera que lo que es cierto en la teoría no vale para la práctica, y eso, debido a la naturaleza humana egoísta y belicosa. Estas características echan por tierra todo intento de conseguir una paz interior y mucho más, exterior. Hay bastantes objeciones, las cuales, provienen sobre todo de los escépticos; y su principal concepto es que no hay libertad, de donde se concluye que la única sabiduría posible es la política *práctica* y el *concepto* de derecho una vana quimera. Pero, si por otra parte, se está convencido de que no hay tal separación entre teoría y práctica, en este caso entre moral y política, entonces se piensa en que hay un enlace entre ambas, que consiste no sólo unir el concepto del derecho y el de la política sino en poner el primero, como la condición limitativa del segundo. Kant, concibe un *político moral* como aquel que considera los principios de la política compatibles con la moral. y por su lado, un *moralista político*, como aquel que tiene una moral *ad hoc* para su política.

La máxima fundamental que deberá seguir el político es esta: Si en la constitución de un Estado o en las relaciones entre Estados han llegado a existir vicios que no se han podido evitar, constituye un deber, principalmente para quienes gobiernan, estar atentos a ponerles remedio lo más rápido posible y a adecuarse al derecho natural, tal y como la idea de la razón lo presenta a nuestros ojos; y esto, lo debe hacer aún a costa de su *propio* sacrificio. El gobierno debe ir acercando al Estado a su propio fin, que es la mejor constitución que se puedan dar, de acuerdo a la ley. Esto se le tiene que exigir a la política porque puede hacerlo.

En el caso de una revolución armada, si triunfa puede instaurar una nueva constitución en este sentido de perfeccionamiento, pero, si triunfa el gobierno que antecedió y provocó con su tiranía una sublevación finalmente derrotada, puede el gobierno penalizar a los insurrectos, pero, el triunfo de estos, significa por su lado, la penalización de aquel. Lo que importa es que impere la ley de la constitución *vigente*. En el caso de una constitución despótica que tiene un pueblo que se ve amenazado, es permisible aplazar las reformas hasta que haya la seguridad necesaria.

Puede ser que un político moral se equivoque con algunas medidas que resulten de esta forma despóticas, pero cabe esperar que rectifiquen, como lo harán si son en verdad morales; lo que es indisculpable, es el político que se construye una moral para tratar de justificar sus desvíos de la moral propia de la razón. Muy diferente de esto, los conceptos de la razón exigen un poder legal, fundado en los principios de la libertad, únicos capaces de instituir una constitución de leyes conforme a derecho. Kant, enumera algunos de los principios *sofísticos* que sostienen estos moralistas *prácticos*: 1) aprovechar las ocasiones favorables para apoderarse de un derecho del Estado sobre el pueblo, más vale construir disculpas sobre un hecho consumado que conculcó un derecho y del que se obtuvo un beneficio ilegal, injusto o inmoral y después, negarse a reparar el daño infringido; 2) culpar al pueblo de los vicios del gobierno, o simplemente, a la naturaleza del hombre; 3) dividir para vencer, aprovechar cierta situación o crearla, dividiendo a los Estados vecinos para obtener dominio sobre ellos.

Enseguida Kant, se da a la tarea de demostrar que *todos* los obstáculos a la paz perpetua provienen de una mala política, o una inmoral política, es decir, que el moralista político comienza donde termina el político moral. Lo primero que hay que resolver, es la cuestión acerca de si en los problemas relativos a la razón *práctica* debe considerarse que se fundan sobre un principio *material*, o sobre un principio *formal*. Quedó esto resuelto ya en la segunda *crítica*, sin duda, es lo segundo la respuesta al fundamento determinante de la moral, y por tanto, de la política.

Si el *fin* propuesto es la paz perpetua, tendría que deducirse del principio *formal* de las máximas para las acciones externas. Ahora bien, el problema del moralista político es un problema meramente *técnico* (de aplicación de las leyes vigentes), por su lado, el del político moral, es un problema *moral* (que la paz perpetua es un bien exigido por la consciencia moral). La solución del primero requiere realmente mucho conocimiento; la solución del segundo requiere de *sabiduría* política, en oposición a la *habilidad* política del primero. Dice aquel, que hay que procurar ante todo acercarse al ideal de la razón *práctica* y a su justicia; el fin propuesto, la paz perpetua, sobrevendrá como *consecuencia*, y es que la característica de la moral es que cuanto menos se subordine la conducta a los fines, tanto más se acomoda a ellos y los favorece en general, sobre todo, en lo que se refiere al derecho público. Esto ocurre así, porque la voluntad universal dada *a priori*, en los pueblos, es la única que determina lo que es

derecho entre los hombres y puede ser la mejor causa mecánica que mejor provoque los efectos para dar *eficacia* al concepto del derecho, es decir, como teoría y como práctica.

Por ejemplo, dice Kant, un pueblo al convertirse en Estado lo hace de acuerdo a los conceptos jurídicos de *libertad* y de *igualdad*, esto bajo un *principio* de política moral, y dicho principio se funda solamente en el deber moral, no en la prudencia o en habilidades de cualquier índole. Las máximas políticas deben fundarse solamente en el concepto puro del derecho, en la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* lo da la razón pura. No hay pues, *objetivamente* en la teoría, ninguna oposición entre la moral y la política. Concluye este primer apéndice, considerando que, en el tono de la belicosidad y moralismo político, sin importar que tanta pueda ser la destrucción, quedarán siempre algunos dispuestos a proseguir *ad infinitum*, lo cual, justifica la consideración de la entrada de la providencia en el curso del mundo, sin poder decir además, ninguna razón por la cual, el Creador admitiría la existencia de gente de pésima leche; ya que por otro lado, el principio moral parece ser una luz que es inextinguible. La razón aplicada en la práctica a la realización de la idea del derecho conforme al principio moral, aumenta al par de la creciente cultura, con lo cual, aumenta la sensibilización a estos temas y asimismo, la culpa de los transgresores. La verdadera política no puede andar sin la ayuda de la moral, toda discrepancia que la política *no* pueda resolver debe ser resuelta por la *moral*. El derecho de los hombres debe ser mantenido como cosa sagrada, por mucho sacrificio que le cueste al poder gobernante. No hay pues, término medio, ni lugar para componendas. La política debe inclinarse ante el derecho, aquí sí que la política es *ancilla* del derecho.

*Segundo apéndice. Sobre la armonía entre la política y la moral, según el concepto trascendental del derecho público.* Desde el punto de vista de los empiristas la ley es lo mismo que la justicia, por ello, la moral es lo mismo que la legislación, pero ya que todo es relativo, menos eso mismo desde luego, se puede admitir bajo ciertas condiciones que la política se haga una moral *ad hoc*. Por el lado de los escépticos, ni siquiera se puede pensar que haya tal armonía. Pero, considera Kant, que si en el derecho público se prescinde de toda materia, solamente queda la *forma de la publicidad*, es decir, de hacerse del público mismo y de dársele a conocer. Sin esto, no hay justicia, ya que no se concibe que deba estar oculta o secreta, sino por el contrario, públicamente manifiesta. La capacidad de publicarse, da enseguida a conocer si la pretensión es verdadera o falsa, o sea, si está de acuerdo con la razón *práctica* o no.

De lo anterior, se puede enunciar la fórmula *trascendental* del derecho público: *las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite reconocimiento general*. Este principio es tanto ético como jurídico y es sólo negativo, o sea, sirve para reconocer lo que no es justo. Kant, pone el siguiente ejemplo de aplicación de este principio. Refiriéndose al derecho político *interior* se pregunta si es válida la *revolución* como medio legítimo para liberar a un pueblo de la opresión de un tirano. De acuerdo al principio dicho, se puede ensayar preguntar al pueblo mismo, si antes de cerrar el contrato social, estarían de acuerdo en poner una cláusula concerniente a deponer al gobierno en ciertos casos; aquí se entra en la contradicción de una *doble* soberanía, que hace imposible instaurar un Estado. En todo caso, se puede decir que sería preciso ocultar dicha cláusula, pero, el soberano no tiene nada que ocultar, y si es conciente de su poder supremo como *irresistible*, para que los ciudadanos del Estado obedezcan la ley, no ha de temer que la publicación de dicha cláusula anule sus propósitos si es que son acordes con las prescripciones de la razón *práctica*. Pero, si la sublevación vence, el soberano vuelve a la condición de súbdito, por lo que no puede a su vez, sublevarse para reinstaurar al antiguo Estado, pero, asimismo, queda *libre* de toda *responsabilidad* por su anterior gobierno. De donde se puede ver una fuente de las leyes del fuero a los tres poderes del Estado, pero, por otro lado, que este termina con el mandato, momento en el cual, pasa a ser sujeto de leyes como todos, y pasa a ser considerado responsable de sus actos ilegales como gobernante. Y por otra parte, igualmente la fuente del derecho a que el pueblo, en quien radica originariamente la soberanía, pueda cambiar su sistema político de derecho público.

En este campo, también se puede dar el caso de se presenten ciertas *antinomias*. Veamos los casos de antinomia entre la política y la moral, que presenta Kant. Recordar que la condición de la antinomia, es que se ubica en el campo de las relaciones causa efecto, es decir, en el campo de la libertad trascendental. La antinomia, además, se ubica en el campo de la razón dialéctica, pero solamente en lo concerniente a los razonamientos en que se trata de dicha relación, por tanto, no puede haber antinomias en lo concerniente a la razón del sujeto, ni al ideal de la razón. El campo de la moral, del derecho y de la política, pertenecen al campo más general de la razón *práctica*. De donde se puede ver, que puede darse esta posibilidad de pensamientos antinómicos, pero a diferencia de las antinomias hasta ahora tratadas en las tres



*críticas*, la solución no indicará si es que son verdaderas o falsas, sino *justas o injustas*, y el *criterio* no puede ser otro que la *moral*.

Primera *antinomia*: El jefe de Estado tiene una doble personalidad, y por tanto, una doble moral. Por una parte, es soberano y a nadie tiene que rendir cuentas, pero, por otro lado, es el primer funcionario del Estado y es responsable de sus actos ante sus gobernados. Es claro que esto no puede hacerse público como máxima, por lo cual, la máxima es *injusta*.

Segunda *antinomia*: Ante una nación crecida en poder, otras naciones más pequeñas y débiles pueden unirse contra aquella para atacarla, aun cuando no preceda ninguna ofensa por parte de la primera. Si se hace pública, resulta contraproducente en cuanto al fin de la paz perpetua, hacerla pública pues, destruye el propósito, y es por tanto, *injusta*.

Tercera *antinomia*: Si un Estado pequeño separa terreno de otro, pretextando que su propia conservación depende de esta anexión ¿puede la nación fuerte subyugar y anexionarse la débil? Esto no puede hacerse público porque las reacciones de los pequeños no se harían esperar, igual que otros Estados buscarían apoderarse del botín. La publicidad hace irrealizable la máxima, lo cual, es señal de *injusticia*. En cuanto al derecho de ciudadanía mundial, considera Kant, que lo dicho acerca del derecho de gentes es aplicable a este, por lo que no hay necesidad de repetir. Como se puede ver, la aplicación del *principio* de *publicidad* proporciona un excelente criterio para discernir los casos en que la política no concuerda con la moral. Esta concordancia es sólo posible en una unión federativa, la cual es por tanto necesaria y dada *a priori*, de acuerdo a los principios del derecho.

Cabe señalar antes de pasar al siguiente escrito de filosofía de la historia, que la paz perpetua no significa para Kant, el fin de la índole antagonista de la especie sino llevar esta, a una cultura aún no imaginada cabalmente, pero, bajo la dirección de la moralización de la especie. La antesala de la paz perpetua bien puede ser el cumplimiento –si bien sólo rudimentariamente-, del *fin* de la índole social, sociable insociabilidad de la especie, a saber, la sociedad civil; es decir, bajo el marco político jurídico de una Constitución que legitima la ley en el Estado, el fin de una sociedad civil como Nación bien puede ser una federación de Estados que erradique paulatinamente las hostilidades. Con otras palabras, la vigencia de la ley en el

plano internacional en el cual las relaciones entre las naciones determinan igualmente el desarrollo interior de cada una.

Termino la sección señalando el aspecto relativo a que puede haber dos tipos de política respecto a dos ramas de la moral. Dice este filósofo que en cuanto a la política del <amor al hombre> o la del <respeto al derecho del hombre>, cabe decir otro principio *trascendental*, esta vez, afirmativo, <Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos><sup>617</sup>.

**Octava parte.** *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*<sup>618</sup> (1796).

Este escrito, resulta importante no tanto en lo relativo a la filosofía kantiana de la *historia*, como en cuanto a plantear de forma sucinta el *legado* de este pensador a la posteridad. Cabe decir, que el anuncio de la paz perpetua en la *filosofía* es al unísono el anuncio de la paz perpetua entre los *Estados*, lo que quiere decir que la filosofía *crítica* ha sentado las bases de toda metafísica futura, y que uno de sus descubrimientos fue precisamente demostrar y exponer que el único fundamento determinante posible de las acciones humanas racionales, es la mera forma de la razón legisladora, que traducida al modelo de las máximas es el *imperativo categórico*. Esto significa en el derecho *político*, que la razón va de la sociedad salvaje a la sociedad civil, tarde o temprano, no lo sabemos, se vio la necesidad de esta forma *civil* de vida bajo una constitución que refrenara la naturaleza sobre la base de la libertad, aunque también el *mecanismo* de la Naturaleza le condujo (problema que no queda sin resolver es el de lo que en el hombre y en la especie hay de necesidad y de libertad, la especie se encamina progresivamente a la libertad, que de otro modo es el respeto a una igualmente progresiva legalidad, *por tanto*, moralidad.

Pero, esto resultó en que la praxis de la especie objetivó una racionalidad que se ha ido imponiendo por encima de la naturaleza, a cambio de lo que la razón *instrumental* sólo ve como

---

<sup>617</sup> *Idem*, p. 247.

<sup>618</sup> Kant, I., *Anuncio de la próxima...*, ed. bilingüe con “Presentación” de R. Rovira, Ed. Encuentro, Madrid, 2004, pp. 15-41.

los recursos materiales de esta naturaleza; en esta tendencia parece vislumbrarse, que en la medida en que esta racionalidad va imponiéndose de esta manera, debería terminar imponiéndose absolutamente. Así, la plena libertad de la razón, pero, en este caso de la razón *instrumental*, podría realizarse como la tecnificación *completa* del orbe mundo, o con otros términos, de una *renaturalización* del planeta –o aún con otras palabras, una cosmopolitización de la razón instrumental-, pero, ya sobre la base de otra racionalidad, una ya conocida). Pero, es lícito decir respecto de la sociedad civil, que esta tiene el *fin* de una sociedad cosmopolita moralizada, *i. e.*, en estado de paz perpetua, considerado esto, desde el derecho político internacional. Así pues, la filosofía *crítica* en lo que le toca de razón *práctica* es la condición de esta perspectiva, la paz perpetua en la filosofía, significa el fin de los torneos y guerras sobre un objeto inconmensurable para la razón *especulativa* o entendimiento, o que no es de los sentidos de ninguna forma; es decir, el término de toda metafísica *dogmática*, lo cual no se tiene más remedio que aceptar. En cuanto a la paz de la sociedad civil, de igual manera, se tiene que aceptar la limitación de la libertad de los individuos a la coacción de las leyes. En cuanto a la paz entre los Estados, de igual forma, se tiene que aceptar, por conveniencia propia incluso, la limitación de la libertad de un Estado frente a la soberanía de los otros, pero, de la misma forma, la limitación de la libertad entre ellos mismos cuando acceden a un estado *superior* de derecho, y por tanto de moral. Sin olvidar el papel que el *mecanismo* de la Naturaleza sigue ejerciendo en el desarrollo del proceso de la especie y de sus competencias, Kant, sabe que cuanto más mete la mano en esto el hombre común, lo que incluye a casi todos los gobernantes, más largo y doloroso es el camino hacia la finalidad de la especie.

En cuanto a la otra cuestión que plantea la idea de que se trata este opúsculo del legado de Kant a la posteridad, indicado en sus puntos medulares, se contextualiza en la polémica contra J. G. Schlosser, que le dio origen. Este texto de Kant -*Anuncio de la próxima...*, parte de ciertas consideraciones generales sobre el hombre y la filosofía; este, tiene, además de una parte animal, el alma, o la *fuera vital* en términos del lenguaje contemporáneo a Kant. A dicha alma, puede atribuírsele el que el hombre encuentre su corrupción, pero también, que dicha alma en lo concerniente a su capacidad racional pueda efectuar algo para evitar, o al menos retardar, dicha corrupción entendida como su enfermedad y muerte.

Cabe señalar algo que es importante al tenor de la *historia filosófica*, que la naturaleza representada en el hombre antes de su racionalidad, es decir, como mero animal, anuncia fuerzas que después se habrán de desarrollar y que este, podrá usar de acuerdo a leyes de *libertad*, pero, hasta esa fase prehumana, esta <actividad y su estimulación no es práctica (aún), sino únicamente mecánica><sup>619</sup>. Así, en lo que concierne a las causas *físicas* de la filosofía, se trata de una tendencia que debe ser considerada como una sabia disposición de la naturaleza para el hombre, pues por ella, esta trata de evitarle la gran desgracia de que su cuerpo viviente se corrompa. El efecto *físico* de la filosofía es la *salud* de la razón, pero esta salud está en el filo de la navaja, es un continuo enfermar y convalecer, teniéndose además, que su terapia <la simple dieta de la razón *práctica*>, es insuficiente para mantener la salud, de modo que la filosofía resulta en un remedio más eficaz que aquella dieta sola<sup>620</sup>.

Ahora bien, ¿que no es la filosofía el terreno más propicio para continuas disputas? ¿no lo ha sido? así que ¿cuál es la idea en esto de <anunciar la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía>? Si se trata del *dogmatismo*, el *escepticismo* y el *moderantismo*, (o doxología) sí que lo es. No así, la *filosofía crítica*, que precisamente pone fin a esto, dado que fijó los límites del conocimiento, es decir, por la *imposibilidad* de acceder teóricamente a los objetos *suprasensibles* del conocimiento –Libertad, Dios y alma inmortal-, aunque por otro lado, se vio en la necesidad de admitir estos mismos desde el punto de vista *práctico*, y por tanto, pueden ser el fundamento de mandatos absolutos, según un principio *a priori*, y que remiten al conocimiento del *fin* último del hombre –la libertad, la ley y el imperativo categórico-. Con esto, no hay más guerra en la filosofía metafísica, no obstante, no podrá evitarse que se intente seguir con sus disputas, <se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia><sup>621</sup>, y porque es una tendencia natural e ineluctable de la razón misma. Así pues, queda que la *filosofía crítica* puede constituir este estado armado contra quienes confunden fenómenos con cosas *en sí*, y contra quienes no aceptan la realidad *práctico-moral* de aquellas ideas suprasensibles, pero, esto sólo por principios dogmáticos, escépticos o moderantistas. Es decir, guerra contra todo pensamiento *acrítico*, el cual, *no es ni puede ser* ya más, una filosofía, de forma, que no hay tal guerra. Este texto pues, recupera dos

---

<sup>619</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>620</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>621</sup> Kant citado por R. Rovira, “Presentación” a Kant, *Op. cit.*, p. 10.

tesis ya expuestas desde la primera *crítica*, a saber, que antes de la filosofía erigida según el método *crítico* no ha habido propiamente filosofía alguna, y que después de la filosofía construida de esa forma metodológica, no puede haber, en rigor, una nueva filosofía. La paz será pues, entre los auténticos filósofos, y la guerra entre los que pretenden serlo, y quizás sólo algunas escaramuzas entre filósofos y pretensos.

**Novena parte.** *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, (1798)*<sup>622</sup>

La historia *profética*, constituye el intento de resolver esta cuestión planteada en el título; pero, no se trata de un trozo de su historia natural, sino de la historia de las costumbres; no de acuerdo al concepto de especie, que puede llevar a una perspectiva singular, sino de acuerdo al concepto de la totalidad de los hombres, reunidos en sociedad sobre la tierra, y repartidos por pueblos, que sólo puede llevar a perspectivas universales; y se logra solamente sobre la base de la comunicación y ampliación sobrenatural de la visión del futuro. ¿Cómo es posible una historia profética *a priori*? <Si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación><sup>623</sup>. El profeta es el autor de su destino. Tal es el caso de los profetas judíos que anunciaban el fin de su pueblo, pero, porque ellos mismos estaban poniendo las condiciones para que eso ocurriera, abrumando a su pueblo con pesadísimas cargas legales eclesiásticas; pero, este es también el caso de nuestros políticos –los del tiempo de Kant y los de ahora– hacen lo mismo en la medida de su poder, y resultan, por ello, los profetas más atinados. Tomar a los hombres *como son* no significa otra cosa, para los políticos, que tomarlos como ellos los *han hecho* con su comportamiento e imposiciones. O sea, *desapegados y propensos* a la revuelta, dice este pensador.

Por lo cual, siguiendo aquellos con su modo de ser, lo que obtienen es lo que habían profetizado. Igual el *clero*, que presagia la decadencia de la religión y el surgimiento del *Anticristo*, y es que hacen todo lo posible para que esto ocurra: no inculcan a sus fieles principios morales que los podrían hacer mejores, sino que los convierten en *deberes* invirtiendo

---

<sup>622</sup> Kant, “Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*, FCE, pp. 95-122. La traducción del título de esta obra que presenta E. Ímaz, es un tanto inexacto como puede apreciarse, que quizás se debe más a razones de índole comercial y editorial, que a un error .

<sup>623</sup> *Idem*, p. 96.

las cosas, ya que la autoimposición de un deber sería el efecto del mejoramiento moral<sup>624</sup>. De donde se puede ver, que no se necesita de ningún don profético para prever este tipo de eventos. Así pues, el hombre como sujeto de la razón *práctica* es autor de su destino moral. La especie como sujeto de la historia es autora, sólo en tanto racional, de su destino moral cosmopolita, significando esto en términos de aquel segundo concepto, la totalidad de los hombres existentes y diseminados sobre la tierra.

Pero, ¿qué es una historia profética *a priori*? El procedimiento es aquí igualmente analítico, o sea, la división del concepto de lo que puede ser predicho. Esto tiene dos sentidos. Por un lado, la historia como *noúmeno* o la *idea* de filosofía de la historia, de la cual cabe un *filosofar* histórico, y por otro, los principios *a priori* de la ciencia de la historia. Pero, por ahora, volviendo a este escrito kantiano, los casos que pudieran permitir una *predicción* son tres, si el género humano se halla: en continuo *retroceso*, en progreso hacia *mejor* y en un eterno *estancamiento* moral<sup>625</sup>.

El primero, se denomina *terrorismo moral*, perspectiva de acuerdo a la cual, la humanidad acabaría destruyéndose a sí misma. La naturaleza del hombre terminaría imponiendo su preeminencia sobre la naturaleza misma, lo que negaría al mismo tiempo todo sentido a la libertad. El segundo es un *eudemonismo*, o también, *milenario*, en este, el *quantum* de bien y mal es siempre el mismo en la especie, y no puede aumentar o decrecer en un mismo individuo, a menos que se halle en franco proceso de moralización superior; como los efectos dependen de la potencia de la causa, se ve que el eudemonismo es poco prometedor en la cuestión de un progreso constante de la especie hacia mejor. En el tercero, *abderitismo*<sup>626</sup>, bien y mal se neutralizan, *por tanto*, hay un estancamiento.

Resulta imposible resolver directamente esta cuestión del progreso ateniéndose a la experiencia, porque se trata de que los seres sobre los cuales se quiere determinar algo, actúan *libremente*; y eligen, o lo que se les dicta o lo contrario, lo único constante en este género humano es la inconstancia<sup>627</sup>. La aplicación del punto de vista de la revolución copernicana –

---

<sup>624</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>625</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>626</sup> *Idem*, nótese la alusión al sistema de Parménides, para quien las cosas están en reposo eterno.

<sup>627</sup> *Idem*, p. 102.

esto es, el cambio de posición del observador- se puede en cuanto a las acciones regidas por la *necesidad*, pero no, a las regidas por la *libertad* <no somos capaces de colocarnos en aquel punto de vista cuando se trata de predecir las acciones libres><sup>628</sup>. Dicho punto sería el de la Providencia –o el de una voluntad santa, o sea, en perfecto acuerdo con el deber-.

Pero, en este ensayo se necesita que la historia *profética* de que se trata ancle en *alguna clase de experiencia*, que nos refiera a una constitución y facultad que sería la causa del progreso y del ser libre que es su autor; dicha experiencia sería, no obstante, no la causa del progreso, sino solamente una señal histórica que apunta hacia él (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), con lo cual, se podría demostrar esta tendencia del género humano en su totalidad, en el estado de dispersión de sociedades sobre toda la faz de la tierra<sup>629</sup>. Y en este sentido, las conclusiones de la historia *profética*, pueden ser extendidas a la historia *pretérita*, fue siempre progresiva. Esta señal histórica debería demostrar la tendencia del género humano en su totalidad. La cuestión es si el hombre progresa, pero también ¿qué es progresar? El *progreso* es, según Kant, ir hacia mejor, pero en sentido *moral* de la especie. Se trata aquí, del desarrollo de la razón en el seno del desarrollo de la libertad. La razón surge de la libertad respecto del instinto, y su desarrollo consiste en el desarrollo de la moral de la especie; el desarrollo pleno de esta facultad, llevaría al *quilliasmo* y al surgimiento de la sociedad cosmopolita en el desarrollo de la paz perpetua.

Un hecho de nuestro tiempo mediante el cual se demuestra esta tendencia moral del género humano, consiste en una cierta *manera de pensar*, que se expresa públicamente en el juego de las grandes transformaciones de la historia en el siglo de Kant<sup>630</sup>. Independientemente del curso de una revolución, la participación en el deseo de revolucionar, delata esa fuerza, que es una instancia de transformación hacia la libertad racional. Indica una *disposición moral* del género humano, porque el público la arrostra sin pensar en los perjuicios que esto puede causarle<sup>631</sup>. Pero, por otro lado, es posible que tenga en la mente ciertos beneficios que nunca verá, pero, alguien que se lanza a la lucha armada contra el poder del Estado, es que de plano no le queda ya ninguna otra alternativa, lo único que puede perder es una vida miserable.

---

<sup>628</sup> *Idem.*

<sup>629</sup> *Idem*, p. 103s.

<sup>630</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>631</sup> *Idem*, p. 106.

Parece una fuerza en la que se muestra de forma pura un deber. Esta fuerza demuestra un *carácter* del género humano, y una disposición *moral* de dicho carácter (permitiendo no sólo abrigar esperanzas de un progreso hacia mejor sino que precisamente en cuanto hecho es ya indicativo de tal situación), y presenta dos caras: por un lado, el derecho de autodeterminación de los pueblos y, en segundo lugar, del fin que tiende a evitar la guerra agresiva; a esto se suma la participación efectiva en el bien y el entusiasmo, pero, uno auténtico que siempre se refiere a lo ideal, a lo moral puro, o sea, al concepto del derecho<sup>632</sup>.

La razón libertaria *hace época* y muestra a la razón pura como deber moral <que afecta al género humano en la totalidad de su asociación><sup>633</sup>. Este hecho que el pensador de Königsberg presenta no es el de una revolución en sí, sino el de la *evolución* de una constitución iusnaturalista, o más en general, del derecho. Esta constitución republicana mediante el Estado rige (debería regir), por medio de leyes que se constituyen según principios universales de derecho, aquellas que un pueblo solamente se daría a sí mismo.

Kant, asegura el *logro* del *fin* y, de ahí, su progreso hacia mejor, sin posible retroceso, dado que aquella revolución produjo un aprendizaje social de emancipación <Porque un fenómeno como ese no *se olvida jamás* en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido sonsacar><sup>634</sup>; la revolución, como disposición interna del género humano suma naturaleza y libertad. Aunque cabe decir en este tema de la revolución que este pensador tenía en mente dos perspectivas, por un lado y *jurídicamente*, su oposición y la censura, por otro lado, en condiciones específicas *políticas* y de Estado, es justificable. Dos escritos, *De la relación entre Teoría y práctica* y *la Paz perpetua*, sobre todo este último, abundan al respecto, como ya se vio *supra*.

Ningún hecho contradice aquella idea que permitió la *predicción* filosófica del *fin*. Ni siquiera el fracaso de esta u otras revoluciones, porque se trata de un acontecimiento que anuncia una libertad ligada al supremo interés de la humanidad, y forma parte de su aprendizaje emancipatorio, así, que es posible predecir que llegará ese tiempo de una constitución que instaure aquel fin <algún tiempo llegará en que, por fin, la constitución anhelada logre aquella firmeza

---

<sup>632</sup> *Idem*, p. 106s.

<sup>633</sup> *Idem*, p. 108.

<sup>634</sup> *Idem*, p. 108s.



en el ánimo de todos que la enseñanza de frecuentes experiencias no podrá menos de producir<sup>635</sup>. Se trata así, de un principio no sólo verdadero en la *teoría* sino realizable y cierto en la *práctica*, el que se señala que la especie humana se ha mantenido siempre en el progreso, y continuará en él; a no ser que el *fin* que la naturaleza tiene para el género humano sea su desaparición y sustitución por otra clase de seres, y así sucesivamente<sup>636</sup>. Lo que sí de plano es un *antifin* es el uso del hombre como medio, y el impedir dicho progreso a costa de decretos y pésimas decisiones de gobierno.

En atención al logro del fin, acelerado por la luz que proporciona la razón, cabe considerar, que la *ilustración del pueblo* es la educación *política* que enseña cuáles son los derechos y obligaciones de los gobernados frente al poder del Estado, y puede ser llevada a cabo sólo por los filósofos ya que ellos son libres y no así, los maestros oficiales del Estado<sup>637</sup>. En la época de Kant, eran denominados *enciclopedistas* estos educadores por sus acusadores, lo que significaba que eran peligrosos para el absolutismo. Cabe señalar que el autor del proyecto de la *Enciclopedia*, el francés Denis Diderot, consideraba en el artículo que lleva este nombre en el tomo Uno, que dicho proyecto consistía en reunir todos los conocimientos por la humanidad adquiridos hasta entonces, explicar el espíritu progresista de estos, hacer una crítica de los fanatismos religiosos y de los absolutismos y despotismos políticos, y una apología de la razón y de la libertad de pensamiento. Lo cual, hace comprensible aquel epíteto. Volviendo a Kant, señala que sin embargo, esta voz del filósofo como hombre libre no se dirige al pueblo mismo sino respetuosamente al Estado, rogándole por la justicia de aquel; y por otro lado, la única manera de que el pueblo haga oír sus quejas es garantizando el derecho de la *publicidad* (de la libertad de expresión), de ahí, que no hacerlo impide el progreso del pueblo<sup>638</sup>. Además, es importante para su ilustración que sea del todo transparente la verdadera naturaleza de la constitución.

La idea de un ser común y la idea de una constitución, constituyen lo que en términos de ideas platónicas tasadas por Kant, sería el nómeno *república*, en esta, los que obedecen la ley, son los mismos que quienes las dictan; esta es la *norma eterna* de toda constitución política

---

<sup>635</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>636</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>637</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>638</sup> *Idem*.

y que pone en el curso de una paz duradera primero, y luego eterna; de donde se tiene como *máxima* de juicio, que lo que mejor *califica* a una constitución es que mantenga alejada la guerra interna en lo relativo a los Estados individualmente<sup>639</sup>, pero se entiende que lo que mejor califica a una federación de Estados o Liga de naciones, es porque mantenga la paz entre ellas. Así pues, las *dificultades principales* en la consecución del fin, y para las máximas que apuntan al progreso mundial son: la prohibición de la libre expresión de las ideas, y que la verdadera naturaleza de la constitución política se finque no en la idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre.

Casi para terminar, Kant, se pregunta ¿qué *rendimiento* le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor? La respuesta es, no primero una cantidad siempre creciente de la moralidad en el sentir, sino mayor obediencia a la ley del Estado, que tiene como consecuencia aquella; es decir, que el rendimiento en la vida jurídica habrá que buscarlo en los actos buenos de los hombres: una disminución de violencia por parte de los poderosos, menos discordias en los procesos, más compromiso con la palabra dada, y como ya se adelantó, extendiéndose este comportamiento a las relaciones entre los Estados; pero subráyase, que un aumento de moralidad no es la condición, la base jurídica que hay en la razón del género humano es la que proporciona el *quantum* del que carece la moral inicialmente<sup>640</sup>. De donde se tiene, que el concepto moral *a priori* del fenómeno moral es un concepto en parte histórico. Este progreso del que habla este pensador, no consiste en un mundo cada vez más feliz sino en el cumplimiento del destino de la especie, digamos que la especie es eternamente feliz, el individuo, sólo de cuando en cuando; aunque con mayor precisión, la especie es *asintóticamente* feliz.

¿En qué orden se puede esperar el progreso? No de abajo arriba sino de arriba abajo, <en una sabiduría que fluya de arriba abajo><sup>641</sup>, (este descenso se oye más bien, proviniendo de Kant, como una verdadera metáfora: la sabiduría fluye del cosmos *nouménico*, que por ser ideal está en el cielo, pero, en el cielo de la razón, el lugar más alto de la moralidad, *topos ouranos rationis*), por medio de la educación moral, y por tanto, religiosa, que es responsabilidad del Estado, que mientras distraiga los recursos públicos en guerras, esto se irá

---

<sup>639</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>640</sup> *Idem*, p. 114s.

<sup>641</sup> *Idem*, p. 116.

al traste. Pero, la educación debe ser planeada con este fin dicho, y el Estado también reformarse a sí mismo periódicamente y ensayar la evolución en lugar de la revolución; pero, dada la inconstancia antes dicha, asimismo, se hace necesaria la intervención de una sabiduría que fluya de arriba a abajo –la *Providencia*–, ya que en lo concerniente al hombre, sólo cabe esperar una sabiduría negativa: el horror de la guerra y la necesidad de trabajar por su erradicación<sup>642</sup>.

Por último, Kant considera la objeción de aquellos que por el mal cariz que toma la cosa pública, desesperen de su salud y progreso hacia mejor, a estos, les dice que confía en el remedio heroico presentado por Hume, quien escribió: <Cuando veo ahora [...] las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes [...] además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron [...] *Sero papiunt Phyges.*<sup>643</sup>

*¿Cuáles subjetividades y objetividades quedaron constituidas  
en el proceso y como resultado de la filosofía kantiana de la historia?*

En primer lugar, cabe decir, que queda constituido un complejo de subjetividades y objetividades de tipo *histórico*, esto significa lo siguiente. Hay en primer lugar, una necesidad y exigencia de ilustración, lo que quiere decir, la liberación del hombre de su culpable incapacidad; el ilustrado habrá de llegar a la mayoría de edad intelectual, pero sobre la base de su valor para atreverse a pensar, la emancipación es peligrosa y difícil, pero es una disposición natural en la especie. La condición para que este proceso de ilustración pueda ponerse en marcha es que se otorgue libertad, una por cierto inocua para la autoridad, a saber, completa libertad de un uso *público* de la razón. Kant, con esto reconoce de manera implícita que la condición de la ilustración es la permisividad del poder social, ello no sólo es inocuo sino que incluso conviene a dicho poder; desde luego, bajo la óptica de las condiciones *completas* de mediación crítica kantiana; lo que significa principalmente, que el deber de los gobernantes es sacrificarse por sus gobernados y no legislar algo contra la justicia del pueblo. Pero, la pregunta

---

<sup>642</sup> *Idem.*

<sup>643</sup> *Idem*, p. 117.

ahora, no es si vivimos en una época de ilustración, sino en qué consiste este proceso, qué es esta dialéctica, cuáles son los alcances de esta tendencia, cuáles sus tipos de verdad y cuál su grado de apertura de horizontes de praxis y de racionalidad. Preguntas que no serán por el momento respondidas en todo su alcance, sino en la forma en que va quedando dicho.

Otra condición es lo que se puede denominar la subjetividad *cosmopolita*, que consiste en el punto de vista de la intersubjetividad en el marco de una historicidad universal humana. La cual puede ser denominada de esa manera, ya que posee unidad en su comienzo, en su término y en su finalidad; pero no en su despliegue real, es decir, en el despliegue real de la libertad en que consiste igualmente el despliegue del derecho, pero que por esa misma condición de libertad, puede darse el uso de otros como de un *medio*, lo que claramente puede verse que mina aquella unidad durante su despliegue mismo, es decir, el de la subjetividad cosmopolita. Pero es necesaria la suposición de un plan de la Naturaleza para el desarrollo de la especie, en la que se le considere como encaminada a *finalidades*. Historia universal significa, el hombre como producto de la Naturaleza, que se trate de que lo producido es la especie humana, es lo que le da universalidad al concepto, ser miembro de ella es lo que hermana; pero igualmente, esta historicidad, de acuerdo a sus fines supuestos es cosmopolita, lo que significa, la unidad por la especie en medio de un marco intersubjetivo de sociabilidad, pero encaminada a la generación de un futuro hombre *reunificado* con sus congéneres sobre la base de un derecho, que al realizarse por convicción se convierte en moralidad. Pero es importante señalar que se trata igualmente de una subjetividad *simbólica* en tanto que se refiere la idea de finalidades<sup>644</sup>.

Cabe decir, que por el momento no se puede estar tan seguro, si se puede aplicar esta noción de lo simbólico, digamos, a las dos intenciones centrales de la filosofía del Juicio kantiana que podrían merecer ese nombre, a saber, el alcance por medio de la reflexión de la unidad sistemática, en lo concerniente a la totalidad de la experiencia, inaccesible por otro camino; y el modo de necesidad y universalidad de los juicios de gusto. Y es que Kant dice, el Discernimiento representa mediante reflexión, una cosa a través de la intuición de otra, y no que el juicio reflexionante sea un juicio simbólico; este busca representarse siempre algo

---

<sup>644</sup> Exposición *simbólica* es aquella que busca representar, mediante reflexión, una cosa a través de la intuición de otra, o, por medio de una analogía. Así, se puede decir: lo bello es el símbolo del bien moral, se trata de lo inteligible hacia donde mira el gusto. V. *Crítica del Juicio*, Porrúa, Méx., 1985, p. 308s.

concerniente a una intuición, pero, aquel <busca lo universal para lo particular dado><sup>645</sup>, y en donde lo universal no es nunca una intuición, sino un mero concepto admitido sólo para la reflexión bajo las condiciones que ya quedaron dichas en la sección correspondiente de este trabajo, consensuales y culturales en el juicio de gusto, y trascendentales para la reflexión de la naturaleza en el teleológico.

Otra cuestión es la de la autoridad, su principal problema es ¿quién sujeta al sujetador? tiene que ser otro hombre, y ese, es el problema precisamente, porque las condiciones que pone Kant en esta intersubjetividad, parecen de toda forma suprahistóricas, pero que me parece deben ser comprendidas en el seno de *toda* su discursividad, como el ideal del estadista y del legislador; lo que quiere decir en este caso, que son condiciones propias del uso *práctico* de la razón, cuyo principio es el deber por el deber, y que su territorio es de las acciones humanas, por lo que toda dicha discursividad comprende no sólo la segunda *crítica*. Pero, se trata de una subjetividad en riesgo de ser aniquilada en el proceso de su historicidad y hacia el cumplimiento de sus fines. Lo que no obsta pues, para afirmar una constitución *sistemática* de la historia universal de la especie.

En cuanto a una idea sobre el *comienzo* de la historia de la especie humana, se puede decir que el desenvolvimiento de la libertad en la naturaleza, marcó la aparición de dicha historia de la especie. La historia tiene en esta perspectiva dos frentes, la historia *pretérita* y la historia *profética*, dos direcciones del conocimiento de la historia, enlazadas por el Discernimiento y el uso *práctico* de la razón. Pero, que requirieron de un enlace conceptual más operativo, luego de la formulación *crítica* del problema de los juicios históricos, según se verá en el ensayo de enlace que viene en la siguiente sección.

Por su lado, *relación* entre teoría y práctica significa que ante todo, la práctica se encuentra siempre validada por la teoría, claro siempre que se trate de una verdadera teoría, en términos kantianos. Así ocurrió con la razón especulativa, la razón *práctica* y el Juicio, pero no puede ser de otro modo con esta parte de la razón *práctica* concerniente no sólo a la historia, sino también a toda ciencia humanística y social; lo significa que en moral la teoría fundada en el concepto del deber vale sin lugar a dudas también para la práctica en todos estos campos

---

<sup>645</sup> *Idem*, p. 194s.

científicos que tratan sobre las acciones dadas en la intersubjetividad, y no sólo para la moral, a pesar de que esta fue el modelo típico del conocimiento científico filosófico de la susodicha *crítica*, según se verá en la siguiente sección; por su lado, en el terreno del derecho político, esta relación teoría práctica, significa la intersubjetividad en relaciones de *civilidad*. La unión de las personas es un fin en sí mismo, suprema condición de todo los demás deberes civiles.

*Libertad, igualdad e independencia* son los principales conceptos jurídicos. La relación entre teoría y práctica en el derecho *político* significa en resumidas cuentas, tres cosas, como *libertad*, el ser capaz de detener derechos y poder buscar los modos de ser feliz en el marco jurídico; como *igualdad*, poder legítimo de derecho para imponer su cumplimiento que asiste a cada miembro de la comunidad civil; finalmente, el supremo *principio de independencia* dice: Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo, pero, la obediencia civil debe seguirse bajo el *espíritu* de libertad.

En lo concerniente a la relación teoría y práctica en el derecho *internacional*, y considerando las cosas de forma *cosmopolita*, se tiene que hay en la naturaleza humana aptitudes que indican que está en el camino del progreso, pero cabe aclarar que para este pensador, *progreso* tiene un sentido mayormente moral y no tanto en la economía, aunque del primero puede colegirse el segundo. Se puede establecer una esperanza de tiempos mejores *fundada* en la razón. El argumento que permite sostener un derecho internacional cosmopolita, es el mismo que para la constitución de un Estado, y que se aplicó en el derecho político interno (analogía que es una verdadera representación simbólica en términos de este pensador); a saber, de la general violencia entre los pueblos, deberá surgir la necesidad no de un contrato social, como en el derecho político, sino la sujeción de los Estados a una legislación internacional, para que por su propio interés, ingresen a una federación internacional cosmopolita. Lo que ocurrió, al interior de una comunidad, volverse Estado, tendrá que ocurrir exteriormente, es decir, en las relaciones entre naciones. En este sentido Kant, deja un importante papel a una Providencia laicizada.

Otro concepto importante es el de <el fin de todas las cosas>, cuya relevancia es del todo moral –solamente se puede originar en el curso de la reflexión moral-, y se entiende como la evaluación de la moralidad de la historia pretérita, pero, para una subsecuente proyección de

dicha moralidad hacia una posible historia futura, no sólo para evaluar el pasado y el futuro morales de la humanidad, mediante el sentido moral del presente y del pasado, sino también para proyectar acciones que pudieran tener la consecuencia del progreso en ese terreno.

Paz perpetua, por su lado, es el concepto de una moralidad superior, e indica una eliminación del estado de guerra entre las naciones, producto de una vigencia del derecho en el plano internacional. Lo decisivo es que la política debe adecuarse a la moral, pero igualmente, que los filósofos deban tener un papel fundamental como consejeros del gobierno. Por su lado, paz perpetua en la *filosofía* significa el punto de vista teórico metodológico de la filosofía *crítico* trascendental, brevemente, consiste en la imposibilidad de conocer del *entendimiento*, sin el concurso de las intuiciones y la imposibilidad de una moral que no esté fundamentada por la pura formalidad de la razón. De donde se ve su índole *intempestiva* consistente en que, propiamente hablando, antes de la filosofía *crítica* no había ninguna filosofía, pero tampoco después, lo que quiere decir, que los usos de la razón tienen sus reglas.

Por último replantear la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso <hacia mejor>, llevó a este pensador a decir que una historia profética *a priori*, es posible porque el historiador que se dé a esta tarea, solamente tiene que examinar las tendencias, el profeta como miembro de la sociedad humana, es el autor de la historia, pero porque es asimismo autor de su destino en el entramado de las relaciones intersubjetivas, desde luego, el método es igualmente analítico. Pero, de todos modos se requiere de una clase de experiencia que sirva de punto de anclaje, y esta es la manera de pensar que se identifica con los cambios sociales y políticos que contienen la promesa del progreso, a saber, la razón *libertaria*. Pasemos pues, a la sección que trata sobre un ensayo de enlace entre la trilogía crítica y los escritos de filosofía de la historia.

**Quinta sección. Ensayo de enlace entre la filosofía  
*crítica* y la filosofía de la *historia***

Tan lejos como se extienda la aplicación de  
conceptos *a priori* se extiende el uso de  
nuestra facultad de conocer según principios,  
y con él la filosofía.

Kant

A continuación, se presenta un *ensayo* de enlace entre los escritos *críticos* y los de filosofía de la *historia*, aunque quizás enseguida debía haberse presentado un *ensayo* de *crítica* con el rigor que Kant mismo podría haber exigido, sin embargo espero que el lector comparta mi convencimiento de su superfluidad, luego de que llegue al final de este, que fue inicialmente planeado como *primer* ensayo de enlace y que es el que final y exclusivamente decidí presentar. Por otro lado, este ensayo intenta incluir la idea de aquello que nos separa de este insigne pensador en términos de su historia *profética* y que desde luego, en mucho aspectos vislumbró como profeta que *profetiza* sobre la base de mirar hacia dónde va la tendencia, y no hace más que exponerla, sin adivinarla como la *Pythia*. Me parece que en este sentido es que Immanuel Kant es el gran filósofo de los últimos dos siglos, nadie como él supo ver en el fondo de la cultura y la vida de la modernidad occidental, pero lo que más sorprende es que también supo mirar hasta dónde llegaban las fronteras y posibilidades de tal racionalidad moderna. Desde luego, esto sólo puede verse de esta manera bajo la óptica de toda su discursividad, aunque una forma preparatoria es bajo la óptica de los dos conjuntos de escritos que aquí se examinan. Un segundo ensayo, como *crítica de la razón práctica histórica*, no sería otra cosa que la puesta en sistema de los escritos de filosofía de la historia, al modo de la trilogía *crítica*, pero del que en este trabajo se puede prescindir.

Conviene pues, reiterar que el objetivo de esta sección no es la presentación de una cuarta *crítica*, pero tampoco, la reconstitución del sujeto, ni el examen ahistórico de la filosofía kantiana tasada según las necesidades y exigencias de la filosofía contemporánea, sino por el contrario, una vez que se ha presentado su proceso e indicado las líneas de mediación hacia otras discursividades que constituyeron la filosofía del siglo XIX, pero que a su vez prepararon



el desenlace contemporáneo, ensayar un enlace de su pensamiento crítico e histórico como modo de preparar la comprensión de su pensamiento *unificado*, que en términos del concepto cortesiano de racionalidad significa la explicación y comprensión de esta importante fase del proceso de la racionalidad moderna, pero que más en lo profundo, manifiesta el ejercicio del pensamiento desde lo actual y sobre la tesis de que no estamos ante una total obsolescencia y caducidad de pensamiento.

Dos aspectos estructurales aportados por esta filosofía pueden ser extendidos sobre una base histórica de comportamiento teórico, el principio *crítico* y el principio de *reflexión* sobre el *presente*. El primero, sólo como la idea que pone en su lugar la verdadera capacidad de la razón en su proceso de conocimiento, no se trata de ninguna síntesis ni de aplicación del principio de revolución copernicana, sólo qué es posible y qué no es posible para la razón; por ejemplo, para el concepto cortesiano de racionalidad, qué está a su alcance y qué no, y de cuáles formas; pero, esto también colinda con la idea de lógica de la ilusión, y que para este concepto susodicho quiere decir, la recaída en los puntos de vista que quiere superar. Por su lado, el segundo, es precisamente uno de los conceptos que constituyen el punto de vista cortesiano, la explicación y comprensión de la actualidad filosófica, y solamente eso, como plataforma de lanzamiento de la reflexión; exactamente, su punto de partida es la pregunta sobre las posibilidades actuales de este discurso filosófico.

*Primera parte. Ensayo de enlace entre la filosofía crítica y la filosofía de la historia. Formulación crítica del problema de la historia*

Conviene dejar asentado que la *filosofía* de la historia, según la entiende Kant, es el estudio del origen, desarrollo y finalidad de la especie humana, realizado desde una perspectiva de hechos -o de especulaciones siempre fundadas sobre hechos- y que puedan servir como hilo conductor para su elaboración; pero fundamentalmente, es el punto de vista de la moralización de la especie y de la cosmopolitización de la moral, concepción general que puede ser encontrada a lo largo de sus escritos sobre filosofía de la historia. Conviene igualmente, dejar asentada la diferencia entre moralización de la especie y cosmopolitización de la moral, la primera, significa que la naturaleza produce una especie con la luz de la razón, sobre la base de

una disposición que emerge de ella misma y que es la dimensión de la libertad; con otras palabras, es el salto que pega una especie a la moralidad, porque lleva la disposición de poder pensar leyes. La segunda, significa la vida moral, pero no sólo de un pueblo o una nación sino de todos los pueblos del orbe, lo que viene a significar algo siempre en relación con el estado de moralidad que viva el mundo. Por su parte, otro concepto en esta filosofía de la *historia*, es el de razón *práctica histórica*, que se entiende como el uso de todas las facultades del conocimiento para esta ciencia por principios.

La decisivo en esta formulación *crítica* del problema de la historia es que si hay una *perplejidad* en lo concerniente a *dónde* pertenecen los *juicios* de la historia, entonces, se precisa de su *crítica*. La historia, según Kant, es un apéndice de la razón *práctica*. Vayamos por partes. Primero, hay que decir respecto de la idea de un proyecto kantiano de una *crítica* que produjese una *síntesis*, que al realizarse sobre la historia -la razón *histórica*- sería *superior* comparada con lo hasta antes ganado por Kant; de lo cual me parece, con lo que hasta ahora he consultado, que el mismo Kant, no tenía en mente tal *crítica de la razón histórica*, aunque los materiales están ahí, presentados en un orden distinto al de la trilogía *crítica*, pudiendo ocurrir sobre esa base, que quizás alguien puede venir e intentarlo, sólo que *contra* dos siglos de filosofía *crítica*, que no siguió el derrotero marcado por Kant, sino más bien, algunas de sus consecuencias, que de otro modo se pueden entender como reaperturas de sentidos de racionalidad, que ya habían quedado cancelados por él mismo. Por otro lado, sólo desde un punto de vista *historicista*, se haría necesario tal proyecto, la historia que tendría que tomarse como modelo, en mayor medida, es la que se ha venido configurando sobre la base de principios puros de razón, pero esta perspectiva sería carente de consciencia histórica si simplemente siguiera recorriendo el camino marcado por este pensador. Importa pues, no sólo un marco contextual y de exposición sino también, distintos marcos de recepción.

Así, que no considero que se pudiera tratar de una dimensión superior de síntesis sino solamente que se puede comprender la filosofía kantiana de la historia, ordenada al modo de la trilogía *crítica*. Pero, desde luego, sobre la base de un proceso histórico y de filosofía que no se detuvo con la muerte de Kant. A menos que dicha síntesis superior sea una comprensión más abarcativa que lo que hasta ese momento conceptual Kant, habría ganado, y que se considere a la historia como el centro de la existencia; por ello, como se puede ver, el problema no está

sólo en la abarcativo de la síntesis sino en que el centro de la existencia no sea sólo la historia sino también, la política y la economía, y que se considere de igual forma que ni el discurso de la época de este pensador puede ser vigente porque ha cambiado la situación, como también de la transformación de las necesidades y exigencias de dicha discursividad.

La necesidad de una *crítica* de la historia, podría surgir de la perplejidad sobre a dónde pertenecen sus juicios, y de que la subjetividad –producto del enlace y uso del Juicio- que había quedado reconstituida al final de la *Crítica del Discernimiento*, se rompe al plantear la *ampliación crítica* del conocimiento hacia la historia; precisamente, debido a que la ampliación precisa de nuevos enlaces, pero, que en sentido *crítico* estricto no llegan a constituir una cuarta *crítica* concerniente a un nuevo e insospechado uso, porque la historia al ser un apéndice de la razón *práctica* tenía bosquejados su campo, territorio y esfera desde la primera *crítica*, cuando se examinaban tanto la Arquitectónica como la Canónica de la razón.

Así, que esta posibilidad de ampliación de los juicios sintéticos *a priori* a la historia sólo podía significar, ciñéndose al pensamiento *crítico*, la *explicitación* de algo previamente bosquejado, como se verá, no sólo desde la primera *crítica* sino en las otras dos. La ampliación pues, requería de estipular los nuevos enlaces y de hecho, la filosofía kantiana de la *historia* presenta un sujeto *disperso*, es decir, no constituido *críticamente*, con todo el rigor que ello exige; disperso, a lo largo de sus escritos de historia *filosófica*. La cuestión es así, el restablecimiento del enlace de la subjetividad que había quedado rota al ampliar el uso de principios *a priori* al conocimiento de la historia, y que provenía de la tercera *crítica*, pero en donde este nuevo enlace debía integrar como miembro al sujeto histórico, el cual, presentaba una previa situación de dispersión. Enlace de subjetividad, por un lado rota, con una subjetividad por otro lado dispersa, puede ser otra manera de expresar el problema de una crítica de la razón *práctica* histórica, o sea, la dilucidación de dicho enlace.

Ahora bien, cabe recordar que el campo de la razón *práctica* es el campo general de la moral, pero al serlo de la vida *práctica*, es decir, de las acciones humanas, lo es de toda ella, o sea, todo lo *social*, lo *histórico* y lo *cultural*. Con otras palabras, de todo lo intersubjetivo que pueda tener como condición la libertad. Por otro lado, la razón *práctica*, quedó fundamentada de

forma segura en la filosofía sistemática de la razón, este uso es legítimo teórica y *prácticamente*, es decir, tiene calidad de ciencia, pero, además un fuerte sentido *pedagógico*.

De tal modo que si la razón vale en este uso *práctico*, de igual forma valen todo su contenido y su formalidad, es decir, en el campo de las acciones humanas, por tanto, en todo su uso en lo social, histórico y cultural. Por ello, ahora es comprensible decir que estamos ante una razón *práctica* que puede ser estudiada en su parte *histórica*, una razón *práctica histórica*, término que sitúa más adecuadamente el problema y evita considerar que la razón *histórica* sería una nueva facultad que habría estado no se sabe dónde, escondida y esperando ser descubierta y criticada en el plan kantiano de la arquitectónica de la razón, según la primera expresión que dice: *crítica de la razón histórica*. Razón *práctica histórica* indica que la historia es un apéndice de la razón *práctica*, pero, un miembro que puede ser engrosado sin añadir estructuralmente nada nuevo al edificio de la razón.

El punto es, que la historia a *dónde* pertenece, es claro bajo las condiciones dichas que a la razón *práctica*, pero Kant, ha dicho que el hombre es un ser *nouménico* al tiempo que *natural*, por tanto, surge la duda de si también puede pertenecer, y de qué modo, a la razón *pura*; pero, por otro lado, al presentarse la historia con un contenido *teleológico*, ahora, se extiende la duda a si también pertenece al *Juicio* (de lo que sí no hay ninguna duda por otra parte, es de la posibilidad de ampliar el uso del conocimiento *a priori* a este nuevo campo, de hecho, lo estaba desde mucho antes de que Kant emprendiera su tarea *crítica* dirigida a otros conocimientos supuestos de la razón).

Por todo lo anteriormente expuesto, se ve la necesidad de una *crítica* de los juicios históricos, o de la razón *práctica histórica*, desde este punto de partida, en el cual, hay que determinar el campo teórico o disciplinario al que pertenece un tipo de juicios sintéticos *a priori*. Quizás, si Kant no hubiera entrado en senilidad y muerto “prematuramente” a la edad de ochenta años, tarde o temprano habría tenido que pronunciarse sobre el asunto. Desde luego, en un clima intelectual diferente y que privilegió otros conceptos, y en el cual, ya se encontraban en marcha las consecuencias de este pensamiento, casi siempre, llevado a otros lugares teóricos.

### *Aplicación del principio de la revolución copernicana al conocimiento de la historia*

En lo concerniente a la aplicación del *principio* de la revolución copernicana al problema del conocimiento, en este caso al conocimiento por principios de la historia, resulta que el sujeto es el que rige con sus condiciones dicho conocimiento y fijación de principios. Es necesario recordar esto, por los intentos *hegemónicos* del empirismo, de la teología, y de una metafísica bastante escasa de luces, de dominar la escena metodológica; y digo intentos, porque a pesar de que parecen ser los puntos de vista dominantes de uno u otro modo en la actualidad y en los últimos dos siglos, teóricamente, lo que vale decir, *prácticamente*, se quedan en el mero intento, no explicando lo que debían haber explicado y contribuyendo a oscurecer el asunto.

Pero, desde luego, desde el concepto de racionalidad parece casi evidente la insuficiencia de dichas perspectivas. Así ¿qué significa que *rigen* las condiciones del sujeto, en términos de historia *filosófica*, admitiendo como suposición que siempre que resultan inoperantes para la buena marcha del conocimiento, se tiene que aplicar este principio de <revolución copernicana>? Que debe tenerse como condiciones, una *subjetividad*, una *objetividad* y el modo de *enlace* entre estos que hay en la subjetividad.

Y con esto es suficiente, por ahora, en lo concerniente a estas tres clases de condiciones, porque es de lo que debería tratar un supuesto ensayo de una *crítica de la razón práctica histórica*; título que me parece más adecuado al propio planteamiento kantiano, ya que la historia filosófica, o la filosofía de la historia, como ya se dijo, es sólo un apéndice la razón *práctica*. Y que evitaría ligarse al proyecto de Wilhelm Dilthey de una crítica de la razón histórica, y la propuesta de Eugenio Ímaz.

Quizás el inconveniente de semejante título es que habría que probar que la razón *práctica* puede ser asimismo histórica, pero al ser sólo un apéndice, significa que se trabaja sobre la base del organismo de la razón, y ya quedó probado que la razón pura es *práctica*, y que la razón *práctica* tiene como *territorio* y *esfera* las acciones humanas, y toda acción humana configura historia. El apéndice es una parte secundaria de la razón *práctica*, pero, por eso mismo, sostenida por ella (la cosa por otro lado, es que más tarde en el historicismo, el apéndice se convertirá en el *organismo* mismo). Por tanto, no haría falta demostrarlo de nuevo,

sino solamente, de *qué modo* pudiera quedar establecido este *nuevo enlace* que exige la ampliación en el uso de una facultad.

Lo que también, indica el camino para resolver el problema de la historia *pretérta* en su enlace con la historia *profética* -que es otro de los modos en que se plantean nuevos enlaces-, y que permite proponer el concepto de historia *próxima*. Y que sería el problema más difícil, ya que compete a la cuestión de la deducción trascendental aplicada a los juicios sobre la historia –o sea, su posibilidad cierta como ciencia- pero, que ya constituye un gran logro en el pensamiento de Kant, y sólo habría que desarrollarlo sobre la base de las condiciones de la historia.

De esa manera explícitamente *crítica*, se podría ensayar otorgar carta de ciudadanía en la república de las ciencias, no sólo a la historia sino a todas las demás ciencias sociales, pero, esto solamente para los objetivos y desde las condiciones de esta reflexión, desde luego, sobre la perspectiva *crítica* que nos ocupa, o sea, la validez lógica del conocimiento de la historia. A saber, exponer dónde están, en la subjetividad, las condiciones para un conocimiento de la historia, pero que es un conocimiento que discierne una moralidad, dando cuenta de un proceso y su tendencia. Comentar esta posible deducción requerirá de hacernos volver brevemente a la sección correspondiente de la razón *práctica*, en donde se expone el enlace entre la forma legislativa de la razón y las acciones en la vida empírica.

No obstante, es necesario reconocer que la legitimación de la historia no es ya la exposición de la legitimidad de toda ciencia social, sino que como ya se dijo, se exigiría proceder a la dilucidación *crítica* de cada uno de los tipos de juicios sintéticos *a priori* que correspondan a distintas sendas disciplinas científicas. Lo que tampoco significa una índole de *multicriticalidad*, múltiples *críticas* no sólo una *cuarta* –idea que suscribiría la filosofía *posmoderna* o pensamiento débil-, sino sólo de discernir los distintos enlaces que ya estaban bosquejados. Pero desde luego, todo esto bajo la perspectiva del concepto cortesiano de racionalidad, lo que significa la relevancia de esta filosofía en la conformación del horizonte actual de pensamiento<sup>646</sup>.

---

<sup>646</sup> Cortés del Moral, Rodolfo, “Kant y la filosofía actual”, en Corona Fernández, Javier y Hernández Beltrán, Oscar, *Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Ed. La Rana, Gto., Méx., 2005, p. 211.

De lo anterior, se tiene que la formulación *crítica* del problema de la razón *práctica histórica* queda de la siguiente manera: ¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* sobre la historia de la especie humana? Es decir, hay una historia constituida por este tipo de juicios, pero, la cosa es, hasta qué punto su uso es legítimo en términos de las facultades de conocer.

Cabe decir ahora algo sobre la noción de *historia próxima*. El concepto de historia *próxima* se refiere a lo histórico pretérito y futuro. La operatividad de este concepto consiste en que, desde el punto de vista *crítico*, sólo es posible conocer aquello que esté sustentado por una fuente razonable o confiable y que concierna a hechos históricos y a sus tendencias, o a especulaciones sobre estos hechos y que sirvan como hilo conductor en la historización; otra cosa es la literatura artística, *las letras*. Este concepto puede ser mejor comprendido, sobre todo, en cuanto a descripción de etapas y a la extensión que se puede alcanzar en esta, comparándolo con el concepto kantiano de <Historia de la especie humana>, la historia total de la especie desde su origen hasta su acabamiento, o transición a otro tipo de ser. No puede ser tomado este concepto de historia de la especie humana como si estuviese sustentado por un conocimiento empírico, es decir, de hechos históricos; no es posible tener un conocimiento de experiencia que corresponda a este concepto.

En este sentido, el uso de la historia próxima es legítimo *retrospectivamente*, sólo hasta donde alcancen las fuentes y *prospectivamente*, hasta donde se vea que lo actual puede seguir influyendo y determinando, sobre la base de tendencias descriptibles.

Es posible que, de acuerdo al planteamiento *crítico* general kantiano, lo *a priori* de la historia filosófica esté radicado en las tres *críticas*. Sin considerar el aumento del campo de la razón *práctica*, siendo la historia sólo un apéndice de esta, el problema del enlace queda circunscrito a esta facultad; la historia no se resuelve a dejar de ser sólo un apéndice, es decir, mientras no se reavive en términos de lo que de ella se exige socialmente, o sea, mientras continúe en el camino de glorificación de poderosos y se carezca de una valoración moral desde la perspectiva del *fin* de la especie (moralización y cosmopolitización de la moral), por lo que el mismo emplazamiento kantiano tiende a superar esta perspectiva; pero por otro lado, en una historia considerada *críticamente*, aunque Kant añadiría un tanto retóricamente a esto, “y de forma no sería”, destaca su importancia para la investigación de la moralización de la

especie, no sólo en cuanto a historia *pretérita*, sino también a su relación con la educación, y por tanto, con la historia *profética*, o para decirlo con otros términos, de planeación y proyección de una especie mayormente moralizada. Pero, esto es ya ampliar la perspectiva de la historia y por tanto, el descubrimiento de que el apéndice es un *órgano* vital. Pero, el pensamiento kantiano siempre fue más *crítico* que historicista.

Si se considera ampliar el uso de los juicios sintéticos *a priori*, o sea, salir de la condición de digmático, es decir, no desarrollado *críticamente*, siendo apéndice de la historia, el sujeto –el enlace en este- constituido hasta la *crítica del Juicio* sufre un resquebrajamiento, y por tanto, hay que ver si esta situación afecta a todo el edificio de la razón, es decir, a los otros usos y facultades. Pero, si de lo que se trata es de restaurar *críticamente* la unidad del sujeto en el conocimiento de la historia, este proceso debería exponer dicha articulación de estos nuevos principios de la historia, aunque solamente como miembros de una arquitectónica ya delineada, en y con todos los demás miembros del sistema -que por ello, es completo- de la razón, en este nuevo uso de sus facultades. Pero, es necesario señalar, que aquí *no* se pretende restaurar ninguna unidad sistemática o de sujeto, ni siquiera del enlace en la subjetividad, sino más bien exponer una *cierta* unidad dialéctica en lo histórico como práctica *discursiva*, y según lo asentado supra en la “Fundamentación teórico metodológica de la investigación”. Pasemos pues, al ensayo de enlace entre cada una de las críticas y el conocimiento de la historia.

#### A. *Crítica de la razón pura* en su enlace con la *historia*

Al margen de que el modelo para la primera *crítica* sea o no sólo la física de Newton, y de que el *tipo* de todo concepto de ciencia de cuerpos de la naturaleza exija un concepto puro y una intuición, o sea, un modelo matemático simplemente ecuacional ligado a una experiencia, el problema general de esta sección, es *determinar las condiciones de la historia como ciencia y de las leyes de la historia humana*. Se toma como modelo, inicialmente, a la primera *crítica*, porque en ella, se determinaron las condiciones de las leyes de la naturaleza, ahora, se trata de ver en el *uso teórico para la historia pretérita*, cómo pueden ser determinadas las condiciones sistemáticas del conocimiento de la historia y de las leyes de la historia de la especie en cuanto



fenómeno, lo que es decir, como seres de la naturaleza determinados hasta cierto punto por su situación en esta.

Otros problemas son, la *diferencia* entre la intuición natural y la histórica, el *tipo* de concepto puro de la historia y un *tercer* elemento, introducido por la ampliación del uso de conceptos *a priori* al campo de la historia. Este *plus*, puede tener dos sentidos, por un lado, y en términos legislativo-lógicos, la valoración de la historia en términos de moralización, o de libertad, y en segundo lugar, pero, en términos de procesos naturales, de la perspectiva que sitúa desde la necesidad a la libertad, se trata del salto que pega la naturaleza al producir a la especie humana. Las tres condiciones y elementos del juicio histórico sobre la historia pretérita son pues, *intuición histórica*, *concepto histórico puro* y *el plus-libertad*. Pero, las condiciones de estas son a su vez, las formas *a priori* de la sensibilidad, los conceptos puros del entendimiento o categorías y la idea de libertad que hay en la razón. Recuérdese que el juicio científico sobre la naturaleza se constituye por intuición, representación y concepto, siendo este enlace justificado con un modelo *matemático*.

Se puede decir, pues que el juicio histórico, en el uso teórico de la historia pretérita, requiere de una intuición (histórica), un concepto *práctico* y un concepto puro, siendo este enlace *justificado prácticamente*, aunque sobre una base teórica previa <la razón pura es esencialmente *práctica*>, y sólo sobre esa condición, lo que significa claro, que no se considera que en este punto pueda haber una justificación matemática. Veamos esta clasificación en relación con algunas ideas de tipo histórico. Se trata de la razón pura en su enlace con la historia engrosada con el conocimiento de la libertad en la necesidad. Las leyes de la historia dan cuenta del desarrollo de la especie compartiendo dos reinos, necesidad y libertad, a lo mecánico se ha sumado lo que es producto de la libertad. Por esa razón, la determinación de las leyes de la historia debe tener un enlace con la razón *práctica*, cuya condición es aquí como en aquella, aunque sólo en parte, la libertad. Sin embargo, esta parte que juega aquí la razón *práctica*, es solamente el punto de vista de que la historia debe ser evaluada moralmente, y *no es aún* dicha evaluación.

### *Estética y Analítica de la razón pura en su enlace con la historia*

*La intuición del fenómeno histórico.* La principal cuestión en este problema, es que hay que tener en mente la diferencia en cuanto a la legalidad de las intuiciones históricas en relación con las de la naturaleza, las primeras hallan una justificación *práctico* moral, y las segundas, una justificación *matemática*. En primer lugar, se trata de la intuición no de cuerpos que obedecen a la necesidad y al mecanismo de la naturaleza, sino de individuos en los cuales hay tanto necesidad como libertad. Lo que tiene como consecuencia dos cosas, por un lado, que algunos actos fueron determinados por la voluntad de los individuos, y por otro, que hay la condición de la libertad en la necesidad significa, a su vez, una restricción que hay que imponer a la razón *práctica* histórica a dejar de lado la intuición en un *segundo* momento de la reflexión, para considerar dos cosas, la moralidad de las acciones y que la necesidad tiene ese *punto de fuga* que es la libertad.

De ahí, el *uso teórico* en la historia *pretérita*, esas leyes de la historia solamente rigen hacia el pasado en su significación total, porque actualmente esa es la única manera de comprender en un orden de ciencia por principios el devenir histórico y porque en lo que está por ser historiado –pretérita historia- puede verse, una vez ocurrido, que la tendencia efectivamente tuvo un desenlace que ahora puede ser explicado en términos de aquellos principios y leyes de desarrollo. El punto de fuga forma parte de las cosas, por ello, en la historia del presente, *i. e.*, en la profética, nadie sabe por dónde saltará la liebre, es decir, la libertad introduce la *entropía* en la necesidad y por otro lado, la significación de dicha realidad es polisémica y sus tendencias y determinaciones, multifactoriales.

Mas ocurre que la especie está más del lado de la libertad que de la necesidad, es más humano que bestia –aunque en esto hay un espectro más o menos amplio, es decir, hay unos más bestias que humanos, que son la mayoría, y otros, más humanizados, o sea, moralizados- por ello, la condición de la determinación de las leyes de la historia, debe añadir ese *plus-práctico*-metafísico, en lo que por ahora, la cuestión es ver si ya está justificado *críticamente* o no este *plus*. La *libertad* se halla suficientemente justificada de forma *crítica* como idea de la razón; por su lado, el *entendimiento*, o enlace entre conceptos e intuiciones, también está justificado plenamente. Por su lado, la historia, también halló su legitimación con la razón

*práctica*, y resultó una realidad efectiva la ampliación del conocimiento por principios a la historia, de esa manera el enlace lo realiza la razón al *pensar la historia* del sujeto sintético, desde ambos puntos de vista, como *zoón* y como *politikón*. O dicho de otra manera, en términos kantianos, si la finalidad de la razón es la cosmopolitización de la moral, se vuelve necesario determinar las leyes de la historia sobre la condición de su sentido de moralización, es decir, de libertad, es decir, de cumplimiento de la finalidad de la naturaleza en la especie humana.

Pero, cabe recordar que estamos en la dimensión del uso teórico de los conceptos, por lo que lo decisivo es por ahora, las condiciones de la determinación de las leyes de la historia *pretérita*, ciñéndose por ahora al pensamiento de la primera *crítica*. en lo que concierne al modelo general de constitución de conceptos científicos sobre cuerpos de la naturaleza. Por su parte, en lo concerniente a qué es una intuición histórica, cabe decir que no se trata solamente de algo que *neutralmente* pueda ser enlazado con un concepto que sea igualmente neutro, o que la idea de la razón que sirve precisamente para decidir el tipo de enlace, sea *ideológicamente* neutra, lo que pasa es que por ahora, no salta aún ese problema. Más adelante volveré sobre ello, pero por el momento, el principal problema en esta determinación de la historia pretérita, no es tanto la división de la temporalidad, cuanto la situación diferencial del discurso histórico tanto en la época de Kant como en el presente y dejar establecido el alcance de sus ideas en relación con la praxis social correspondiente a cada una; por el momento me limito a dejar señalada la cuestión.

Más arriba se decía que son tres los elementos del juicio histórico, uno de ellos un concepto *práctico*, el cual se fundamenta en la condición que es la idea de libertad trascendental, y que como concepto es de tipo moral. El lugar de la idea de libertad en la primera *crítica* fue ocupado por una representación<sup>647</sup>, esta vez en el enlace con la historia no es así, ya que este imaginario no se corresponde con el campo de lo sensible, por lo menos no la idea de libertad como un absoluto. No se trata pues, de que se pueda conocer un incondicionado, sino que la razón tiene un sentido *práctico*, la libertad debe realizarse en lo sensible. Por ello, la determinación de las leyes de la historia debe realizarse sobre el examen de lo que de *libertad* hay en ella. No se trata esto, de ninguna manera de una metafísica *acrítica*

---

<sup>647</sup> Para recordar cómo se va constituyendo el concepto *trascendental* de libertad, ver la *Crítica de la Razón Pura*, parte relativa a las ideas trascendentales de tipo cosmológico, producidas por la síntesis hipotética de todos los elementos de una serie (pp. 166-183; 196-219; y 240-258 especialmente).

sino de criticar el defecto de quedar la valoración moral de la historia sujeta a los hechos, y de la síntesis en la comprensión teórica del pasado.

Al igual que en la primera *crítica*, se tiene que comenzar por los conceptos y considerando que los resultados de la “Estética” y la “Analítica trascendentales” valen para este uso en lo que se refiere a la posibilidad de percibir los objetos de los sentidos y tener de ellos un conocimiento, en este caso los hechos históricos tienen que ser cosas de los sentidos. La *intuición* de lo histórico, o sea, de la posibilidad de intuición de los hechos, simplemente como meros objetos de los sentidos, se rige por estas condiciones. Esto desde luego, sin considerar todavía que no hay la observación o descripción de hechos que pudiera ser de una índole *ideológicamente* neutra. Y se tiene que comenzar por la “Estética” porque desde esa dimensión *crítica* comienza el enlace con los juicios históricos, pero abarcando todo su recorrido hasta la sección final sobre la *historia* de la razón pura.

En cuanto a los *conceptos* de la historia, en primer lugar, solamente pueden ser considerados en esta *crítica* aquellas historias que han sido compuestas sobre la base de principios puros o *a priori*, no por construcción de conceptos sino de acuerdo a principios; siendo estos de entrada del tipo que sean, la primera regla es que contengan algo *a priori* como principios de la ciencia. Estos conceptos se refieren al conocimiento de objetos de la naturaleza, como es en *primera* instancia, la especie humana, entendida como mero fenómeno. Quizás, lo que se pueda comprender es que la especie antes de ser humana se hallaba en esta condición, pero, lo que conserva de esa lejanía es ese ser biopsicosocial que funciona como cuerpos, aunque ahora, bajo un orden más complejo de legalidad, que sumó el desarrollo de la libertad y la razón, al de la propia naturaleza. Así, que esta es la primera condición del conocimiento histórico por principios, que haya un objeto de intuición, o con otros términos una intuición de cosa histórica.

Los *conceptos puros* en el conocimiento de la historia no deben ser derivados de la experiencia, pero, deben llevar a una suerte de experiencias *originarias* obtenidas por la imaginación teórica, parafraseando a Kant, la *síntesis de lo múltiple de la intuición histórica*, aunque no todavía de una evaluación moral de la historia. No diferente de las categorías o conceptos puros del entendimiento, sino más bien, llevadas a este engrosamiento de la

reflexión histórica que introduce elementos *prácticos*. *Por ejemplo*, la primera premisa de toda historia, según Marx, es que haya hombres vivos constituidos en comunidad, es decir, realizando acciones de producción social en medio de ciertas condiciones de vida material y representándose esta vida en la consciencia. Brevemente dicho, *todo hombre es un ser histórico*, lo inexperienciable es esta cualidad de histórico en todos los hombres ¿quién puede tener la experiencia del ser histórico de *todos* los hombres? Esto no se deriva de ninguna experiencia, sin embargo, se puede comprobar por la vía puramente empírica ¿cómo podemos tener la experiencia de hombres vivos haciendo historia de esta manera? constatando la realidad humana social, viendo simplemente que así es, lo que sí es imposible en la experiencia, es que podamos constatar que sin hombres no hay ninguna historia posible, pero, al mismo tiempo ni el ser histórico ni cualquier otra cosa de todos los hombres. Esto es importante porque puede llevar a puntos de vista históricos fundados en lo suprasensible.

En resumen, tenemos en cuanto a la “Estética”, que desde el punto de vista de su enlace con la historia, se debe partir de las condiciones generales de percepción. Pero, igualmente en lo que concierne a la “Analítica”, el concepto histórico debe presentarse con un concepto puro de razón que debería subsumir aquella intuición de cosa histórica y esto bajo la idea de que en *segunda instancia* se sumará a esta comprensión un concepto *práctico* para determinar la moral de la historia pretérita. Todo esto bajo la idea de que estamos, en primera instancia, ante una manifestación fenoménica de la especie, y no se ha contemplado aún el enlace con la facultad *práctica*, es decir, moral. De este modo, nos encontramos con que la razón pura *histórica* elabora sus juicios, en tanto tiene como objeto lo fenoménico de la especie, bajo las mismas condiciones de la “Analítica trascendental”. Pero, solamente de modo preparatorio para el siguiente enlace con la *practicidad crítica*.

Por su parte, los *principios* deben exponer el modo de enlace entre las intuiciones y los conceptos puros. Entre la intuición de la cosa histórica y los conceptos de la presunta ciencia de la historia. De este modo cabe la pregunta ¿el enlace es como en la primera *crítica* o debe obedecer a otras condiciones, como por ejemplo, las de la razón *práctica*, debido, por ejemplo, a la preeminencia de esta razón *práctica* sobre la especulativa? ya que se trata de una historia de la moralización de la especie y de la cosmopolitización de la moral. Pero, en tanto atendemos a lo meramente fenoménico, valen las condiciones de la primera *crítica* (esquemas y

esquematismo de la razón, es decir, el enlace dado por la temporalidad), aunque sólo como paso preparatorio en este camino *crítico*. Cuando pasemos a la determinación moral de la historia se verá el enlace con los elementos de la razón *práctica*. Solamente, cabe señalar algunos aspectos meramente coyunturales en esta parte correspondiente a la “Analítica de los principios” en su enlace con la historia, que es lo que se hará a continuación.

*Axiomas de la intuición histórica:* consiste en que las intuiciones correspondientes a hechos históricos deben ser descriptibles; y *anticipaciones de la percepción*, aquí se convierten críticamente en *anticipaciones de la comprensión* de que todo hecho histórico tiene una duración. Concerniente a las *analogías*, es la representación de un enlace necesario de los eventos históricos, a saber, *permanencia* de la especie humana, relación de *causa efecto* entre las acciones históricas de la especie, y *universal acción recíproca* de los sujetos como fenómenos, aunque con implicaciones *prácticas*.

*Postulados del pensar empírico histórico en general.* Consiste en que la historia de la moralización y cosmopolitización de la moral es considerada primero, como *posibilidad* y por tanto, como *problema*. Este postulado primero, exige que el concepto histórico sea acorde con las condiciones formales de una experiencia histórica en general; luego, el segundo postulado para considerar lo anterior como *realidad* y por tanto, como conjunto de *verdades*, exige para conocer la realidad histórica, la posibilidad de su percepción, aunque no su sensación *actual*, pero sí, conexión del objeto histórico con alguna percepción real; y finalmente, como la *necesidad* de su existencia o ser, lo que significa que semejante cosa histórica, como cosa dada preceda a su concepto; se comienza pues, por la experiencia histórica y de ahí, se progresa en su conocimiento conceptual. Luego, esta necesidad de la razón pura en el enlace con la razón *práctica*, será la necesidad pero, de la moralización del sujeto, y por tanto, de la especie.

### *Dialéctica de la razón pura en su enlace con la historia*

En esta parte nos detendremos casi lo mismo que en la sección anterior, la doctrina de los Elementos (Estética y Analítica de conceptos y principios), ya que como *restrictiva* de la

ciencia de naturaleza, dentro de su generalidad, la historia puede encontrar formas de una restrictiva dentro de su propio quehacer. En lo concerniente al uso *dialéctico* de los conceptos, recuérdese que la *Dialéctica* -lógica de la ilusión- trata del enlace de un objeto solamente *supuesto*, con las condiciones del entendimiento. En este camino la razón se engaña a sí misma, considerando que puede seguir ejerciendo las leyes del entendimiento fuera de las fronteras de la sensoriedad, donde precisamente necesita del objeto.

Desde el punto de vista general de un concepto, contiene este algo *incondicionado*, es decir, remite a algo incondicionado, y si es que hay conceptos históricos, contienen pues, algo incondicionado, y que se refiere a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia histórica, pero que no puede ella misma ser nunca objeto de experiencia<sup>648</sup>, o sea, lo *incondicionado* de toda la serie de condiciones históricas. Pero, este incondicionado tiene *dos* sentidos, la serie completa de todas las condiciones, y algo distinto de dicha serie que la condiciona y que es ella misma incondicionada, pero, que no es objeto de experiencia, a saber, la condición *incondicionada* de todas las condiciones de la historia de la especie humana. Esta sólo puede ser una hipótesis muy general de la razón *práctica* histórica, aunque debe ser igualmente plausible, y sólo con un uso *práctico*, y asimismo arquitectónico. Pero, aquí se asume lo considerado por Kant, el uso del *entendimiento* en el todo de la experiencia completa está determinado por ciertos principios que son los conceptos *puros* de razón. La idea de experiencia completa para el entendimiento –razón especulativa- sólo puede dar origen a conceptos históricos o de filosofía de la historia, bajo las reglas de estos conceptos puros. Por otro lado, se tiene que todo incondicionado contiene el *fundamento* de la síntesis de lo condicionado, por lo que de ahí, se deriva que lo incondicionado de la Historia contiene el fundamento de la síntesis de lo condicionado, esto es, el concepto *trascendental* de razón de la historia. O con otros términos, los conceptos puros de razón o ideas trascendentales en relación con juicios históricos. Cabe recordar que la razón *pura* en su uso *dialéctico*, es un subsistema que se constituye por conceptos trascendentes de razón y raciocinios trascendentes dialécticos –aunque sofísticos-. Veamos primero los conceptos.

Los conceptos *trascendentes* de la razón *pura* histórica, valen como conceptos vacíos porque tienen justificación *práctica* histórica, lo cual a esta altura del proceso *crítico* ceñido a

---

<sup>648</sup> Cfr., Kant, Emmanuel, *Crít. de la R. Pura*, Ed. Porrúa, Méx., 1986, p. 172s.

Kant, vale de forma completa. El todo absoluto histórico de todos los fenómenos históricos es la *Idea* de la historia. Considera todo conocimiento histórico de experiencia como determinado por una absoluta totalidad de condiciones, que supera los límites de toda experiencia y carece de *objeto* adecuado (hasta antes del enlace con la razón *práctica*). Ya en este momento dialéctico de la razón *pura* en relación con la historia, así como en aquel momento de la primera *crítica*, se hace notoria la relación con la moral, el tránsito de los conceptos de la naturaleza a los de la moral. El primer concepto trascendente de razón pura en relación con la historia, es la *Idea* de historia, que más bien es un conjunto de ideas o *noúmenos*.

De lo anterior, se puede suponer un sistema de *noúmenos* históricos, que en el sistema de la razón pura se puede inscribir como Subsistema de las ideas trascendentales *históricas*, a saber, el absoluto *sujeto* histórico, la absoluta *objetividad* histórica y el *ser de todos* los seres histórico (o la unidad absoluta de todos los objetos del pensamiento en general). Pero, al igual que en la primera *crítica* con la deducción de las ideas puras de la razón, la deducción de esto sólo puede ser subjetiva –que es lo que se acaba de efectuar- y obtenida de la naturaleza de la razón. Estos tres grupos de ideas indican solamente suposiciones generales que la razón se impone a sí misma porque primero, su propia naturaleza se las impuso como problemas, pero no tienen un uso en el conocimiento de objetos históricos sino que solamente como meras suposiciones completan la arquitectónica sistemática de la razón. Aunque desde luego, no son *neutras* ideológicamente, y tienen un uso en la historia de la moralidad –que es precisamente el tránsito del que se habló- como se verá en el enlace entre razón *pura*, razón *práctica* e historia. Lo que sí es de plano *sofístico* es una doctrina de estas tres ideas, sea en relación con la naturaleza o con la historia. Que es lo que precisamente se tratará a continuación

*Raciocinios trascendentes y dialécticos*. No contienen ninguna premisa, sino que más bien, por medio de premisas *ilusorias*, algo que no se conoce y de lo que tampoco se tiene ningún concepto, se piensa que se puede conocer porque se le otorgó realidad objetiva de una forma ilusoria. En la *historia* se pueden dar tres tipos de razonamientos *sofísticos* de esta clase, a saber, en relación con el sujeto histórico *absoluto*, en relación con la condición objetiva *absoluta* de la historia, y en relación con la unidad *absoluta* de todos los objetos históricos del pensamiento. Pero, sólo tenemos concepto *trascendental* del sujeto histórico *absoluto*, por lo cual, todo contenido doctrinario es *sofístico*, caso contrario de un sujeto histórico del que se



pueda tener un concepto del *entendimiento*; se trata sólo del sujeto como condición arquitectónica necesaria de toda historia –la unidad absoluta, incondicionada, del *sujeto* que piensa la historia-. En segundo lugar, sólo tenemos concepto *trascendental* de la *incondicionada* objetividad histórica, por lo cual, todo contenido doctrinario es sofístico, caso contrario de un objeto histórico del que se pueda tener un concepto del *entendimiento*, se trata sólo del objeto como condición arquitectónica –unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno histórico-; y por último, sólo tenemos concepto trascendental del ideal de la razón *pura* histórica, lo que significa que no tenemos ningún objeto adecuado al concepto trascendental de la condición de todos los objetos históricos. Esta idea parece una respuesta a la pregunta ¿qué son en absoluto la historia y sus condiciones?

En estas condiciones quedan asentados tres tipos *negativos* de mediaciones, la *subjetividad* histórica como condición incondicionada expresada en el absoluto sujeto histórico; la *objetividad* histórica como condición incondicionada expresada en el absoluto objeto histórico; y por último, la subjetiva *idealidad* histórica de la razón pura como condición incondicionada, expresada en la absoluta subjetividad formal *práctica*. Las tres como condiciones vacías y que postulan una restrictiva en su uso doctrinal.

#### *Metodología de la razón pura en su enlace con la historia*<sup>649</sup>

Recuérdese que el enlace consiste en un uso teórico de la razón en lo concerniente a la historia *pretéríta*. El uso es preponderantemente en la historia *pretéríta* ya que se trata de saber los hechos que ocurrieron y fueron posible objeto de intuición.

*En relación al uso dogmático*<sup>650</sup>. La historia es un conocimiento por principios y nunca por conceptos vacíos o producto de la libre imaginación. No puede ser que conceptos vacíos a los que no corresponde ningún objeto sean la condición de conocimiento histórico, por ejemplo, los conceptos que fueron justificados *prácticamente*, pero, no *teóricamente* (Dios, alma inmortal

---

<sup>649</sup> ¿Cuál es la diferencia entre una doctrina general y esta doctrina especial? La doctrina especial es el desarrollo de aspectos no estructurales de la metodología y nace de la necesidad de la ampliación en la aplicación de principios *a priori* a otras áreas de un campo de posibles objetos de conocimiento. Así, que esta, solamente añade algunos puntos que en relación con la historia, habían quedado indeterminados.

<sup>650</sup> Cfr., Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 314ss.

y libertad absoluta). Los principios son juicios sintéticos *a priori* del tipo: todo hecho histórico obedece a una ley de desarrollo, porque es una fase en el proceso de gestarse la realidad histórica. Idea que más adelante será completada sintéticamente como que, hay así, un encadenamiento puesto por el juicio totalmente *a priori* sobre los hechos pero, fundado en una experiencia posible, y una finalidad en la historia. Lo opuesto al uso dogmático es el uso *crítico* que considera los usos y facultades de la razón.

La historia no puede proceder por definiciones sino por *exposición*, que consiste en describir y evaluar en términos de moralización de la especie, es decir, de cumplimiento de su *finalidad*. La definición enuncia el contenido de un concepto, que por eso mismo ya se conocía, es un procedimiento de tipo analítico que no añade nada nuevo. La exposición debe ceñirse a lo que se atestiguó o a lo que fue constatado en una fuente. Pero, la exposición sola de lo histórico no es aún su explicación.

La filosofía de la *historia* carece de axiomas y no tiene derecho de imponer tan absolutamente sus principios *a priori*. Debe aplicarse a justificar y a exponer lo más sólidamente posible<sup>651</sup>. Las leyes del desarrollo histórico de la especie humana no se fundan en axiomas y la razón *pura* es solamente trascendental, lo que significa que sus principios *a priori*, estrictamente se hallan en ella y no fuera de ella, pero son solamente indicadores de condiciones de posibilidad. Para Kant, el conocimiento por principios es sólo una representación en nosotros y que nosotros admitimos sobradamente fundados. Pero, una cosa es la historia de la naturaleza universal *cósmica* y otra, la de la *especie humana*, esto tiene un impacto especial en el capítulo de las antinomias de la razón, porque en el caso de la historia de la especie no hay que comprender lo cósmico; en cuanto a los aspectos de la regresión en la búsqueda de antecedentes rige para lo histórico lo dicho en la primera *crítica*, sobre el tamaño del mundo.

En el uso especulativo trascendental no hay *dogmas*, que se entienden como un conocimiento directamente sintético por conceptos<sup>652</sup>. Y de igual forma en el conocimiento histórico, en donde a los conceptos les debe corresponder un cierto objeto. En el uso simplemente especulativo de la razón *pura* no se contiene ni un sólo juicio de este tipo

---

<sup>651</sup> *Idem*, p. 322.

<sup>652</sup> *Idem*, p. 323.

dogmático, por tanto, tampoco en el uso simplemente *especulativo* de la historia, es decir, en lo que concierne meramente a los hechos entendidos como fenómenos. El entendimiento establece principios ciertos y sólo por conceptos, pero, el valor objetivo lo otorga el salir del concepto a alguna cosa completamente contingente, que es lo que Kant denomina la experiencia posible. En esta caso, la experiencia histórica posible.

Con relación al uso *polémico*<sup>653</sup>. La razón debe someter a la *crítica* todos sus usos y facultades y no puede por ningún motivo, salirse del alcance de su libertad, es decir, de su racionalidad o de su legalidad, sin que se niegue a sí misma y llegue a suposiciones desfavorables. Sobre esta libertad descansa la existencia de la razón. La *libertad* de la razón está en su *crítica*, por lo que la libertad de la razón *histórica* está en su *crítica*, lo que significa que no se puede negar su libertad, en el presente caso, no porque sea un *fin* de la naturaleza esta realización en el mundo de la experiencia, sino por un poder mundano. Es decir, según Kant, esta disposición se tendrá que realizar *a fortiori*, aún a pesar de todas las acciones humanas en contra, lo que no quiere decir que no haya la libertad de la razón para acelerar este proceso, ni para caer en la cuenta de que ciertas acciones precisamente lo obstaculizan. Pero, ¿qué más puede ser la *crítica de la razón* actualmente, sino la *crítica* de todo poder constituido, precisamente sobre la razón del poder? ¿y el enlace requerido? el de la *justicia* con la existencia real. Esto indica el enlace entre libertad e historia, o dicho de otro modo, enlace entre razón *práctica*, *Juicio* e *historia*; y donde la razón *pura*, que es esencialmente *práctica*, tiene igualmente su lugar en este nuevo enlace general. Esta justicia como idea rectora y de evaluación *crítica*, surgió como *noúmeno*, la razón misma la puso frente a ella, surgió de sus propias condiciones trascendentales de pensamiento *legislador*; primero, en su experiencia cognitiva de la naturaleza para determinarla teóricamente, y sólo como leyes y su forma, que habría permitido derivar después, que si se justifica la ley, se justifica la justicia como distribución de lo que es legal, aunque esto sólo competiría al mundo social humano; la posibilidad de la ley, fue pues, la posibilidad de la justicia; y luego, en la justificación *práctica* de dicha dimensión nouménica, quedaría plenamente asentada como idea de la razón.

Uso *polémico* es la defensa que la razón hace de sus conceptos históricos, contra las negaciones de los dogmáticos, de los científicos, de la historia de corte positivista o empirista, y

---

<sup>653</sup> *Idem*, p. 324ss.

en general, de toda perspectiva historicista *enferma*.<sup>654</sup> Propiamente, la única antitética de la razón *pura* debe buscarse en la Teología y en la Psicología pura. Lo que para la razón de la *historia* filosófica, se convierte *sínteticamente* en que su antitética debe buscarse en la historia que glorifica lo que es contrario con la moralización de la especie, dice Kant al respecto, <La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo><sup>655</sup>.

Siempre hay que conceder una total libertad a la razón investigadora y a la razón *crítica*, puesto que deben ocuparse de poner límites a sus intentos, tanto de objetos ilusorios como de excesos de la razón dialéctica. <No hay propiamente ninguna polémica en el campo de la razón pura><sup>656</sup>, pasa a ser *sintéticamente*, que todo es polémica en el campo de la filosofía de la *historia*. Es decir, que se trata siempre de conceptos problemáticos, y en formación.

Con relación a las *tesis especulativas*<sup>657</sup>. Cuando hay pocas posibilidades de avanzar sobre la base de investigación de hechos hay que abrir un campo más vasto a las especulaciones sobre hechos, hipótesis, que se entienden como opiniones con fundamento, que pueden constituir en cierto momento el medio o principio de explicación de la realidad de lo dado históricamente. Igualmente, el apoyo de una imaginación, que evita sueños y pone vigilancia a la marcha de la razón, debe ser algo admitido, pero no, lo mero imaginario ni la simple opinión, sino la posibilidad del objeto mismo. <No está permitido imaginar nada fuera de esta máxima: ninguna presencia, sino en el espacio, ninguna duración, excepto en el tiempo><sup>658</sup>, se convierte *críticamente* en: ninguna glorificación de hechos o personajes que no hayan contribuido a la moralización de la especie o al provecho del mundo. Nuestra razón *histórica* puede servirse de condiciones de la experiencia posible y de condiciones de la posibilidad de cosas, pero no

---

<sup>654</sup> El punto de vista aludido en esta frase es el del diagnóstico hecho por F. Nietzsche en la *Segunda Intempestiva*, que en pocas palabras es aquel que vive con el peso de la carga de la historia y se halla compelido por esta, a inmolarse o a inmolar a otros en altares de dioses ficticios o muertos; aquel que no se ha enjuiciado a sí mismo y a sus ideales, no los ha condenado y no se ha condenado a sí mismo, y que no puede respirar la saludable fuerza plástica. Hay alto rango de fuerza plástica en <aquel hombre y aquella cultura que son capaces de asumir una gran dosis de poder elemental dionisiaco sin romperse. Dicha fuerza significa, a la vez, que la transfiguradora fuerza apolínea tiene que ser a su vez muy grande. Culturas e individuos fuertes arrancan la belleza a lo horroroso>, v. Safransky, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 85.

<sup>655</sup> Rodríguez Aramayo, Roberto, "Estudio preliminar" a Kant *¿Qué es la Ilustración ...*, p. 41.

<sup>656</sup> Kant, Emmanuel, *Crit. de la R. Pura*, p. 330.

<sup>657</sup> *Idem*, p. 335ss. Llamadas hipótesis por Kant, pero que aquí se denominan tesis especulativas para distinguirlas de su similar en el campo de las ciencias de la naturaleza.

<sup>658</sup> Kant, Immanuel, *Crít. de la R. Pura*, p. 336.

puede crearlas. Por ello, historias que parten de, o manipulan sobre invenciones, no pueden ser admitidas.

En relación al uso *práctico* –moral- la razón tiene derecho a admitir algo que no estaría autorizada para suponer sin pruebas suficientes en el campo de la especulación. Pero, más adelante se verá si, también en relación al uso *práctico* histórico y desde una racionalidad perteneciente a otra época, estas suposiciones no sólo pueden ser autorizadas sino si por lo menos son plausibles.

Las hipótesis no sirven para fundar un derecho cognitivo-lógico sino sólo para defenderlo<sup>659</sup>. Por tanto, no para defender posibles hechos sino posibles ordenes *lógicos* de la historia. No para defender algo que ni siquiera pudo haber ocurrido sino algo que se supone en un cierto orden de cosas históricas como su condición.

Con relación a sus *demostraciones*<sup>660</sup>, desde luego no es el caso de un enlace con las demostraciones matemáticas, pero sí, en el sentido del conocimiento trascendental donde la regla es la experiencia *histórica* posible, y en el sentido de la prueba de la objetividad del conocimiento *práctico* histórico, enlace que cabe señalar anticipadamente porque la relación *razón pura historia* es preponderantemente de historia *pretérita* y de leyes de fenómenos, y por su parte, la esfera –o sea la legalidad- de las acciones humanas, está en el orden *práctico* moral.

En cuanto al *Cánon de la razón pura* en relación con la historia sólo queda decir que en su uso puro –la filosofía de la razón pura y de la historia- el único cánon posible es el del uso legítimo de la razón *práctica*, fundamentado sobre su interés de orden *práctico* en su uso histórico y que se refiere a sus *objetos finales*; que en este enlace ya no pueden ser Dios, libertad trascendental y alma inmortal; porque los principios morales pueden ser encontrados en la historia de los hombres, esto se convierte *críticamente* en este caso especial de enlace, en la posibilidad de instauración de la absoluta *igualdad*, que significa la coacción de todos los miembros del Estado *sin excepción* (la idea de que Dios *aceptaría* someterse a su propia ley, quiere decir *aquí* la *no* excepcionalidad de la coacción; el buen legislador, es decir, el moral,

---

<sup>659</sup> *Idem*, p. 338.

<sup>660</sup> *Idem*, p. 340ss

¿querría someter a otros a una ley a la que él mismo no se sometería? Desde luego, sólo describo una situación de mediación que se configuró en esta conexión); la *libertad* en cuanto hombre, es decir, como un ser capaz de tener derechos, pero sobre la base de la igualdad absoluta; por último, en lo referente a la *independencia*, que el legislador solamente legisle lo que un pueblo legislaría si estuviera en su poder hacerlo<sup>661</sup>.

Pero, ocurre que la segunda *crítica* es la dilucidación de este cánón de la razón pura que ya desde la primera *crítica* quedó bosquejado como parte del sistema de la razón. La cual, no es facultad de conocer sino de desear o de legislar, pero, en tanto que sí le concierne un conocimiento, este, es el uso puro legítimo de la razón fundado sobre su interés en el orden *práctico*, y que se refiere a un objeto final. Es *práctico* todo lo que es posible por libertad, y el arbitrio está regido por leyes prácticas *puras*, siendo estas, las leyes morales que pertenecen a dicha segunda *crítica*, la cual, expone el uso *práctico* de la razón pura que precisamente permite un cánón. Por otra parte, todo interés de la razón –tanto pura como *práctica*– en enlace con la historia, se expresa sobre la base de las tres preguntas: ¿qué puedo saber de la *historia*? es decir, qué podemos saber de una historia de la especie, de su moralización y de la cosmopolitización de la moral; ¿qué debo hacer *históricamente*? es decir, desde el punto de vista de la moralización y cosmopolitización de la moral, y en relación con la historia, lo que es como decir, en la política que es el centro de la existencia; finalmente, ¿qué me es permitido esperar *históricamente*? es decir, desde el punto de vista de un mayor conocimiento de esta historia *crítica* de la especie, nunca una esperanza *dialéctica* como la que se edifica sobre la lógica de la ilusión, sino sobre alternativas históricas reales.

Por último, el objeto *final* del uso de nuestra razón, es un tema que cae ya francamente en la facultad *práctica* de la razón desde los intereses de esta reflexión, ello porque los tres fines supremos que son blanco final de la razón *pura* son, precisamente, los postulados de la moral kantiana.

En lo que concierne a la *Arquitectónica de la razón*, cabe decir que la razón es una sola y en la cual hay dos facultades –*especulativa* y *práctica*– y tres usos –*teórico*, *práctico* y

---

<sup>661</sup> La fórmula objeto de esta paráfrasis dice exactamente, *Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo*, ver Kant, Emmanuel, *Teoría y práctica: en torno al tópico...*, en Rodríguez Aramayo, Roberto, *¿Qué es la ilustración ...*, p. 227.

*técnico*-, pero, que el mismo Kant proporciona la posibilidad y clave para una ampliación no estructural del edificio de la razón; dicho técnicamente, tan lejos como se extienda la aplicación de conceptos *a priori* se extiende el uso de nuestra facultad de conocer según principios, y con él la filosofía; en este caso, se considera la ampliación del conocimiento al campo de la historia. La cual, se encuentra en el territorio de la razón *práctica* que es el que compete a las acciones humanas. Como ya se vió, la deducción de los juicios históricos se hallaba implícita en lo general en la deducción de los principios de la razón *práctica*. Pero exponer esta posibilidad crítica irá siendo cada vez menos de que se pueda integrar o articular en un sistema como en una unidad teórica del conocimiento, sino validada *críticamente* por nuevos enlaces que legitimarán su validez objetiva, con un importante papel en cuanto a la evaluación moral de la historia.

Cierro este apartado con una importante consideración sobre el papel de la historia en el desarrollo del pensamiento, en el enlace de esta primera *crítica*, la semántica de *historia* es para Kant, una que distingue los momentos lógicos fundamentales en la *historia de la razón* misma. Pero, no tardarían en bullir en su mente algunos problemas históricos más allá de esta formalidad.

### *B. Crítica de la razón práctica en su enlace con la historia*

Lo primero que cabe decir es que la razón *práctica* tiene uso tanto en la historia *pretérita* como en la *profética*, ello porque en la *pretérita* hay que evaluar la moralidad del pasado, pero, en la *profética*, se trata de que hay que proyectar una sociedad futura moralizada. Por su parte, en el uso puro de la razón en la historia, ya nos habíamos encontrado con que se puede considerar que hay también una radicación en la segunda de las *críticas*. Pero, no se trata ahora, de determinar las condiciones de las leyes de la historia sino de determinar las *condiciones de la moral en la historia*. Porque de otra manera, quedaría incompleta la cuestión desde el punto de vista de esta reflexión –que en lo más inmediato es el de la filosofía *crítica*-. Determinar las condiciones de las *leyes* de la historia *pretérita* (que fue el cometido del enlace razón pura e historia) fue el primer paso para determinar las condiciones de su *moralidad*. Las condiciones de la sola moral ya habían sido expuestas en la segunda *crítica*, donde quedó

determinada la ley de una voluntad pura, y por tanto, la ley formal, y deducido la libertad de la razón que condiciona lo formal. Por ello, estaban dadas desde entonces, las condiciones para juzgar moralmente la historia. Pero, ahora se trata de que los juicios de la historia *pretérita* pueden ser articulados en la *Crítica de la razón práctica*, en tanto que pueden juzgar la moral (que es precisamente en lo que consiste un segundo momento en la explicación histórica), y con esta articulación sistemática quedó legitimada la historia *filosófica* pretérita y la posibilidad de determinar la *moral* de la *historia*, es decir, el uso *práctico* de la razón en el conocimiento de la historia.

Me parece que lo más relevante en la perspectiva kantiana sobre la historia, ya sea como mera descripción, o como filosofía o ciencia por principios, es el sentido de moralidad que hay en ella; ya sea como la historia de la moralización, o como la posibilidad de acelerar la cosmopolitización de la moral, pero, ello sobre la base y condición de una progresiva sensibilización jurídica; Kant, espera que profundice la especie humana su sentido de moralidad, pero, como resultado del acatamiento de la ley, y no al revés. La historia es maestra de la vida, pero, esto tiene un sentido fuertemente moral relativo tanto al pasado como al futuro. De tal manera, que el enlace entre esta segunda *crítica* y la filosofía kantiana de la historia, importa exactamente por la enseñanza moral que pueda haber en esta, en lo que concierne a lo pretérito, y por las perspectivas de un proyecto moralizador, en lo concerniente a lo futuro --profético en la medida que es posible pronosticar sobre la base de las tendencias de lo actual-. Enlace entre *razón práctica* e historia comprendida en sus dos modos pretérita y profética, la primera para juzgar su moralidad y la segunda para proyectar la moralización.

La sección de esta segunda *crítica* kantiana en la cual se haría necesario el desarrollo coyuntural multidicho, es la Analítica de los elementos (principios y conceptos y su enlace con la historia). En lo que respecta a la Dialéctica de esta segunda *crítica*, trata de los defectos de la *razón práctica*, ahora en enlace *histórico*, de quedar siempre exclusivamente ligada a la experiencia su evaluación; es decir, que como resultado del nuevo enlace, esto se convierte *críticamente* en que la valoración moral de la historia tiene como regla la máxima del deber por el deber, juzgada ya sobre un contenido, de acuerdo al punto alcanzado por la *idea* de la razón



moral de la época de que se trate (su respectivo nivel de racionalidad *práctica*)<sup>662</sup>. Pero, también tiene como consecuencia la *relativización* de la razón *práctica* en su uso en lo histórico, lo cual, precisamente le viene del nuevo enlace con este proceso de la historia; esto es importante, porque el supuesto de las ideas puras de razón, considera ahora, que se va configurando sobre la base de lo que vayan alcanzando estos ideales en la mente de los hombres de acuerdo a su desarrollo en las distintas épocas, por lo que no puede haber tasación absolutamente transepocal.

En conclusión, el defecto está en todo aquel juicio histórico que no sea un punto de vista de moralización de la especie, pero igualmente, que toma como criterio de moralidad algo empírico. Luego de esto, la Doctrina del método de la razón *práctica* en su enlace con la historia, tratará del modo de enseñar la moral desde una perspectiva *histórica* tanto pretérita como profética, cuestión que pasará a ocupar un lugar central en el momento de la síntesis superior de la historia, en el sentido de la enseñanza de una historia moral y moralizadora.

El primer problema es exponer la diferencia de ubicación de esta doctrina de los elementos tal como viene de la primera *crítica*, en la cual, se expusieron primero los conceptos y luego los principios. La razón *lógica*, es que para el *entendimiento*, es necesario aclarar primero los conceptos porque con ellos se lleva a cabo la síntesis (previa aclaración de las condiciones de la percepción), y solamente después, debió decirse cuáles eran las condiciones del enlace, es decir, los principios. Pero por otro lado, en lo que concierne al desarrollo *cronológico* de la reflexión kantiana del punto de vista de la *crítica*, se arrancó de determinar primero las condiciones de la estética trascendental y sólo hasta después, las condiciones de los conceptos puros de la razón especulativa<sup>663</sup>. Por su parte en la segunda *crítica*, se comenzó por los *principios* porque no se puede arrancar de la experiencia, ya que la ley moral no puede depender de un conocimiento de experiencia sino de la razón. El posible defecto de quedar siempre ligada a la experiencia determinó, por su parte, este camino contrario.

---

<sup>662</sup> Por ejemplo, si ya Jenófanes se había pronunciado contra la esclavitud, ¿qué justifica que el estagirita la haya defendido dos siglos después? En el caso de Kant ¿qué justifica que su política haya sido de género, cuando escribió que las mujeres no tenían derecho al voto?

<sup>663</sup> Debe considerarse que ya por 1770, Kant tenía ya en mente los primeros pasos de la solución al problema del conocimiento, cuestión que él mismo señala en una carta a Marcus Hertz, pero, que quedó expresada en el tema de la obra *Principios del mundo sensible e inteligible* dada a la luz en ese año, cuyo título es bastante expresivo en este tenor.

Algo en la historia *pretérita* es objeto de posible intuición como algo *dado*, pero con origen preponderantemente no de Naturaleza sino de *libertad*, como hechos que se generaron y son consecuencia de una práctica social histórica determinada, es decir, de elecciones en el ámbito de la historia, entendida como una *nueva* serie causal en la dimensión nouménica <en la esfera del noúmeno, el hombre se considera positivamente libre, rompe con la necesidad mecánica e incluso es capaz de iniciar una nueva serie causal, independientemente de la causalidad de la Naturaleza><sup>664</sup>. Esto dado es la materia de la historiografía, esta realidad gestada es el objeto material de la historia, desde luego, que no se está diciendo que como ciencia es neutra, porque su desarrollo como *producto* de una gestación histórica y como historia *contada* lleva la carga de una moral, la carga de las etapas de la moralización en que está sumido esto histórico, comprendido en estos últimos dos sentidos, producto y narratividad. Lo fenoménico de la humanidad es la historia de la moralización de la especie, expresada en hechos que pueden ser tasados por una moral. Por su parte, lo *nouménico* es lo racional de la humanidad, las ideas de la razón que son reguladoras de la vida social. La mera forma de la ley moral, el deber por el deber, es también la mera forma del concepto histórico en su uso *práctico* —el deber por el deber como máxima que determina la conducta moral de los individuos, de las sociedades y de la especie, es el criterio de evaluación del desarrollo histórico de la moralidad en la historia universal de la especie, de hecho, esta historia universal es la historia de la *racionalidad práctica*— porque no se puede pensar en la moral sin pensar históricamente, todo juicio histórico debe ser por eso mismo, juicio moral.

Como se decía en la segunda de las *críticas*, no se habla del contenido de ningún juicio o ley morales sino de la <forma> de la ley que hay en la razón como principio totalmente *a priori*. Aquí, de igual forma y en este punto particular del enlace, la *forma* del juicio histórico, que es esencialmente un juicio moral (¿se cumplió con el deber histórico al realizar determinada acción?) carece de contenido en su primera conexión que corresponde a la radicación originaria en la facultad *práctica*; el principio *a priori* de esta es la mera forma de la ley, *por tanto*, el principio *a priori* de la historia, es igualmente la mera forma de la ley. Pero luego, en un segundo momento, no se trata de ningún contenido histórico o historiográfico, sino de la *forma* de los procesos que hay en la razón, y se encuentra que es un principio totalmente *a priori*;

---

<sup>664</sup> Ver Corona Fernández, Javier, “Unidad y actualidad de la razón” en Corona y Hernández (comp.) *Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Ed. La Rana, Méx., 2005, p. 25.

piénsese en la historia, quítesele todo contenido y queda la mera *forma* del proceso; pero, se trata de una forma procesal que se ubica en la dimensión de la facultad *práctica*; con esto no quiero decir que en la facultad *especulativa* no hubiese el pensamiento como proceso, sino que ahí, más bien se trataba de una perspectiva lógica que mira más atentamente al resultado ya configurado.

Este concepto puro histórico que resulta de aquel principio *a priori*, se puede enlazar con aquella intuición histórica porque es su objeto, porque los hechos producto de una voluntad están bajo la ley moral. En este punto, es posible observar el sentido en que la historia es apéndice de la razón *práctica*, estudiar la historia de la especie humana, no puede ser otra cosa que estudiar en principio su moralidad.

El *enlace* consiste en que la forma de la ley moral sirve para valorar el tipo de hecho histórico que se le subsume, pero depende de cómo se adecuan uno y otro, porque de tratarse de hechos evidentemente inmorales, hay que tener en cuenta que la base que de esto juzga es el principio de una moral racional. De hecho, es perfectamente compatible con la filosofía kantiana considerar un *progresivo* sentido de moralización de la especie humana y de su historia, pero esto desde luego, como resultado de una progresiva sensibilización jurídica. Aunque por otro lado, cabe también la posibilidad de regresiones, como esos estados en los que el hombre puede quedar sumido en la barbarie y en los cuales, su único patrimonio de pensamiento sería el de tipo metafísico. Si todas las ciencias <tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora><sup>665</sup>, la metafísica subsistiría.

Por el lado de la razón *práctica*, este enlace histórico no es distinto, en *primera* instancia y en lo general, de los que efectúa el entendimiento con las intuiciones que halla en la naturaleza fenoménica, ya que en lo general, este modo es también fenoménico, darse la humanidad en tanto ser natural que aparece como fenómeno; pero, en segunda instancia, también como ser libre por el lado de la razón *práctica*, ya que los actos que lleva a efecto, y que configuran el proceso, se expresan en *esta* dimensión; siendo aquí el enlace como en la razón *práctica*, una máxima general y formal con el objeto que se fija la voluntad que queda determinada y que se espera llevar a cabo mediante ciertas acciones (primera parte del enlace

---

<sup>665</sup> Kant, Emmanuel, ver “Segundo prólogo” a la *Crítica de la razón pura*, Porrúa, Méx., p. 13.

que vale para la historia *pretérita*, donde hubo una determinación de la conducta que produjo ciertas acciones), que se convierte *críticamente*, en el enlace de la máxima con la historia próxima *futura* (que constituye la segunda parte del enlace y que vale para la historia *profética*). Esto, debido a que se trata de la fase de la valoración moral de la historia, y no como en la razón *práctica* que se trataba sólo de la regla *para* la vida práctica. Síntesis que de todos modos, solamente es la parte preparatoria en la constitución del emplazamiento de una síntesis histórica *completa*, que precisamente se completaría con la perspectiva de una historia filosófica profética, es decir, una que se acompañara de un proyecto moralizador (que debe ser político), elaborado sobre alternativas históricas reales, que son exigidas por la *crítica*.

La *Historia profética*, por su parte, elabora sus conceptos como los de la razón *práctica*, sólo que ahora considerando lo moral como un *proceso* abierto al futuro. Al descubrirse los procesos, se les derivan sus *fin*es. La finalidad de la naturaleza, fue hacer surgir la razón en un ser, la finalidad de la razón en ese ser es la moralización, pero no sólo del individuo sino de la especie. Es decir, el proceso de cosmopolitización de la moral. Pero, si la historia es en una de sus caras el desenlace del pensamiento teleológico, encuentra sus condiciones fuertemente, en la tercera *crítica*. En todo caso, es el paso paralelamente dado y que prepara el acento en el saber histórico.

Así pues, cabe *críticamente* reconsiderar de forma preliminar, que en relación al uso *práctico* la razón tiene derecho a admitir algo que no estaría autorizada para suponer sin pruebas suficientes en el campo de la especulación, como lo fue el caso del concepto de *libertad trascendental*, que ya se había admitido aunque sólo de forma negativa, dada la carencia de intuición correspondiente, pero que por otro lado, proporcionó realidad objetiva aunque sólo *práctica*, a los otros dos conceptos problemáticos de la metafísica. El concepto de libertad será la piedra angular en todo el subsistema de la razón *práctica*, pero, luego por la preeminencia de esta sobre la *primera*, se convertirá en la piedra clave para el sistema todo de la razón. Enseguida, se comienza pues, como ya se dijo, no por una “Estética” –que queda omitida por razones obvias- ni por los conceptos, sino por el enlace con la “Analítica de los Principios”, pero, que por tratarse del enlace con el resultado de una reconstrucción sistemática, no se trata este primer asunto de forma separada –como fue el caso en la segunda *crítica* kantiana- sino tratando de integrarlos en una sola perspectiva. Pero, dejando claramente

asentado que la evaluación moral de la historia, tiene que comenzar apoyándose en el concepto de la determinación que de su causalidad hace la voluntad pura, aunque en un segundo momento de evaluación ya no se fincará en dicho concepto. Lo que impone restricciones a dicha evaluación, en el sentido de que pueda llevarse a cabo con criterios de origen empírico solamente, o que le sirvan de base exclusiva. En el enlace de la “Analítica” con la historia, no se trata tanto del enlace inmanente en la formalidad del sujeto, es decir, de la cuestión de la autodeterminación de la voluntad, sino de la historia de los *efectos* y la *evaluación* de las acciones, determinadas o no por la razón *práctica*, en el mundo de la experiencia histórica.

#### *Analítica de la razón práctica en su enlace con la historia*

Lo incondicionado es el *topos* de la libertad, concepto vacío para la razón *especulativa*, pero que en la segunda *crítica* se convierte en el concepto fundamental de todo el sistema de la razón pura. Igual que en el enlace de la historia con la *crítica de la razón pura*, todo el aparato *crítico* kantiano que sostiene esta segunda *crítica*, vale igualmente para su enlace con la historia (y casi con mayor derecho que la *primera*, porque esta razón *práctica* es el asiento original de lo histórico del sujeto; este aparato, se constituye por principios como, por ejemplo, que hay en la razón una facultad de *desear*, que la razón pura es por sí sola *práctica* y da al hombre una ley universal que es llamada moral, etcétera), o sea, para determinar las condiciones del uso *práctico* que va haciendo historia, pero, asimismo con la *prospectiva*, o condiciones de un uso *práctico* proyectado a futuro.

De donde se puede constatar, que la razón *práctica* tiene uso en la historia tanto *pretérita* como *profética*, en los siguientes términos. En la *primera*, para evaluar en términos de *fin*es de la especie, y en la *segunda*, para proyectar una mayor moralización para la sociedad futura. Pero, en un *segundo* momento del enlace, la *pretérita*, para la investigación de la *ideología* en la historia, es decir, qué visión global del mundo presenta, a cuáles intereses sirve ésta, de qué modo racionaliza determinadas relaciones de opresión y cuáles programas políticos llevó a cabo; y la *profética*, para la investigación tanto de los programas políticos de los Estados (como proyectos de naciones), como de un programa de acciones que pudieran

acelerar el proceso de moralización de la especie; y quizás, así evitar un camino largo y doloroso en el cumplimiento del *fin* de la especie; que de todos modos, según Kant, se tendrá que cumplir de acuerdo a que es una competencia que la naturaleza puso en la especie, y que como tal, tendrá que desarrollarse completamente. A saber, la *libertad* que es condición de la especie humana, o la consciencia de la moral que hizo hombre a la bestia, pero, decir libertad en relación al hombre es decir al mismo tiempo *razón* y, por tanto, *moralidad* y *paz perpetua*, que no puede significar otra cosa que unas relaciones entre los Estados o naciones, que obedecen no sólo la norma de los acuerdos internacionales de paz, sino a una moralidad *superior*. La advertencia, sin embargo, amenaza desde el fondo: el destino arrastra al que no se deja llevar de buen grado <*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*>, o bien, lo otro que es atroz hasta el delirio, la aniquilación total de la especie humana, cosa que no es opción para Kant. Se puede ver pues, que el concepto de progreso hacia mejor es importante en la argumentación, y que ha sido el resultado de refutar tanto al *terrorismo moral* (retroceso hacia peor) como al *abderitismo* (estancamiento moral).

Otra forma de entender el proyecto kantiano es considerando que se trata de una *Historia moral*, que comprende la moralización de la especie y la cosmopolitización de la moral (que puede entenderse como la moralización de los gobiernos de las naciones más poderosas y proverbialmente imperialistas, pero, con esto persiste el problema de la historia universal), o con otras palabras, la investigación del proceso de moralización de la especie; en términos del marco argumentativo de esta Tesis, lo que se investiga es el proceso dialéctico de moralización de la especie en la etapa ya señalada. La historia que importa, no puede ser otra que una historia de la moralización, pero, tomada en *bloque*, un proyecto de cosmopolitización de la moral.

Lo que Kant investigó en esta segunda *crítica*, fue la voluntad, y la razón en su relación con la voluntad y su causalidad, y en segundo lugar, dejó establecidos los conceptos morales y su aplicación a objetos, y al sujeto y a su sensibilización. Por lo que resulta, que ahora, en el enlace con la historia, la investigación histórica se torna la investigación de la historia de la subjetividad moral en su determinación por la razón *práctica*. No es que se deba pues, investigar la *historia* de la voluntad (cosa que ninguna ciencia humana en el estado actual lo puede hacer; a menos que se tomaran los resultados de las acciones como esta historia), o la

historia de la razón en relación con la voluntad y su causalidad, (cosa que de alguna forma ya quedó hecha en esta segunda *crítica*), sino los efectos de la moralidad de las acciones en lo histórico –tanto en una perspectiva de historia *pretérita* como *profética*- y ensayar poner en la reflexión algunos de los conceptos morales más importantes para la evaluación de la historia y su aplicación al estudio de la misma.

El *principio* puro *práctico*<sup>666</sup> que sirvió a Kant, para determinar el concepto de los *objetos* de la razón *práctica* es la ley de causalidad por *libertad*, la cual, es la cualidad de una voluntad exclusivamente determinable por la mera forma de la ley (la voluntad es libre y la única forma para determinarla necesariamente, es la mera *forma* legislativa en cuanto es la posibilidad de pensar la ley; la consciencia de la ley moral se presenta primero, y sólo después, la de la libertad, pero, a causa de que era el fundamento *primero* e incondicionado; empero, desde el punto de vista analítico, la libertad y la ley *práctica* incondicionada remiten recíprocamente una a la otra). Y en donde los *objetos* son las autodeterminaciones de la razón para la voluntad que deben realizarse en una acción. Objeto es en el uso *práctico* solamente la relación de la voluntad con la acción, objeto para la razón *práctica* es una representación de un objeto que es un efecto posible mediante la libertad. Y esto es la moral todavía en la dimensión *particular* –cada uno debe cumplir su deber- aunque rige para todo ser de razón. La historia personal está hecha a base de acciones determinadas o no -en lo concerniente a lo histórico aún no se sabe-, de esta manera, una *continua* o *discontinua* voluntad es el motor de las acciones humanas, sí, como pensó Hume, la facultad de moverse, pero, para el pensador de Königsberg, para realizar ciertas acciones; pero, ser racional –e ilustrado- y por tanto moral, es cuestión bastante singular (los *gobernantes* tienen la obligación de educar al pueblo, pero, los *filósofos* son los únicos que pueden educar a los gobernantes). Así, se tiene que la historia se constituye por un amplio espectro de contenidos, las historias singulares, las de las masas, las de los pueblos, las de la especie, pero, lo importante es *quiénes* son los sujetos hacedores de la historia en mayor medida y con mayor influencia social, y para cuya evaluación moral solamente podemos fijarnos en sus hechos y nunca en que si sus pensamientos congruían con sus acciones. Por el momento, pido que nos concentremos en esta perspectiva de la historia que

---

<sup>666</sup> Distintos de los principios fundamentales *prácticos* son aquellas proposiciones que conllevan una determinación universal de la voluntad y a las que se subordinan ciertas reglas prácticas. v. Kant, Emmanuel, *Crít. de la R. Práctica*, Ed. FCE:UAM:UNAM, 2005, p. 19.

investiga los procesos más relevantes para los pueblos y la especie, aunque en ocasiones es difícil discernir esto de ciertos liderazgos e ideologías epocales, por ejemplo, la mentalidad servil que el sistema feudal desarrolló, o la mentalidad delatora que, por su lado, desarrolló el socialismo real en la URSS, o la mentalidad corrupta que desarrolló la colonia española en América.

En la sociedad moderna e industrial y sus consecuencias, lo que domina es la mentalidad de comercio de bienes y servicios (ahora en esta, el servicio tiene un precio, y el servidor casi siempre es un trabajador especializado o profesional), producción asociada a la razón instrumental, y al consumismo. Pero, la historia de los pueblos debe ser escrita de acuerdo al provecho que sus gobernantes les hayan llevado, o de acuerdo al provecho que algún pueblo haya proporcionado a los otros.

El concepto histórico en el enlace con la razón *práctica* tiene su nexo primariamente con el concepto de esta, tal cual, <la representación de un objeto como de un efecto posible mediante la libertad>, y del objeto de conocimiento *práctico* igualmente, <ser la relación entre la voluntad y la acción, mediante la cual, el objeto sería realizado>, pero, enseguida se convierte *críticamente* en que el concepto de historia, al constituirse por los hechos, este concepto de su proceso cae necesariamente en saber hasta qué punto este proceso ha promovido u obstaculizado el fin de la moralidad. Por lo que ya no se trata de aquella relación inmanente del sujeto. El objeto es pues, la moralidad real de la historia, no cómo *pudo* o *podrá* ser determinada la voluntad sino cuáles fueron los resultados de las acciones.

La norma moral o concepto *práctico* fundamental es la que impone el deber por el deber. Los gobernantes deben actuar conforme a su deber, pero los gobernados igualmente. Aunque en un nivel más profundo, nadie debe esperar que los demás cumplan con su deber. Pero cabe preguntar ¿cuáles son los deberes de cada uno, gobernantes y gobernados? ¿Cómo las acciones de unos y otros han contribuido o se han opuesto a la finalidad de la especie, cómo se continúa haciendo esto y se continuará haciéndolo? El problema es que la especie apenas ha dado el salto hacia el tipo moralizado, que en esta infancia humana eterna significa solamente, que tiene consciencia de la moral, pero, *no que actúe* conforme a ella; el siguiente salto debe ser hacia el hombre efectivamente moralizado, lo que ya pondría en vías de una



cosmopolitización de la moral. Este movimiento se lleva a cabo de forma análoga en el sujeto, al interior de un Estado y entre los Estados; se parte de que la ley es la condición del estado moral, cuando se suma la convicción a su cumplimiento, se accede a una moralidad superior; pero esto debe verse en un sentido que abarque a la especie; lo que quiere decir, que los pueblos sujetos a las leyes internacionales de mutuo respeto, cuando hacen esto por convicción se encuentran ya en estado moral cosmopolita.

Considera Kant, que determinar la conducta por la regla del deber es más fácil, que de manera heterónoma. Y es que los deberes son muy claros para cualquier persona de acuerdo a su profesión u oficio, de acuerdo a que es miembro de un Estado, y de acuerdo a sus demás roles. El deber está señalado por las leyes del Estado y por las normas morales que cada época se hace o se gana. Pero, sobre la ideas kantianas de un progreso hacia mejor y del cosmos *nouménico* –en la razón del sujeto- queda la garantía de una moral en la que el modelo es el ideal de la razón, el sujeto elevado a la *santidad*, pero, sólo como suposición referencial de la razón y de su propia moralidad, como sujeto y como especie; el primer paso en esta segunda *crítica* está dado, el segundo tendría que esperar a la historia filosófica. Esta garantía dicha, significa que la evaluación moral de la historia tendría como criterio a la ideas (nouómenos) de Historia, de Estado y de Moralización de la especie. Dicho de otro modo, toda realidad histórica efectiva es inferior a su criterio moral de evaluación, o aún de otra forma, es más importante la moralidad que la objetividad en lo que a la historia concierne.

*Repaso de la deducción trascendental de los principios de la razón práctica para confirmar la objetividad de la historia moral.* En la primera *crítica*, se trataba de que la deducción demostrara la objetividad de los conceptos puros del entendimiento (¿cómo puede la razón conocer objetos *a priori*?), pero, de acuerdo al enlace con la historia, y tomando en cuenta el objeto de esta, no hizo falta una deducción trascendental de los principios que posibilitaban este enlace, porque eran suficientes de acuerdo al plan de esta reflexión; lo histórico como objeto de posible intuición, un uso sensible histórico de las categorías. En la segunda *crítica* Kant, trató de demostrar cómo puede ser la razón inmediatamente un fundamento determinante de la voluntad (¿cómo puede la naturaleza suprasensible ser *prácticamente* objetiva? es decir, ¿cómo puede la razón pura tener un uso *práctico*?). En el nuevo enlace entre razón *práctica* e historia, esto se convierte *críticamente* en que se trata de demostrar que la historia tiene ante todo una

perspectiva moral y que es objetiva, o sea, que en ella se puede conocer algo *a priori*, y que la razón *práctica*, en una de sus caras sea por sí misma *histórica*. Historia y moralidad son conceptos que se remiten recíprocamente. Pero, lo que se pregunta no es qué conocemos primero, sino si al conocer de la moral le corresponde un sentido histórico, como segundo momento, después de que se conoció el fundamento determinante de la voluntad; o si al conocer la historia sólo estamos conociendo el proceso de moralización de la especie (¿cómo este enlace con la historia es objetivo de forma *práctica*?). Lo segundo, la objetividad, quedó expuesta en el enlace entre razón pura e historia. En cuanto a la perspectiva necesariamente moral de la historia, la deducción sólo puede llegar hasta el límite mismo marcado por la segunda *crítica*, lo que sigue no puede ser otra cosa que una simple *derivación*. El problema es que exponer una deducción al modo kantiano, conlleva la *aceptación* de esta síntesis de objetividad en la subjetividad, y lo más que se puede decir aquí, es indicar que esta reflexión se mueve en la frontera entre ensayar un proceso al modo *crítico* y conceptualizar un proceso en el contexto de una racionalidad más abarcativa procesualmente.

En la deducción de la ley moral, se trató de que a la base de la ley moral está no una intuición, sino el concepto de su existencia en el mundo inteligible, en cuanto que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos, lo que permitió considerar que la razón pura puede determinar *inmediatamente* a la voluntad. La ley moral se da como un hecho de la razón, de la que se tiene consciencia *a priori* y es apodícticamente cierta. Pero, como esto no puede tener prueba empírica alguna según las condiciones de la razón *práctica*, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, no obstante, se sostiene por sí misma. Lo que encontró Kant, en lugar de esta deducción es algo *paradójico*, que el principio moral sirve de principio de la deducción de una facultad inescrutable, la de la libertad, así, la ley moral que no necesita de ningún fundamento justificativo demuestra su posibilidad y su realidad. La ley moral es una ley de causalidad por libertad, *por tanto*, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible. De tal forma, el concepto que admite la determinación inmediata de la voluntad por la razón, es suficiente, no sólo para la admisión de la libertad, negativamente, tal como venía de la razón *especulativa*, sino positivamente sobre esta determinación.

Con esto anterior, quedó probado que la razón pura puede ser también *práctica*, o sea, que puede determinar inmediatamente a la voluntad; la cuestión de traer a colación ahora a la

historia, podría significar que se quiere enlazar aquello anterior con algo que sólo se da en el mundo empírico, pero, no significa que se quiera poner esto como prueba o factor determinante de la moralidad, sino solamente que las acciones que resultaron de dicha determinación pueden ser evaluadas moralmente porque ya se dieron en esta dimensión, independientemente de las intenciones; pero, lo que determina la moralidad sigue siendo la ley pura *práctica*. Quedó pues, demostrado que la razón pura es esencialmente *práctica*, y que la historia forma parte de esta razón *práctica*, o de su campo. El campo de la razón *práctica* es el campo de las acciones humanas. La Historia es esencialmente una moralidad, porque toda acción en la intersubjetividad de alguna forma obstaculiza o promueve el desarrollo de los *fin*es de la naturaleza en los pueblos y en la especie.

En la deducción de la ley moral, estaba el concepto de la mera forma de la ley a la base, y se tenía entonces, que la razón pura podía determinar inmediatamente a la voluntad. La ley era ahí, un <hecho de la razón>, por lo que en primera instancia toda ley *práctica* también lo es, como las leyes *prácticas* o morales de la historia; pero, por otro lado, el proceso de la *historia* es un hecho de la *naturaleza*, por donde se conecta la historia con la deducción de la primera *crítica*, que significa la necesidad de la intuición y la validez de la razón para el conocimiento. Cuestión que, a su vez, colinda con el problema de la facultad de juzgar pura *práctica*, no sólo por el tránsito de los conceptos de la *libertad* a los de la *naturaleza*, <lo que fue dicho de modo universal (*in abstracto*) en la regla, se aplique *in concreto* a una acción<sup>667</sup>>, sino porque parece que este enlace con la historia necesita de una mixtura de razón *práctica* y razón *especulativa*, que parece enredar los conceptos en lugar de aclararlos; porque se necesita que un concepto moral de reflexión –originado como producto de la facultad de juzgar pura *práctica*<sup>668</sup>– subsuma intuiciones de historia *pretérita*, pero, que otro concepto derivado de este, proyecte acciones de un proceso de moralización; proyección en la cual, hay conceptos puros de razón que orientan sobre una anticipación de la experiencia *histórica*. La *primera* parte del problema indica la posibilidad de un enlace *sui generis* entre conceptos *prácticos* históricos que juzgan la moral (son conceptos de libertad que juzgan la historia sobre la base del concepto de historia universal de la especie) y objetos de posible intuición, como son los procesos materiales

---

<sup>667</sup> Kant, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 80.

<sup>668</sup> Cuya regla es: <pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad?>. Kant, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 82.

de la historia; y la *segunda* parte, la posibilidad de la *representación* del enlace entre un *noúmeno* y una intuición que está por darse (por ejemplo, la idea de justicia en enlace *representativo* con un proceso real de situaciones injustas que están por ocurrir de forma inminente y segura).

De tal forma, fue necesaria, posible y pudo exponerse la deducción de los conceptos puros del *entendimiento* en relación con la historia; fue imposible la deducción de los principios de la razón *práctica* por la carencia de intuición y porque ocurrió la paradoja de que el principio buscado era la misma forma legisladora de la razón, y que esta conducía a la afirmación de la libertad. Pero, en el enlace de la razón *práctica* con la historia, puede haber dos posibilidades, de historia *pretérita* y de historia *profética*. En la primera, la deducción del enlace entre la norma y la voluntad con las intuiciones de historia pretérita; en la segunda, la deducción del enlace entre la idea *histórica* pura de razón con una intuición *profética*.-en estos términos de inminencia y seguridad de ocurrencia-.

La primera, es perfectamente compatible con el punto de vista de las dos *críticas* de la razón, enlace entre norma y voluntad que proviene de la segunda *crítica* y enlace entre categorías del entendimiento e intuiciones, que proviene de la primera *crítica*. Pero, ¿qué justifica enlazar ahora en la perspectiva histórica estas dos, cuando ya se había planteado un enlace por el mismo Kant?

El enlace había consistido en el tránsito de los conceptos de la libertad a los de la naturaleza y por la preeminencia de la razón *práctica* sobre la especulativa que la abrazaba. Ahora, al pensar la historia como un conocimiento por principios, la moralidad por la razón concierne ya no a los individuos, como ciudadanos, hombres o gobernados, sino a la especie entera. Pero, como el enlace no puede resultar en la reconstitución del sujeto kantiano, no se piensa que la historia tenga preeminencia sobre los otros usos, sino solamente, en que es posible el punto de vista histórico de la especie y de su moralización. La ley moral es una ley de causalidad por libertad, *por tanto*, de la posibilidad de una historia (naturaleza) *suprasensible*, o con otras palabras de la posibilidad de libertad en la historia real, que sólo puede quedar expresada en el mundo de los sentidos, pero juzgada por lo nouménico. De tal forma, el concepto que admite la determinación inmediata de la voluntad por la razón, es suficiente, no

sólo para la admisión de la libertad, *negativamente*, tal como venía de la razón *especulativa*, sino *positivamente* sobre esta determinación de la razón *práctica*, pero además, por esta nueva determinación de la razón *práctica* histórica: la posibilidad de abrir los espacios de libertad en la comunidad civil. En la razón *práctica* sola, la libertad era nada menos que la piedra angular de todo su uso, la libertad como condición incondicionada de la ley moral que puede determinar la voluntad; en la razón *práctica* histórica, la libertad debe realizarse en la vida de la especie. Por su lado, la “facultad de juzgar pura *práctica*”, señaló que es lícito usar como *tipo de juicio de la libertad* a la ley de la naturaleza, pero, sólo en cuanto a la forma de la conformidad a leyes en general, lo que significa que en los hechos históricos cabe este tipo de evaluación, a saber, discernir si se cumplió con la ley moral sobre la base de examinar aspectos que se dan en lo sensible, pero que ya no pueden ser considerados solamente como sujetos a las leyes de la naturaleza, porque en ellas se finca sólo el tipo de toda ley, pero que precisamente por esta diferencia es que se puede discernir la moralidad dicha, y es exactamente esta posibilidad lo que la legitima; como si por ser ley en general, y en particular ley moral, fuera por ello mismo esto lo que otorgase validez a todo enlace entre la moralidad y la historia. En conclusión, el enlace de la razón *práctica* con la historia significa el enlace de la libertad con las acciones que constituyen procesos históricos, o con otras palabras pero, ya en términos de *Crítica del Juicio*, que la libertad tiene que poder realizarse en el mundo de la experiencia.

#### *La dialéctica de la razón práctica en su enlace con la historia*

La *dialéctica* es la lógica de ilusión, que en la primera *crítica* trataba de los ratiocinios *dialécticos* de la razón pura, los cuales, incurren en sofisma al pretender un uso trascendental de las categorías del entendimiento en el conocimiento de las ideas puras. En la segunda *crítica* el punto de vista *crítico* de la dialéctica de la razón tiene el cometido de exponer el uso ilusorio de la razón pura en su uso *práctico* (fundamentalmente, pretender determinar la voluntad con principios *empíricos*). Ahora en el enlace de este uso *práctico* con la historia, se trata de determinar el concepto de bien *histórico* supremo, a partir del concepto kantiano de esta segunda *crítica* -y desde luego del enlace que resultó de la *primera*-, y de exponer los defectos de quedar normadas exclusivamente por la experiencia las *evaluaciones* morales del pretérito, o las *proyecciones* moralizadoras del futuro.

En la razón *práctica*, los elementos del concepto de bien supremo son virtud y felicidad, el cumplimiento del deber nos hace virtuosos, y por tanto, nos debería hacer felices, pero, esto solamente puede alcanzarse en el mundo *nouménico* (recordar la racionalidad y legalidad de las ideas puras de virtud y de felicidad, y que la ley moral determina la voluntad). En este enlace, esto *críticamente* se convierte en que el bien *supremo*, desde la perspectiva de la *historia*, consiste en que la *libertad* que hay contenida en el *noúmeno* debe realizarse en el mundo empírico, o sea, una moralización efectivamente real, y una cosmopolitización de la moral, igualmente efectiva y real; debe esto tener su grado de felicidad, que no sabemos que tan proporcionada sea, -de lo que no hay duda es de que históricamente nunca puede ser plena, igual que la virtud nunca pura-, porque es asunto de evaluación respecto de una idea *nouménica* que pertenece a lo suprasensible. Y en donde el enlace sólo puede ser resultado de una *mediación*, mediado por las leyes de lo sensible y por las capacidades de un pueblo, o de un individuo, para obtener los resultados a que debieron arrojar las acciones de una voluntad *prácticamente* determinada, para evaluar estos resultados en términos de desarrollo moral o el grado de virtud en un proceso histórico, y para hacerse de un criterio de la felicidad.

Pero, una cosa es la refutación de la teoría moral, como es el caso de que al considerarse imposible en el mundo de los sentidos el bien *supremo*, entonces, sea falsa la teoría sobre la ley moral y así, inclinarse por otra demostración racional aunque dogmática, o por una moralidad fundada en principios de experiencia; y *otra*, considerar que no se pueda conocer *especulativamente* el enlace que se da en lo suprasensible entre virtud y felicidad, sino solamente de manera *práctica*, por lo cual, su deducción ha de ser sólo trascendental; o *bien*, buscar para lo *prácticamente* condicionado -aquello que se funda sobre inclinaciones y necesidades naturales- lo *incondicionado*, pero, en un intento por ponerlo no como fundamento determinante de la voluntad, sino como la *totalidad incondicionada* del *objeto* de la razón *práctica*, igualmente, bajo el nombre de bien *supremo*, como si se tratase de que esto *prácticamente* condicionado hubiese sido obtenido por una deducción *crítica*. Esto último, es precisamente el asunto de una “Dialéctica de la razón pura en su determinación del concepto del bien supremo”. Qué sea el bien *supremo*, solamente puede decirlo la *filosofía* entendida como doctrina de sabiduría. Según Kant, las características por las cuales es posible reconocer a un maestro de esta son, el dominio de sí mismo, el interés cierto que toma ante todo por el bien *general*, e igualmente, ser un *ilustrado* (y en el libre ejercicio de la razón); esta segunda

característica es importante, porque dará la clave para dos cosas, el libre ejercicio de la razón fuera de la corrupción que para esta significa una posición de poder social, y la dilucidación de los deberes en enlace con lo *histórico*, el tipo de interés que los miembros de la sociedad civil toman ante todo por el bien general; por ejemplo, que el deber del *pueblo* es obedecer la ley y educarse; el deber de los *gobernantes*, educar al pueblo y gobernar asesorado por un consejo de maestros de sabiduría; y los *filósofos*, educar a los gobernantes.

Pero esto, sin olvidar que hay tipos diferenciales de influencia en la determinación de los procesos históricos, y de que no conviene revivir la quimera del filósofo gobernante, porque el uso del poder corrompe *inevitablemente* el libre uso de la razón, y por tanto, contamina la determinación de la voluntad. Lo decisivo en esta idea es preguntar al gobernante si las leyes que promulga se las aplicaría él mismo si fuese gobernado, y si el marco legal de un Estado y las acciones de gobierno y de los gobernantes, propician u obstaculizan la moralización de la especie.

Se tuvo pues, que razonamientos sofisticados dieron lugar a las *antinomias* de la razón *práctica*. Cuyo tipo es <o el deseo de felicidad es la causa *motora* de las máximas de la virtud, o la virtud *causa* de la felicidad>. Que se convierte *críticamente* en la antinomia histórica que considera que <la felicidad es causa de la virtud, por tanto, de la realización de la libertad, o que, la libertad como principio de la ley moral determina la voluntad a ser virtuosa, con lo que puede alcanzar un cierto grado limitado de libertad, por tanto, de felicidad, y de acuerdo al grado de pureza de voluntad>. Lo primero, es *imposible* absolutamente de acuerdo a lo dicho en la Analítica de aquella segunda *crítica*, pero, lo segundo, sólo sería *relativamente* imposible. Lo que significa en las actuales condiciones, que la determinación de la moralización tiene como *clave* la sensibilización en el respeto a la ley del Estado, pero, en la medida en que se obedezcan sus leyes, aumentará el nivel de moralidad de un pueblo, y en la medida en que su moral esté completamente acorde con sus convicciones, será una moral superior que manifestará el *espíritu* de la moralidad y no tan sólo su letra; también, significa que es imposible que la libertad absoluta se instaure en la naturaleza, que la libertad pueda realizarse cumplidamente y que progrese hacia mejor. Lo que proviniendo de la ley moral pudo cumplirse en el mundo de los sentidos, siempre deberá ser evaluado en términos de uso *práctico* histórico. Por lo que toda realidad *ideal* rectora siempre será superior a toda realidad histórica

*efectiva* comprendida en el marco de una racionalidad epocal. Lo que por otro lado, significa el abismo infranqueable entre lo *nouménico* y lo empírico. Las leyes de la naturaleza no pueden tener jurisdicción en la moral, sin embargo, el uso *práctico* de la razón es *preeminente* sobre el especulativo, pero el uso *práctico* histórico no significa una *nueva* preeminencia sino sólo una ampliación de los juicios sobre la moral, que ahora, se ven desde una perspectiva histórica en el proceso de moralización de la especie y de la cosmopolitización de la moral.

La *solución* de la antinomia consiste en que, la primera, como ya se señaló es absolutamente falsa, pero, la segunda sólo lo es en el sentido de que se considere la *convicción* virtuosa como la forma exclusiva de la causalidad en el mundo sensorial, pero, no, si se la considera *relativamente* forma de causalidad del mundo histórico, es decir, que puede ser reconstruido el proceso de moralización de la especie. Si es relativa, entonces está condicionada a las leyes de la naturaleza, y a las capacidades de los individuos, pueblos y naciones para realizar la moral en la historia; por su lado, en lo concerniente al proceso de moralización de la especie, se tiene que es posible su investigación sobre los resultados de las acciones, casi independientemente de si obedecieron a principios *prácticos* o empíricos, importando más dichos resultados que van configurando procesos; desde luego, lo decisivo de la teoría moral en este aspecto es que proporciona la regla de evaluación moral de la historia. En el concepto de bien *supremo* de la segunda *crítica*, lo decisivo parece ser una homogeneización de virtud y felicidad aunque llevadas a la plenitud de lo suprasensible, por lo que a una virtud personal alta debería, según esa idea, corresponder un estado de alta felicidad, así que lo central en esta *crítica* fue la definición de felicidad personal y felicidad de un pueblo o nación, y los conflictos que esta relación puede ocasionar, cosa que el filósofo dejó hecha.

Casi es obvio que para Kant, el ser racional no sólo tiene una existencia racional sino también empírica como fenómeno, pero, de ninguna manera lo es que el *supremo* bien que sólo se alcanzaría en una vida ultramundana, puede ser visto quizás en rápidas ojeadas como en un *aleph* borgiano; la felicidad producto de una disciplinada moralización puede ser sentida en esos momentos. Pero además, ocurre que ya se demostró la legitimidad de que el ser racional se haya fundado un mundo *nouménico* y que la ley moral es fundamento determinante de las acciones en el mundo sensible, resulta que en esto se hallaba la conexión *mediata* y *necesaria*



buscada con la felicidad, como efecto en el mundo de los sentidos (precisamente el enlace que daba carácter sistemático al conocimiento). Lo que vino a significar el alcanzamiento del *supremo* bien sólo posible en un mundo suprasensible, ese mundo racional que es posible atisbar sólo de vez en cuando con los ojos del *espíritu*; lo que no está dentro de las opciones de un pensamiento historicista, que gusta más de la acción como medio para alcanzar la racionalidad en el Estado. Hegel, hará con esto la idea de que la ética ya se ha realizado en el Estado, cosa que para Kant, es imposible que la idea pura de razón se realice en el mundo sensorial, si acaso, sólo llegan a converger *asintóticamente* el mundo *nouménico* y el mundo sensorial, aunque exclusivamente en el sentido de la especie.

En conclusión, es posible y hasta necesario que la razón *práctica* histórica se represente el bien *supremo* en la forma que quedó dicha, ya que ella se exige a sí misma contribuir en todo lo posible a su realización, tanto en sentido moral como en el sentido de su historia, es decir, a la moralización de la especie y a la cosmopolitización de la moral. Desde el punto de vista del enlace con la *historia*, el *supremo* bien, problema que había nacido en la filosofía griega y que Kant, retoma como elemento fundamental de su exposición sobre el uso *práctico* de la razón, -y problema que está contenido en general en la canónica de la razón pura-, es lo que justifica el *cumplimiento* de la ley moral como ser *histórico*, de otro modo, explica el proceso de moralización de la especie y el de la cosmopolitización de la moral. El bien *histórico* supremo se deriva pues, del cumplimiento de la ley moral, siendo por tanto, una libertad y una felicidad correspondientes a dicho grado de moralidad. Pero, por otro lado, que se siga sosteniendo la necesidad de una progreso moral ultraterreno se convirtió en cosa harto problemática en sentido negativo, veamos esto.

En la razón *práctica* quedaron enlazados virtud y felicidad en forma necesaria y llevadas a su plenitud, por ello, la necesidad de poner como postulado la *inmortalidad* del alma. En la determinación de la voluntad por la razón, es muy relevante lo que está en nuestro poder y lo que se sale de ese límite. ¿Qué está en nuestro poder? Una *relativa* adecuación de la convicción moral con la voluntad, pero, ¿qué *no está* en nuestro poder? Progresar en nuestra moralidad en una supuesta vida ultramundana, y mucho menos, conocer esto. El cumplimiento *práctico* tiene que ser en el sentido de lo supremo, un pleno enlace entre virtud y felicidad, pero, de una virtud que se adecua plenamente con el deber, es decir, de una voluntad *santa*,

inexistente en el mundo sensorial. La suposición kantiana es pues, el progreso de la moralidad del sujeto después de su desaparición de dicho mundo. Lo que importa para este trabajo no es lo que esto significa para la religión o para la teología, aún considerando ambas dentro de los límites de la mera razón, sino la necesidad de la *suposición*, pero, en términos de una necesidad *metafísica*, de una adecuación *plena* entre virtud y felicidad imposible en esta vida, por tanto, necesaria la suposición de lo suprasensible.

Pero, no se trata en Kant de un Reino de los Cielos en donde se realizaría este progreso moral ultramundano, y se alcanzaría un plena adecuación entre voluntad y ley moral, es decir, una voluntad santa, y por tanto, el *supremo* bien, sino de la razón en el sujeto fenoménico que puede contemplar <con los ojos del espíritu Horacio>, de vez en cuando, ese estado idílico de ser tan feliz como virtuoso, pero, a condición de que se haya alcanzado un grado elevado de moralidad. Púedese tener dudas sobre esto, porque un individuo que se ha adiestrado en la disciplina de una moral al modo kantiano, tiene que ser feliz de modo distinto a cómo se lo imagina un ser humano común y corriente. Una felicidad producto de una virtud semejante, es feliz por el bienestar de los demás, en tanto no son usados como medio por otros hombres.

El cumplimiento *práctico* histórico, por su lado, tiene que ser en el sentido de un bien histórico *supremo*, en donde *nada* de la libertad puede quedar fuera de los límites de una posible historia como realidad intersubjetiva gestada. Por tanto, se da el caso de que lo que necesitaba de una deducción trascendental, en el *enlace* con la historia, necesita ahora de una deducción de la moral en la historia, en donde la *objetividad* viene a ser la formación, su proceso; pero, en confrontación con la ley moral, lo que es como decir, con la *intención* de la naturaleza para la especie humana. Lo que importa en la moral de la historia, es el resultado de las acciones de los individuos y de los pueblos, independientemente casi, de la voluntad y de su autodeterminación. En efecto, conocemos el lado teórico del asunto –la teoría moral–, pero, *históricamente* tiene mayor relevancia el *resultado* de las acciones, desde luego, también en relación con un cierto discurso y un cierto modo de pensar y de ser social. Así, que lo que había comenzando valiendo efectivamente en la segunda *crítica* (la realización solamente suprasensible del bien supremo y, por tanto, la inmortalidad del alma) se convierte *críticamente* en que el supremo bien *histórico*, a pesar de que contiene las ideas históricas puras de la razón,

tiene como característica su cumplimiento en el mundo histórico. Por tanto, este bien sólo puede ser una alternativa histórica *posible*, al mismo tiempo que ideas rectoras de la moralidad humana.

Desde el punto de vista *histórico*, que la razón *práctica* en su enlace con la especulativa tenga el *primado* significa la preeminencia del proceso de la vida histórico moral sobre dicho uso, pero, como se dijo, no una nueva preeminencia que cambia las relaciones conceptuales al interior del sistema de la razón. En la segunda *crítica* la razón *especulativa* quedó bajo el primado del uso *práctico*, lo quiere decir que el interés *especulativo* de la razón está condicionado al uso *práctico*, y sólo completo con él y en él. Pero, en el interés histórico de la razón *práctica*, no es que quede ningún otro uso bajo el primado del uso *histórico*, sino sólo que está en cierto modo condicionado por el uso *histórico* y con él, se completa de mejor forma. El historicismo, como *enfermedad* de la especie, considerará respecto de esta idea, la preeminencia de la historia sobre *todo* aspecto de la razón y de la vida. Un desenlace será la posibilidad sólo de la historia *crítica* de la *Segunda intempestiva* nietzscheana.

El *supremo* bien *histórico* siempre es lo que estaría a punto de realizarse si la especie estuviera moralizada en grado mayor que el actual, a saber, la libertad, y *por tanto*, la felicidad prometida en la razón que determina a la voluntad a ser virtuosa; aunque cada vez que avanza un grado su moralización concreta, la idea *histórica* pura de libertad sufre un desarrollo hacia *lo profundo* pero como una idea de alguna forma realizable en el porvenir, cada paso que damos en el túnel recorre asimismo un paso la luz en el fondo. Lo *contrario* es que un pueblo sea ya libre y feliz efectivamente, y esto le genere un mayor nivel de moralidad; o que la moralidad *dogmática* genere por sí misma un sujeto obediente de la ley y, por tanto libre; o que la libertad ya se haya realizado en el mundo de lo sensible. El hombre para ser más bueno requeriría de un *plus* que no tiene y no puede tomar de ningún lugar, un nivel más profundo de moralidad vendría a ser dado solamente como resultado de un sujeto más sensibilizado ante la ley del Estado; pero, indefectiblemente de una mayor adecuación entre la voluntad y la ley moral, que vaya acompañada de una firme y auténtica convicción por su cumplimiento. En *conclusión*, lo sofístico del enlace, consiste en pretender que el supremo bien histórico *nunca* se realiza de ninguna forma en lo empírico; o por el contrario, que sólo lo único que se realiza es el bien supremo, pero, entendido de forma *escolástica*; que se puede *conocer* una estrategia política

que instaure la libertad en procesos cortos o repentinos, pretender que se pueden enlazar intuiciones y conceptos históricos sin una *crítica* –el “enlace” de la historia objetiva de corte empirista-, y en la *muerte* de todo punto de vista histórico (que es una forma de negación disfrazada de que el *supremo* bien *histórico* es absolutamente utópico).

De lo anterior, se tiene que en el enlace de la razón *práctica* con la historia quedan integrados los conceptos *voluntad*, *acciones* y *proceso*; voluntad que determina a la realización de ciertas acciones, las cuales, configuran el proceso histórico. El *principio* de su deducción es la conexión mediata entre leyes de la naturaleza y leyes morales, en donde la mediación es la acción, y los resultados van configurando un proceso histórico, de tal forma, que lo que se estudia cuando se investiga la historia, no es otra cosa que la historia de la *moralización* de la especie. La voluntad se enlaza pues, *mediatamente* en su conexión con las acciones, mediada por las leyes de la naturaleza y por la capacidad de realización del sujeto social, pero, con el enlace histórico las leyes ya no son *sólo* morales sino también históricas, o sea, de la moralización de la especie y de la cosmopolitización de la moral. Es importante señalar que el hecho histórico inmoral por excelencia es el uso del hombre como *medio* en acciones y, por tanto, como resultado. Una historia de cómo el hombre ha sido usado como medio por otros hombres, es otra manera de entender esto.

Estos conceptos que ya venían enlazados desde la segunda *crítica*, son ahora, *históricamente*, tomados de la siguiente forma, la *virtud* (el dominio de sí, no usar al hombre como medio y estar atento al bien de los demás ante *todo*), proporciona *felicidad* (por el bienestar de los demás), que llevaría a la *libertad* paulatinamente realizada (a la velocidad de la naturaleza misma, o a la contravelocidad del arbitrio humano). Entre más moralmente se actúa, se es más libre, se releva a *todos* en este proceso de ser usados como medio. Por lo que la moral en el sujeto, se convierte *críticamente* en este enlace, en que la moral histórica *plena* (como idea pura), es la ausencia *total* de enajenación, en donde enajenación significa el uso como medio de *uno* por parte de los *otros*. Por lo tanto, felicidad proporcional a la virtud significa, el interés ante todo, por el bienestar de los demás, y porque nuestras acciones se encaminen a volver *real* dicho interés.

La perspectiva de un enlace histórico es que *se realice la libertad en lo empírico*, es pues, en general, este principio de libertad trascendental el incondicionado de la ley moral que determina acciones que resultan en configuraciones que realizan libertad, y felicidad por lo ajeno. Pero, hay que subrayar que la idea de libertad trascendental es *distinta* de la idea histórica *pura* de libertad. La primera es el principio fundamental de la moralidad que viene enlazada con la idea trascendental de libertad que necesitaba la razón especulativa para no caer en contradicción cuando pensaba en la serie de condiciones de un fenómeno dado. La segunda, es un *noúmeno*, el ideal de libertad que se piensa no sobre la base de la libertad empíricamente instaurada sino en relación con ella, o con otras palabras, la utopía históricamente realizable (Ernst Bloch<sup>669</sup>), que es una alternativa histórica posible (Herbert Marcuse). La utopía *irrealizable*, es por ejemplo, la del Quijote que pretende imponer justicia en el mundo montado en un caballo tan viejo como él, con armas que han sido reparadas con cartón y alambre. Pero, la característica fundamental que distingue las ideas históricas puras de las ideas puras de la razón, excepto de la libertad trascendental, es que las históricas y la libertad tienen que cumplirse en el mundo empírico<sup>670</sup>.

Las ideas históricas pues, se van realizando, *v. gr.*, la libertad, pero, al mismo tiempo que se realizan en el mundo empírico, se va recorriendo su frontera conceptual, o sea, la idea más a lo profundo; para un ideal *realizado*, hay ya otro ideal *por realizar*, lo que por otro lado, indica el modo de relación entre noúmeno y fenómeno históricos<sup>671</sup>. Pero, en cuanto al postulado de la *inmortalidad* del alma, no se tiene que aceptar como *necesidad* este enlace también en lo concerniente a lo histórico –el problema de que se cumpla o no el bien *supremo* de la razón *práctica* en esta vida mundana, y por ello la necesidad de suponer la inmortalidad del alma-, sino precisamente en cuanto a que un cumplimiento tal no es un deber suponerlo

---

<sup>669</sup> Esta es una de las ideas que maneja Ernst Bloch <El todo en su sentido edificante es lo general de aquello que los hombres, en el fondo, quieren. Esta identidad de todos los sueños soñados despierto, de todas las esperanzas, utopías, se encuentra en el fondo oscuro, pero asimismo en el fondo de oro sobre el que se han pintado las utopías concretas. Todo sueño diurno serio apunta a ese doble fundamento como a su suelo patrio; es la experiencia todavía inencontrada, la experimentada todavía-no-experiencia en toda experiencia llegada ser hasta ahora>, ver, *El principio esperanza*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, Vol. 1, p. 369.

<sup>670</sup> Kant, Emmanuel, *Crít. del Juicio*, Ed. Porrúa, Méx., 1985, p. 192. Como queda expresamente dicho en este pasaje.

<sup>671</sup> G. Vattimo, antes de su confesión de fe se refirió a este problema sobre el progreso, señalando que es una idea contradictoria en sí misma, porque a cada estado de progreso realizado corresponde otro progreso por realizar, precisamente este, es el sentido de la idea de historia que aquí se señala. Pero, desde luego, no como contradictoria sino indicando con perfecta claridad la forma de realización de la libertad en la historia, o de la idea histórica pura de libertad. A cada progreso libertario corresponde un progreso en la libertad por realizar. En efecto, nunca se alcanzaría el progreso absoluto.

(cosa que exige de tal suposición temeraria para la razón, aunque desde luego, el uso *práctico* de esta lo justifica objetivamente), lo que se conserva es su sentido restrictivo; una moral más avanzada no necesita de suponer que alcanzará la felicidad correspondiente a su virtud en otra vida, el *supremo* bien en ese estado de ser (virtud y felicidad), de otro modo se convierte *críticamente* en la sola virtud, el supremo bien es *sólo* virtud (la *crítica* de la razón *práctica* histórica es en esto ya diferente de la misma tradición que elaboró estos conceptos juntos), y cabe esperar mayor libertad, si esto determina la voluntad y efectivamente se llevan a cabo las acciones consideradas necesarias. Así, que de acuerdo con esto, se viene a considerar que el progreso moral de la especie continúa cuando ha cesado la vida del individuo. La inmortalidad del alma garantizó, para la segunda *crítica*, el progreso moral hacia la plena adecuación entre voluntad y ley moral, pero ahora, *históricamente*, la inmortalidad de la *especie* introduce la *esperanza* de la plena realización de la libertad en ella. Por su lado, *Dios* garantizó en aquella *crítica* la felicidad adecuada a dicha moral, y era necesario como postulado para evitar morales tolerantes y aquellas que pretenden plena adecuación en este mundo, o sea, voluntad santa. Lo que *críticamente* se convierte en que no es necesario aceptar este postulado en la filosofía de la historia<sup>672</sup>, porque la felicidad y la libertad tienen que realizarse en este mundo, pero, se conserva la función *crítica* del concepto de Dios, aunque integrado al concepto de libertad. A saber, para evitar que la *evaluación* de la libertad en la especie se lleve a cabo desde posiciones convenientes para el poder social o del Estado, una evaluación de la moral de la historia *ad hoc*; y por otro lado, para evitar que se pueda considerar que ya se instauró la libertad como una realidad efectiva *plena*, y por tanto, la moralidad y la legalidad, en la sociedad humana.

### *La metodología de la razón práctica en su enlace con la historia*

La metodología de la segunda *crítica* constituye una propuesta pedagógica sobre cómo hacer para enseñar la ley moral. Aquí se procede a diferencia de Kant, de distinta manera en lo

---

<sup>672</sup> Esta necesidad, aún para Kant, es sólo *subjetiva* y no objetiva <no es en sí misma un deber, puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa [...] tampoco es necesario admitir la existencia de Dios *como fundamento de toda obligación en general*>, cfr, Kant, Emmanuel, *Crít. de la R. Práctica*, Ed. FCE:UAM:UNAM, Méx., 2005, p. 150. Pero, tampoco admitir la inmortalidad del alma como fundamento del bien *histórico* supremo, para ello, basta admitir la inmortalidad de la especie.

general, porque en el uso histórico se dio el caso de que sí se encontró que había objeto sensible para el uso *especulativo*, pero que el tipo de conocimiento científico que resulta de esto se justifica objetiva y moralmente; lo primero, porque debe haber objeto histórico de intuición, una realidad histórica efectivamente dada ya sea que solamente se pretenda investigar sus leyes, o que se le quiera evaluar en términos de moralidad; y lo segundo, porque la historia sólo puede ser explicada y justificada por nosotros *prácticamente* como ya se vio en el enlace de la historia con la “Analítica”. Igualmente, se vio en este enlace, que hay objeto de dos maneras, como objeto de intuición para el conocimiento *especulativo* de la historia de la moral y como objeto en sentido meramente *práctico*, como las máximas que permiten precisamente llevar a cabo la evaluación de la moralización de la especie.

Este último asunto es parte del problema de la *conexión* entre mundo suprasensible y mundo sensible, que como ya se vio, sólo puede ser mediata, y mediada por las acciones en el mundo sensible. En este sentido, la inmortalidad del alma como postulado de la razón *práctica* significa la capacidad de cada uno en su propia razón para hacer que esta determine la voluntad y las acciones efectivamente, y por tanto, de subordinar todo únicamente a la santidad del deber *práctico* que *domina* la sensibilidad, lo que por decirlo así, eleva completamente por encima del mundo sensible a lo suprasensible, donde no rigen las leyes del primero, y por ende, tampoco de la vida; la inmortalidad puede ser la capacidad de sentir la elevación que se da junto con el progreso moral –alguien que actuara por convicción con la ley moral en todas las ocasiones de la vida, por señalarlo así, viviría más en el mundo suprasensible y dominando lo sensible-, que no siempre tiene efecto en su dominio de la sensibilidad, pero, que desde la perspectiva histórica, es una condición ineluctable hacer, ante todo, aquello que se requiera para dicho *dominio*; empero, en el enlace con la historia, lo que es decisivo son las acciones y su resultado, el proceso que se va configurando, y no tanto un estado real, pero suprasensible y por lo mismo, imponderable desde el punto de vista de la historia, a menos que se efectúe la conexión mediata ya señalada.

Pero, en *última instancia* lo que sí rige indefectiblemente es que la muerte acaba con el sujeto de razón, si ahora mismo una guerra total aniquilara a la especie humana ¿dónde quedaría aquel mundo *nouménico*? La respuesta sólo puede darla un visionario o una metafísica dialéctica. Aquel sujeto pues, en su dominio de lo sensible tiene una relación *doble*

fenoménico-nouménica, entre más domina lo sensible más se eleva en lo suprasensible, pero, porque tomó tierra la ley moral objetivándose por medio de acciones; lo *inmoral* también se objetiva terrenalmente pero, nunca se eleva verdaderamente. Hay que entender pues, esta doctrina del método de la *crítica de la razón práctica* como <el modo por el cual se puede procurar que las leyes de la razón pura práctica tengan *entrada* en el ánimo humano e *influjo* sobre sus máximas, *i. e.*, el modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica><sup>673</sup>.

Así pues, para este enlace con la *historia* se trata de que la razón *objetivamente práctica* sea efectivamente razón *subjetivamente práctica* y por tanto, ambas, una razón *práctica* históricamente *real*. En esta obra, Kant, siendo quizás el más grande educador que ha tenido Occidente, nos muestra cómo puede ser posible enseñar a ser moral, a diferencia de Platón, que pensó que no había manera de hacerlo, claro, bajo otras condiciones<sup>674</sup>.

De acuerdo al cometido de la segunda *crítica*, el enlace con la historia debe resultar en que se trata de enseñar una historia desde ese punto de vista. Tanto del proceso de moralización de la especie, como enseñar una historia para cultivar dicha moralización como camino para su cosmopolitización. En cuanto al primero, se trata de evaluar la moralidad en la historia, que como ya es asunto tratado, paso a la segunda cuestión siguiendo las indicaciones del filósofo de Königsberg.

<La moralidad debe tener más fuerza sobre el corazón humano cuanto más puramente se le exponga><sup>675</sup>, significa que la comprensión y la práctica de la moral no dependen del contenido de las normas morales o de ninguna otra cosa de la vida sensorial sino solamente del deber. El deber por el deber y no la promesa de ser felices o cualquier otro motivo que oriente las decisiones. La libertad como idea pura de la historia no podría considerarse un motivo contaminante de esa moralidad, ya que hay que no hay que olvidar que es el principio fundamental de la filosofía kantiana de la historia; el inconveniente ya como motivo determinante de la voluntad, cumplir la ley moral con la convicción de que se puede y así debe ser, buscando ser libre puede llevar a libertad sí, pero solamente la del individuo que así ha procedido. Así, que se puede esperar que una moral del deber y bajo auténtica convicción

---

<sup>673</sup> Kant, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 177.

<sup>674</sup> V. Platón "Memnón o de la virtud" en *Diálogos*, Ed. Porrúa, Méx., 1984, pp. 205-228.

<sup>675</sup> Kant, Emmanuel, *Crít. de la R. Práctica*, Ed. FCE:UAM:UNAM, Méx., 2005, p. 183.



resulte en libertad también para los otros, lo que bajo estas condiciones evita caer en la heteronomía. La enseñanza de una historia moralizadora debe pues, buscar en la historiografía ejemplos de moral pura del deber y con ellos sensibilizar a las nuevas generaciones para acoplarse al *fin* de la naturaleza para la especie (es inevitable a estas alturas comenzar a hablar de fines cuando todavía no se ha planteado el enlace con la *Crítica del Juicio*).

El uso de este método sobrio y severo del deber <es más necesario que nunca en nuestros tiempos (en los de Kant y en los nuestros), en los que se cree que con sentimientos tiernos y compasivos o con pretensiones ambiciosas y engreídas><sup>676</sup>, se va a fortificar el sentido moral de los infantes. Y que darles como ejemplo acciones heroicas, de grandeza de espíritu o de gran mérito, no les inspira este entusiasmo auténtico por las elecciones morales, sino que los vuelve soñadores, quizás en el peor sentido. Por ello, la conveniencia de transformar toda perspectiva histórica existente, la historia de los pueblos ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus ciudadanos y sus gobernantes hayan proporcionado al mundo. La historia de la discursividad ha de escribirse de igual manera, enfatizando en qué ha quedado beneficiado moralmente al género humano –representado por un sólo hombre, cualquiera de ellos-. Esta cuestión es la indicación solamente, de un ambicioso programa de cambio en nuestra visión no sólo de la historia sino también de la política y en general, de la cultura. Conciérne no sólo a la historiografía sino a la filosofía de la historia, y se trata de los problemas de una teoría de la historia que explique tanto la forma discursiva de que se sirve el historiador para hacer su trabajo, como el contexto de configuración de dicha discursividad.

De acuerdo con el punto de vista de Kant, lo que debería buscarse en la historia son elecciones que hayan podido tomarse sobre la base del deber puro y desdeñar como modelo, aquellas elecciones morales impulsadas por sentimientos dada su efimeridad. Buscar cultivar una moral más constante que no sea producto de excitaciones sentimentales momentáneas, sino de una fortaleza cultivada por la constancia de la vida severa y sobria, y por el ejercicio de la autorreflexión. En pocas palabras, como la moral exige ser observada por deber y no por predilecciones efímeras, se buscará en la historia de los individuos o de los pueblos, que se hayan hecho elecciones como las de este tipo. Pero, preguntarse cuáles fueron los deberes de

---

<sup>676</sup> Kant, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 184.

este sujeto o de esta nación, y cuáles los fundamentos determinantes de su voluntad es el paso previo para preguntarse en qué resultaron las acciones que se realizaron. Qué tipo de proceso de configuración resultó o va resultando, si se obstaculizó o se promovió efectivamente la moralización de la especie, cuáles beneficios y cuáles perjuicios trajo un derecho, o el ejercicio de una autoridad estatal, pero, esto comprende no sólo a la política y al Estado sino de igual manera el ámbito de privado.

Un proceso histórico es digno de estimación porque sea claro que en él privó el deber y no por los beneficios o los perjuicios que se sufriría por tal o cual determinación –en este punto conviene recordar que la moral kantiana exige el sacrificio del gobernante por su pueblo-. Acciones de este tipo son verdaderamente morales. El problema metodológico más importante en este enlace con la historia es el de la educación moral, así ¿cómo enseñar la moralidad? Primero, sobre la base de que el ser humano tiene un gran sentido de valoración moral, juzgar la moral de otra persona es siempre una cuestión de dialogarlo con otros, y hasta un infante lo puede hacer. Kant, propone aprovechar esta disposición y cultivarla con ejemplos que destaquen no otra cosa sino que, el deber ha de ser el criterio de toda valoración de la historia. Esta propuesta choca con el sentido de placer que domina la vida actual, pero precisamente, esa no es una objeción sino su fortaleza. La vida no es un juego ni un conjunto de escenarios en la búsqueda del éxito monetario, es decir, eso no la agota.

No sólo los niños sino los educadores y los padres, buscan que haya siempre algo de diversión en la educación, que de por sí es considerada aburrida; y que dicha educación, esté orientada hacia el tener. Esta, es la concepción *eudemonista* y *bancaria* de la educación, que la considera como un juego y como una inversión mientras se está educando; y luego, en el trabajo profesional, como algo que debe rendir jugosos frutos. El deber es algo aburrido y en esta idea se expresa la nulidad de quien así lo dice. Primero, porque una interioridad vacía sólo puede ser aburrida y luego, porque una exterioridad inauténtica, sólo puede ser aburrida ante la riqueza del mundo, escribió Nietzsche. Por otro lado, no conviene repetir inútilmente el método que ya se expuso en la reconstrucción de la trilogía *crítica*.

En conclusión, parece que lo decisivo para el filósofo de Königsberg, es que el corazón de los hombres de un vuelco si es que quiere evitar un más largo y doloroso camino hacia el

cumplimiento del fin de la naturaleza en la especie. En esto, Habermas siguiendo a Kant, consideró que puede haber fundamentos racionales de esperanza para la humanidad. Por su lado, el cumplimiento de la ley lleva a un estado superior de moralidad, pero, hay en esto una dialéctica (Hegel-Marx), al llegar a ese estado superior de moralidad, se llega a un nuevo estado de la ley, por lo que la idea de moralidad se recorrió a otro estado superior.

Kant, consideró que la moralización de la especie humana solamente podrá lograrse sobre la base de la educación, primero y de forma más importante, de los gobernantes. Quizás, los pueblos tengan los gobiernos que se merecen, pero en contraparte, los gobernantes han tenido las revoluciones *que se han ganado*. En este sentido conviene preguntar ¿Cuál es el principal deber de un gobernante, cuál el de un filósofo y cuál el de los gobernados? ¿Hay deberes históricos? Los deberes históricos son los mismos que los deberes morales, el deber por el deber es el mismo. Sin embargo, hay deberes para cada profesión u oficio. Los oficios más relevantes socialmente son los de los *educadores* y los de los *gobernantes*. Así pues, los problemas de fondo para la moralización social son la *educación* y el *gobierno*, y solamente mediante dicha educación y un gobierno moral en los términos de esta reflexión, podrá lograrse este objetivo, pero también, la visión de la historia debe dejar de ser meramente *localista* o *nacionalista* y tornarse una visión cosmopolita, porque el destino de un pueblo depende tanto de la política interna como de las relaciones con otras naciones. Si el problema de fondo es la educación ¿cómo *romper* la línea continua de una educación que reproduce una forma de ser, y de pensar, que preserva un estado de cosas, <quién educa al educador?> (preguntó Marx); Kant, se anticipó a este cuestionamiento considerando que la <educación es el mayor y más arduo problema que se le puede plantear al hombre (y que), el hombre tiene, pues, que ser educado para el bien; pero quien debe educarle es, a su vez, un hombre, el cual debe llevar a cabo en otros aquello que él mismo precisa para sí><sup>677</sup>. De modo que la educación del pueblo es deber de los gobernantes, pero, la educación de los futuros gobernantes es tarea de los filósofos. No se quiere decir con esto, que se quiera revivir la quimera platónica del filósofo gobernante, pues no cabe esperar que los gobernantes filosofen, pero, como contraparte que los filósofos se conviertan en gobernantes tampoco resulta deseable, porque la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón. El poder corrompe y todo nuevo poder social que se erige en Estado, por ello, tiene

---

<sup>677</sup> V. Rodríguez, Aramayo, Roberto, “Estudio preliminar” a Kant, Emmanuel, *¿Qué es la Ilustración y...*, p. 44

ese destino. Kant, fue optimista respecto de la especie, pero, pesimista respecto del individuo. Cifra su esperanza en que la educación aunada a una finalidad meramente natural, desembocará en la moralización de la especie. O con otras palabras, en un mundo más justo, a pesar de los esfuerzos en contra, realizados por los malos políticos que hacen una pésima política. Pero, dar preeminencia a este proceso social cae francamente fuera del concepto de racionalidad en su cometido de explicar el comportamiento real del pensamiento.

### *Crítica del Juicio en su enlace con la historia*

Cabe recordar cuál es el cometido kantiano en esta tercera *crítica*, bajo la consideración de que tanto esta, como la segunda, se hallaban ya prefiguradas en la arquitectónica de la razón pura; la tercera, había consistido ahí en el uso técnico del entendimiento, que luego, pudo ocuparse de los juicios de reflexión que aún faltaba por exponer. Eran estos los juicios estéticos y teleológicos. Ya la *Crítica del Juicio* había establecido un enlace con la historia, cuando señalaba que el tránsito de los conceptos de la libertad a los de la naturaleza consiste en que la libertad debe realizar en el mundo empírico el *fin* que sus leyes le proponen, y la realización sólo puede darse en el mundo sensorial, en el ámbito de lo humano, y en su proceso de configuración, lo que es como decir, en el mundo histórico. Pero, no se trata de una referencia expresa sino tan sólo de una alusión, las leyes de la libertad se tienen que realizar, esto significa el dominio de la razón sobre lo sensorial.

Ahora bien, para el enlace del Juicio con la historia se trata de que el uso es posible tanto en lo concerniente a la historia pretérita como a la profética, y consiste en la posibilidad de pensar la historia de forma sistemática, de donde resulta el concepto de historia universal de la especie. Los juicios históricos no son demostrables *especulativamente*, ya que en el enlace del entendimiento con la historia no aplica la demostración matemática de ningún tipo, sólo lo que ha sido señalado para dicho enlace; pero, tampoco *prácticamente*, no, en el sentido de la necesidad de tomar como suposiciones de la razón (o como postulados de la moral), las ideas de inmortalidad y el ideal de la razón, el desenlace ha revelado que no se necesita suponer un progreso ultramundano moral del individuo sino sólo de la especie y desde luego, no ultramundano, por lo cual, el elemento que debía ser la condición del *supremo* bien para

proporcionar la felicidad, igualmente se reveló como no necesario, y es que una moralidad superior sólo necesita suponer la *absoluta* igualdad terrenal; o con otras palabras la proscripción del uso del hombre como un medio; la posibilidad del discernimiento consiste en que el principio del Juicio es que, como uso técnico se trata de un sistema de la experiencia que permite *discernir*, o sea, que permite pensar experiencias que pueden legítimamente ser articuladas sistemáticamente en una unidad de ciencia, en este caso experiencias históricas.

Así ¿cuál es el uso histórico de los juicios reflexionantes? Recordemos que los juicios reflexionantes son aquellos en que dado lo particular hay que encontrar lo universal para el Juicio. En el uso histórico puede ser dado lo universal en tanto que se trata de una ciencia por *principios*, y de que lo universal es dado como principio por la razón en la evaluación de la historia, la diferencia con los juicios estéticos y teleológicos es la índole de universalidad relacionada, en el juicio histórico no se trata de una universalidad relativa al sujeto que juzga sino relativa a los sujetos tomados de forma universal y en relación a fines, es decir, de la especie, pero lo objetivo consiste en los resultados de las acciones que van configurando proceso histórico. Pero, por otra parte, lo empírico que es la materia de la historia, sí que debe en ocasiones aplicar el modo del Discernimiento, en aquel sentido consistente en que no es posible el conocimiento de todas las experiencias que podrían conformar ciertos procesos, y entonces debe buscar lo universal para lo particular dado en la experiencia.

Los juicios históricos son esencialmente juicios de moralidad, pero, ya que la moralización de la especie ha de realizarse en lo empírico, se tiene que son al mismo tiempo, juicios de finalidades, es decir, de esta finalidad. La *intención* de la naturaleza en la especie humana (libertad, razón y moralización), sólo salta a la vista en los procesos de la historia. Pero, el principio de la finalidad de la especie es sólo principio trascendental del Juicio, al igual que en su *crítica*. En este enlace de la historia con el Juicio, se procede de igual manera en lo concerniente a que los resultados de esta tercera *crítica*, aunados a los enlaces anteriores con la razón *pura* y la razón *práctica*, valen para este nuevo enlace, aunque tasados de acuerdo a esta otra forma cuya perspectiva es la historia.

En este enlace coinciden conceptualmente historia *pretérita* e historia *profética*, ya que mira la historia como en bloque: la especie tiene como finalidad moralizarse. Otra perspectiva

del enlace es que la razón *pura* es esencialmente *práctica*, y la razón *práctica*, esencialmente *moral* y la moral, solamente puede ponderarse a la luz de los procesos *históricos*. Sin embargo, será sólo hasta el final de esta tercera *crítica*, que esta desembocadura en la historia se expondrá expresamente, cuando se considere la *cultura* como finalidad por antonomasia de la especie. Esta tercera obra de Kant tiene, al igual que las dos *críticas* precedentes, una doctrina de los elementos y otra del método, pero, ahora se trata de que solamente uno de los dos tipos de juicios propios de la tercera *crítica*, puede tener enlace con la historia, y se trata de los juicios *teleológicos* correspondiente al uso técnico de los fines. La diferencia con el juicio teleológico consiste en que en el enlace con la historia, sí puede encontrarse un principio *a priori*.

En la *Crítica del Juicio*, se dijo que algo es final porque su posibilidad sólo puede explicarse sobre la presuposición de su causalidad de acuerdo a *fines*, o sea, admitiendo una voluntad ordenadora según reglas, que en el enlace con la historia, no debe suponer un entendimiento arquitectónico cósmico, sino una tendencia ordenadora de la misma razón, que en lo que contiene de naturaleza, pertenece originariamente a esta, aunque expresada como disposición de la razón en la especie. La moralización de la especie sólo puede explicarse bajo esta idea, lo que vale como decir que la historia de la especie está bajo igual condición. Enseguida, se intenta un recuento de lo decisivo de cada uno de los enlaces. El juicio *especulativo* se caracteriza porque proporciona conocimiento de los objetos de la naturaleza, y en su enlace con la historia porque proporciona conocimiento de la historia pretérita. El juicio *práctico* se caracteriza porque en él, hay un estado del espíritu que es equivalente a un sentimiento de placer, y en donde la voluntad es determinada por la ley moral, y en su enlace con la historia, porque juzga la moralidad de los procesos. Por su parte, en el juicio *estético* hay la consciencia de una mera formal finalidad, que equivale al placer mismo, pero, dicha consciencia encierra un fundamento de determinación de la actividad del sujeto con relación a la animación de sus facultades, pero, como se dijo con este tipo de juicios el enlace con la historia no es tan claro. Por su parte, el juicio *teleológico* se caracteriza a su vez porque expresa finalidad de los cuerpos organizados, pero, solamente como una manera del sujeto de explicarse lo que queda absolutamente fuera del conocimiento del mecanismo natural. En su enlace con la historia se trata, a su vez, de que en esta queda expresada la finalidad de la especie, la cual, solamente puede ser encontrada en el proceso de su historia, pero desde

luego, sólo si se piensa a esta bajo la idea de finalidades; igualmente, el enlace concierne a la índole sistemática del conocimiento de la historia.

*Del método de la deducción de los juicios histórico teleológicos (Idea preliminar)*

Estos juicios sintetizan los tres conjuntos *críticos*, a saber, *teóricos*, concernientes a la investigación de la historia pretérita, *prácticos*, concernientes a la determinación de la moral en la historia pretérita y profética, *técnicos*, en lo concerniente la articulación sistemática de los juicios históricos que son sólo reflexionantes, para poder pensar con ellos una experiencia general y conexas, y a la determinación del cumplimiento de las *finalidades* en la historia pretérita y como proyecto de fines en la historia profética. Las deducciones correspondientes a las dos primeras *críticas* y su enlace con la historia ya quedaron asentadas, en cuanto a la *tercera* y su enlace –en donde sólo se consideran los juicios teleológicos–, consiste tanto en una deducción de un juicio de conocimiento, mientras se trata de determinar el cumplimiento de los *fines* en la historia pretérita, pero, que ya quedaron justificados deductivamente, como de un principio puro *práctico* edificado sobre la idea de libertad, mientras se trata de determinar la moralidad en la historia.

El Juicio en general, tiene fundamento *a priori*, que es la forma del uso técnico de la razón, pero no nos interesa por ahora la cuestión relativa a la deducción de los juicios estéticos, que expresa la finalidad subjetiva de una representación de la forma de un objeto, y el consiguiente placer de un juicio carente de sensaciones y de conceptos; por su parte, la validez objetiva de los juicios de finalidades consistió no en su deducción sino en mostrar las reglas del discernimiento. El problema en este caso consiste en que, debido a las limitaciones propias de las facultades de conocer, no sabemos cómo puedan ser todas las determinabilidades que conciernen a todos los fenómenos históricos; en la *tercera crítica* se decía que los objetos pueden ser determinados de diferentes modos y por causas infinitamente diversas, lo que se convierte *críticamente* en este nuevo enlace en que siempre queda algo imponderable para la ciencia de la historia. Pero, que ello no obsta para que pueda obtenerse una perspectiva general y conexas, que solamente sirve para la evaluación moral acerca del cumplimiento de los fines y representa una forma de reflexión sobre la materia de lo histórico.

El problema que se presenta *a priori* a sí mismo el entendimiento en enlace con la historia y con el uso técnico del Juicio es: *hacer una experiencia histórica coherente de percepciones y noticias históricas, dadas por una naturaleza social humana que contiene infinita diversidad de leyes empíricas.*

#### *Analítica de los juicios teleológicos en su enlace con la historia*

*De la finalidad objetiva de la naturaleza -tomada como lo histórico de la especie-. En la Crítica del Juicio, se pudo admitir legítimamente una finalidad subjetiva de la naturaleza, no así para una finalidad objetiva, así pues, no se pudo establecer un nexo necesario entre el concepto de la naturaleza y las cosas, de igual manera, ahora, tampoco se puede establecer necesidad en el nexo entre moralización e historia de la especie, y esto por cuestiones meramente metodológicas; es decir, que haya un fin objetivo en la historia, es pues, un nexo efectivo y no finalista. No se puede saber si hay una conexión necesaria de la historia con su moralización, sino que esta finalidad se la impone la razón *práctica* al reflexionar sobre ello. Es legítima su imposición porque así se lo propone una razón *práctica* histórica.*

Pero, de acuerdo al primado de la razón *práctica* por encima de la razón *especulativa*, permite derivar que lo decisivo en lo histórico es la moralización. Y que la forma problemática con la que era usado el Juicio para la investigación de la naturaleza, de acuerdo a la analogía con la causalidad por fines, pero, no para explicarla por ellos, toma ahora la forma en la cual es la única vía de explicación, porque la preeminencia de la razón *práctica críticamente* se convierte en la preeminencia de la razón *práctica* en la historia, pero, esta vez entendida como proyecto de sociedad, es decir, políticamente. Dicho de otro modo, un resultado de este enlace consiste en que la manera fundamental de entender la historia es si en relación con la moralización se aplicó una política de promoción o de obstrucción. Pero, no puede decirse legítimamente, que la naturaleza actúe *intencionadamente*, y esto quede expresado como algo dado y que se puedan encontrar en la historia principios constitutivos finalistas, por tanto, se trate de un juicio determinante y no de uno reflexionante. Así pues, la finalidad objetiva es sólo formal en los juicios históricos, y no hay razones para no seguir aceptando este principio sólo que ahora justificado políticamente, según se acaba de decir.



*De la finalidad relativa de la historia.* El único caso en el cual la experiencia puede conducir el Juicio al concepto de un fin de la historia (finalidad objetiva y material), es el que se refiere a la relación causa efecto que ser pensada respecto de los hechos. Y esto, puede darse de dos formas, como fin o como medio, para pensar el acuerdo a un fin de otras causas. La primera, es una finalidad *interna* de un proceso, la segunda, como rendimiento para otros procesos y es sólo relativa. Pero, por otro lado, la intención de la naturaleza es la moralización de la especie, y este fin interno sí está en relación con el rendimiento.

*Del carácter peculiar de las cosas como fines de la historia.* Para poder considerar en general que una cosa sólo es posible como fin, se requiere la condición de que el conocimiento empírico de su forma, presuponga conceptos de la razón. Y ya que el conocimiento empírico de la historia así lo requiere igualmente, es posible *considerar* un hecho como fin de la historia en la especie. Desde luego, de forma contingente respecto de todas las leyes empíricas de la historia, con relación a la razón; así, que siguiendo la directriz metodológica de la *crítica*, resulta, que esta contingencia es el fundamento para admitir la causalidad de esa forma, como si precisamente por ser contingente, sólo es posible por la razón; como en el Discernimiento, se tiene que hay la facultad de obrar de acuerdo a fines, y el objeto que se representa, se ve sólo como posible en cuanto fin y sólo realizable en la historia. En el enlace con la historia una cosa puede ser considerada como fin solamente de acuerdo a la especie, pero hay una diferencia con el Juicio que consiste en que ya no se trata de un fin solamente de la naturaleza – causalidad enlazada con el concepto de la naturaleza- sino que se trata de un fin en el que pueden coexistir igualmente elementos de libertad porque las acciones humanas pueden ser determinadas por la razón *práctica*.

Hechos como fines de la historia se hayan determinados por el fin de la especie, que no siempre la humana voluntad persigue en consonancia con la intención de la naturaleza; y al igual que en la tercera *crítica*, que un hecho pueda ser conocido como fin de la especie, pero que él mismo tenga como condición ser causa de un efecto, y de forma recíproca, ser el efecto de una causa, requirió de una deducción, ya presentada en dicha tercera *crítica*. Ahora bien, para que una cosa pueda ser pensada como fin de la naturaleza, y además, en este caso de la especie debe cumplir con lo ya dicho en esta *Crítica del Juicio* -que sus partes sean sólo

posibles mediante su relación con el todo (consiguientemente es posible determinar *a priori* todo lo que dicha cosa contiene, en el caso de la historia solamente de su forma general)-, y vale la pena volver a señalar, que esto sólo como base para el que juzga la unidad sistemática de la forma y el enlace de lo diverso que ella contiene. De donde se puede entender que se juzga la historia como una totalidad que enlaza sus partes, lo cual, queda determinado con el concepto de un todo histórico que hace posible el enlace de las causas *eficientes* juzgado como efecto de las causas *finales*. De acuerdo a esto, los hechos pueden ser pensados como “órganos” productores de las otras partes, y así sucesivamente, es decir, históricamente como hechos productores de otros hechos, pero en este orden de fines. En estas condiciones la historia como *producto* puede ser considerada como *organizada* y que se *organiza a sí misma*, y se le puede denominar un *fin de la naturaleza*, pero, como se trata de que ahora en el enlace con la historia también entran a formar parte como determinabilidades leyes de la libertad, el fin no sólo se puede considerar de la naturaleza sino de esta, en la especie, pero además, que siga otros derroteros marcados por dicha libertad.

Naturaleza y libertad organizadas son completamente distintas de lo meramente mecánico, ya que no sólo tienen fuerza *motriz*, sino fuerza *formadora*, idea que se puede usar en la reflexión de toda historia humana, y no solamente en el sentido de la historia universal, entendida como lo haría después Hegel. En este caso, lo que se propaga es el aprendizaje de que hay fuerzas emancipadoras y por tanto, que la mano humana puede llegar a formar parte importante de esa fuerza formadora, pero, de la libertad, es decir, de moralización de la especie.

Con esto anterior, se ve que el concepto de un producto de la naturaleza entendido como la historia de la especie humana y como que tiene un fin, ahora sí, a diferencia del Juicio, es *constitutivo* del entendimiento en el sentido del enlace que quedó dicho y probado, con la razón *especulativa*, es decir, del conocimiento de la historia pretérita. Por otro lado, igualmente, a diferencia del Juicio es constitutivo de la razón porque en el uso concerniente a la evaluación moral de la historia, algo relacionado con la libertad es conocido; lo que en el enlace con el Juicio, se ve reforzado porque este reflexiona de acuerdo a una analogía con la causalidad humana de acuerdo a fines, para el conocimiento de la facultad *práctica* de la razón que juzga según finalidades los fines de la naturaleza, pero ahora en este nuevo enlace, en la especie. Lo que bajo estas condiciones otorga realidad objetiva, y por tanto, el fundamento de una

teleología para la ciencia de la historia, siendo esto legítimo sólo de este modo señalado. Y por tanto, no para una teoría de las condiciones del uso *práctico* de la razón sino sólo de lo que de ella, queda expresado en la historia.

*Del principio del Juicio de la finalidad interna en la historia.* En el enlace del Juicio con la historia, este principio y su definición dicen: *un producto organizado de la naturaleza y de la libertad es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio.* Todo en él está sujeto al orden teleológico. Ese principio se deduce de la observación metódica de la historia de la especie, pero debe tener fundamentos *a priori*.

*Del principio del Juicio teleológico de la historia como sistema de fines.* El concepto de fin de la historia sólo puede aplicarse a comunidades organizadas -porque solamente así se está expresamente ya en camino de fines de la sociedad humana-, el cual, lleva necesariamente a la idea de un sistema de fines en la especie humana entera, y que rige sobre todo mecanismo social histórico. Aunque de todos modos, solamente puede pensarse a la especie en comunidades, en un sentido más comprensivo, el estado salvaje tiene como fin la comunidad civil, y la comunidad civil, la comunidad de naciones y la paz perpetua; esto, quizás tenga su quilliasmo, lo que significaría el desarrollo completo de todas las disposiciones que la naturaleza puso en el hombre, por lo cual, después de eso, ninguna historia profética parece ser posible. A este principio como máxima (subjetiva), le pertenece este otro principio de la razón: todo en el mundo social histórico es bueno para algo; nada en él, es trivial o innecesario. Lo decisivo en esta idea, es que el modo de juzgar según el concepto de las causas finales, lleva más lejos en la comprensión de la historia como sistema de fines, de lo que puede hacerlo considerarla sólo de forma mecanicista o positivista. Pero igualmente, prefigura este otro principio dialéctico: en el mundo histórico -y todo es historia- nada es banal ni superfluo.

*Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia de la naturaleza, pero en el enlace con la historia del principio interno de las ciencias sociales y humanas.* Cada una de las ciencias es por sí misma un sistema, no sólo técnica sino al mismo tiempo arquitectónicamente, siendo además por sí misma un todo. Siguiendo a Kant, vale decir que la relación entre ciencias sociales e ideal de la razón, o sea, explicar y demostrar a Dios mediante el uso de un concepto de la historia de la especie, lleva al igual que en la *Crítica del Juicio*, sólo

al error y a la inconsistencia sistemática, debido a la intersección de sus áreas, y al consiguiente borramiento de sus fronteras. El discernimiento en su enlace con la historia, no puede pues, mezclarse ni con la contemplación de Dios, ni con una deducción teológica; sólo es posible decir lo que exactamente contempla la expresión “fines de la historia”. Esto, porque el problema de los fines antecedería al problema de la causa de la especie, por ello, se debe buscar en la ciencia de la historia, y no en la teología, la causalidad de sus fines. En este sentido, la ciencia de los fines pertenece a la metafísica (desde luego entendida *críticamente*), y sin compartir ningún principio, juzga teleológicamente en su determinación de leyes empíricas de los fines de la especie, y este modo de juzgar, se puede poner a la base como un principio de la teoría de la historia.

#### *Dialéctica del Juicio teleológico en su enlace con la historia*

##### *Qué es una antinomia de la teleología de la historia*

Desde el punto de vista *crítico*, hay antinomia si se mueve el pensamiento en el terreno de la libertad, y se da el caso que la historia es el terreno en el que deben realizarse los principios de aquella, por tanto, se tiene campo antinómico. Es decir, que se puede caer en el exceso del uso de la razón *práctica* histórica. El primer exceso que conoce la historia es el de pensar que se puede conocer la causalidad absoluta de la especie –toda la mitología sobre presuntas causalidades e inicios de la historia-. No obstante, esto no impide que se puedan tomar como mapas de viajero en su trayectoria explicativa de una historia universal de la especie, como fue el caso del texto kantiano *Comienzo presunto de la historia humana* de 1786; además, a la postre los estudios sociológicos sobre mitología confirmarían esta posibilidad como operativa, la función del mito, de acuerdo a estas concepciones intenta justificar los elementos que constituyen la cultura de un pueblo, lo cual, cumple una función social en su desarrollo, determina la formación de tradiciones y les da continuidad, el mito es un ingrediente de todo tipo de cultura y refleja la vida social. No estoy queriendo transvasar específicas condiciones práxicas y de mediación de un contexto histórico a otro diferente, sino solamente indicar que se tejieron otras mediaciones discursivas que llegaron a considerar el valor de la mitología en la explicación efectiva de la realidad histórica. Volviendo a Kant, al igual que en las otras secciones Dialécticas, esta propiedad de una lógica de la ilusión, funda la necesidad de una

parte Dialéctica en este enlace del Juicio con la historia, la cual, debe resolverse para así despejar y resolver los modos en que puede inducir al engaño este modo de investigación. Pero, previamente debe estipularse en qué se distingue este enlace del que se lleva a cabo en la *Crítica del Juicio*.

Se puede pensar que puede darse el caso de juicios *históricos teleológicos* que consideren que la idea de finalidades proviene de la experiencia, lo cual, no es antinómico sino manifiestamente dogmático. Por otro lado, pueden considerarse juicios en una dicotomía mutuamente excluyente, los cuales quedarían expresados en la siguiente relación. *Tesis*: toda producción social histórica debe ser juzgada objetivamente, esto es, de acuerdo a leyes solamente materiales, es decir, que los hechos de la historia son o están determinados por leyes puramente mecánicas, leyes mecánicas de la historia. *Antítesis*. *Algunos* aspectos de la historia solamente pueden ser juzgados de acuerdo a finalidades (ley de las causas finales). Al igual que con Kant, lo primero es contradictorio (se dice *son o están* y no, *pueden ser únicamente explicados*), y no expresa auténticamente una antinomia. Es cuestión de método, el sujeto sintético trascendental solamente conoce bajo las condiciones de su propia razón, por lo que las leyes de la naturaleza y, por tanto, de la historia, se hallan eminentemente dados en, y por dicha razón; desde luego, también bajo las condiciones específicas de cada esfera, entendimiento, razón y Juicio. Por tanto, decir que hay una ley de finalidad que puede ser conocida de forma empírica, o cuyo conocimiento dependa por completo o enteramente de la sola razón, pero, enunciando *contenidos* de leyes puramente formales, como son las que condicionan la facultad del discernimiento, constituye ya un exceso de la razón, la cual, solamente se puede aplicar a sí misma, aunque dada ella por la experiencia -la razón es un producto de la naturaleza- esta forma de acuerdo a fines y sólo formalmente; pero, también, para completar el pensamiento en la serie que va de todas las condiciones a lo incondicionado, o dicho de otro modo, de la necesidad sistemática del pensamiento mismo. Una menos inauténtica antinomia, entonces, se puede expresar de la siguiente manera, tesis: sólo mediante la aplicación de unas ideas de teleología y de unidad sistemática de la razón, puede la historia universal ser explicada; antítesis: pueden explicarse los hechos históricos, la historia, sin necesidad de acudir a una teleología en la historia o de unidad sistemática de la razón.

Pero, vayamos en esto más despacio, se había roto la precaria unidad sintética de la fase final de la tercera de las *críticas*, expresada en la “Metodología del juicio teleológico”, por el giro dado hacia el campo de la historia como posible conocimiento por principios, sumado a esto se daba la posibilidad y de hecho habría de ocurrir, la caída en la antinomia histórica dicha -tan sólo porque se trata de que estamos ante un conocimiento por principios, en el ámbito de la libertad, y porque a la razón es inherente el uso dialéctico-, que si bien quedaba resuelta en lo concerniente a su radicación en el Discernimiento, ello era solamente provisional en lo que la razón se encaminaba al dicho campo siguiente -de la historia-; pero ya en el Discernimiento, quedaba expresada tácitamente en dicha antinómica sobre los fines y el mecanicismo este resquebrajamiento del sujeto sintético.

Recordemos que la antinómica expresada por Kant, y resuelta en esta tercera *crítica*, consideraba que desde el punto de vista del juicio *determinante*, se trataba más bien de una contradicción en la legislación del entendimiento, (porque en este uso no podemos tener principio *a priori* alguno, específicamente sólo en lo concerniente a la facultad general de juzgar), de la posibilidad de las cosas según leyes meramente empíricas. Pero, en el enlace con la historia, se trata de que hay la posibilidad de juicios determinantes sobre la historia pretérita (la determinación de algunas de sus leyes), y en la historia profética (la determinación de la moralización de la especie), así, que el problema no es ya dicha contradicción ni de la razón especulativa, ni de la razón *práctica* en relación con el Juicio en su enlace con la historia. Por su lado, en lo que se refiere al uso del juicio *reflexionante*, tampoco hay contradicción alguna porque se debe juzgar las cosas según el principio del mecanismo natural, pero, en ocasiones es posible <reflexionar sobre ellas y buscar un principio totalmente diferente del de la explicación [...] según el mecanismo, [...] a saber, el principio de las causas finales><sup>678</sup>. Por su parte, al ampliar efectivamente el uso de los juicios sintéticos *a priori* al saber histórico, cosa que resultó de la idea kantiana, sobre el *fin de los fines*, el último fin de la naturaleza como sistema teleológico: el primero de ellos la felicidad, y el segundo, la cultura del hombre<sup>679</sup>, resultó la antedicha antinomia, cuya tesis, como se recordará dice lo siguiente, sólo mediante la aplicación de unas ideas de teleología y de unidad sistemática de la razón, puede la historia universal ser explicada. Y su antítesis: pueden explicarse los hechos históricos, la historia, sin necesidad de acudir a

---

<sup>678</sup> Kant, Emmanuel, *Crítica del Juicio*, Ed. Porrúa, Méx., 1985, p. 331.

<sup>679</sup> Kant, Immanuel, *Op. cit.*, par. 83, p. 361.

una teleología en la historia o de unidad sistemática de la razón. Esta es pues, la diferencia y que *fundamenta* el enlace de la historia con la dialéctica del Discernimiento, se trata ahora de que sí es posible que estos juicios proporcionen un conocimiento, pero que no es de la naturaleza como tal, sino de la especie, que conjunta necesidad y libertad; libertad realizándose en lo fenoménico, por lo que la contradicción que se da de forma legítima, es que la libertad *nunca* se ha de realizar en la naturaleza que es historia de la especie humana, y que sea o no un fin, es una quimera dialéctica; cuya antítesis es la siguiente, que la libertad se tiene que realizar en lo empírico, y que ello es un fin de la historia. La libertad absoluta nunca se puede realizar porque sería el paso en que se absorbe lo nouménico en lo fenoménico, lo cual es absurdo; pero, lo que sí es posible y puede ser constatado empíricamente, es la realización *relativa* de la libertad como razón, es decir como ley, *i. e.*, como moralización. Por ejemplo, puede notarse en el mundo occidental, la suavización del dominio de una clase por otra, del esclavismo a la servidumbre, y de este, al proletariado; aunque esta, es sólo un fenómeno o un lado de una práctica discursiva, pero que dentro de la realización relativa cabe bien, no es lo mismo ser dueño de un esclavo, que patrón de un obrero, son distintos grados de enajenación o de uso de otros como medio; el esclavista es propietario de la persona y vida de sus esclavos, el patrón sólo del trabajo productivo durante la jornada laboral.

Una indicación para solucionar de forma anticipada la antinomia en el enlace con la historia, se encontraba emplazada en el uso técnico de la razón en su pensar la naturaleza como un todo orgánico, o sistemático, y por ende, a la especie humana. Bajo sus condiciones podía ser pensado sin contradicción como juicio reflexionante que algo en la historia debía ser juzgado según el principio del mecanismo, pero, que en otras ocasiones se podía reflexionar sobre la base de otro principio diferente, el de las causas finales. La particularidad, consiste en que la finalidad de las finalidades en la naturaleza es la especie humana y en ella, el desarrollo de la cultura<sup>680</sup>, pero, en el *enlace* de la teleología con la historia, mediante aquel concepto de filosofía de la historia de <un todo cosmopolita><sup>681</sup>, pero, expresamente cuando dice Kant, que hacen difícil <el desarrollo de la humanidad [...] (las inclinaciones indisciplinadas y que en este mismo desarrollo) se muestra [...] esta segunda exigencia de la cultura, una tendencia final de la naturaleza hacia una formación que nos haga susceptibles de fines más elevados que los que la naturaleza

---

<sup>680</sup> Kant, Emmanuel, *Idem*, par. 83, pp. 361ss.

<sup>681</sup> Kant, Emmanuel, *Op. cit.*, p 363.

misma puede proporcionar<sup>682</sup>, se tiene que la naturaleza –pero, en este caso lo que a ella le concierne de humanidad, o sea de historia de la especie- puede, y debe, ser pensada en términos teleológicos (desde luego, dentro de los límites impuestos por la *crítica*), que uno de sus fines, al que se subordinan todos los demás, es el surgimiento de la especie humana, lo que significa ya decir, de una especie en vías de moralización, pero, todo esto sólo puede conocerse en términos de su realización en la historia. La especie, vino pertrechada con la capacidad de la razón, que es esencialmente práctico-moral, de modo que la finalidad de la razón pasa a ser la moralización de la especie y más claramente, la cosmopolitización de la moral. Todo el párrafo número 83 de la *Crítica del Juicio*, es de capital importancia para la tesis que considera que el pensamiento kantiano apuntaba a un replanteamiento de la historia en términos *críticos*. En este pensador, hay ya todos los elementos, como quedó señalado, pero, de forma más contundente, con los escritos de filosofía de la historia, en los cuales, se presenta este punto de vista aunque no al modo de la trilogía.

¿En qué se funda pues, la antinomia? Y aún más lejos, si como pensó Kant, en aquella tercera *crítica* ¿si la base para los fines de la naturaleza no se hallará fuera de la naturaleza material y de su substrato inteligible, a saber, en un *entendimiento* arquitectónico? La antinomia se funda en la idea de la libertad trascendental, y en que lo que se realiza no es esta, por medio de una confusión entre los conceptos trascendentales y los empíricos. En cuanto a lo segundo, desde la perspectiva del conocimiento *a priori* no se puede absolutamente conocer; se puede considerar sólo como un principio que la razón puede suponer sin jamás prescribir; pero, en cuanto a la necesidad de una experiencia coherente de la historia de la especie, sólo suponer la necesidad de unidad sistemática en los términos que han quedado asentados para evitar perderse en la investigación, cuando se tiene que ir más allá de lo meramente sensible. La apariencia de antinomia se funda pues, en confundir un principio *trascendental* con uno del Juicio *práctico histórico*, y la autonomía del primero con la heteronomía del segundo.

Hay diferentes *sistemas* para la solución del problema de la finalidad de la historia en la especie humana. De acuerdo a los fines que para la historia de la especie pueden ser encontrados, su causalidad (o técnica) puede ser dividida en técnica *intencional* y *no intencional*. En este enlace con la historia, la intencional se refiere a prácticas que derivadas de

---

<sup>682</sup> *Ibidem.*



la voluntad –humana o divina-, o de una planeación racional traerían la moralización a la especie, la segunda es causalidad mecánica. En lo que concierne a los *sistemas* que pretenden dar respuesta a esta cuestión de las causas finales de la historia, todos discuten *dogmáticamente*, es decir, considerando que los principios de esta causalidad son objetivos, indistintamente de si la causalidad es intencionada o no, y de dónde provenga la intención, si de Dios, o de la naturaleza, o de los hombres. Los sistemas de acuerdo a la técnica o fuerza productiva de la historia son: por un lado, el providencialismo, y por otro, *marxismo y liberalismo* de los fines. Del primero, por ahora no se abunda más bastando lo dicho en la ruta *crítica*, de acuerdo al segundo, la técnica es intencionada, pero sobre la base de la fuerza praxica de la especie; para el tercero, la finalidad también es intencionada, pero, sobre la base de la fuerza libertaria del mercado.

El concepto de un fin de la especie sólo puede ser tratado *críticamente*, su uso dogmático debería presentar como segura la realidad de dicho concepto, pero, se trata de conceptos problemáticos y la cuestión es que, cuando se subsumen cosas en un concepto meramente problemático, los predicados sintéticos resultantes son igualmente problemáticos, aunque este punto de forma peyorativa. Dicho de otro modo, se trata de la indecidibilidad sobre si un ser divino es la causalidad de los fines de la naturaleza en la especie; no es contradictorio considerarlo así, pero sí es imposible considerarlo como determinante; y para el enlace con la historia resulta más bien un obstáculo para la comprensión.

*El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza en la especie es un principio crítico de la razón para el juicio histórico.* Sobre la base de las características propias de nuestra facultades de conocer, sólo podemos juzgar la producción técnica de la naturaleza en la especie, sobre la base del concepto de fines de la naturaleza. Con la diferencia de que el juicio que era sólo reflexionante, *críticamente* se vuelve determinante, aunque sólo en el sentido de las leyes de la historia de la moralización de la especie. La razón determina el uso de las facultades de conocer, pero, en donde se proporciona asimismo y como resultado del enlace, no sólo este uso sino también un conocimiento, se trata así, de un principio que rebasa lo meramente reflexionante. Se tiene que suponer el concepto de una *intención* para investigar los productos organizados de la historia, y poder de esa manera, encontrar leyes que nunca podrían alcanzarse con sólo los principios del mecanismo.

Pero, que la teleología sólo pueda complementarse con la teología, forma parte de una racionalidad que tiene que representarse a Dios aunque sea sólo como suposición muy general de la razón *práctica* ¿qué significa esto *absolutamente*? ¿es la demostración de la contingencia de este insigne ser para el enlace con la historia? No, sino que desde el punto de vista teleológico y en las actuales condiciones de racionalidad, no es necesaria la suposición de semejante ser; *crítica* y reflexivamente, ahora se puede pensar y concebir la finalidad de la naturaleza, y en general del mundo entero, sin suponerlo como producto de una causa inteligente tal (de un Dios). Aquí, cabe reconocer que se llega a un callejón sin salida, puédesse reconocer y no reconocer esto, pero jamás como un conocimiento de la razón especulativa, y como quedó probado, tampoco como un conocimiento del Juicio, ni siquiera en las condiciones que resultan de su enlace con la historia.

Por último, cabe señalar en lo concerniente a la reunión de los dos principios, el teleológico y el mecánico, que rige lo dicho en la tercera *crítica*, los principios del mecanismo y de los fines no pueden substituirse el uno al otro. *Críticamente*, sí pueden ser tomados ambos principios al mismo tiempo para la explicación de una misma producción natural concerniente a la historia de la especie, porque algo concierne a la necesidad y algo a la libertad; pero, al igual que la razón *práctica* tiene preeminencia sobre la razón especulativa, el principio de explicación mecánico, debe subordinarse al de los fines.

#### *Metodología del juicio teleológico en su enlace con la historia*

*Si la teleología pertenece a la teoría de la naturaleza, ¿a cuál campo disciplinario pertenece la teleología en enlace con la historia?* La primera no pertenece a ninguna doctrina sino sólo a la *crítica* de la facultad del Juicio. Pero, como tiene principios *a priori*, se dejó asentado el modo, en el cual, el método juzga los productos de la naturaleza, de acuerdo al principio de las causas finales. Pero, en el enlace con la historia, lo primero es determinar el campo disciplinario, que es la teoría de la sociedad.

*Del sistema teleológico en las relaciones externas de seres organizados.* Si se pregunta para qué se dió tal o cual hecho, hay dos respuestas, o bien su producción no está enmarcada en una causa intencionada, o sí lo está. El efecto representado en la última

respuesta, se denomina fin, y aquí puede preguntarse ahora, dónde está el fin. Y de nuevo, hay dos respuestas posibles, o el fin está en la cosa organizada y producida, y entonces, es fin, y *fin final*, o está fuera de la cosa, y entonces esta, es sólo medio. En una perspectiva de la historia entera, es posible considerar que hay un encadenamiento de fines y medios, en donde se puede igualmente considerar, que el hombre es el fin *final* o fin último; porque es el único que puede concebir un concepto y un sistema de ellos. Es posible, pues, admitir que hay un sistema de fines y que el hombre es el fin final, bajo las condiciones que han quedado dichas.

*Del último fin de la historia como sistema teleológico.* Es legítimo, pues, considerar al hombre, en tanto ser organizado socialmente como fin de la naturaleza, y como el *último fin* de esta, respecto del cual, todas las cosas social-históricas son un sistema de fines. Bajo esta perspectiva es posible encontrar en la historia de la especie aquello que puede ser señalado como fin, el cual puede considerarse de dos maneras: que pueda ser satisfecho por la naturaleza, y a esto Kant ya lo denominó *felicidad*, o bien, que ocurra debido a la aptitud y habilidades humanas, y entonces recibe el nombre de *cultura*. Pero esto último, tiene hasta ahora, la condición de que estamos ante unos seres humanos que adquirieron un plus moral sobre la base de un acatamiento de la ley positiva del Estado; el ser humano puede ser moralizado pero antes tuvo que ser un legalizado y haber llevado esto a la convicción auténtica. Desde los ojos de Kant, la cultura es la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, pero esto significa no sólo bondades –para el individuo-, sino grandes males y desigualdad; estos dos aspectos aumentan dándose fuerza uno a otro; progreso de la cultura, es progreso no sólo de las costumbres sociales que parecen buenas desde el punto de vista sectorial, sino también de los males universalmente para toda la sociedad de una época; estos, no son el fin propio, pero llegan a ser una realidad. Pero, en el fondo de la razón y de la vida hay una esperanza, una condición formal que permite alcanzar ese fin *final* de la naturaleza, y es la organización de la sociedad civil sobre la base de una *constitución*, pero, que debe alcanzar una influencia *cosmopolita*. Pero, la única forma forma de que esto se vuelva una realidad efectiva es mediante aquella disposición que parece siniestra a los ojos de los hombres, la guerra. La cual, desde el punto de vista de la naturaleza técnica, lleva un fin profundamente escondido, la *intención* de preparar y fundar la *unidad de un sistema moral*, sobre la base de la armonía entre legalidad y libertad de los Estados. Es pues la guerra un gran mal, pero al mismo tiempo, la fuente de un gran bien, a saber, un gran impulso para un alto

grado de desarrollo de los talentos que sirven a la cultura. Nietzsche, entenderá más tarde esta justificación *moral* de la cultura, como una justificación *estética* de la existencia, desde luego bajo otras ideas, aunque no tan alejadas. Lo importante de esta comparación, es ver dos momentos clave en la configuración del concepto de la justificación de la existencia, en donde se ponen en juego las ideas del genio y su relación con el desarrollo de la cultura; para Kant, ya se sabe que se trata de que el fin es la moralización; por su lado para el otro, no hay ya posibilidad de una teleología, aunque sí de una salvación (por lo menos en esta época de su desarrollo intelectual que se trae a colación), a saber la autenticidad de la cultura.

Por su parte, en lo referente a la *segunda* exigencia de la cultura, la disciplina de las inclinaciones, se expresa en ella una tendencia teleológica que consiste en hacer al hombre más sensible en cuanto a fines más altos que los que la naturaleza le asigna. Precisamente aquellos que pueden vislumbrarse en el mundo *nouménico*, pero que son indicativos de una posible realidad; primero, el respeto a la ley por la necesidad de la convivencia en el medio de la insociable sociabilidad; luego, una conducta de acuerdo a esta ley, pero, por convicción; finalmente, el salto hacia el hombre moralizado, y hacia la paz perpetua.

*Del fin final de la existencia de un mundo.* A diferencia de Kant, el fin final es en el enlace con la historia, primero, el hombre considerado como nouménico, pero enseguida y críticamente el que sea considerado de esta manera, es decir, que pueda proponerse el más alto fin, el *supremo* bien en el mundo, pero sólo logrado ultraterrenalmente, se convierte en lo que ya se había dicho en el enlace con la segunda *crítica*, el *supremo* bien en este mundo sólo puede ser el cumplimiento de la libertad en la especie, y que el progreso moral que cesa con la muerte del individuo, en esta caso continúa en la especie. Considerado de esta manera, el hombre lleva en sí el más alto fin de existencia como ser social, organizado para vivir en comunidad civil, y luego en comunidad moral.

Sólo en el hombre como sujeto *moral* e histórico, se puede encontrar la legislación incondicionada en lo que concierne a los fines, lo cual, lo capacita para ser un fin *final*, pero en donde la mediación de los procesos, es lo que lo vuelve real. Por otro lado, no es que la naturaleza se nos halle sometida como fuente inagotable de recursos explotables, sino solamente en el sentido del cumplimiento teleológico y bajo las condiciones de la ley moral. El

fin *final* es pues, esta clase de incondicionado desde el punto de vista histórico, la moralización es la condición incondicionada de toda la vida histórica.

## Epílogo

El cometido general de la filosofía *crítica* es señalar qué está y qué no está al alcance de la razón como conocimiento. La facultad de la razón tiene *tres* usos, teórico o especulativo, *práctico* o legislador y técnico o sistemático; el primero se justifica matemáticamente, el segundo moralmente, y el tercero por las propias necesidades sistemáticas de la razón. El sistema puede ser engrosado especulativamente, es decir, que puede ser aumentado el conocimiento teórico de la naturaleza mediante la creación de nuevas ciencias sobre la base de lo estipulado por la primera *crítica*; igualmente puede ser engrosado el uso *práctico* con la creación de nuevas ciencias sobre las acciones humanas; de la misma manera, el Discernimiento por lo que respecta al saber sistemático. Lo que interesa particularmente a este trabajo es el engrosamiento *crítico* del uso *práctico* mediante la justificación y el tratamiento de la ciencia de la historia, pero en lo general de todas las ciencias sociales y humanas; empero, este engrosamiento reveló la necesidad de una nueva síntesis que involucraba todos los tres usos del sistema de la razón. Dicho tratamiento *crítico* se reveló como posible, lo que *no* significa por otro lado, que se estimara la posibilidad de una *cuarta crítica*, esta sólo puede aludir a dicho engrosamiento coyuntural y nunca arquitectónico.

Lo que resultó de esta visión fue sobre todo el aspecto restrictivo -en la teoría- y pedagógico -en la práctica-, acerca del quehacer científico del historiador, pero, de forma quizás más importante, que una nueva moralidad en los seres humanos requiere de que su corazón dé un vuelco. Esta nueva visión de la moralidad y de la historia, no fue por otro lado, la afirmación de que el solo enjuiciamiento moral de la historia puede significar la superación real de la problemática social, o más en lo general, de la problemática por la que la filosofía atravesó durante los dos siglos que siguieron a la muerte del filósofo de Königsberg. La intención de fondo es apuntar algunos elementos que constituyeron el surgimiento y configuración de un tipo de racionalidad, pero ello sin poder dejar aún de lado una subjetividad y una objetividad, aunque sin considerar que alguna de ellas pueda agotar la explicación fundamental de dicha formación racional: el ser político y la política del Estado. Y esto de nuevo lleva a al problema sobre concepto de racionalidad que ya se dejó formulado y que concierne al papel de la política en la teoría que maneja esta, ¿cómo puede ser considerado el problema de la *política*, sin caer en lo que combate el punto de vista del concepto de racionalidad; puede caber en sus

supuestos una racionalidad que mire de forma prioritaria a la filosofía de la historia? Esto ya rebasa el pensamiento estrictamente kantiano, pero no quiere apartarse demasiado del punto de vista de Cortés del Moral, como ya quedó anotado.

Por otro lado, fincar el arranque de la reflexión en la filosofía kantiana de la historia para pensar con el auxilio de sus supuestos *críticos* la historia y su filosofía contemporáneas, no significa otra cosa que una nueva búsqueda bajo su orientación con las salvedades que quedaron dichas; inicialmente la justificación se encontraba en la situación de la filosofía en la cual privaba la perpeleidad y la repetición, y urgía encontrar nuevas y frescas perspectivas en el quehacer de la historia, de su filosofía -e incluso de la filosofía misma-, pero en las cuales, se percibía un fuerte sentido político; en varios pasajes señaló Kant, que la historia debe escribirse de acuerdo al *provecho moral* que pueblos y gobernantes hayan proporcionado al mundo, o sea, dejar de glorificar conquistadores e imperios que no son otra cosa que latrocinio y homicidio, idea que en lo general es antecedente del punto de vista de la *crítica de la ideología*<sup>683</sup>. La propuesta era así fijar, en primera instancia, la atención en esta práctica discursiva de la historia, enjuiciarla moralmente y condenarla como un obstáculo para la emergencia de un mundo mejor, pero, acogido a la idea frankfurtiana de la imposibilidad de ofrecer el concepto del tránsito de un pasado y un presente oprimidos, a un futuro liberado. Pero, luego se pudo penetrar en otro ámbito crítico constituido por el concepto cortesiano de racionalidad, y entonces el cometido era explicar y comprender el comportamiento real del pensamiento, de modo que estudiar la etapa de la aquí me ocupo, significó estudiarla en relación con la praxis social y como los antecedentes que prepararon el actual desenlace. Así, estas últimas palabras con las que se cierra la investigación, nos deberán hacer volver la vista a la situación actual.

Josep Fontana, contemporáneo historiador y filósofo de la historia propone que el historiador sea la consciencia crítica de la sociedad y que como educador, insista en denunciar la profunda injusticia en que vivimos<sup>684</sup>. No se trata de un punto de vista sobre la historia sino de una filosofía de la historia, una metateoría de la historia que examine el pensamiento de que se sirve el historiador para llevar a cabo su trabajo. Su enfoque es que toda visión global vigente

---

<sup>683</sup> El sentido aludido es el del concepto de K. Marx, en *La Ideología alemana*. Que toda praxis tiene en el fondo un interés económico y político, este constituye el entronque entre pensamiento y realidad.

<sup>684</sup> J. Fontana, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, ed. Crítica, Barcelona, 1982.

de la historia, describe la formación del presente, justificándolo. Esto ocurre, de forma que los historiadores muestran una cadena de acontecimientos que dan como resultado natural este presente. A su vez, los obstáculos que se presentaron en este curso de acontecimientos son considerados como regresiones y los proyectos alternos, como utopías vanas. Si es que esto se llega a considerar. Porque más bien gran parte de la historiografía contemporánea oficial, se limita a describir hechos que considera importantes para su presente, glorificándolos y construyendo toda una ideología a su alrededor. De este modo, la propuesta se puede ver en la clave de este trabajo, como el examen de las prácticas inteligibles que constituyen esta totalidad racional de la historia.

Volviendo a Fontana, propone un trabajo sobre la historia como una producción colectiva y teniendo a la vista su función social. Propone Fontana también, que las descripciones históricas, sobre todo la del presente, se completen con una explicación de su *economía política*, o sea, del sistema de relaciones económicas, y de los elementos de desigualdad y explotación que incluyen. Los cuales, se hacen aparecer como resultado del *progreso* histórico, y como forma de organización social, que vuelve eficiente al Estado y a la clase dirigente. Pero, cabe recordar que para el pensador de Königsberg, el sentido fundamental del progreso es en moral, pero tiene este como resultado, un progreso en la política, y por tanto, en la economía.

Para Fontana, cada fase histórica o con otras palabras, <cada sistematización de la desigualdad y la explotación, ha tenido su economía política y su racionalización del orden establecido><sup>685</sup>, es decir, intelectuales que justifican y hacen aparecer como racional el Estado. Por último, estas formaciones históricas (las historias oficiales y las no críticas, en una palabra, todo dogmatismo historicista, que es en donde se *enmarca* la necesidad del pensamiento crítico kantiano, desde luego sin perder de vista las diferentes especificidades históricas de cada caso), presentan un proyecto de sociedad que se expresa como una propuesta política, que encuentra su objetivación en el Estado. Fontana, sostiene que esas tres partes –*historia, economía política* y *proyecto social*- se encuentran indisolublemente unidas y que sólo pueden ser comprendidas de forma articulada.

---

<sup>685</sup> *Op. cit.*, p. 10.



Por otra parte, considera que cuando un nuevo poder social se vuelve Estado, es decir, se institucionaliza, su concepción global de la historia, que incluye esos tres elementos señalados, se pone al servicio del nuevo orden y presenta estos elementos como si estuvieran separados. Lo que introduce errores en la teoría social, y por tanto, en los proyectos de solución de problemas. Esto en cuanto al Estado de economía capitalista, el otro tipo que fue el Estado del socialismo real, presentaba una historia que articulaba estos elementos: una historiografía, una economía política y un proyecto social, sólo que ahí, la separación era entre teoría y práctica, o aún mejor, una teoría se utilizaba para justificar una práctica del todo irracional. Por el momento, pido que nos concentremos en el Estado neoliberal, burgués o postindustrial.

Pero, ¿cabe pensar que cuando un nuevo poder social se expresa a través de la movilización social, y al mismo tiempo, a través de órganos de gobierno, deberá hacerse de una historia que lo legitime, sin considerar los obstáculos y la crítica como regresiones, y los proyectos alternos como utopías en el peor sentido; que tampoco legitime relaciones económicas opresivas y que sea portador de un proyecto libertario y moralizador de la sociedad? Uno de los criterios para este orden podría ser que los obstáculos, la crítica y proyectos alternativos que se propusieran frente a este, tendrían que usarse para buscar abrir los espacios de libertad, para no ser considerados, en efecto, regresiones o utopías meramente ilusorias, o por otro lado, encubridoras de injusticia social. Por ejemplo, partir de las siguientes cuestiones ¿cuáles son los principales obstáculos para la moralización de la política y de la sociedad? ¿qué aspectos pueden ser criticados en un Estado que promueve la libertad, la igualdad y la justicia? ¿en qué medida un proyecto no oficial, sino alternativo, es realizable? ¿en qué forma un Estado “libertario” encubre la injusticia social, tendiendo nubes de humo; o amparándose en algún escándalo evita no sólo debatir, sino tan sólo hablar de este tema? Junto con Fontana, la propuesta es la exploración de la historia a la luz de planteamientos de esta índole, su finalidad no es tanto de aclarar el pasado sino <de ayudar a desbrozar el bosque en que, entre todos, estamos tratando de encontrar nuevos caminos><sup>686</sup>. Propone aplicar a la historia, los métodos de análisis crítico de la propia historia, para aclarar cómo se formaron nuestras ideas del pasado y para ver qué papel desempeñan en nuestra comprensión de la sociedad actual, y en nuestros proyectos para el futuro.

---

<sup>686</sup> *Idem*, p. 11.

Este es un proyecto de largo alcance y que llama al trabajo arduo. No solamente historiar, sino empezar a explicar y comprender cómo se formaron nuestras ideas no sólo sobre el pasado sino también sobre la historia misma. Comenzar a explicar y comprender la formación de la sociedad actual, implica estudiar al hombre de los últimos cinco mil años, parafraseando al viejo Nietzsche. Pero, eso sólo sería el comienzo.

Un ejemplo de esta visión global de la historia que precisamente es la visión oficial del Estado mexicano, es la siguiente. La Nación queda legitimada sobre la base de Actas constitutivas, que, o son rupturas con un marco normativo anterior (por ejemplo, la Constitución de las Cortes de Cádiz (1812), legislación francamente liberalista radical, respecto del Consejo de Indias (1492), o no llegan ser rupturas sino solamente transformaciones parciales, como es el caso de todas las constituciones federalistas del siglo XIX y la del XX. Los gobiernos federalistas han privilegiado las constituciones federalistas, pero, en contraparte, los gobiernos conservadores, revaloran a veces no tan timidamente, épocas centralistas. Esta Constitución de Cádiz, que inspiró la Constitución de Apatzingán de 1814, y las siguientes de tipo federalista, era francamente una ruptura respecto de todo orden legal feudal, como era el régimen monárquico de la Nueva España y que el siglo XIX denominó colonial. Aunque, fundó su derecho en el modelo de las Cortes feudales (este modelo que enlazó las de Cádiz con el de las Cortes estamentales, las hacía legítimas). La Constitución de 1824 fundó así, su derecho en las Cortes de Cádiz, y la de 1847 en la de 1824, y sucesivamente con los gobiernos federalistas.

Ahora bien, desde el punto de vista de la historia *crítica*, si actualmente, un nuevo orden que se fundara basando su derecho en un federalismo vigente, en ese orden de legitimación descrito ¿qué posición tendría en estos términos? No quiero responder esta pregunta, sino más bien, decir algo muy breve acerca del trabajo teórico y práctico, que les espera a los críticos, a los constructores y a los ideólogos (en sentido meyorativo), a estos soñadores del nuevo mundo social, que se quiere llevar a cabo sobre la idea de una soberanía radicada esencial y originariamente en el pueblo.

En términos de Josep Fontana, se tendría que desmontar el cuerpo entero de ideas en que se apoya el sistema social en que vivimos: su historia, su visión del Estado y su proyecto de futuro. Y al mismo tiempo, construir un historia, un proyecto de economía política y un proyecto

social, sobre la base de aproximarse al ideal de supresión de todas las formas de explotación del hombre. De todo modos, este cuerpo de ideas sufre una profunda crisis. Y lo más difícil, construir una sociedad en que no siga siendo necesario por el interés de la clase dirigente, racionalizar la desigualdad como condición del progreso colectivo. O sea, que no sea necesario por dicho interés sectorial construir una teoría que legitime dicha desigualdad e incluso la presente como inevitable o necesaria. No, a la construcción de una visión de la historia que legitime la injusticia y la desigualdad. De todos modos, la sociedad sufre una profunda crisis, así ¿qué es lo se defendemos con tanto denuedo, que vale más que otro ser humano? Así pues, el desmantelamiento de la historia dogmática que prevalece, significa desmantelar el punto de vista de una forma de práctica discursiva, que quizás puede empezar a llevarse a cabo de la siguiente manera. En lo concerniente a la racionalización de las relaciones de opresión que llevan a cabo las historias oficiales, denuncia de lo irracional de la historia y la sociedad; en lo concerniente a la historia ideologizada que justifica un Estado, deconstrucción crítica de la historia y de su filosofía; y por último, en cuanto a prácticas políticas de Estado sectorial, un proyecto de sociedad en vías rápidas de moralización lo que quiere decir, una política en consecuencia; cuestión que en el estado actual de cosas significa ante todo el respeto al la ley.

Ahora bien, en lo que respecta al subsanamiento de errores, inconsistencias y equívocos que pueblan este trabajo, cabe por lo menos dejar señalado lo siguiente. Primer problema ¿cuáles son las líneas de influencia en Kant? La filosofía racionalista que va de Descartes a Leibniz; en filosofía política, de Hobbes a Rousseau; en filosofía de la naturaleza, de Bacon a Newton. Puntualizando esto, resulta importante para la configuración del pensamiento kantiano sobre la ciencia, la polémica Leibniz-Clarke/Newton; en moral y derecho, la polémica contra el absolutismo anticontractual de Hobbes y el empirismo escéptico de Hume; en política, el rescate del contractualismo de Rousseau; y finalmente en metafísica, la polémica contra el punto de vista dogmático de Christian Wolff. Kant, habría sido en primer lugar dogmático, mientras comulgó con las ideas de Newton y Wolff; luego, el conocimiento del pensamiento de Hume, lo habría despertado de ese sueño dogmático, para finalmente, dar el paso a la filosofía crítica. Es importante señalar esto, debido al cliché proverbialmente dogmático de dar por sentado que este pensador habría saltado del dogmatismo al criticismo, pasando por alto la etapa escéptica, que fue precisamente la condición para que diese el gran salto a la *crítica*.

El problema general de la filosofía kantiana en términos de investigación bajo el concepto de racionalidad cortesiano, y particularmente en lo concerniente al problema del conocimiento, no es que privilegie sujeto u objeto en la síntesis del entendimiento, o de la razón práctica –tomada aún en general-, sino que en lo que concierne al Derecho y la Política, privilegia estos por encima de todo género de práctica discursiva. En cuanto al problema de la metafísica ¿cuál elemento resulta absolutizado? Lo en sí de la razón, la incógnita condición incondicionada, que en contrapunto antimetafísico, queda absolutamente fuera de toda posibilidad de ser conocida.

Ideas centrales de la filosofía kantiana de la historia son la libertad y el progreso. Conceptos que se rescatan aquí, para mostrar la sistematicidad, es decir la unidad del pensamiento político e histórico kantiano en relación con las ideas de razón pura, razón *práctica* y facultad de juzgar. Pero, que desde luego, han sido rebasados parcialmente en las mediaciones críticas que poblaron los dos siglos siguientes.

Actualidad e inactualidad de la filosofía de la historia kantiana significa que es actual porque la sociedad la necesita dado su estado patológico (lo que no significa que privan idénticas condiciones histórico discursivas), pero una filosofía de la historia auténtica es inactual porque va contra las ideas dominantes de la época, que en el presente se expresan de alguna forma, en la opinión que proclama el fin de la historia y por tanto, de su filosofía. Por último, esta filosofía es transepocal porque su vigencia -que se debe entender como que se trata de un antecedente necesario en la comprensión de la actualidad de la filosofía-, traspasa su época, por lo que su tratamiento no nos importa porque se pretenda mostrar la medida en la cual sus ideas hayan quedado desmentidas por ulteriores prácticas discursivas, mucho menos porque nos hayamos querido erigir en sus defensores. Somos perfectamente conscientes de que nos separa una temporalidad y su discursividad (lo que significa que este discurso kantiano no forma parte del horizonte contemporáneo de racionalidad), y de las condiciones y demandas del quehacer discursivo contemporáneo, que no pueden ser satisfechas a cabalidad por las discursividad kantiana. Más bien, la idea es poner en marcha una exégesis que articule un contenido neto del texto y una interpretación a la altura de las exigencias del momento; en lo general, el crecimiento mediante la reactivación del pensar, la salida de la perplejidad y la repetición que privan en este dominio discursivo; en lo particular, ir más allá de interpretaciones

fragmentarias del discurso kantiano, ya sea como detractoras, como vindicadoras, o que hacen caso omiso de las condiciones históricas que nos separan de este. Las diferencias entre el discurso kantiano, que dió lugar a distintos procesos práxicos en el siglo XIX, y la situación contemporánea, se puede resumir en que, han cambiado problemas, contenidos, temas y la situación de la filosofía en el plexo de las formaciones teóricas, así como sus funciones y rendimientos<sup>687</sup>, relaciones que se extienden al resto de los saberes y prácticas culturales. Quizás lo más relevante en este sentido sea el lugar que pasó a ocupar la teoría del conocimiento, que se volvió no sólo superflua sino obstaculizante a los ojos de la nueva racionalidad susodicha. En fin, los pasos que se han dado hasta ahora, se pueden resumir en lo siguiente, se ha efectuado una reconstrucción histórica de una elaboración teórica, lo que debería permitir la identificación y comprensión de un proceso de formación racional que de alguna forma dió lugar al estado actual de la reflexión. Parte central de la tarea fue elucidar las condiciones y especificidades de esta generalidad: la *subjetividad trascendental*.

Despido este trabajo suscribiendo las palabras de este insigne pensador puestas al final de las *críticas*. Sólo restaría continuar el sendero *crítico* señalado. El hombre lleva dentro de sí la ley moral, pero el cielo estrellado encima de él, le señala metas más altas que las que indican los dioses de la tierra. En efecto, modos nuevos surgen en el devenir, explicar y comprender esto es tarea de la filosofía de la historia, explorar las posibilidades alternativas reales de que lo histórico cotidiano se vuelva lo más precioso y caro para todo hombre, y que si debe haber algo piadoso, surja espontáneamente de la misma práctica social histórica.

---

<sup>687</sup> Cfr. Cortés del Moral, Rodolfo, "Kant y la filosofía actual" en Corona Fdez., Javier y Hernández Beltrán, Oscar, *Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Ed. La Rana, Guanajuato, Méx., 2005, p. 194ss.

## TOPOGRAFIA DE LOS TEXTOS DE I. KANT

(Obra publicada por la Academia alemana de ciencias de Berlín y algunas traducciones al castellano)<sup>688</sup>.

Los escritos se han registrado como AK (Allgemeine Kant's) siendo estas siglas el nombre genérico de la obra, cuya temática se agrupa bajo el siguiente orden: en forma *cronológica*, que comprende de AK I a AK IX; el *epistolario* que comprende de AK X a AK XIII; *textos inéditos* (hasta 1902, año en el cual ya se halla publicada la obra que acaba de ser señalada, de estos, actualmente existen traducciones al castellano, excepto de AK XIV), y que comprende de AK XIV a AK XIX; cinco *opusáculos* sobre distintos temas pertenecientes a distintas épocas, comprende AK XX; la *obra póstuma*, que comprende AK XXI y AK XXII; enseguida distintos materiales *preparatorios* y *adiciones* de obras, comprende AK XXIII; por último, las *lecciones*, en donde resulta importante la participación de sus discípulos, pero, que el mismo Kant, no tenía planeado publicar, y que comprende de AK XXIV a AK XXVIII. A continuación, se desglosan estos grupos.

AK = De *Kant's gesammelte Schriften*, hgrs. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. alia, 1902ss. Los escritos generales de Kant. Se compone de los siguientes veintiocho volúmenes.

AK I. Se constituye por tres obras sobre mecánica, física y metafísica, respectivamente. Abarca el período 1747-1755.

1. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Bewiese, deren sich Herr von Leibniz un andere Mechaniker in dieser Strietsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (1747), pp. 1-81.

*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, trad. y comentario de Juan Arana, Peter Lang, Bern, 1988.

---

<sup>688</sup> Confrontar, Rodríguez Aramayo, Roberto, "Estudio preliminar" a Kant, Immanuel, *Antropología pragmática (según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, pp. XXVII a XXXVI.

2. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung die mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt* (1755), pp. 215-368.

*Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Trad, de Jorge E. Lunqt, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.

3. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), pp. 385-416 .

<Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico>, en *Disertaciones latinas de Kant*, trad. de Juan García Bacca, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1974, pp. 73-143.

AK II. Se constituye de nueve obras sobre mecánica, lógica, filosofía de la religión, crítica del gusto, moral, teoría geométrica y filosofía de la cultura. Abarca el periodo 1758-1777.

4. *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in der ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758), pp. 13-25.

<Nuevo concepto del movimiento y el reposo>, trad. de Roberto Torretti, *Diálogos*, 34 (1979), pp. 143-152.

5. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier sylogistischen Figuren erwiesen* (1762), pp. 45-61.

<La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo>, trad. de Roberto Torretti, *Diálogos*, 19 (1970), pp. 7-22.

6. *Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), pp. 63-163.

<El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios>, en *Kant. Sobre Dios y la religión*, trad. de José María Quintana Cabanas, Zeus, Barcelona, 1972, pp. 59-159.

7. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), pp. 205-256.

*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. de Angel Sánchez Rivero, Calpe, Madrid, 1919, con reimpressiones periódicas en Espasa-Calpe editorial.

8. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), pp. 273-301.

<Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral>, trad. de Roberto Torretti, *Diálogos*, 27 (1974), pp. 57-87.

9. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), pp. 315-373.

*Los sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de un metafísico*, trad., e introd. de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1987.

10. *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1766), pp. 377- 384.

<Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio>, trad. de Roberto Torretti, *Diálogos*, 22 (1972), pp. 139-146.

11. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), pp. 385-419.

*La <Disertatio> de 1770*, ed. bilingüe, trad. e introd. de Ramón Ceñal, CSIC, Madrid, 1961.

12. *Aufsätze, das Philantropin betreffend* (1776-1777), pp. 445-452.

<Ensayo sobre filantropía>. En *Pedagogía*, trad. de José Luis Pascual, Akal, Madrid, 1983, pp. 95-101.

AK III. Una obra sobre teoría del método y arquitectónica de la razón. La segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de 1787.

13. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), pp. 1-552.

*Crítica de la razón pura*. Trad. de M. García M., Porrúa, Méx., 1987.

AK IV. Cuatro obras sobre teoría del método y arquitectónica de la razón, metafísica, crítica teórica y moral. Abarca el periodo 1781-1786.

14. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), pp. 1-552.

*Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978



15. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), pp. 253-383.

*Prolegómenos*, intr., trad., notas e índice de Mario Caimi, Charcas, Buenos Aires, 1984.

16. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), pp. 385-463.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1921; reimpressiones periódicas en Espasa-Calpe.

17. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), pp. 465-565.

*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. de Carlos Másmela, Alianza, Madrid, 1989.

AK V. Dos obras sobre moral, gusto y teleología. Abarca el periodo 1788-1790.

18. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), pp. 1-163.

*Crítica de la razón práctica*, trad. de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1913. Reimpressiones periódicas de Espasa-Calpe.

19. *Kritik der Urteilskraft* (1790), pp. 165-485.

*Crítica del Juicio*, trad. y prólogo de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1914

AK VI. Dos obras sobre filosofía de la religión, moral, filosofía de la historia y teoría del progreso. Abarca el periodo 1793-1797.

20. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), pp. 1-102.

*La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969, reimp. 1981.

21. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), pp. 203-493.

*Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnós, Madrid, 1989.

AK VII. Tres obras sobre crítica de la educación, filosofía de la historia, crítica de la cultura y filosofía de la religión. Abarca el periodo 1784-1797.

22. *Der Streit der Facultäten* (1798), pp. 1-116.

a. *El conflicto de las facultades*, trad. de Elsa Taberning, Losada, Buenos Aires, 1963.

b. <Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor>, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79-100.

23. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), pp. 117-333.

*Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

AK VIII. Contiene doce obras. Volumen dedicado casi especialmente a *filosofía de la historia*, en menor medida, a crítica de la cultura y filosofía de la religión. Abarca el período 1784-1797.

24. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), pp. 15-31.

<Ideas para una historia universal en clave cosmopolita> (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 3-23.

25. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), pp. 33-42.

*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, trad. de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid, 2ª. ed., 1989.

26. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), pp. 43-66.

<Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*>, trad. de concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 25-56.

27. *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), pp. 89-106.

<Definición de la raza humana>, trad. de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 68-87.

28. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), pp. 107-123.

<Probable inicio de la historia humana>, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 57-77.

29. *Was heisst: Sich im Denken orientiren* (1786), pp. 131-147.

*Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires, 1983

30. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), pp. 185-251.

*Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura (respuesta a Eberhard)*, trad. de Alfonso Castaño Piñan, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

31. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), pp. 253-271.

<Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea>, trad. de Rogelio Rovira, Madrid, *Revista de Filosofía*, 4 (1981), pp. 239-257.

32. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), pp. 273-313.

<En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”>, trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 3-60.

33. *Das Ende aller Dinge* (1794), pp. 325-339.

<El fin de todas las cosas>, trad. de Eugenio Imaz, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979, pp. 123-147.

34. *Zum ewigen Frieden* (1795), pp. 341-386.

*La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.

35. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), pp. 423-430.

<Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía>, trad. de Juan Miguel Palacios, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 61-68.

AK IX. Dos obras sobre lógica y pedagogía. Abarca el periodo 1800-1803.

36. *Logik*, hrsg von G. B. Jäsche (1800), pp. 1-50.

*Lógica de Kant*, trad. de Alejo García Moreno y Juan Ruvira de la versión francesa de J. Tissot, Iravedra y Novo, Madrid, 1874.

37. *Pädagogik*, hgrs. von F. Th. Rink (1803), pp. 437-499.

*Pedagogía*, reimp. de la trad. de Lorenzo Luzurriaga, Akal, Madrid, 1983.

AK X, XI, XII y XIII Correspondencia.

AK XIV, XV.1, XV.2, XVI, XVII, XVIII y XIX. Textos inéditos sobre matemáticas, física, química, geografía física, antropología, lógica, metafísica, moral, filosofía del derecho y de la religión.

AK XX. Seis opúsculos sobre crítica del gusto, historia de la metafísica y filosofía de la religión. Pertenecen a distintas épocas.

38. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, pp. 1-181,

<Notas a las "Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime". En *Kant*, ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989. Editado en alemán.

39. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, pp. 193-251.

40. *Primera Introducción a la <Crítica del Juicio>*, pról. de Carlos Astrada, trad. de José Luis Zalabardo, Visor, Madrid, 1987.

41. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, pp. 253-332.

42. *Lose Blötzer zu den Fortschritten der Metaphysik*, pp. 333-351.

*Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, introd. y trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

43. *Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie*, pp. 425-440

<Prefacio de la filosofía de la religión>. En *Kant*, ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989. Editado en alemán

AK XXI y XXII. Obra póstuma.

44. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*, sel., introd, y notas de Félix Duque, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

AK XXIII Trabajos preparatorios y adiciones.

AK XXIV, XXV, XXVI, XXVII y XXVIII Lecciones sobre Lógica, geografía física, antropología, filosofía moral y metafísica.

## BIBLIOGRAFIA REFERENCIAL

- Adorno, T. W. 1998. *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. por Joaquín Chamorro. Ed. Taurus. Madrid.
- Adorno, T. W. 1975. *Dialéctica negativa*. Trad. por J. M. Ripalda. Ed. Taurus. Madrid.
- Adorno, T. W. 1991. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Z. Ed. Taurus. Madrid. Reimp. 3ª. ed.
- Adorno, T. W. 1991. *Actualidad de la filosofía*. Trad. por José Luis Arentégui. Tamayo. Introd. Antonio Aguilera. Ed. Paidós / I.C.E.-U.A.B. Barcelona.
- Adorno y Horkheimer. 2005. *Dialéctica de la ilustración*. Introd. y trad. J. J. Sánchez. Ed. Trotta. Madrid. 7ª. ed.
- Adorno-Popper, et. alt. 1979. *La lógica de las ciencias Sociales*. Colecc. Textos vivos. Grijalbo. Méx.
- Bacon, Francis. 1991. *Instauratio magna seguida de Novum organum y Nueva Atlántida*. Estudio introductivo y análisis por F. Larroyo. Trad. M. L. Jarocka, C. Litrán y Ma. del C. Merodio respectivamente. Porrúa. Méx. 4ª. ed.
- Benjamin, Walter. 2005. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editado y trad. B. Echeverría. Ed. Contrahistorias, Méx.
- Bloch, Ernst. 2007. *El principio esperanza*. [1]. Traducción de Felipe González Vicén. Edición de Francisco Serra. Serie filosofía. Colección Estructuras y procesos. Editorial Trotta. Madrid.
- Borowski, Ludwig Ernst. 1993. *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Estudio preliminar, traducción y notas A. González Ruiz. Ed. Tecnos. Madrid.
- Cervantes Saavedra, Miguel. 1968. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, seguido de Novelas ejemplares*. Guión de efemérides por Félix Huerta Tejedas. Ed. EDAF. Madrid.

- Collins, James. 1976. El pensamiento de Kierkegaard. Trad. Elena Landázuri. 2ª. reimp. FCE Méx.
- Composto, René. 1954. La Cuarta crítica. Biblioteca de cultura moderna. Palermo. Palumbo. 1954.
- Congreso Constituyente de 1917. 1990. Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. Editado por IFE. Méx.
- Corona F., J. 2007. La irrupción de la subjetividad moderna. Ed. Universidad de Guanajuato. Méx. Col. Pliego Filosofía.
- Corona F., J. y Hernández B., O. (comp.) 2005. Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo. Ed. La Rana y Univ. de Gto. Méx. 2005.
- Cortés del M., R. 2000. La filosofía y la racionalidad contemporánea. Ed. Universidad de Guanajuato. Méx..
- Cortés del Moral., Rodolfo. 2007. Sobre el concepto de racionalidad. Ed. Universidad de Guanajuato. Méx. Col. Pliego Filosofía.
- Cottingham, John. 1995. Descartes. Coord. y trad. Laura Benítez G. UNAM. Méx. 1995.
- Descartes, René. 1998. Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Trad. J. Rovira Armengol. Introd. de Fco. Francisco Romero. Losada-Océano. Méx.
- Descartes, René. 1977. Meditaciones metafísicas. Introd., trad. y notas Vidal Peña. Alfaguara. Madrid.
- Descartes, René. 1979. Reglas para la dirección del espíritu. Trad. Manuel Machado. Est. introd., análisis y notas al texto Fco. Larroyo. Porrúa. Méx.
- Descartes, René. 1965. Tratado de las pasiones del alma. Trad. por C. Berges. Ed. Aguilar. B. Aires.

- Descartes, René. 1995. Los principios de la filosofía. Introd., traduc. y notas Guillermo Quintás. Alianza. Madrid.
- Dilthey, Wilhelm. 1978. Obras. Prólogo de Eugenio Imaz. FCE. Méx. T. III.
- Echeverría, Bolívar 1998. Valor de uso y utopía. Ed. Siglo XXI. México.
- Eggers Lan, Conrado. 1994. "Introducción" a Los filósofos presocráticos. Introd. general por C. Eggers Lan. Introducciones, traducciones y notas por C. Eggers L. y Victoria E. Juliá. Ed. Gredos. Madrid. 3ª. reimp. Tomo I.
- Fink, Eugene. 1992. Nietzsche. Ed. Alianza. Madrid.
- Fontana, Josep. 1999. Historia: análisis crítico del pasado y proyecto social. 1ª. ed. en Biblioteca de Bolsillo. Ed. Crítica. Barcelona.
- Foucault, Michel. 1972. La arqueología del saber. Ed. Siglo XXI. Méx.
- Fraile, Guillermo. 1990. Historia de la filosofía, t. I. Reimp. de la VI ed. Ed. Biobloteca de Autores Cristianos. Madrid.
- García Morente, Manuel. 2004. La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía. Presentación de J. M. Palacios. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- Garzón , Dionisio. 2000. "Introducción": Nietzsche, F.. Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y de los perjuicios de la historia para la vida. Trad. D. Garzón. EDAF. Madrid-México-Buenos Aires.
- Granja Castro, Dulce Ma. "Estudio preliminar" a Kant. Crítica de la razón práctica. Trad., estudio preliminar, notas e índice analítico por Dulce Ma. Granja C. FCE:UAM:UNAM. 2005.
- Guidens, Anthony et. alt. 1997. Habermas y la modernidad. Introd. de R. J. Bernstein. Trad. Fco. Rodríguez Marín. 2ª. reimp. de la 1ª. ed. Ed. REI. Méx.



- Habermas, Jürgen. 1989. Conocimiento e interés. Trad. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos. Revisada por J. Vidal Beneyto. Taurus. Argentina. 1989.
- Hegel, GFW. 1990. Fenomenología del espíritu. Trad. Wenscelao Roces con la colaboración de R. Guerra. 7ª. reimp. de la 1ª. ed. FCE. Méx.
- Hegel, GFW. 1977. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Estudio introductorio y análisis de la obra F. Larroyo. Porrúa. Méx.
- Homero. 1971. La Ilíada, Prólogo de Alfonso Reyes. Trad. por Luis Segala y Estalella. XIII edición. Ed. Porrúa. Méx.
- Homero. 1921. La Odisea, Nota preliminar de Maurice Croiset. Ed. Universidad Nacional de México. Méx.
- Hume, David. 1981. Investigación sobre el entendimiento humano. Pról., trad. y notas por Jaime Salas Ortueta. 2ª. ed. en Libro de Bolsillo Alianza. Madrid.
- Hume, David, 2006. Investigaciones sobre los principios de la moral. Pról. trad. y notas por Carlos Mellizo. Alianza. Madrid.
- Hume, David. 1992. Tratado de la naturaleza humana. Un ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en la materia moral. Traducción Vicente Viqueira; estudio introductorio por Francisco Larroyo 3ª. Ed. Porrúa. Méx.
- Jaeger, Werner. 2003. La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. de José Gaos. FCE. Méx.
- Kant, Emmanuel. 1987. Crítica de la razón pura. Estudio introductorio y análisis F. Larroyo, 7ª. Ed., trad. M. García M. y M. Fernández N. Porrúa. Méx.
- Kant, Emmanuel. 1986. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. por Manuel García M. Seguida de la Crítica de la razón práctica. Trad. por E. Miñana y Manuel García

- Morente. Seguida de la Paz perpetua. Un ensayo filosófico. Trad. por F. Rivera Pastor. Estudio introductorio y análisis de las obras por Fco. Larroyo. Porrúa. Méx.
- Kant, Emmanuel. 1985. Critica del juicio. Traducción de Manuel García M. Precedida por Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Trad. por J. Besteiro. Y Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Trad. de A. Sánchez Rivero. Estudio introd. y análisis por Fco. Larroyo. Porrúa. Méx.
- Kant, Emmanuel. 1985. Filosofía de la historia. Trad, y pról., por E. Ímaz. Cuarta reimp. FCE. Méx.
- Kant, Emmanuel. 2004. ¿Qué es la ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto. Rodríguez A., Conchita Roldán y M. Fco. Pérez López. Edición de R. Rodríguez Aramayo. Ed. Alianza. Madrid.
- Kant, Emmanuel. 1990. Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C. C. Mrongrovius, fechado en 1785). Edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos. Madrid.
- Kant, Emmanuel. 2004. Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía. Edición bilingüe de Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro. Col. Opuscula philosophica # 9. Madrid.
- Kant, Emmanuel. 1874. Lógica de Kant, trad. por Alejo García Moreno y Juan Ruvira de la versión francesa de J. Tissot, Iravedra y Novo. Madrid.
- Kosik, Karel. 1965. Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y del mundo). Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. Ed. Enlace-Grijalbo. Méx.
- Labastida, J. 1990. Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. Ed. Siglo XXI. Méx.
- Laercio, Diógenes. 1984. Vidas de los filósofos más ilustres. Seguido de FILOSTRATO, Vidas de los sofistas. Traducciones y prólogos de José Ortiz Sanz y José M. Riaño. Ed. Porrúa. Méx.

- Lefebvre, Henri. 1976. Hegel, Marx y Nietzsche (o el reino de las sombras). Trad. por Mauro Armiño. 2ª. ed. Siglo XXI. Méx.
- Lukács, Gyorg. 1985. El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Grijalbo, Méx.
- Marcuse, Herbert . 1968. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Trad. por Juan García Ponce. Ed. Joaquín Mortiz. Méx.
- Marx, Karl. 1958. La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época. Traducción. de Wenceslao Roces. Ed. Juan Grijalbo. Méx.- Barcelona- Buenos Aires.
- Marx-Engels. 1971. Obras escogidas en dos tomos. Ed. Progreso. Moscú.
- Newton, Isaac. 1988. Sistema del mundo. Trad., introd. y notas de Eloy Rada García. Ed. SEP- Alianza Editorial Mexicana. Méx.
- Nietzsche, F. 2000. Primera consideración intempestiva. R. Strauss el confesor y el escritor (y escritos póstumos). Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. 1ª. ed. Biblioteca de Bolsillo. Alianza. Madrid.
- Nietzsche, F. 2000. Segunda consideración inactual. De la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida. Trad. por Dionisio Garzón. Edaf. Madrid.
- Nietzsche, F. 1994. Humano demasiado humano. Trad. por Jaime Gonzalez, 2ª. reimp. de la 5ª. ed. Editores Mexicanos Unidos. Méx.
- Platón. 1984. "El Memnón o de la virtud" en Diálogos. Estudio preliminar de F. Larroyo, 20ª. ed. Porrúa. Méx. Pp. 205-228.
- Quicey, Thomas de. 2004. Los últimos días de Emmanuel Kant. Trad. y Pról. por J. Rafael Hernández A. 2ª. ed. Ed. Valdemar. Madrid.
- Reale, G. y Antiseri, D. 1995. Historia del pensamiento científico y filosófico. Antigüedad y Edad

Media. Trad. por Juan Andrés Iglesias. Reimpre. de la 2ª. ed. Ed. Herder. Barcelona.

Rodríguez Aramayo, Roberto. 2004. "Estudio preliminar" a ¿Qué es la ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Alianza. Madrid. Pp 7-80.

Safransky, Rüdiger. 2002. Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Trad. por Raúl Gabás. Ed. Tusquets. Barcelona.

Sánchez Vázquez, Adolfo. 2007. Ética y política. FCE. Méx.

Schaff, Adam. 1974. Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico. Ed. Grijalbo. Méx.

Vattimo, Gianni. 1990. Las aventuras de la diferencia (pensar después de Nietzsche y Heidegger). Ed. Península. Barcelona.

Verneaux, Roger. 1978. Crítica de la "Crítica de la razón pura, versión española por J. M. Martín Regalado. Ed. RIALP, Madrid.

**BIBLIOGRAFIA GENERAL PARA EL ESTUDIO DE LA ETAPA (Clasificada en orden disciplinario y por autor):**

**I. De René Descartes**

**A. Teoría del conocimiento**

1998. Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Partes I y II. Trad. por J. Rovira Armengol. Introd. por Francisco Romero. Ed. Losada-Océano. Méx. Pp. 23-40.
1977. Meditaciones metafísicas. Introd., trad. y notas Vidal Peña. Partes I, II, IV y VI. Alfaguara. Madrid. Pp. 17-30; 45-52 y 61-75.
1959. Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu. Seguido de Investigación de la verdad. Trad. e introd. de José Luis Villoro. UNAM. Méx.

**B. Filosofía moral**

1998. Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Parte III. traducción de J. Rovira Armengol e introd. por Francisco Romero. Losada-Océano. Méx. Pp. 41-48.
1965. Tratado de las pasiones del alma. Trad. de C. Berges. Ed. Aguilar. B. Aires.

**C. Óptica, antropología y correspondencia**

1991. El mundo o tratado de la luz. Introd., trad. y notas Ana Rioja. Ed. Alianza. Madrid
1990. El tratado del hombre. Introd., trad. y notas Guillermo Quintás. Ed. Alianza. Madrid.
1965. Traité des passions suivi de la Correspondance avec la Princesse Élisabeth. Ed. Union Générales d'Éditions. Paris.
1997. Descartes: passions et sagesse. Ed. CRDP-Pyrénées. Toulouse.

## **D. Bibliografía general de carácter secundario**

Benítez, Laura. 1993. El mundo en René Descartes. UNAM. Méx.

Benítez, Laura y Rudoy, M. 1994. De la filantropía a las pasiones: ensayos sobre la filosofía cartesiana. UNAM. Méx.

Desmond M., C. 1986. La filosofía de la ciencia de Descartes, trad. Eloy Rada. Alianza. Madrid.

Dhombres, J. (et. alterum). 2000. Descartes y la ciencia del s. XVII (coords. Alvarez, J., y Martínez, E., R.). Ed. Siglo XXI:UNAM, Méx., 2000.

Gómez Pin, V. 1996. Descartes: la exigencia filosófica. Akal. Madrid.

Husserl, E. 2004. Meditaciones cartesianas. Pról. J. Gaos. Trad. J. Gaos y M. Baró. Ed. FCE. Méx.

Janowski, Z. 2000. Index augustino-cartésien textes et commentaire. Ed. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. Disponible en el sistema de bibliotecas de la UAM-I.

Rodis-Lewis, G. 1996. Descartes: Biografía, trad. Isabel Sancho. Ed. Península. Barcelona.

Rodis-Lewis, G. 1971. Descartes y el racionalismo. Oikos Tau. Barcelona.

Rodis-Lewis, G. 1970. La morale de Descartes. Ed. Presses Universitaires de France. Paris.

Williams, B. 1996. Descartes: el proyecto de una investigación pura. Ed. Cátedra. Madrid.

Xirau Palau, L. 1973. Descartes, Leibniz y Rousseau. UNAM:FFL. Méx..

## **II. De David Hume**

### **A. Teoría del conocimiento**

1992. Tratado de la naturaleza humana. Un ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en la materia moral. 3ª. edición, trad. Vicente Viqueira. Estudio introductorio y

análisis de la obra de Francisco Larroyo. Libro Primero. Porrúa. Méx. Pp. 11-176

1981. Investigación sobre el entendimiento humano. Pról., trad. y notas de Jaime Salas Ortueta. 2ª. ed. en Libro de Bolsillo. Alianza. Madrid.

## **B. Teoría moral**

1992. Tratado de la naturaleza humana. Un ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en la materia moral. 3ª. ed., trad. Vicente Viqueira. Estudio introductivo de Francisco Larroyo. Libro Segundo y Libro Tercero. Porrúa. Méx. Pp. 183-288 y 295-402.

2006. Investigaciones sobre los principios de la moral. Pról., trad. y notas de Carlos Mellizo. Alianza. Madrid.

1998. Sobre el suicidio y otros ensayos. Sel. y pról. Carlos Mellizo. Alianza. Madrid.

## **C. Filosofía de la religión e Historia**

1974. Historia natural de la religión seguido de Diálogos sobre religión natural. Ed. Sígueme. Salamanca.

2005. Escritos impíos y antirreligiosos. Edición de J. L. Tasset. Akal. Madrid.

1983. The History of England from the invasión of Julius Caesar to the Revolución in 1688: in six volumes. Ed. Liberty classics. Indianapolis.

## **D. Autobiográfico y epistolario**

1985. Mi vida (1776); seguida de Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo (1745). Ed. y trad. por Carlos Mellizo, con el apéndice "La muerte de David Hume". Alianza. Madrid.

## **E. Obras filosoficas completas en inglés**

1964. The Philosophical Works, vol. 1. A treatise of human nature and Dialogues concerning natural religion. Ed. Scientia Verlag Aalen. Germany.

1964. The phylosophical Works, vol. 2. A treatise of human nature and Dialogues concerning natural religion. Ed. Scientia Verlag Aalen. Germany.

1964. The Phylosophical Works, vol. 3. Essays moral, political and literary. Ed. Scientia Verlag Aalen. Germany.

1964. The Phylosophical Works, vol. 4. Essays moral, political and literary. Ed. Scientia Verlag Aalen. Germany.

1982. Sister Peg: a pamphlet hitherto unknow. Ed. Cambridhe University Press, Cambridge.

## **F. General de carácter secundario**

Ayer, A. J. 1988. Hume. Alianza. Madrid.

Forbes, D. 1985. Hume's philosophical politics. Ed. Cambridge University Press. Cambridge.

López Sastre, G. 2005. David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra. Ed. Universidad de Castilla. La Mancha.

Mackie, J. L. 1993. Hume's moral theory. Ed. Routledge. London-New York.

Mellizo, Carlos. 1978. En torno a David Hume: tres estudios de aproximación. Ed. Monte Casino Zamora.

Tasset, J. L. 1999. La ética y las pasiones: un estudio de la filosofía moral y política de David Hume. Ed. Universidad de Coruña. La Coruña.

## **III. De Immanuel Kant**

### **Primera sección. Textos principales**

**A. La teoría epistemológica kantiana** (obras principales en castellano o ed. bilingüe)



1961. La <Dissertatio> de 1770, ed. bilingüe. Introd, y trad. de Ramón Ceñal. CSIC. Madrid.

1978. Crítica de la razón pura. Pról., trad., notas e índices de Pedro Ribas. Alfaguara. Madrid.

1985. Prolegómenos, introd. Trad. índices y notas Mario Caimi. Charcas. Buenos Aires.

## **B. La doctrina moral** (obras principales en castellano o bilingües)

1999. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe y trad. de José Mardomingo. Ed. Ariel. Barcelona.

2005. Crítica de la razón práctica. Introducción, trad., y notas de Dulce Ma. Granja Castro. FCE:UAM:UNAM.

1989. Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud, estudio preliminar de Adela Cortina y J. Conill. Tecnos. Madrid

2003. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Introducción, trad., y notas por Dulce Ma. Granja Castro. FCE:UAM:UNAM. Méx.

2004. Teoría y práctica. En torno al tópico: <eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica>, sección primera titulada <Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (en respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)>, recogido en el texto ¿Qué es la ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia? Alianza. Madrid. Pp. 181-203.

2005. Reflexiones sobre filosofía moral, trad., estudio introductorio y notas de Jorge G. Santos Herceg. Ediciones Sígueme. Salamanca.

## **C. La filosofía de la historia** (obras principales en castellano o bilingües)

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. Ver infra cuarta obra referida, pp. 95-118.

Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad".  
Ver infra cuarta obra referida, pp. 119-154.

Probable inicio de la historia humana. Ver infra cuarta obra referida, pp. 155-178.

La segunda sección de Teoría y práctica titulada <De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. (Contra Hobbes)>, y la tercera sección titulada <De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)>. Los cuatro textos referidos en Qué es la ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia, estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, trad. del mismo y Conchita Rodán Panadero. Segunda sección de sección de Teoría y práctica pp. 204-230, Tercera sección de Teoría y práctica pp. 231-240. Tecnos, Madrid, 2004.

1985. Si el género humano se halla en continuo progreso hacia mejor. En Filosofía de la historia. Pról. y trad. de Eugenio Imaz. FCE. Méx. 4ª. reimp. Pp. 95-122.

1985. El fin de todas las cosas. En Filosofía de la historia. Pról. y trad. de Eugenio Imaz. FCE. Méx. 4ª. reimp. Pp. 123-146.

1986. Hacia la paz perpetua. Trad. de F. Rivera Pastor. Estudio introductorio y análisis de la obra de F. Larroyo. Porrúa, Méx. Pp. 215-247.

2004. Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía. Edición bilingüe de Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro. Madrid. 2004.

#### **D. La Teleología** (obras en castellano)

1985. Crítica del Juicio, trad. de Manuel García Morente. Porrúa. Méx.

1986. La filosofía como un sistema. Primera introducción a la <Crítica del Juicio>. Trad. de J. L. Zalabardo. Ed. Visor. Madrid.

## **Segunda sección. Bibliografía secundaria de carácter general**

Benner, J. 1979-1981. La crítica de la razón pura de Kant. Ed. Alianza. Madrid. Dos volúmenes.

Colomer, E. 2004. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Ed. Herder. Barcelona.

Deleuze, G. 1997. La filosofía crítica de Kant. Ed. Cátedra. Madrid.

Dilthey, W. 1978. Obras (tomos I, III y X). FCE. Méx.

Dohna-Wundlancken, H. L. A. 2007. Metafísica-Dohna. Ed. Sígueme. Salamanca.

Gaos, J. 1962. Las tres críticas de Kant. Ed. Univ. Central de Venezuela. Caracas.

Guisan, E. (Coord.). 1988. Esplendor y miseria de la ética kantiana. Ed. Anthropos. Barcelona.

Hartanck, J. 1997. La teoría del conocimiento de Kant. Ed. Cátedra. Madrid.

Herder, J. G. 1959. Ideas para una filosofía de la historia universal de la humanidad. Traducción Rogelio Rovira Armengol. Ed. Losada. B. Aires.

Korner, S. 1977. Kant. Ed. Alianza. Madrid.

Lacroix, J. 1969. Kant. Ed. Sudamericana. B. Aires.

Marchenal, J. 1958. El punto de partida de la metafísica: Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Ed. Gredos. Madrid.

Reboul, O. 1993. Nietzsche, crítico de Kant. Ed. Anthropos-UAM. Barcelona.

Rivera, F. 2003. Virtud y justicia en Kant. Ed. Fontamara. Méx.

Rodríguez Aramayo, R. 1989. Kant, después de Kant. Ed. Tecnos. Madrid.

Rubio-Carracedo, 1998. J. Rousseau en Kant. Ed. Univ. Externado de Colombia. Col.

Schopenhauer, A. 2000. "Crítica de la filosofía kantiana". Apéndice a El mundo como voluntad y representación. Ed. Trotta. Madrid.

Turró, S. 1996. Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant. Ed. Anthropos-UAM. Barcelona.

Villacañas Berlanga, J. L. 1997. Kant y la época de las revoluciones. Ed. Akal. Madrid.

Villacañas Berlanga, J. L. 1987. Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant. Ed. Tecnos. Madrid.