

Universidad de Guanajuato.



División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Departamento de Filosofía

Campus Guanajuato.

“POSIBILIDADES DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN EL SISTEMA
KANTIANO”.

Tesis que presenta:

VICTOR RAFAEL DOMINGUEZ RODRIGUEZ

PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRÍA EN
FILOSOFÍA.

DIRECTOR: *DR. JAVIER CORONA FERNÁNDEZ.*

GUANAJUATO, GTO.

INDICE

DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS. Pág. 4

PARA UNA LECTURA ÁGIL. Pág. 5

BREVE INTRODUCCIÓN. Pág. 6

1.- HACIA UN A PRIORI PARA LA HISTORIA. Pág. 9

1.1.- LA POSIBILIDAD DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN LA FILOSOFÍA DE I. KANT. Pág. 9

1.2.- LA TELEOLOGÍA UN HILO CONDUCTOR PARA LA HISTORIA A PRIORI. Pág. 10

1.3.- UNA IDEA REGULATIVA PARA LOS ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. Pág. 16

1.4.- EL POSTULADO PRÁCTICO DE LA TELEOLOGIA HISTÓRICA. Pág.18

1.5.- LA TELEOLOGÍA HISTÓRICA, UNA MAXIMA DEL JUICIO TELEOLÓGICO. Pág. 24

1.6.- EL TERRITORIO PARA UNA POSIBLE CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN EL PENSAMIENTO DE IMMANUEL KANT. Pág. 34

1.7.- UN PRINCIPIO A PRIORI PARA UNA RAZÓN HISTÓRICA. Pág. 39

1.8.- CONSIDERACIONES PARA LA POSTULACIÓN DE UN PRINCIPIO A PRIORI HISTÓRICO. Pág. 41

2.- TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA A LA RAZÓN HISTÓRICA. (Estudio comparado de la filosofía de la historia de Kant a Hegel.). Pág. 43

2.1.- LA CÉLEBRE POLÉMICA HERDER- KANT. (A).- Origen de la filosofía especulativa de la historia en la filosofía clásica alemana.). Pág. 43

2.1.1.- AFILIACIÓN DE KANT AL MOVIMIENTO ILUSTRADO VS REACCIÓN IRRACIONALISTA DE HERDER (CRITICISMO Y EXPRESIVISMO). Pág. 46

2.1.2.- DIFERENCIAS DE ESTILO Y PUNTOS CENTRALES DE DIVERGENCIA. Pág. 48

2.1.3.- LA ESTRUCTURA COMÚN DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA EN KANT Y HERDER. Pág. 54

2.2.- INFLUENCIA KANTIANA EN LAS IDEAS SOBRE FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA DE SCHILLER. (B).- Acceso a la finalidad de la historia mediante la acción educativa.). Pág. 59

2.3.- WILHEM VON HUMBOLDT HACIA EL HISTORICISMO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. (C).- Antecedentes del historicismo en la Crítica del Juicio). Pág. 66

2.4.- JOHANN GOTTLIEB FICHTE Y LA LIBERTAD RADICAL DE KANT, UNA ACCIÓN EDUCATIVA PARA ACCEDER A LA FINALIDAD DE LA HISTORIA. (B).- Acceso a la finalidad de la historia mediante la acción educativa.). Pág. 72

2.5.- FRIEDRICH WILHEM JOSEPH SCHELLING Y LA ABSORCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL ABSOLUTO. (D).- Concepciones de la libertad viva, real y espiritual.). Pág. 83

2.6.- GEORG WILHEM FRIEDRICH HEGEL Y LA POSIBILIDAD DE HISTORICIDAD PARA LOS PUEBLOS SIN HISTORIA, EN LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO. (D).- Concepciones de la libertad viva, real y espiritual.) Pág. 96

3.- EMPLAZAMIENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA. Pág. 103

3.1.- ACOTAMIENTOS DE LA RAZÓN HISTÓRICA. Pág. 103

3.2.- POSIBILIDAD DE POSTULAR UN A PRIORI HISTÓRICO DESDE EL PARAGRÁFO 67 DE LA CRÍTICA DEL JUICIO. Pág. 104

3.3.- EL PARAGRÁFO 83 DE LA CRÍTICA DEL JUICIO O LAS CONDICIONES A PRIORI DE LA FINALIDAD DE LA HISTORIA. Pág. 107

3.4.- LA CULTURA EL PRIMER EMPLAZAMIENTO PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI. Pág. 109

3.5.- EL DERECHO SEGUNDO DE LOS EMPLAZAMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI. Pág. 112

3.6.- LA ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO PRAGMÁTICO TERCERO DE LOS EMPLAZAMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI. Pág. 127

3.7.- LA EDUCACIÓN CUARTO DE LOS EMPLAZAMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI. Pág. 133

3.8.- CONFIGURACIÓN DEL A PRIORI PARA UNA POSIBLE CRITICA DE LA RAZÓN HISTORICA Y SUS CONSECUENCIAS. Pág. 136

CONCLUSIONES. Pág. 143

BILIOGRAFÍA. Pág. 149

DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS.

Agradezco: principalmente al Dr. Javier Corona Fernández la oportunidad brindada para hacer posible la realización de esta investigación, con la atinada conducción en su desarrollo, recordando el invaluable espacio que significan sus clases para la profunda y substancial reflexión filosófica; al Dr. Aureliano Ortega Esquivel por compartir conmigo su experiencia reflexiva en torno a un tema de interés común, el tratamiento filosófico de la historia, aunada a su sensibilidad didáctica, experiencia y sensibilidad guía fundamental para evitar graves extravíos; al Dr. Genaro Ángel Martel al servirme de brújula en la complicada geografía kantiana; al Mrto. Roberto Fragomeno por sus agudas pero siempre acertadas observaciones, al igual de su generosa disposición; al Dr. Rodolfo Cortes del Moral por haber escuchado en inicio las intenciones del proyecto de investigación; a la Maestra Doralicia Carmona por su amabilidad refleja en el profesionalismo con que maneja el estudio de la historia; a la Dra. Mónica Uribe por sus invaluable consejos; al Mrto. Francisco Lara Salazar por su buena disposición y buenos comentarios; al placer de haber conversado con el Dr. Crescenciano Grave, so pretexto de la filosofía de la historia en Schelling, algo que me hizo sentir la integración de una pequeña gran presencia de la UNAM en la investigación; al Dr. José Mendivil por la sugerencia acertada de un par de excelentes bibliografías; al Mrtro Enrique Avilés cuyas conversaciones emulan los almuerzos con Kant; a mis amigos músicos Alan Rusell, Roberto Samario y el Mtro Dimitri Kisselev por las charlas en temas culturales sobre todo musicales relacionados con la filosofía; al Mrto Héctor Flores Aguilar emblemático profesor de filosofía y figura celebre entre los guanajuatenses, lamentablemente finado con quien compartí instantes de bohemia aldeana; y mi amigo el Ing. Luis Manuel Vázquez Saldaña.

PARA UNA LECTURA ÁGIL.

Una lectura ágil de la investigación presentada puede hacerse de la siguiente manera: leer íntegro el primer capítulo, posteriormente continuar la lectura del capítulo dos en su último apartado, es decir, solamente el apartado correspondiente a Hegel, continuar la lectura íntegra del tercer capítulo, y terminar con las conclusiones; el desarrollo del segundo capítulo ha sido agrupado en los siguientes rubros, a efecto también de su lectura rápida conforme al interés del lector: Origen de la filosofía de historia en la filosofía clásica alemana (la polémica Herder-Kant), la acción de la educación para acceder a la finalidad de la historia (Schiller y Fichte), y los conceptos espiritual, real y vivo de libertad (Schelling y Hegel).

BREVE INTRODUCCIÓN.

Toda pregunta formulada a nosotros mismos, indudablemente atiende en general a nuestros intereses particulares, en ocasiones, esa clase de interrogantes provienen de otras fuentes relacionadas de todas formas con nosotros, incluso con aquello que en un momento determinado hacemos. Así, una primera cuestión sobre la curiosidad sensata, respecto a las posibilidades de una Crítica de la Razón Histórica, en el criticismo elaborado por Immanuel Kant, implicaría la pregunta del ¿por qué? La respuesta dirigida a tal cuestionamiento, tiene su origen en una experiencia personal, relacionada con la aplicación del derecho civil en la solución de una problemática concreta, teniendo el ánimo de un dramaturgo es preferible no ahondar en detalles al respecto, debido quizás a las exigencias del secreto profesional, sin embargo, la vía de acceso al planteamiento problemático referido se encuentra en la argumentación jurídica, considerada una de las expresiones vigentes de la filosofía del derecho, definida en el argumento clasificado argumento teleológico. Al aplicar el argumento teleológico a la norma jurídica, contenida en el Código Civil, rectora del hecho real dónde se observaba la problemática a atender, el resultado fue sorprendente, permitiendo visualizar alternativas de solución, estructurando una especie de modelo a escala de una sistemática, a la manera cómo Kant estructuró su pensamiento filosófico. De esa experiencia nace el asombro acompañado de la curiosidad, al descubrir el potencial de la filosofía para conocer y entender la realidad. Sirva lo expresado únicamente de abreviado prólogo al presente trabajo de investigación.

Llama la atención lo antagónico de las posturas adoptadas, en el seguimiento al tratamiento dado a lo histórico por Kant, al interior de su filosofía, oscilando desde pasarlo por alto hasta distorsionarlo. En el último de los casos sirviendo de modelo algunos de esos tratamientos, a los fines del modo de producción capitalista, por ejemplo en la ideologización del concepto de libertad. Basta para prueba del ejemplo dado, observar en la pantalla grande o chica, la producción de Walt Disney de la saga comercial identificada Star Wars en su episodio VII, en la cual, uno de los protagonistas, convincentemente deja ver a los espectadores, la presencia operativa del imperativo categórico en el hombre de carne y hueso, con la intención de apreciar a la libertad, exclusivamente, en las estructuras formales del uso teórico de la Razón, para reforzar la creencia de que los males de la humanidad serán resueltos de forma providencial, por el enfrentamiento dialéctico ad infinitum de las fuerzas supra humanas de la luz y el lado oscuro. Aunque pareciere risible el comentario vertido, en relación al tratamiento ideológico de la libertad de cuño kantiano, dicho enfoque no es vano, puesto que anula a la acción, uno de los factores destacados por Kant, para materializar la libertad concebida por su filosofía crítica; denunciándose además en la obra de la Crítica del Juicio, concretamente en el juicio teleológico, las consecuencias de considerar a cadenas de relaciones finales entre objetos reales, en forma teleológica objetiva, externa y utilitarista, ya que esas consecuencias se traducen en propuestas de liberación o emancipación de la humanidad, en la salvación del alma a la manera planteada

por San Agustín en la Civitas Dei (ciudad de Dios). Es decir, entender relaciones objetivas de finalidad o teleológicas entre los objetos reales, conduce a visualizar una entidad ajena al ser humano generadora de esas relaciones, por lo tanto, la libertad en esa tesitura de cosas se sitúa allende la inmanencia del mundo fenoménico orgánico. En consecuencia, uno de los problemas fundamentales, del tratamiento de la historia en la óptica de la filosofía kantiana, tanto en los ensayos de filosofía de la historia como vinculándolo con las obras críticas, es la concreción de la libertad (cuyas posibilidades de conocimiento se dan en el noumèno) en la naturaleza fenoménico orgánica.

Es digno de tomar en cuenta en el tratamiento pretendido para la historia, al interior del criticismo kantiano, el último párrafo de la *Crítica de la Razón Pura*, párrafo donde Kant convoca a sus lectores a adoptar el método originado gracias al giro copernicano, es decir, el criticismo, contribuyendo a su divulgación, con eso sin duda se dará respuesta satisfactoria a las preguntas hechas por la razón, no contestadas en los anteriores siglos; el pronunciamiento de Kant de responder las preguntas incontestables, hasta antes de los planteamiento de la primera de sus obras críticas, en primer lugar se refiere a las cuatro preguntas de: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar? y ¿Qué es el hombre? Todas estas preguntas pueden concentrarse en la pretensión del propio Kant de transformar el sentido de realidad de su época, deshaciéndose de la resaca teológica y feudal, heredada de la Edad Media, experimentada históricamente por el continente europeo, traducándose en un proyecto no sólo filosófico, igual político, económico, social, de expresión estética, en una palabra: la configuración de una cultura de validez universal. Consecuentemente, el plan no de la naturaleza, más bien de Kant, referente al hombre, adquiere el carácter de histórico debido a los alcances de sus propósitos, o sea, provocar un cambio de época con dimensión de universalidad para la realización del ideal de la humanidad.

Con toda seguridad, habrá lecturas diferentes del pensamiento filosófico de Kant, a la efectuada en la presente investigación con sus correspondientes consecuencias, sin dudas hasta opuestas, no siendo eso motivo de polémica, conflicto o enemistad; pues cabe recordar lo ocurrido hace algunos pocos años en Rusia, cuando dos hombres discutiendo sobre la filosofía de Kant terminaron confrontándose a balazos, actitud netamente anti kantiana si recordamos las reflexiones de uno de los ensayos de Agnes Heller titulado “Un almuerzo con Kant”, en ese ensayo, Heller deja ver la antítesis de la insociable-sociabilidad, en las conversaciones de sobre mesa procuradas por el maestro de Königsberg, a las que Agnes Heller califica de la sociable sociabilidad, toda vez que las discrepancias pretextan el dialogo más no la violencia, porque en sí la filosofía jamás debe ser tenida por religión o política.

La vigencia de la filosofía kantiana en nuestros días, para continuar estudiándola, pensándola, discutiéndola e indagándola, radica en representar seriamente, un antes y un después el pensamiento de Kant en la historia de la filosofía; algo similar al tiempo

histórico en relación a la irrupción de Cristo en la historia. Sumándose a la necesidad de erradicar lecturas indirectas, pervertidoras de los planteamientos del autor que llevó a cabo una lectura directa de los textos kantianos, y los del propio texto de Kant, amén de los discursos light emergentes en la actualidad, a la manera de la ideologización de la libertad descrita; discursos dogmáticos frágiles que imploran el auxilio de la pereza y apatía, para no verse demolidos por consideraciones críticas serias, críticas originadas incluso a partir del ejercicio de leer texto clásicos de la filosofía, caso de las obras kantianas. De hecho una de las formas vigentes de ser kantiano, es tener un espíritu de pensamiento revolucionario, más no violento, siguiendo el ejemplo de Kant en correspondencia con su tiempo, haciendo de lado eso sí, aquellas de sus consideraciones que desembocan en el colonialismo o imperialismo, porque postulaciones revolucionarias en el momento histórico de Kant, actualmente serían reaccionarias. No obstante, lo señalado tampoco autoriza a prejuzgar o desechar de plano la filosofía de Immanuel Kant.

Otra razón de la vigencia del estudio de la filosofía crítica de Kant, es la desarticulación hecha por el capitalismo, de la concreción de la libertad en la naturaleza fenoménica orgánica, en el sentido del criticismo kantiano. Desarticulación trasladada a los receptáculos de la creación artística y el marxismo, es decir, el sentimiento de la vida originado en el arte por acción del genio creador, necesario para la cohesión social de una Sociedad Civil universal, por acción de la economía política se refugió en la creación artística, ante la oposición intolerante del desarrollo de los intereses del capitalismo. Por otra parte la inmanencia de los ideales de emancipación del hombre y humanidad mutaron de Kant al marxismo, viéndose ambos receptáculos acosados y devorados por la oposición dialéctica de la realidad mercancía; por eso retomar una lectura íntegra de los textos críticos de Kant, nos permite comprender la importancia del arte y el marxismo para entender incluso la problemática humana real actual.

1.- HACIA UN A PRIORI PARA LA HISTORIA.

“No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir: dar un paso más. Un solo paso.”

Alain Badiou. Manifiesto por la filosofía.

1.1.- LA POSIBILIDAD DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN LA FILOSOFÍA DE I. KANT.

Teniendo a la ilustración por antecesora y la impronta del progreso, habiendo resuelto la contradicción entre empiristas y racionalistas sobre el origen del conocimiento, en pleno periodo crítico de su pensamiento, Kant aborda el problema histórico humano para hacerlo inteligible en la filosofía mediante la categoría de teleología; en la óptica del criticismo kantiano, dicha categoría adquiere una posición especial en calidad de principio trascendental de la facultad de juzgar, permitiendo articular la esfera de la razón pura con la esfera de la razón práctica, categoría a partir de la cual, es posible dotar de sentido a la historia, quedando ello de manifiesto en sus ensayos sobre la filosofía de la historia, de manera específica en el ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784. Así de la misma manera que a priori la estética y analítica trascendentales fundamentan los juicios sintéticos a priori en la filosofía teórica, o bien la autonomía de la voluntad que es el fundamento igualmente a priori de la filosofía práctica, a través de la teleología pensada como un sistema de fines, dentro del juicio teleológico, queda a priori definida la finalidad histórica pretendida por la naturaleza dentro del ámbito cultural, por el desarrollo de las disposiciones naturales que tienden al uso de la razón, entendiéndose a los productos de tales disposiciones: ciencia, moral y arte, es decir, en una palabra el desarrollo de las facultades superiores del espíritu, a partir de las que se funde una comunidad cosmopolita (universal).

Al representar el juicio reflexivo en su expresión de teleológico, un tránsito de la naturaleza mecanicista a la libertad, y tener su fundamento a priori en la doctrina teleológica de la naturaleza, surge además de dotar de sentido al acontecer histórico, la posibilidad de construir una Crítica de la Razón Histórica con fundamento en ese mismo principio, Manuel Garrido, quién prologa una traducción al castellano de varios ensayos de filosofía de la historia de Kant, manifiesta lo siguiente en refuerzo de esa posibilidad:

De filosofar críticamente sobre la política y la historia se ocupan una serie de importantes ensayos escritos por Kant a lo largo de las dos mencionadas

últimas décadas del siglo XVIII, que compondrían con todo derecho una cuarta crítica kantiana, una crítica de la razón histórica y política.....¹

¿Es factible entonces pensar la posibilidad de edificar, dentro de la filosofía kantiana una cuarta crítica?, se convierte ésta en la primera pregunta a considerar en la tarea de encontrar un a priori de lo histórico, centrándose exclusivamente en resaltar la posibilidad de concebir esa cuarta crítica, a saber la Crítica de la Razón Histórica al interior del sistema de pensamiento filosófico de Immanuel Kant, tomando su punto de partida en la hipótesis de considerar a la noción de teleología² como el fundamento a priori en la construcción de la misma; un segundo cuestionamiento se enfoca en resaltar las razones por las que puede condensarse, en torno al sistema de los fines como máxima derivada del juicio teleológico, un principio a priori del devenir histórico, para posteriormente, aplicando el método trascendental, realizar en toda forma una Crítica de la Razón Histórica desde la propia sistemática kantiana. Sin embargo, la presente investigación queda acotada a visualizar un fundamento a priori, que haga posible el acceso a establecer los límites de la Razón Histórica. La dificultad de encontrar un campo o esfera para esa Crítica de la Razón Histórica, se superaría tal vez argumentando que la última finalidad del sistema teleológico de la naturaleza, permite pensar un ámbito parecido, quizás virtual, al de los objetos de conocimiento filosófico, identificado por Kant ese ámbito en la cultura, referente desde el que puede construirse el probable objeto de la pretendida Razón Histórica. No obstante, esta última situación señalada no puede significar un impedimento para estructurar un principio a priori de la historia, desde el concepto a priori del juicio reflexivo y su respectiva máxima del juicio teleológico, cuestión a precisar en el trascurso de la investigación; no se pretende mediante un ejercicio hermenéutico en estricto, demostrar la presencia de la Razón Histórica en el pensamiento kantiano, sólo se intenta partiendo de una lectura personal lo más ceñida a la letra, justificar con argumentos las razones que satisfacen la inquietud de encontrar un principio a priori para una crítica en sentido kantiano de la historia, con la sospecha de encontrar en la reflexión que media en tal propósito, cuestiones de relevancia vigentes hoy en día, desde una postura de pensamiento, a la que podía calificarse de idealista, en contraposición a una de corte materialista, sin dejar de tener en consideración a la última de esas posturas señaladas.

1.2.- LA TELEOLOGÍA UN HILO CONDUCTOR PARA LA HISTORIA A PRIORI.

Entorno a los ensayos de filosofía de la historia escritos por Kant, existen opiniones divididas en relación a su integración o no integración en su sistemática filosófica; hay quienes sostienen el hecho de no guardar, estos ensayos, relación alguna con la filosofía

¹ Manuel Garrido en Kant, Immanuel, Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, pág.11.

² Es importante recalcar que no hay que confundir el empleo de la noción de teleología como una categoría del entendimiento bajo la óptica de la Crítica de la Razón Pura

kantiana, por representar escritos de ocasión; en cambio, para otros es obvia y necesaria su conexión en la construcción del sistema. El desarrollo del planteamiento, a través del cual, es posible considerar la presencia de una Razón Histórica en el pensamiento crítico kantiano, demuestra la importancia capital de esos ensayos en la construcción de dicho sistema filosófico, además de aclarar que en efecto a partir de los citados ensayos puede edificarse la cuarta razón. Ahora bien, para proceder en orden, la primera actividad a realizar consiste en tratar acerca de la doctrina teleológica de la naturaleza, empleada por Kant en su filosofía de la historia, doctrina que constituye en el sentido de realidad del siglo XVIII una idea del ámbito orgánico biológico, empleada para explicar la constitución y desarrollo de los seres vivos, esto se confirma al enunciarse en palabras del propio Kant:

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciamos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante causalidad el puesto de hilo conductor de la razón.³

Kant hace uso de la doctrina teleológica enunciada, aplicándola al mundo humano o espacio habitacional donde se mueven los hombres (cultura), con la intención al parecer de asentarla como una idea a priori del sentido de la historia universal o política; la finalidad pretendida por la naturaleza está encubierta en un plan secreto que entraña el desarrollo progresivo de la ciencia, la moral y el arte para fundar una sociedad cosmopolita; es conveniente precisar que la teleología naturalista, aplicada al mundo humano, tiene su piedra angular en la naturaleza racional del hombre, asumiéndose a éste último el único ser dotado de razón, por lo tanto, la razón se encuentra constituida en una unidad con diferentes aspectos o intereses, entendiéndose a ella misma el medio para descubrir esa intención o plan secreto. La acción humana encaminada a la consecución del plan natural secreto descubierto racionalmente, constituye otro elemento o presupuesto de carácter necesario, además de la naturaleza racional de la doctrina teleológica del devenir histórico, pues suprimirla trae la nefasta consecuencia de contemplar en un *topus uranus* a la libertad, volviendo providencial o utópico la realización de la última finalidad de la naturaleza, entendida un sistema teleológico (derivada esta última finalidad del concepto a priori del juicio teleológico), quedando tiranizado el hombre por el mecanicismo cientificista o utopías milenaristas, puesto que no actuar a favor de las intenciones teleológicas, implica un proceder irracional por parte del ser humano, lo cual afirma Kant diciendo:

³ Kant, *Ibidem*, pág. 35.

[...]o quizá se prefiera que de todas esas acciones o reacciones de los hombres en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato, es decir, que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se puede predecir si la discordia- tan connatural a nuestra especie- no nos tiene preparado al final- aun dentro de un estado tan civilizado- un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una barbará destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar- con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley-, a no ser que se le someta a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta. ¿Es razonable admitir que la Naturaleza observa una finalidad en las partes más no en el todo?⁴

La teleología aplicada al acaecer histórico en los ensayos de filosofía de la historia de Kant, también denominada teleología histórica, sumando a la naturaleza racional y la acción humana presupone la idea lineal del tiempo, concepción heredada de la filosofía patrística concretamente de San Agustín, secularizada en la modernidad bajo la categoría del progreso⁵, categoría que a su vez entraña la noción del desarrollo, es decir, ir de menos a más gradualmente en mejoría; la linealidad temporal en conjunción con la naturaleza racional y el progreso, quedan claramente manifiestos, en su calidad de presupuestos de la teleología aplicada a la filosofía kantiana de la historia, en el ensayo titulado *Probable inicio de la historia humana* 1786; se explica la naturaleza racional mediante el mito adámico, pues la expulsión del paraíso terrenal, no es más que una expresión metafórica de la evolución del uso del instinto al uso de la razón, ese paso es un ejemplo a la vez del desarrollo progresivo del plan secreto de la naturaleza; así queda redondeada la doctrina teleológica de la naturaleza aplicada la historia, pues si hay un punto de partida definido por el paso del instinto a la razón, entonces, habrá otro punto de arribo definido por el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, basado en el desarrollo de las facultades superiores del espíritu propias del hombre que envuelve una comunidad cosmopolita. Otro presupuesto en la teleología histórica lo es la humanidad, la cual engloba a la totalidad de seres humanos integrantes de la especie (claro está bajo un punto de vista euro centrista), conforme a la finalidad perseguida por la naturaleza, el grado de desarrollo de la razón pretendido por ésta, sólo puede efectuarse en un largo tiempo, comprendiendo un número infinito de generaciones, a condición desde luego de actuar en favor de la obtención del secreto plan de la naturaleza.

⁴ Kant, *Ibidem*, pág. 43.

⁵ Véanse: Agustín, *las confesiones*, Libro XI; así como: Ortega Núñez, Juan Fernando, *Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona*, Universidad de Málaga, España, 1996, págs. 89 a 144.

Se agrega a la serie de presupuestos señalados, una fuerza resultante de la tensión entre la sociabilidad y la individualidad entendida por Kant como la insociable-sociabilidad, ésta a su vez requiere de una regulación normativa, originándose el orden jurídico de las sociedades; el orden legal requerido para regular la insociable-sociabilidad, involucra el establecimiento de una serie de instituciones sintetizadas en el Estado, la institucionalidad es expresión de un orden político, orden político que es cimiento del orden legal, relacionándose en consecuencia de manera recíproca el orden político y el orden jurídico, emergiendo de esta relación recíproca, la necesidad de regular a la insociable-sociabilidad en el ejercicio del poder político institucionalizado por su sometimiento a la ley⁶. El ejercicio del poder, al mismo tiempo implica dos aspectos: uno formal, representado por las instituciones; el otro material, conformado por el hombre de carne y hueso. El aspecto material del ejercicio del poder bajo la óptica de la teleología histórica necesita moralizarse, es decir, los hombres a cuyo cargo se encuentra la titularidad de las instituciones deben actuar observando una buena voluntad, o sea, actuar por deber, sin embargo, los gobernados también deben observar la institucionalidad por deber, participando en el mantenimiento del Estado como legisladores universales en observancia del imperativo categórico; concluye Kant que la finalidad del secreto plan de la naturaleza con relación al ser humano necesita, en el aspecto político, tres elementos a saber: una serie de instituciones como la División de Poderes, un gobierno republicano, la Soberanía popular y el Estado de Derecho; la actualización de esos principios en el decurso del tiempo; y la moralidad en el ejercicio del poder político. La insociable-sociabilidad manifestada en la guerra, se extiende del gobierno de un Estado, a otros gobiernos de otros Estados con sus respectivos habitantes, así la adecuada regulación entre ellos, involucra una comunidad cosmopolita sujeta a los elementos políticos y jurídicos anteriormente descritos; la comunidad cosmopolita, se convierte en un elemento indispensable para obtener el desarrollo de las disposiciones naturales tendiente al uso de la razón, en el nivel pretendido por la naturaleza, caracterizada tal comunidad por la paz perpetua y la seguridad de sus integrantes, independientemente de su poderío nacional individual, comunidad por cierto que no se reduce a la sola forma de la moralidad configurada en el derecho.

Por otra parte, la observancia del plan teleológico racional permitirá el acceso a la ilustración, superándose la época ilustrada, en la que consideraba Kant se encontraba en su tiempo el género humano, situación descrita en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* De este modo, definidos los presupuestos entorno a la idea de teleología de corte naturalista, aplicada al acaecer histórico, se pueden apreciar como si fueran principios a priori en refuerzo de una idea central; apreciación estimulante para reflexionar, a través de un ejercicio filosófico, respecto a la construcción de una cuarta crítica sobre las posibilidades a priori de la historia; pues la unidad de la razón en sus intereses teórico, práctico y

⁶ Se alude a la relación de medio a fin que hay entre derecho y política. Más adelante se dirá que hay un acuerdo entre derecho y política, sin embargo, es una forma de expresar esa misma relación.

estético, permite aplicar la doctrina teleológica de la naturaleza a los hechos históricos para ordenarlos bajo un principio a priori de manera sistemática, encontrando un sentido y orden a ese acontecer fáctico correspondiente al mundo humano, en congruencia con la búsqueda de unidad para lo diverso. Consecuentemente, la teleología histórica pudiera erigir un bosquejo del principio a priori de una posible razón histórica en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784, viéndose complementada en *Probable inicio de la historia humana* 1786, ambos ensayos correspondientes al denominado primer periodo de escritos sobre filosofía de la historia de Kant⁷.

La justificación de edificar una Crítica de la Razón histórica, a partir de la categoría de teleología aplicada a la historia, toda vez que esta aplicación es planteada mediante ensayos, requiere una metodología, consistente en ir confrontando esa categoría con cada una de las tres grandes obras integrantes del criticismo filosófico de Immanuel Kant, correspondientes al periodo crítico de su pensamiento: la Crítica de Razón Pura, la Crítica de Razón Práctica y la Crítica de la Facultad de Juzgar en lo referente al juicio teleológico, para encontrar el correcto sitio de la teleología en su calidad de principio a priori del devenir histórico; por ejemplo de la doctrina histórico teleológica (por llamarla de algún modo) al vincularla a la filosofía teórica, puede considerársele una idea regulativa para ordenar y organizar el acontecer histórico, condición que permite al hombre conocer los hechos históricos, a través de la unidad sistemática entendida un principio de la lógica trascendental; en cambio bajo la óptica de la filosofía práctica, la teleología histórica representa un ideal moral, pues el grado de desarrollo pretendido con ésta, respecto de las facultades superiores del espíritu, debe ser al menos para el hombre la meta de sus esfuerzos, dentro del uso práctico de la razón sobresale la libertad que representa su fundamento, imponiéndose al hombre por la libertad un actuar independiente del mecanicismo, además del deber para alcanzar el bien supremo representado por una buena voluntad. La obtención del plan secreto de la naturaleza mediante la filosofía práctica, requiere fundar en la autonomía de la voluntad, el orden jurídico y político, rector de una comunidad universal garante de la paz y seguridad de la humanidad, para el desarrollo de las disposiciones naturales encaminadas al uso de la razón; bajo la teleología histórica, la razón práctica implica relaciones de intersubjetividad:

⁷ Salvi Turro parte del supuesto de que la filosofía kantiana de la historia dentro del periodo crítico se divide en dos momentos; antes y después de la Crítica del Juicio, al respecto comenta: <<Como se analizó en la primera parte de este estudio, la *Kritik der Urteilskraft* se originó en torno al problema de los intereses de la razón y la exigencia de un tránsito entre los dos mundos metafísicos, pero, en parte también, por las incursiones de Kant en temas que requerían un tratamiento teleológico (textos de filosofía de la historia de 1784-1786), opúsculos sobre cuestiones clasificatorio-descriptivas en ciencias de la naturaleza de 1785-1788), para los cuales ni la primera ni la segunda crítica daban una fundamentación adecuada. Por ello los escritos dedicados sistemáticamente a una interpretación filosófico-racional del devenir humano pueden clasificarse en dos periodos: entre la primera y la tercera crítica, y después de ésta última>>. Véase: Turró, Salvi, Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant, Editorial Anthropos, España, 1996. Págs. 244 a 252.

Para Kant esta urdimbre de intersubjetividad es el único ámbito en el que podría resolverse quizá el mayor problema del género humano: llegar a una sociedad que compagine la máxima libertad con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma. Este problema superior daría también cumplimiento al plan de la Naturaleza. Propósito que solo se puede cumplir en la historia y que consiste en arribar a ese estado de ciudadanía mundial en el que...⁸

En cuanto a la facultad de juzgar, la finalidad de la naturaleza, comprendida en la doctrina teleológica naturalista es considerada un principio trascendental, ya que Kant lo distingue del principio metafísico, cuestión que involucra una precisión, en cuanto a los significados dados al término metafísica en la filosofía kantiana, en relación con el posible campo virtual de la razón histórica:

Un principio trascendental es aquel por el cual se representa la condición universal a priori bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general. En cambio, un principio se llama metafísico cuando representa la condición a priori bajo la cual solamente objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente pueden recibir a priori una mayor determinación.⁹

Hecha tal distinción, a la luz de la *Crítica del Juicio*, se pretende tener a la teleología un principio a priori mediante el que se posibilite la construcción de la cuarta crítica, es decir, la Crítica de la Razón Histórico Política, puesto que un primer tratamiento a priori aplicado a los hechos históricos, lo realiza Kant en el género ensayístico, implicando poco rigor metodológico, sin embargo, los planteamientos esgrimidos en dichos ensayos, al menos en cuanto a ideas principales, se observan en la consideración del último fin de la naturaleza, apreciado desde el principio a priori del juicio teleológico, punto de referencia para postular desde la reflexión a desarrollar un a priori histórico, tierra a dentro del pensamiento de Immanuel Kant.

⁸ Corona Fernández, Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2007, pág. 120.

⁹ Kant, Manuel, *Crítica del Juicio*, 9ª ed., Editorial Porrúa, México, 2007, pág. 236.

1.3.- UNA IDEA REGULATIVA PARA LOS ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.

La tarea de encontrar un fundamento estructural para la teleología histórica, a la luz de la *Crítica de la Razón Pura*, es posible gracias a dos situaciones: la carencia de una fundamentación rigurosa del principio teleológico, en el primer periodo de los escritos de filosofía de la historia kantianos que abarca entre los años de 1785 a 1788, antes de la *Crítica del Juicio* de 1791, más la consideración de los hechos históricos como fenómenos, derivándose de ambas situaciones la posibilidad y flexibilidad para encuadrar la teleología que dota de sentido al devenir humano en las estructuras de la razón pura. El primer momento para visualizar la posición a ocupar dentro de los elementos de la razón pura es la teleología aplicada a la historia, la que implica confirmar aquello sostenido por el propio Kant, haciéndolo, desde la consideración de tener a los acontecimientos históricos como fenómenos de la naturaleza, en el inicio del multicitado ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, previo a desarrollar los principios constitutivos del mismo:

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la libertad de la voluntad, las manifestaciones fenoménicas de ésta, las acciones humanas, se hayan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural.¹⁰

Reducidos los hechos históricos a fenómenos naturales, sobresalen una cuestión fundamental: el no estar determinados dichos hechos por una causalidad por libertad, sino más bien por una causalidad mecánico-natural, toda vez que la historia se ve definida por algo ajeno a la voluntad humana, y la aplicación del giro copernicano en refuerzo de tal causalidad; se agregan en favor de la causalidad mecánico-natural de los acontecimientos históricos en el ensayo en cuestión, al igual del resto de los ensayos de filosofía de la historia, correspondientes a la primera etapa, los siguientes argumentos esgrimidos por F. Medicus:

-Kant no advierte todavía en estos escritos la imposibilidad de poner desde la sola naturaleza un fin último (cfr. 35 y 36)- y en la teleología histórica predomina la causalidad mecánico-natural sobre los fines de la libertad. Podríamos decir, en suma, que la primera filosofía de la historia de Kant aparece más bien como un epílogo de la filosofía de la naturaleza, y no como un ámbito autónomo y superior respecto de aquél.¹¹

¹⁰ Kant, Ensayos sobre la paz, pág. 33.

¹¹F. Medicus en Turró, Salvi, Op. Cit, Pág. 248.

La doctrina teleológica aplicada a la historia, considerándola una relación de causalidad mecánico-natural, tratando de adecuarla a las estructuras de la razón pura, produce su equiparación a una fuerza providencial ajena al actuar del ser humano, considerando que respecto de los elementos que conforman la razón pura, aplicando el método trascendental, éstos pueden resumirse en tres grandes estructuras: sensibilidad, entendimiento y razón, correspondiendo las intuiciones puras de espacio y tiempo a la primera, los conceptos al segundo, y las ideas a la tercera, consecuentemente, si bien es cierto los acontecimientos históricos suceden dentro de la experiencia posible, el sentido atribuido a éstos mediante la teleología naturalista no corresponde al entendimiento, sino a la razón, en virtud de no erigirse la teleología un concepto o categoría del entendimiento; con los argumentos anteriores se está en condición de establecer que el sentido de los acontecimientos históricos, atribuido mediante la teleología, implica una idea en su uso inmanente, definido por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (El uso regulativo de las ideas de la razón):

Todo lo fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál es su verdadera dirección. Es, pues de suponer que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado y, por tanto, inmanente, por más que, en el caso de que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, puedan ser de uso trascendente y, por ello mismo, engañosas.¹²

Aunando lo anterior a que en torno a la definición de teleología dentro del ensayo citado de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant desarrolla una serie de principios, los cuales, conforma un sistema en función de un hilo conductor clarificador de la finalidad de la naturaleza en relación a los acontecimientos humanos constitutivos de la historia, ese sistema se puede encuadrar dentro de la unidad sistemática, postulada en calidad de principio trascendental de la razón en la *Crítica de la Razón Pura*:

No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir-cuando menos en su conjunto-como un sistema lo que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humana.¹³

¹²Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, (Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Rivas), Octava reimpresión, Taurus, México, 2012, pág. 531.

¹³Kant, *Ensayos sobre la paz*, págs. 47

Con todo lo expuesto hasta aquí, puede concluirse que la teleología de corte naturalista, correspondiente al sentido de realidad del siglo XVIII, empleada por Kant para dotar de sentido a los hechos históricos dentro de la estructura de la razón pura ocupa el lugar de una idea regulativa, en relación a la unidad sistemática, a través de la que es factible ordenar para su comprensión, los sucesos históricos acaecidos de facto. En concreto, el sentido atribuido a los hechos históricos mediante la idea de la teleología naturalista, predominante en el siglo XVIII, es una máxima de la razón en interés de la unidad sistemática, pues los fines de la naturaleza para con la humanidad, implican a todos los habitantes de los Estados, al menos del continente Europeo. Si bien puede aceptarse sin objeción a la teleología histórica, en el uso teórico de la razón, una idea regulativa aplicada a los acontecimientos de la historia, no es admisible tenerla por una fuerza mecanicista providencial ajena al actuar del hombre, mediante la cual se encausaran tales acontecimientos a la finalidad pretendida en ellos por la naturaleza; en cambio tenida por idea regulativa a la teleología histórica, puede entonces también tenerse un principio de una metafísica de la historia, puesto que pueden recibir una ordenación y comprensión los hechos históricos acaecidos empíricamente. Sin embargo, no puede agotarse a la teleología aplicada a la historia en una idea regulativa de la razón pura, toda vez que los sucesos históricos también involucran el mundo de la libertad, no quedando agotados en simples fenómenos de la physis, sino con el carácter de hechos de la naturaleza, extendida ésta última al ámbito cultural.

1.4.- EL POSTULADO PRÁCTICO DE LA TELEOLOGIA HISTÓRICA.

Kant emplea en varias ocasiones la teleología naturalista para explicar los conceptos de la razón práctica, situación que permite buscar su encuadramiento pero aplicada al ámbito histórico dentro de la filosofía práctica. Por otra parte, en la búsqueda del principio supremo de la moralidad, Kant descarta a la felicidad como finalidad del uso práctico de la razón, ocupando dicho fin la buena voluntad, empleando para demostrarlo a la teleología naturalista. Una vez más, la idea de teleología permite a Kant iniciar la búsqueda y establecimiento de un principio supremo a priori, en este caso el concerniente a la moralidad, asentando la finalidad en el uso práctico de la razón, la de producir una buena voluntad y no la propia felicidad:

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin.¹⁴

En la misma obra, pero un poco más adelante Kant añade:

¹⁴ Kant, Manuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbre*, Traducción del Alemán por Manuel G. Morente, Colección Austral, 2da edición, Espasa Calpe, Madrid, 1963, pág.29.

[...], porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.¹⁵

Otro momento en que Kant emplea la teleología naturalista para explicar conceptos de la razón práctica, queda definido por la exposición del reino de los fines, derivado de la autonomía de la voluntad, teniendo su fundamento ésta última a su vez en la libertad, conformando este concepto de la autonomía de la voluntad el principio fundamental de la moralidad. Para tratar de entender la aplicación de la teleología al concepto práctico del reino de los fines, es necesario hacer una explicación de ese concepto. En efecto Kant concibe al reino de los fines como un enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes con validez universal, considerando al ser humano siempre un fin en sí mismo y nunca un medio, prescindiendo de intereses particulares, por ende, egoístas. Toda vez que el hombre posee la naturaleza racional, su elemento distintivo del resto de los seres vivos, a partir de ella adquiere una serie de facultades, clasificadas por el propio Kant en facultades superiores del espíritu: la facultad de conocer, la facultad de desear, y la facultad de sentir placer y dolor. Por la primera de estas puede tener un uso teórico de la razón, siendo el producto de ese uso el conocimiento; por la segunda de ellas tiene la posibilidad de actuar independientemente de las leyes mecánicas de la naturaleza, generándose la libertad y la moralidad; a través de la última de estas facultades es posible tener sensaciones de lo sublime y lo bello, en el arte y en la naturaleza. Por lo tanto, de la moralidad y su principio supremo “la autonomía de la voluntad” se desprende la dignidad del ser humano, lo cual autoriza a considerar al hombre un fin en sí mismo, reafirmando de esta manera el reino de los fines; por eso con la naturaleza racional el hombre adquiere la categoría de persona, ésta última es entendida como una cualidad, que le hace ser un miembro del reino de los fines, es decir, algo que no puede ser utilizado o empleado nunca como medio. Derivado de la naturaleza racional se establece el principio de la humanidad, concepto de la razón práctica en el que se engloba a la totalidad de seres que participan de esa naturaleza; la humanidad, en conjunción con la naturaleza racional, en su calidad de conceptos y principios prácticos propician la validez universal de las leyes constitutivas del reino de los fines.

Descrita la aplicación de la teleología al ámbito de la libertad, en la instancia de la búsqueda del principio a priori de la moralidad, queda a continuación la tarea de vincular el uso práctico de la razón con la teleología histórica, para encontrar alguna forma de poder encuadrar ésta última con el primero, a nivel de esa instancia de la búsqueda del a priori de la moralidad se establece alguna vinculación entre la razón práctica y la teleología histórica con los conceptos de humanidad y naturaleza racional. Sin embargo, también la

¹⁵ Kant, *ibídem*, pág. 32.

acción humana conforma otro elemento en común entre ambas; si bien es cierto esos conceptos emparentan a la teleología histórica con la razón práctica, es pertinente medir el alcance de los mismos en cada una de ellas, sin negar el carácter moral del sentido de los hechos de la historia otorgado a través de la teleología. A la luz de la ética kantiana, han quedado definidos los principios de humanidad y naturaleza racional en el horizonte de la razón práctica, basta ahora recordar, lo dicho al respecto, en la descripción realizada de la teleología histórica al inicio de la presente reflexión. La razón descubre un plan derivado de sí misma considerada naturaleza humana, ese plan tiene un propósito, definido por el desarrollo gradual progresivo hacia mejor de la ciencia, la moral y la cultura, para fundar una comunidad cosmopolita, regida por la regla moral de la paz perpetua; la humanidad si bien abarca a la totalidad de seres racionales, implica varios bloques generacionales para alcanzar el desarrollo progresivo pretendido por la naturaleza en relación a perfeccionar las disposiciones naturales tendientes al uso de la razón sin perder de vista a la acción humana en su función de vía indispensable para la consecución del plan secreto de la naturaleza, pues ésta conforma un presupuesto básico de la doctrina teleológica de la historia, la que se presenta en un primer momento, como una evolución del uso del instinto a la razón, acción que a luz del uso práctico de la razón, en la presente instancia tratada de la razón práctica, quedaría definida por la forma del imperativo categórico, tal y como se demostrara más adelante.

Dentro de la sujeción a los principios de la moralidad, definidos por la razón práctica, de la acción humana requerida para la consecución del plan secreto de la naturaleza, destaca el acuerdo entre la política y la moral, previamente señalado, el cual a su vez representa un giro anti hobbesiano, o anti maquiavélico en la inercia factual del ejercicio político hasta hoy en día vigente; si la acción es un punto de entroncamiento entre la razón práctica y la teleología histórica, entonces, puede afirmarse que la acción requerida por la teleología histórica corresponde formalmente al mundo de la libertad, por lo tanto, requiere estar regulada bajo sus principios rectores. Así, la acción humana, presupuesto de la teleología histórica, formalmente en la óptica de la razón práctica constituye una máxima contenida en el imperativo categórico, entendiéndose por máxima dentro de la razón práctica el principio subjetivo del obrar, distinguiéndose de la ley práctica o principio por el que debe obrar el sujeto; puede comprobarse la equiparación del presupuesto de la acción humana como elemento de la teleología histórica, formalmente al de una máxima en concordancia con el imperativo categórico, partiendo de los elementos de las máximas expuestos en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: toda máxima reviste una forma definida por su universalidad, se agrega a la anterior una materia o fin, otorgado en la máxima entendida como un principio ético, por el límite a toda conducta humana de tener al hombre un fin en sí mismo, por último una determinación integral, por la cual se sistematiza la ley práctica legislada individualmente al reino de los fines, es decir, un reino de la naturaleza. La acción humana formalmente exigida para el cumplimiento del plan secreto de la naturaleza, tiene un carácter de universalidad, puesto que es válida para todos

los hombres, al pretender una sociedad cosmopolita organizada en una confederación de Estados, regida por la regla moral de la paz perpetua, observando los principios de humanidad y naturaleza racional. De esta manera la acción encausada a la finalidad de la naturaleza por la teleología histórica, envuelve el objetivo principal del desarrollo de las facultades superiores del espíritu, apelando a la regulación formal de la insociable-sociabilidad, y a la dignificación de la humanidad; la regulación de insociable sociabilidad, en observancia de la dignidad del hombre en la teleología histórica, queda subordinada al principio de la razón práctica de la autonomía de la voluntad, conectándose así al reino de los fines, puesto que considera un designo de la naturaleza el desarrollo de las disposiciones originarias de la especie humana.

Con lo dicho hasta aquí, se está en posibilidad de rebatir lo sostenido en el apartado anterior, correspondiente a la relación entre teleología histórica y razón pura, ahí se estableció la posibilidad de hablar de un mecanicismo naturalista que empujaba los acontecimientos históricos hacia la consecución de la finalidad pretendida por la naturaleza en el plano de la historia; de igual forma, se puede refutar la afirmación de que el sistema filosófico kantiano se haya ido construyendo gradualmente, con ello también lo expresado por F. Medicus sobre la teleología, en la primera etapa de la filosofía de la historia efectuada por Kant. Lo que se busca establecer con los argumentos anteriores, es contemplar la filosofía kantiana de manera horizontal, es decir, descartar el hecho de haberse construido gradualmente, con la pretensión de sostener que al iniciar la fase crítica de su pensamiento, Kant tiene ya presente la dicotomía entre mundo natural y moral, al igual del tránsito del primero al segundo a través del juicio reflexivo y su principio a priori teleológico.

Los conceptos de humanidad, naturaleza racional y acción, dentro de la teleología histórica, además de confirmar a la autonomía de la voluntad apoyada en la libertad, el principio a priori supremo de la moralidad, dotan de sentido a la existencia humana hacia la consecución del plan secreto de la naturaleza:

[...], si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie- acaso interminable- de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del hombre, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Naturaleza.¹⁶

¹⁶ Kant, Ensayos sobre la paz, pág. 37.

Considerando la cita anterior, diríamos que puede establecerse una relación entre la teleología histórica y el reino de los fines a través del concepto práctico de ideal moral, éste último representa una regla universal de conducta derivada de la capacidad racional, siendo la paz perpetua la expresión de tal ideal en la teleología de corte histórico¹⁷. Por el ideal moral de la paz perpetua será posible el desarrollo permanente y progresivo de las facultades superiores del espíritu, en cada una de sus manifestaciones, y la fundación de una comunidad cosmopolita, regida políticamente por la razón, traducándose en el establecimiento de una vida racional en el ámbito social, a su vez, ese ideal requiere la realización de la buena voluntad como bien supremo de la moralidad, es decir, la acción encaminada a la consecución de la teleología histórica debe ejecutarse en observancia del imperativo categórico (por deber), más no con las intenciones de un imperativo hipotético (como medio). La observación anterior parece obvia, sin embargo, posee una gran trascendencia, lo que significa que el actuar formal encaminado al logro del plan secreto de la naturaleza, encierra la buena voluntad, por lo tanto, el deber de no perder de vista la dignidad del hombre siempre considerado un fin en sí mismo nunca un medio; pues de lo contrario se pervierte y subvierte a la acción humana constitutiva de los acontecimientos históricos, justificando el fin a costa de cualquier medio, incluida la dignificación de la humanidad. La teleología histórica en último grado de relación con la razón práctica, a nivel del establecimiento del principio a priori fundamental de la moralidad, presupone un progreso moral, que tiene su antecedente en el paso del uso del instinto a la razón para culminar en el bien supremo de la moralidad, o sea, la buena voluntad es el fundamento del establecimiento y perpetuación de la paz, para lograr el desarrollo permanente de las disposiciones naturales, destinadas a la utilización de la razón en una comunidad omnicompreensiva de la humanidad.

La Crítica de la Razón Práctica, en la que se aplica el método trascendental a la búsqueda de la posibilidad del objeto de la razón en su uso práctico, a saber el supremo bien (a diferencia de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres por la que se estableció a la autonomía de la voluntad el principio a priori de la moralidad), representa un siguiente nivel para tratar de encuadrar a la teleología histórica en esas estructuras. En la razón práctica no es posible contemplar una estética trascendental, puesto que Kant, desde el establecimiento del principio básico de la moralidad, divide al mundo en un aspecto sensible y otro inteligible, haciendo posible el segundo el concepto de la libertad; a nivel de la analítica trascendental en el uso práctico de la razón se manejan los principios prácticos a los que se subordinan las reglas prácticas:

Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio objetivos o leyes

¹⁷ Es importante señalar la diferencia entre ideal moral e imperativo categórico; por el primero entendemos como se ha dicho, una regla universal derivada de la razón en su uso práctico; mientras que el segundo es la forma de la ley moral derivada de la autonomía de la voluntad.

prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional.¹⁸

Para la dialéctica de la razón pura práctica, las ideas son compartimentos comunes de la razón en su uso especulativo y práctico, siendo éstas las condiciones de posibilidad del supremo bien moral:

Las ideas de Dios y de la inmortalidad no son empero condiciones de la ley moral, sino condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura...¹⁹

Si la teleología histórica, dentro de la razón pura es considerada una idea regulativa por las razones expuestas, entonces, dentro de la razón práctica, no constituye ni una máxima, ni una ley, ocupará el sitio asignado a las ideas regulativas dentro del uso práctico de la misma razón; estas ideas generadas por la razón pura se denominan postulados por su uso práctico, éstos postulados conforman presupuestos que dotan de realidad objetiva a las ideas regulativas, propiciando la formulación de los conceptos de la filosofía práctica:

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición, de él derivada, de la realidad objetiva de ese bien supremo, conduce pues a los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo expresar como problemas, pero que ella no pudo resolver.²⁰

Para tener a la teleología histórica por un postulado de la razón en su uso práctico, es conveniente formular algunas consideraciones que evitan subsumirla completamente dentro de las categorías de la filosofía práctica, pues el sentido atribuido a los acontecimientos históricos encierra el propósito de desarrollar las facultades superiores del espíritu para fundar una comunidad cosmopolita, regida por el postulado de la paz perpetua, siendo la acción humana regida por la moralidad, tan sólo una condición formal para acceder a tal intención de la naturaleza, luego entonces, el ideal moral de la paz perpetua es sólo una condición formal indispensable para alcanzar y perpetuar el fin teleológico de la historia. Sin embargo, la paz perpetua adquiere una doble significación ética a la luz de la sistemática kantiana: un ideal a nivel del principio fundamental de la moralidad, y de un postulado de la razón práctica, por eso la paz perpetua representa tan solo un postulado de la razón práctica respecto a la teleología histórica, no siendo posible, encuadrar por completo la aplicación de la teleología naturalista a los hechos históricos

¹⁸ Kant, Manuel, *Crítica de la Razón Práctica*, 16ta ed., Porrúa, México, 2013, pág. 111.

¹⁹ Kant, *Ibidem*, pág. 100.

²⁰ Kant, *Ibidem*, pág. 207.

también en calidad de postulado práctico, pues si bien la paz perpetua es una condición formal necesaria para obtener y mantener la finalidad pretendida por la naturaleza, la teleología reducida a un principio a priori del sentido de la historia, encierra otro tipo de categoría dentro de la filosofía kantiana, porque la visión teleológica del mundo implica paralelamente a una facultad de la razón pura (el juicio reflexivo), y una facultad superior del espíritu, distintas de la facultad de desear (facultad de placer); aunado a que el principio teleológico aplicado a la moralidad da el resultado del reino de los fines, cuestión mostrada anteriormente, por eso en el uso práctico de la razón, no se puede contener más que formalmente a la teleología histórica. Además, la subsunción total de la teleología histórica en dicho uso da el resultado de la sola contemplación de sus fines como una utopía distópica, así, al ideologizar la finalidad del plan secreto de la naturaleza, se transforma a esa finalidad en un instrumento de fantasmagorías y espejismos dialécticos en sentido kantiano, justificando con ello un estado de cosas desfavorable para los gobernados y la naturaleza. Una proyección de este estado de cosas desfavorable propiciaría las crisis económicas, políticas y sociales de hoy en día. Al definirse el fin perseguido por la naturaleza, desde el concepto a priori del juicio teleológico, la moralidad adquiere relevancia en función de acuñar el fin final, el cual debe ser tenido en cuenta para la materialización real de la última finalidad de la naturaleza en sentido teleológico, al lado de la propia libertad.

1.5.- LA TELEOLOGÍA HISTÓRICA, UNA MAXIMA DEL JUICIO TELEOLÓGICO.

La Crítica del Juicio ofrece la solución para determinar la naturaleza conceptual de la categoría de teleología²¹, dentro del sistema crítico kantiano, haciendo posible encuadrar adecuadamente la teleología histórica en el mismo; pudiera pensarse que la tercera de las grandes obras del periodo crítico, atiende a situaciones para las cuales el propio Kant no había encontrado lugar al desarrollar las otras dos, aunque es cierto que hay cuestiones pendientes por atender, eso es advertido desde el periodo pre crítico de su pensamiento. Ahora bien, en contraposición a considerar al pensamiento kantiano un constructo gradual del periodo crítico con la posibilidad de contemplar de manera autónoma cada una de las críticas, sobre poniendo en importancia a una sobre las otras, la búsqueda de alguna posibilidad de edificar una Crítica de la Razón Histórica, a partir de la categoría de teleología, demuestra la necesidad irrefutable de entender a la filosofía kantiana en una sistemática horizontal, integrada en su totalidad por los conceptos de la naturaleza mecanicista, de la libertad y del juicio reflexivo, éste último articula el mecanicismo natural a la libertad, sin perder de vista el hecho de haberse elaborado cronológicamente de manera gradual. En cuanto a sostener que a Kant le pasa inadvertida la imposibilidad de asignar, mediante la naturaleza mecanicista sentido a los hechos históricos con un fin

²¹ En el entendido de que no se está equiparando a una categoría del entendimiento conforme a la Crítica de la Razón Pura.

último, eso es totalmente falso, puesto que desde el periodo pre crítico de su pensamiento advirtió las limitaciones para explicar los organismos biológicos bajo la causalidad mecánica de los cuerpos y, por tanto, atribuir fines para dotar de sentido al devenir histórico. La comprobación de lo antes sostenido se encuentra en una obra kantiana del periodo pre crítico citada por Reale y Anticeri: “Historia natural universal y teoría del cielo” de 1755, señalan esos autores italianos, que en dicha obra, Kant advierte la imposibilidad de explicar a los organismos vivos a partir del mecanicismo:

El intento kantiano, patente en esta obra, de explicar el mundo de una forma mecanicista está limitado a los cuerpos físicos. Kant señala expresamente, por un lado, que su obra no sirve para explicar los organismos (los principios mecánicos no están en condiciones de explicar ni siquiera el nacimiento de una oruga o de una brizna de hierba).²²

En la introducción a la *Crítica del Juicio*, Kant señala que si bien es cierto, la filosofía referida a objetos de conocimiento solo puede dividirse en teórica y práctica, las facultades superiores que lo hacen posible mediante conceptos, por su crítica se dividen en tres a saber: entendimiento para los objetos de la naturaleza fenoménica desde el mecanicismo, la razón para la libertad, y entre ambas el juicio:

Pero en la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, un término medio entre el entendimiento y la razón. Este es el Juicio, del cual hay motivo para suponer, por analogía, que encierra en sí igualmente, sino una legislación propia, al menos su propio principio, uno subjetivo, a priori, desde luego para buscar leyes.....²³

No hay que perder de vista respecto a las facultades superiores del conocimiento, el hecho de estar consideradas, no desde los objetos de conocimiento, sino a partir de una *Crítica de la Razón Pura* conforme a la facultad de pensar; si bien en una primera instancia dicha crítica se enfocó en describir cómo es posible nuestro conocimiento, y por qué son posibles los juicios sintéticos a priori, en un segundo momento se enfoca a considerar, desde aquello que pueden realizar cada estructura del conocimiento entendida una facultad; el planteamiento desarrollado por Kant para tratar de explicar la no posibilidad de comprender a los organismos vivos vía la causalidad mecánica, partiendo de la integración de las facultades superiores del conocimiento, se complementa para una mejor comprensión, si se atiende a las facultades superiores del espíritu, también descritas en la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* con las que se relacionan las primeras:

²² Reale Giovanni, Dario Anticeri, *Historia del pensamiento científico y filosófico* tomo III, Herder, España, pág. 728.

²³ Kant, *Crítica del Juicio*, pág. 232.

Podemos reducir todas las facultades del espíritu humano, sin excepción, a tres: la facultad del conocimiento, el sentimiento del placer y displacer y la facultad apetitiva. A decir verdad, filósofos, que por lo demás merecen todos los elogios por su profundo modo de pensar, han intentado explicar esta diversidad como solo aparente y reducir todas las facultades a la mera facultad del conocimiento.²⁴

Así, cada una de las facultades superiores del conocimiento se relaciona con cada una de las facultades superiores del espíritu; el juicio tiene una doble relación, en cuanto a las primeras es considerado para efecto de su crítica un juicio teleológico, por las segundas es denominado juicio de gusto, por lo tanto, la Crítica del Juicio posee dos grandes apartados correspondientes a cada una de las expresiones del juicio. No obstante, para los efectos de la reflexión a desarrollar en la investigación, la atención será centrada exclusivamente en el llamado juicio teleológico, el cual se enfoca en la causalidad por fines exclusiva de los organismos biológicos, siendo conveniente recordar en términos generales, lo dicho por el propio Kant sobre el Juicio:

El Juicio en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es reflexionante.²⁵

La anterior cita es útil para entender aquello que se afirma en torno a contemplar fines en la naturaleza, porque se establece que no es que en sí ésta tenga fines (teleología externa), sino más bien eso se deriva de la facultad de juzgar, partiendo del principio a priori correspondiente al juicio reflexionante, este principio es denominado el principio de la finalidad de la naturaleza; en el juicio teleológico se implica una relación causal recíproca, diferente de la correspondiente al juicio determinante, peculiar de los organismos biológicos, es decir, las causas y los efectos se relacionan recíprocamente:

En cambio, puede, sin embargo, también ser pensada, según un concepto de la razón (de fines), una relación causal que, si se le considera como una serie, llevaría consigo dependencia, tanto hacia arriba como hacia abajo, y en la cual, la cosa que se ha indicado una vez como efecto, sin embargo, merece hacia arriba, el nombre de causa de la cosa de que es efecto.²⁶

²⁴ Kant, Manuel, Primera introducción a la Crítica del Juicio, La balsa de Medusa Visor, España, 1987, pág. 37.

²⁵ Kant, Crítica del Juicio, pág. 234.

²⁶ Kant, *Ibidem*, pág. 399.

El juicio teleológico, para pensar lo particular contenido en lo universal, parte de lo particular, es decir, presuponiendo o dado lo particular, pertenece exclusivamente a una facultad superior del conocimiento, en él lo particular está dado por los organismos biológicos, y lo universal por el principio a priori de la finalidad interna de los seres organizados, derivado del principio de la finalidad de la naturaleza, enunciado por Kant de la siguiente manera:

Ese principio, y, al mismo tiempo, su definición, dice: un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural.²⁷

A la causalidad propia del juicio determinante se le denomina de las causas eficientes (nexus effectivus), correspondiéndose con la naturaleza fenoménica mecanicista, también es clasificada por Kant como un enlace de las *causas reales*; en cambio a la causalidad correspondiente al juicio teleológico se le denomina de las causas finales (nexus finalis), clasificada a modo de enlace de las causas ideales, esa peculiar causalidad, propia de los organismos vivos, es pensada a partir de la observación en calidad de fundamento de experiencia, pero al ser expresada de manera universal y necesaria, requiere del principio a priori ya enunciado de la finalidad interna de los seres organizados, es decir, de la misma manera que los juicios sintéticos a priori son resultado de intuiciones puras y categorías del entendimiento, involucrando una causalidad real, la teleología en calidad de concepto del juicio teleológico, es resultado de la suma de la observación más un principio a priori, que encierra una *causalidad ideal* propia de los organismos biológicos, a diferencia de la materia considerada cuerpo. Puede entonces considerarse tanto el fin o fines de la naturaleza, la finalidad interna en los seres organizados y la teleología una sinonimia, radicando su importancia en representar un principio a priori del juicio teleológico, entendido este juicio como una facultad superior del conocimiento, derivado de la Crítica de la Razón Pura respecto al sujeto cognoscente, más no en función de los objetos de conocimiento filosófico:

El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca a la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su principal base; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquella primera base de la misma, sino más bien

²⁷ Kant, *Ibidem*, pág. 402.

precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad en analogía.²⁸

La doctrina teleológica de la naturaleza, se ve reducida de idea del sentido de realidad del siglo XVIII, dentro del pensamiento kantiano, a un concepto exclusivo del juicio reflexionante en correspondencia a una facultad superior del conocimiento²⁹, derivado del giro copernicano, aunado a la imposibilidad de explicar a los organismos biológicos, mediante la causalidad mecánica propia de la materia considerada cuerpo, pues esos organismos, dadas sus características y condiciones son comprendidos por una causalidad ideal, producto de la observación más el mencionado principio a priori teleológico; el concepto de teleología adquiere un carácter regulativo en función de no ser la causalidad ideal, una cualidad constitutiva de los seres organizados, ella es tan sólo pensada en función del juicio reflexivo, resultado de una de las facultades superiores del conocimiento del sujeto cognoscente:

Ahora bien: el concepto de una cosa como fin de la naturaleza es un concepto que subsume la naturaleza bajo una causalidad, sólo pensable mediante la razón, para, según ese principio, juzgar lo que en la experiencia es dado del objeto. Pero para usarlo dogmáticamente para el Juicio determinante, deberíamos antes estar seguros de la realidad objetiva de ese concepto, porque si no, no podríamos subsumir bajo él ninguna cosa natural. El concepto de una cosa como fin de la naturaleza, empero, si bien empíricamente condicionado, es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, sin embargo no es un concepto que haya que abstraer de la misma, sino sólo posible según un principio de la razón en el juicio del objeto.³⁰

Partiendo de la teleología, en su carácter de concepto a priori regulativo del juicio reflexivo o reflexionante, Kant acuña el concepto del sistema de los fines, el cual, en la metodología del juicio teleológico, concretamente en el título del párrafo 83 “Del último fin de la naturaleza como sistema”, describe o mejor dicho compila las ideas más representativas planteadas en sus ensayos de filosofía de la historia, sobre todo en el de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784, siendo en este ensayo, donde Kant, con toda

²⁸ Kant, *Ibidem*, pág. 402.

²⁹ Es importante considerar que este planteamiento y los restantes tienen su fundamento en considerar el esquema de la Crítica de la Razón Pura, a manera de continente y no contenido, es decir de manera simétrica o equivalente, más no reduccionista, o sea, reducir a los elementos de la Razón Pura los elementos de la Crítica de la Razón Práctica y la Crítica del Juicio.

³⁰ Kant, *Ibidem*, pág. 420.

claridad emplea la idea de teleología naturalista para dotar de sentido a la historia. El sistema de los fines más que un concepto representa una máxima, o sea, un principio a priori para el juicio teleológico, cuestión clarificada al aplicar analógicamente la estructura de la razón pura con relación al mecanicismo, pues en el uso teórico de la razón, las máximas son ideas regulativas de los conceptos del entendimiento, en el juicio teleológico, sus principios a priori guardan una idéntica relación, como el entendimiento entre los conceptos y las ideas. Pero, si bien a nivel del juicio reflexivo todo puede considerarse a la luz de los principios a priori, quizás sea conveniente, por analogía, distinguirlos entre conceptos y máximas; la anterior precisión en inicio tiene un propósito didáctico, sin embargo, involucra reflexiones más profundas sobre el pensamiento kantiano respecto de sus objetos de conocimiento filosófico y de las facultades del sujeto que conoce, amalgamados los primeros con las últimas, en una sola sistemática sin fracturas o jerarquías. Retomando la máxima del sistema de los fines, cabe destacar que esto no sólo rige a los productos orgánico bilógicos de la naturaleza, sino que encierra en sí la finalidad total de los mismos, es decir, si bien el concepto a priori del juicio teleológico implica a la causalidad ideal, el sistema de los fines envuelve un único fin para todos los organismos susceptibles de pensarse teleológicamente; se busca decir con lo anterior lo siguiente: en principio la teleología es un concepto a priori mediante el cual se piensa a los organismos vivos, tal concepto permite al juicio teleológico, a su vez pensar en una finalidad para todos éstos originándose con ello la máxima del sistema de los fines, de la misma forma en que la razón produce las ideas regulativas del alma, el mundo y Dios. A su vez, el sistema de los fines, en calidad de máxima, conduce metodológicamente al último fin de la naturaleza como sistema teleológico, puesto que las facultades superiores del conocimiento, y la estructura de la razón pura, enfocada a la naturaleza entendida fenoménicamente, se integran todas en una unidad denominada unidad de la razón.

El último fin de la naturaleza, resulta de aplicar la fase de la metodología trascendental, a la máxima del sistema de los fines, pues si bien la teleología no pertenece ni al apartado teórico, ni al práctico, no obstante, al configurarse en un principio a priori, es susceptible del método trascendental dentro de la crítica del juicio reflexionante, entendido éste último como una facultad superior del conocimiento, representando un tránsito entre los objetos de conocimiento de la filosofía teórica y la filosofía práctica. La exposición, pero sobre todo la comprensión del último fin del sistema teleológico de la naturaleza, desarrollado en el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, requiere primero explicar brevemente a la metodología como parte del método trascendental, bien es sabido que el método trascendental es el instrumento a través del cual Kant realiza la crítica de los objetos y facultades de conocimiento filosóficos, es decir, por qué es posible conocerlos y pensarlos de manera a priori, estableciendo los límites de éstos. Desde mi punto de vista el método trascendental consta de tres partes: analítica, dialéctica y metodología, añadiéndose la estética trascendental en la Crítica de la Razón Pura respecto de la naturaleza fenoménica; la metodología del juicio teleológico, consiste en la manera cómo se debe juzgar la

naturaleza a partir de la teleología, es decir, la forma correcta de pensar teleológicamente a la naturaleza³¹. Una vez comprendido en qué consiste la metodología aplicada al Juicio teleológico, es necesario precisar el carácter transitorio de la teleología, Kant define tránsito de la siguiente manera:

[...], porque tránsito significa sólo la articulación u organización del sistema y no lugar alguno en el mismo.³²

Por lo tanto, el juicio reflexionante o reflexivo, en sus expresiones representa dentro de la sistemática del pensamiento kantiano, la concatenación o enlace entre la naturaleza físico mecánica y la libertad; en el último fin de la naturaleza como sistema teleológico queda de manifiesto, el vínculo representado por la teleología entre naturaleza mecanicista y libertad, en su calidad de concepto a priori del juicio reflexionante, concepto teleológico a priori empleado de igual forma para acuñar la máxima del sistema de los fines, pensada esa máxima correctamente conforme a la metodología del juicio teleológico, da por resultado el último fin de la naturaleza. La comprensión del último fin teleológico de la naturaleza, partiendo de la facultad de juzgar, implica un ejercicio intelectual peculiar, pues desde la concepción a priori teleológica que encierra una causalidad especial, se concibe un sistema de fines, éste último pensado correctamente conlleva al fin último de la naturaleza, el cual, a su vez tiene una sinonimia con el llamado plan de la naturaleza; el recorrido anterior involucra algo semejante a la célebre frase de Hegel, en el prólogo de su obra de la *Filosofía del Derecho*: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”³³; porque parecería estar creando una realidad racional articulada mediante conceptos y máximas a priori. Ahora bien, el señalamiento pronunciado tiene el propósito de desvirtuar aquellas opiniones o posturas, mediante las cuales, se califica o etiqueta al plan de la naturaleza respecto al sentido de la historia, y a la finalidad última de la teleología de utopías o providencialismos, pues el hecho de ser concebidos intelectualmente no significa la idealización de la realidad, sino únicamente descubrir un correcto sentido para el acontecer histórico y la construcción del mundo cultural, conforme al uso adecuado de la razón, algo parecido a lo señalado por el propio Kant de pensar primero conforme a un plano la construcción de un edificio, sin que ello envuelva quimeras o quedar el asunto tan sólo a nivel de simples sugerencias; la aclaración anterior sirve para resaltar a la acción humana como un presupuesto fundamental de la teleología histórica, indispensable para alcanzar, o al menos encaminarse, al fin pretendido por la naturaleza, sin que eso requiera su materialización exacta conforme a sus principios abstractos, pues los conceptos a priori

³¹ La composición del método trascendental, se obtuvo de la observación simétrica, en el tratamiento crítico elaborado por Kant de los límites del conocimiento en la Crítica de la razón pura, y el tratamiento de la libertad en la Crítica de la razón práctica.

³² Kant, *Ibidem*, pág. 438.

³³ Véase: Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, quinta edición, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, pág. 34.

permiten una adecuada apreciación del sentido, con el que es correcto dotar y encausar al acaecer histórico, mediante acciones materiales. La exposición de la última finalidad teleológica de la naturaleza, descubre la presencia necesaria de la acción humana con que se transforma históricamente a la naturaleza, para construir el mundo cultural, desechando en consecuencia posibilidades providencialistas, o bien exclusivamente desde la óptica de la moral, tan sólo de manera formal en un ideal o postulado. En el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, después de asumir, pensar o juzgar al hombre en calidad de tal, por lo tanto, tener a la naturaleza en provecho de aquél configurando un sistema de fines, la naturaleza queda a disposición del hombre para ser empleada conforme a lo que él determine, de ahí surge la necesidad de pensar correctamente la última finalidad teológica. Kant se cuestiona en una primera instancia, si la naturaleza por sí misma dará satisfacción a dicho último fin, o sea, providencialmente y por antonomasia, o bien si a través de la aptitud y habilidad para obtener fines, es la manera por la que será obtenido, concluyendo la necesidad de transformar en cultura el ámbito natural entendido teleológicamente, tal transformación requiere el actuar humano más una concepción del hombre de último fin y fin final:

[...], el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste empero, no debe ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza.³⁴

Con la acción humana dirigida a la producción de la cultura, se provoca la convergencia de la filosofía teórica y la filosofía práctica, en función de la determinación de cómo usar correctamente a la naturaleza, evitando la instrumentalización de la propia razón, porque a nivel de la filosofía teórica se agrupan los llamados imperativos técnicos, desechando desde luego aquellos enfocados a la obtención de la felicidad; por el contrario, dentro de la filosofía práctica, se encuentra la consideración del imperativo categórico de tener al hombre siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio; si bien parecería ser suficiente en el aprovechamiento de la naturaleza por el hombre el fin final, cabe recalcar su condición suprasensible, además de la imperiosa necesidad de concebir un último fin de la naturaleza, en función del ser humano, a partir de la teleología, fin que sólo puede pensarse a través de la facultad de Juzgar con su respectiva crítica. Es conveniente diferenciar entonces las categorías kantianas de último fin y de fin final, diferenciación de alguna manera realizada a lo largo del desarrollo del capítulo en comento; toda vez que el último fin implica a la naturaleza orgánico biológica configurada en un sistema, teniendo su eje central en el hombre precisamente como ese último fin, materializado en la cultura; en

³⁴ Kant, Op. Cit., pág. 451.

cambio el fin final igualmente se fundamenta en el ser humano, pero considerado desde la autonomía de la voluntad, consecuentemente con lo suprasensible, no obstante su configuración es formal definida mediante el imperativo categórico, cuya materialización fenoménica a priori requiere a la máxima del último fin teleológico de la naturaleza. Sobra decir, en lo referente a la materia considerada mecánicamente, la imposibilidad de plantearse algún fin, ya que ésta tan sólo admite la posibilidad física de las cosas, mas no la interrogación acerca de alguna intención, propósito o fin.

Se ve reforzada la convergencia, vínculo, articulación o tránsito entre la naturaleza mecanicista y la libertad, desde el último fin de la naturaleza como sistema teleológico. La especie de sobre posición observada en la máxima del sistema de los fines, del principio a priori teleológico de la naturaleza con sus respectivas máximas al mecanicismo, no implica exclusión o subordinación, si no tan sólo, una ordenación encaminada a un recto pensamiento de la última finalidad teleológica de la naturaleza. Con la sobre posición resaltada por Kant en su exposición del sistema de los fines se regula la determinación de los mismos fines en el campo de la filosofía teórica, limitándolos y dotándolos de sentido, es decir, todas las reglas técnicas con excepción de aquellos imperativos encaminados a la felicidad, adquieren sentido encausándoles al desarrollo cultural del hombre, evitándose la instrumentalización del ser humano y el deterioro de la naturaleza. En cambio, la autonomía de la voluntad es el cimiento de la legislación universal, mediante la cual, se obtendrán las condiciones formales para alcanzar el progreso cultural; cabe destacar la posible derivación de la tecnología, del sentido asignado a las reglas o imperativos técnicos para construir el espacio cultural, pues representan un apéndice de la filosofía teórica, teniendo su aplicación una vez empleados en la transformación del entorno humano, recalcando que la sobre posición señalada, tan sólo opera respecto a las máximas del principio a priori para el juicio teleológico, o sea, el sistema de los fines y el último fin de la naturaleza teológicamente considerado. Otro rasgo sobresaliente del último fin de la naturaleza como sistema teleológico, radica en la aptitud negativa con relación a los apetitos, pasiones, inclinaciones e instintos, para liberar a la voluntad de ello:

En lo que toca a la disciplina de las inclinaciones, cuya disposición natural es del todo conforme a fin, en lo que se refiere a nuestra determinación como especie animal, pero que dificultan mucho el desarrollo de la humanidad, muéstrase también, en 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 misma puede proporcionar.³⁵

³⁵ Kant, *Ibidem*, pág. 453.

La aparente sutileza del control de las inclinaciones, en la última finalidad teleológica de la naturaleza, descrita por Kant en el párrafo 83 de la Crítica del Juicio, posee una importancia fundamental para las pretensiones de justificar una cuarta crítica de la razón histórica en Kant, una vez pensado correctamente el empleo de la misma naturaleza en provecho del hombre, es necesario realizar todos los esfuerzos para transformarla en habitat cultural, tarea que si bien es interminable, requiere un desarrollo progresivo al grado de colocar a la razón en el punto central de las relaciones de poder; por otra parte, se agrega el hecho de contribuir a la conservación de la humanidad, la utilización de la naturaleza conforme al último fin de ésta, ya que la comunidad mundial sujeta a la paz perpetua, no sólo permiten el despliegue progresivo de la moral y la cultura, contribuye a evitar el auto exterminio de los seres humanos, en relación a lo último expresado Kant manifiesta en la analítica del Juicio teleológico:

Se dice demasiado poco de la naturaleza y de su facultad en los productos organizados cuando se la llama un análogo del arte, pues entonces se piensa el artista (ser racional) fuera de ella; más bien se organiza a sí misma en cada especie de sus productos organizados, cierto que según un único ejemplar en el todo, pero, sin embargo, con convenientes divergencias, que la propia conservación, según circunstancias, exige.³⁶

Para redondear, la exposición del recto pensar, sobre el aprovechamiento de la naturaleza considerada último fin teleológico en beneficio del hombre, resta hablar en relación al vínculo o tránsito que representa entre naturaleza mecanicista y libertad, acerca de su sometimiento a la moralidad, ello se traduce de la siguiente manera: si bien es cierto que en la producción de la cultura se antepone la teleología en calidad de máxima del sistema de los fines al mecanicismo o filosofía teórica, a su vez, al sistema de los fines se le sobrepone la filosofía práctica o mundo moral. La justificación de tal sobre posición radica en que a partir del hombre, tenido por fin final, se dota de sentido a la existencia humana, añadiéndose a esa justificación la situación del fin final de no requerir otra condición para su posibilidad; siendo no tan sólo conveniente, sino también necesario puntualizar que la ordenación descrita, única y exclusivamente tiene vigencia dentro del pensamiento kantiano, para la generación del ámbito cultural en la articulación de naturaleza fenoménica y libertad, sin que por eso quede a plenitud motivo alguno para legitimar consideraciones parciales o jerárquicas sobre sus objetos de conocimiento filosófico, su tránsito y críticas respectivas.

Ahondando en las ordenaciones propias del último fin de la naturaleza, conforme a la máxima del sistema de los fines, respecto al mecanicismo y la libertad, equiparado a la producción de la cultura, pueden entenderse mejor si se intenta traducir en palabras simples el planteamiento filosófico que encierran, toda vez que ha quedado de manifiesto con

³⁶ Kant, *Ibidem*, pág. 401.

antelación la probable equivalencia del sometimiento del mecanicismo a la teleología en la tecnología, por lo tanto, es válido y hasta conveniente encausar adecuadamente las aplicaciones tecnológicas otorgándoles un sentido, de lo contrario se justificarían absurdos de sacrificar a la humanidad en función del gobierno de la técnica, agregándose la instrumentalización de la ciencia, la tecnología y el hombre. Si la construcción del ámbito cultural no observará sujeción alguna a la moralidad, entonces se legitimarían las desigualdades entre los hombres emergidas con las acciones dirigidas a la producción cultural, sacrificando de igual forma a la humanidad y a la naturaleza, de tal suerte que la moralidad regula al último fin teleológico, ya que la dignidad humana coloca la hombre por encima de cualquier pretensión, aunándose las razones referidas en párrafos anteriores.

Limitar el correcto empleo de la naturaleza en favor del hombre, a la observancia de la legislación de la razón práctica, en función de la sobre posición que guarda la moral sobre la teleología, es una consideración parcial y errónea, pues una de las metas del plan oculto de la naturaleza estriba en colocar a la razón en el cetro de las relaciones de poder, a la par de las acciones encaminadas a su ejercicio, considerando a la razón una unidad en torno a la que se agrupan sus diferentes intereses, aunándose a ésta las facultades superiores del espíritu, para que mediante éstas últimas se funde una comunidad cosmopolita materializada por la cultura, situación no dependiente exclusivamente de un comportamiento moral, también se requiere una ordenación teleológica en la transformación de la naturaleza en ámbito cultural; el último fin de la naturaleza correctamente pensado, a partir de la categoría teleológica entendida como un principio a priori para el juicio reflexivo, representa un punto de partida para asignar y encausar al devenir histórico en un sentido congruente con la naturaleza racional del hombre, pudiéndose efectuar una crítica sobre sus posibilidades a la manera de las tres críticas relativas a los usos teórico y práctico de la razón con su respectiva articulación en el gusto y la teleología, lo cual quiere decir que es posible aplicar el método trascendental al ámbito cultural, siendo quizás el último fin de la naturaleza como sistema teleológico su principio a priori; por eso la construcción de la razón histórica política, tendrá la tarea de condensar su principio a priori en la última finalidad teleológicamente pensada de la naturaleza considerada un sistema, si bien puede contra argumentarse que una Crítica de la Razón Histórica carece de objeto de conocimiento filosófico, el tránsito configurado entre naturaleza mecánica y libertad con la teleología, origina un ámbito sui generis definido por la cultura.

1.6.- EL TERRITORIO PARA UNA POSIBLE CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN EL PENSAMIENTO DE IMMANUEL KANT.

Asumiendo la posibilidad de la razón histórica a partir de las máximas derivadas del concepto a priori del juicio teleológico del sistema de los fines, y el último fin de la naturaleza, surge la problemática de situarlas adecuadamente dentro del pensamiento crítico de Kant, en relación a los objetos de conocimiento filosófico y las facultades que lo hacen posible, además de tratar de condensarlas en un principio a priori para el fundamento

de dicha razón histórica, estando en condiciones de esclarecer sus límites a través de su propia crítica, por lo tanto, la solución del primer planteamiento problemático, permitirá visualizar una mejor definición del principio a priori para una razón histórica. Parece obvia la posición del concepto a priori de la teleología dentro del criticismo, después de los planteamientos efectuados con antelación, sin embargo, es conveniente elaborar algunas precisiones al respecto, de lo contrario se producen apreciaciones equivocadas o reduccionistas que implican prejuicios, distorsiones y descalificaciones en relación a la pretensión de pensar un a priori para el devenir histórico, dentro del sistema filosófico kantiano; en la introducción a *la Crítica del Juicio*, en el parágrafo II Kant desarrolla una serie de nociones entre las que destacan campo, esfera y territorio, por el primero Kant entiende las relaciones que hay entre conceptos a priori, objetos de conocimiento filosófico y la facultad de conocer en general, por territorio la parte del campo donde es posible el conocimiento de los conceptos y su respectiva facultad de conocimiento, y la esfera es la parte del territorio en la que los conceptos son legisladores a priori, cabe destacar en cuanto al territorio lo establecido por Kant:

Nuestra facultad completa de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza y la de los conceptos de la libertad, pues en ambas es legisladora a priori. La filosofía, pues se divide, según eso en teórica y práctica. Pero el territorio sobre el cual está su esfera y se ejerce su legislación continua siendo sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto no son considerados más que como meros fenómenos, pues sin eso, una legislación del entendimiento con relación a los mismos no podría ser pensada.³⁷

Pudiera pensarse, desde la cita anterior, que Kant otorga a la noción de territorio una exclusividad dentro de la filosofía teórica con exclusión de la filosofía práctica, en consecuencia, estableceríamos a la legislación de la filosofía en conjunto exclusiva de la naturaleza fenoménica, o quizás una jerarquía de la misma sobre la filosofía práctica, no obstante, en ese mismo parágrafo II se aclara lo erróneo de tal apreciación, pues comenta Kant:

Entendimiento y razón tienen, pues dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio una a otra.³⁸

La noción de territorio no excluye a la razón práctica, de la legislación universal de la filosofía, simplemente se constriñe a señalar, que la posibilidad de conocimiento de los objetos filosóficos se encuentra en la naturaleza fenoménica, cuestión de enorme

³⁷ Kant, *Ibidem.*, pág. 230.

³⁸ Kant, *Ibidem.*, pág. 230.

relevancia, pues si bien es cierto la libertad se construye a partir de ideas regulativas, sus acciones tiene su telón de fondo en la naturaleza mecanicista; en cuanto a la facultades de conocimiento, el entendimiento conoce tan sólo fenómenos, en cambio la razón se desenvuelve en el mundo inteligible del noúmeno, sin que el uno y la otra puedan influenciarse recíprocamente, no pudiendo producirse un conocimiento del mundo nouménico desde el entendimiento; la noción de territorio no implica la posibilidad de un reduccionismo de la libertad a la naturaleza mecanicista, sino más bien delimita dos cuestiones: por un lado la imposibilidad de reducir a la libertad al entendimiento, comprendiéndose la libertad dentro de una facultad superior del espíritu o facultad apetitiva, pero por otro su necesidad de acaecer mediante acciones en el mundo fenoménico, ante esto último Kant afirma en el último párrafo, del párrafo II de la introducción a la *Critica del Juicio*:

[...]el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes que posee forma concuerde con la posibilidad de sus fines, según leyes de la libertad, que se ha de realizar en ella.³⁹

La irreductibilidad de las facultades superiores del espíritu es explicada por Kant, en la Primera introducción a la *Critica del Juicio*:

Pero puede demostrarse muy fácilmente y se comprende ya desde hace algún tiempo que ese intento de introducir unidad en esta diversidad de las facultades, aunque emprendido con verdadero espíritu filosófico, es vano.⁴⁰

Para una comprensión correcta en cuanto a la posibilidad de construir una razón histórica, en el pensamiento kantiano, resulta conveniente tener presente la irreductibilidad de las facultades del espíritu a la facultad cognitiva, y de cualquiera de éstas a una sola de ellas, implicándose con eso la imposibilidad de reducir el acaecer histórico a leyes del entendimiento, pero lo que resulta irrefutable es el desarrollarse ese acaecer en el mundo sensible fenoménico, en consecuencia, puede sostenerse que el territorio para el a priori histórico se encuentra también en la naturaleza fenoménica, con lo cual, se entienden mejor algunos planteamientos esgrimidos por Kant en el ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784, al tratar a los acontecimientos históricos como fenómenos de la naturaleza mecanicista, pues a pesar de no tener vinculación rigurosa con su sistemática, tal ensayo resalta ese rasgo del devenir histórico, prevaleciendo una ambigüedad que impide considerar únicamente a los hechos históricos fenómenos, en la *Critica del Juicio*, ese tratamiento, dado a los hechos históricos de tenerlos como fenómenos de la naturaleza, se

³⁹ Kant, *Ibidem.*, pág. 231.

⁴⁰ Kant, Primera introducción, pág. 37.

afianza en el territorio para el acaecer histórico en el mundo fenoménico. Es necesario corroborar que en efecto, la naturaleza fenoménica es el territorio del devenir histórico, siendo pertinente recordar la consideración del a priori histórico, desde la teleología entendida un concepto a priori de la facultad de juzgar, consecuentemente, lo establecido para el principio de la finalidad de la naturaleza, aplicaría a la historia, luego entonces, habría que determinar el territorio del principio a priori para el juicio teleológico y vincularlo con un tratamiento a priori de la historia.

La introducción a la *Critica del Juicio*, representa el planteamiento de la necesidad de un concepto a priori articulador de la naturaleza fenoménica y la libertad, así como el origen de ese principio, resaltando Kant esa necesidad a partir de la fragmentación de la filosofía en teórica y práctica, en función de sus respectivos objetos de conocimiento; ante tal problemática, se encuentra una solución con un principio a priori común para la facultad de juzgar y las facultades superiores del espíritu, concretamente la facultad de placer y dolor, en cuanto a ese principio a priori especifica Kant, que pese a carecer de campo y esfera: “[...]puede, sin embargo, tener algún territorio y una cierta propiedad del mismo[...].”⁴¹. Una vez enunciado lo anterior, es conveniente darse a la reflexión de ubicar la porción del territorio correspondiente a ese principio, no está por demás recalcar que es bautizado por Kant como la finalidad de la naturaleza; en el párrafo IV de la Introducción a la Crítica del Juicio, al diferenciar entre juicio determinante y reflexivo, queda de manifiesto, el hecho de haber en la naturaleza formas que no pueden ser determinadas por las categorías del entendimiento, haciéndose necesario para el juicio reflexionante pensar un concepto a priori para dar determinación, a esas formas indeterminadas de la naturaleza por el entendimiento; el fundamento de la determinabilidad, por ende, de la necesidad del concepto de la finalidad de la naturaleza, se encuentra en el principio de unidad para lo diverso, algo muy semejante a lo señalado por el propio Kant, en el ensayo citado de Ideas sobre filosofía de la historia, de proporcionar la teleología a la historia, una idea que proporciona un hilo conductor para un acaecer rapsódico de acciones, satisfaciéndose con el mismo principio de encontrar unidad para lo diverso.

Con lo hasta aquí expuesto, se está en condición de precisar, a la misma naturaleza fenoménica el territorio del principio a priori del juicio reflexionante, no obstante esos productos naturales, a los que dota de determinación y necesidad, no se agotan, ni se reducen a fenómenos, luego entonces, podríamos aceptar la siguiente afirmación a manera de postulado lógico: el territorio del principio de la finalidad de la naturaleza, en su calidad de concepto a priori del juicio teleológico, es la naturaleza fenoménica que no agota a ese principio, ni lo reduce; la pretensión de postular tal enunciado como premisa, obedece a la necesidad de dejar en claro, la irreductibilidad de la materia orgánica (cuyos productos son explicados por el juicio reflexionante) al mecanicismo característico de la naturaleza fenoménica, luego entonces, si bien es cierto los hechos históricos ocurren en el mundo

⁴¹ Kant, *Crítica del Juicio*, pág. 232.

fenoménico, no se agotan en éste, siendo conveniente considerarlos a la luz del concepto teleológico del juicio reflexionante, el cual articula a la materia corporal sujeta a las leyes mecánicas con la libertad, permitiendo la realización de la última finalidad de la naturaleza y el fin final en la realidad:

[...] el concepto de una finalidad de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real.⁴²

Por último, en cuanto a la teleología entendida como un concepto a priori del juicio reflexionante, para el propósito de visualizar el territorio de ésta, Kant lo agrupa dentro de los conceptos de la naturaleza, pues en el párrafo IX de la citada introducción a la *Critica del juicio* dice al respecto: “El concepto del Juicio, que enuncia una finalidad de la naturaleza, pertenece también a los conceptos de la naturaleza, pero solamente como principio regulativo de la facultad de conocer,..”⁴³. En el pensamiento kantiano naturaleza encierra básicamente tres significados a saber; en primer lugar se refiere a la materia considerada cuerpo sujeto a las leyes de la física, también alude a la materia orgánica biológica, finalmente entendida con relación al hombre como ente racional; en estricto sentido, naturaleza involucra la materia en sus manifestaciones corporal y orgánica en contraposición a la libertad producto de la razón; son de trascendencia tales significados y distinciones, no hay que perder de vista lo señalado por el propio Kant referente a un secreto plan de la naturaleza, tal planteamiento, quizás encierra el comprender de manera concatenada tales significados, para visualizar la manera correcta de proceder en la relación hombre-naturaleza, porque la libertad no queda excluida de materializarse en el mundo fenoménico, representando el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, descrito en el párrafo 83 de la *Critica del Juicio* la manera correcta de ejercerse y realizarse la libertad dentro y para con la naturaleza, es decir, cómo se ha de materializar la libertad en la naturaleza fenoménica, y cómo se ha de provechar en beneficio del hombre la naturaleza orgánica y material, ya que representa la expresión por excelencia del tránsito entre filosofía teórica y filosofía práctica; no tener en cuenta esa articulación implica dos consecuencias: primera, apreciar la libertad a nivel de mera idea regulativa, sin posibilidades de manifestaciones fenoménicas; segunda, la pretensión de reducir las facultades superiores del espíritu, exclusivamente a la facultad cognoscitiva, o a alguna otra, es decir, un reduccionismo de la libertad, el arte y la cultura a la naturaleza mecanicista, o al mundo nouménico, o al sentimiento de placer y dolor, cuestiones en apariencia obvias, lamentablemente marcaron el desarrollo del pensamiento occidental posterior a Kant, en detrimento de la racionalidad, a excepción de Hegel.

⁴² Kant, *Ibidem*, pág. 249.

⁴³ Kant, *Ibidem*, pág. 250.

1.7.- UN PRINCIPIO A PRIORI PARA UNA RAZÓN HISTORICA.

Delimitado el territorio, en términos de la sistemática filosófica kantiana, de la posible razón historia en la naturaleza fenoménica, resta visualizar su fundamento a priori, fundamento que descansa en el principio también a priori, del juicio teleológico, de la finalidad interna de los seres organizados; las razones para considerar este principio un a priori de lo histórico, derivan de la máxima del sistema de los fines, concebida ante la necesidad de extenderla al conjunto de organismos biológicos, y de mantenerla en el horizonte del mundo sensible. Cabe recordar que la insuficiencia para explicar a la materia orgánica por el entendimiento, desde una relación causal eficiente, no obstante, ser percibida empíricamente mediante la observación, permite descubrir la facultad de juzgar, intermediaria entre el entendimiento y la razón, a la vez dota de existencia real y objetiva, al principio del juicio teleológico de la finalidad interna en seres organizados. La relación causal final, a través de la que son explicados los organismos biológicos, encerrada en la teleología, teleología entendida como un concepto a priori de la facultad de juzgar, sólo se encuentra en aquel que realiza el juicio reflexivo; por eso se dice que el concepto a priori del juicio reflexivo, es subjetivo y regulativo, teniéndosele por una máxima (situación parecida a las ideas regulativas en la relación entendimiento razón de la filosofía teórica) se logra configurar el sistema de los fines. La teleología conduce al juicio reflexionante o reflexivo allende el mecanicismo fenoménico, siendo importante no rebasar el mundo sensible, pues de lo contrario, se comete la aberración de exceder los límites del conocimiento teleológico de la naturaleza, y sus consecuentes visualizaciones dialécticas suprasensibles, por ejemplo: contemplar un demiurgo, hilozoísmos o un telos exterior en el uso de las cosas (teleología externa), a la manera de la metáfora de la paloma en la Crítica de la Razón Pura. La máxima del sistema de los fines, se deriva del agrupamiento de todas las manifestaciones de la materia orgánica, en el concepto a priori del juicio teleológico, delimitando ese concepto al mundo sensible, dando por resultado, pensar una finalidad total para la materia orgánica de la naturaleza, denunciada en palabras de Kant:

Todo en el mundo es bueno para algo; nada en él es vano. Y por el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, se encuentra uno autorizado, y hasta invitado, a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en totalidad finalidad⁴⁴

La conducción a priori teleológica del juicio reflexivo, que supera al determinismo mecanicista del entendimiento, mantenida en el mundo sensible, desemboca en la idea del sistema de los fines, entendida también como una máxima, la cual subordina, pero no excluye al mecanicismo. Este sistema de los fines no pretende contemplar fines intencionados en la naturaleza, sino definir una finalidad común para todos los productos que participan de la materia orgánica. Para determinar, o mejor dicho definir, el contenido

⁴⁴Kant, *Ibidem*, pág. 405.

de la finalidad de la materia orgánica en el conjunto de todas sus manifestaciones, en la máxima del sistema de los fines, Kant alude a una sinonimia, entre el sistema de los fines de los organismos bilógicos con la belleza de la naturaleza, al considerarla como si fuera una finalidad objetiva de la misma, a partir de tener por una gracia a la belleza y encanto de la naturaleza, resaltar su utilidad, admiración, respeto e inconmensurabilidad, Kant considera a la producción de la cultura, para dotar de contenido a la finalidad en conjunto de la materia orgánica. En resumidas cuentas, para entender la máxima del sistema de los fines, con el contenido de la finalidad total de la materia orgánico bilógica, basta decir que el concepto a priori del juicio teleológico, por el que es conocida y pensada la materia orgánica, al envolver todas las manifestaciones orgánicas de ésta, manteniéndose a dicho concepto en los límites del mundo sensible, nos conduce a pensar la máxima también a priori del sistema de los fines, tal máxima permite la apreciación de la belleza observada en la naturaleza una finalidad objetiva de ella, esa relación inspira y justifica la producción de la cultura, ante la infinidad de formas bellas mostradas en la naturaleza. Por ser único en poseer entendimiento, el hombre puede proponerse fines, por ende, utilizar a la naturaleza para la satisfacción de esos fines, pero en esa actividad, es necesario aplicar la máxima correctamente pensada del sistema de los fines, en conjunción con la idea del fin final, porque la simple obtención de fines se desenvuelve en el ámbito de los imperativos hipotéticos propios de la filosofía teórica, el no considerar a la teleología y la moralidad derivadas de la naturaleza racional, implica la consecuencia de explotar irracionalmente tanto a los hombres como a la naturaleza, situación ocurrida hasta hoy en día. Es importante no perder de vista dos cuestiones, en el tratamiento de lo histórico, pretendido en la investigación: una es la de pertenecer Kant a la tradición ilustrada, tradición que pretendía hacer mejores hombres por medio de la ciencia, el progreso y la razón; la segunda es apreciar de manera sesgada, mejor dicho parcial, su pensamiento crítico, esto último, indudablemente genera ilusiones dialécticas, cuyo peligro radica en erigirse en auténticas apologías de las aberraciones, consistentes en el utilitarismo de los hombres entre sí y la naturaleza. Si por el sistema de los fines el hombre es tenido como la última finalidad de la naturaleza, es decir, a él le corresponde el empleo de la naturaleza, luego entonces, esa máxima derivada del juicio teleológico, pensada correctamente define la manera cómo ha de ser utilizada por el hombre la naturaleza, al igual del propósito hacia el cual se dirige tal utilización. Se ha señalado a la cultura como el producto resultante de utilizar a la naturaleza en la óptica del concepto a priori del juicio teleológico, siendo conveniente resaltar ciertas observaciones hechas por Kant, en el ya mencionado, parágrafo 83 de la *Critica del Juicio*, observaciones específicas sobre la manera cómo ha de generarse la cultura, y el propósito a conseguir con ella, a la vez, esas observaciones se encuentran emparentadas con los principales planteamiento del ensayo de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784; entre dichas consideraciones sobresalen: el hecho de no construirse de manera providencial, por la naturaleza el mundo cultural, requiriéndose la acción humana progresiva dirigida a ese fin. Además habría que tomarse en cuenta la configuración de una comunidad cosmopolita, mediante los productos de las facultades

superiores del espíritu (la ciencia, la moral y el arte), al menos en principio para unificar Alemania, extendiéndose a las naciones del continente europeo. En consecuencia, la acción para la fundación de una comunidad cosmopolita, basada en el desarrollo progresivo, de las facultades del espíritu en sus productos, son los ingredientes a considerar, en la postulación de un principio a priori para el devenir histórico, sin dejar de lado, la necesidad de tener presente el fin final al que se somete la teleología, garante de la dignidad humana con el respeto a la naturaleza.

1.8.- CONSIDERACIONES PARA LA POSTULACIÓN DE UN PRINCIPIO A PRIORI HISTÓRICO.

Es indudable la importancia de los ensayos de filosofía de la historia, sobre todo “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en la elaboración del criticismo kantiano, una mejor comprensión sobre el contenido de ese ensayo, implica leerlo desde el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio: el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, por lo tanto, puede tenerse a este ensayo un primer intento de acercamiento de Kant, a las facultades superiores del conocimiento, y un primer tratamiento de los organismos vivos entendidos como un sistema que puede ser empleado por el hombre⁴⁵; si bien puede cuestionarse el hecho de dudar en principio Kant sobre la universalidad del gusto en cuestiones de arte, en lo referente a compactar a la teleología en un principio a priori para explicar a los organismos biológicos, es al parecer una consideración inmediata al concluir la Crítica de la Razón Pura. Lo antes descrito, se suma a múltiples razones para contemplar al pensamiento crítico de Kant en una unidad entrelazada de objetos de conocimiento filosófico y facultades del espíritu. La posibilidad de edificar una Crítica de la Razón Histórica, desde los ensayos de filosofía de la historia, escritos por el maestro de Königsberg y su sistema crítico filosófico, es una hipótesis satisfecha después de aplicar una metodología, consistente en tratar de encuadrar la categoría de teleología, empleada en esos mismos ensayos dentro de cada una de las críticas de los objetos de conocimiento filosófico y su respectivo tránsito, dado este último por la facultad de juzgar, concretamente en el juicio reflexivo teleológico. Habiendo sido comprobada tal hipótesis se deriva un nuevo problema, consistente en tratar de condensar en un principio a priori el recto pensar el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, descrito en el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, para cimentar la Crítica de la Razón Histórica. Puede en conclusión decirse que en la construcción de tal Crítica, hay cuatro grandes interrogantes a satisfacer: origen, posibilidades, estructura y límites. Las dos primeras preguntas podrían satisfacerse con lo argumentado a lo largo del desarrollo del presente capítulo, las dos últimas, correspondería a un nivel inmediato posterior de tratamiento filosófico en dos momentos separados. En este sentido puede abordarse primero la estructura, definida por la postulación de un principio a priori para cimentar a la

⁴⁵ Véanse los párrafos 67 y 83 de la Crítica del Juicio

denominada cuarta razón, pretensión de este trabajo de investigación, sus límites serian definidos mediante la aplicación del método trascendental a ese principio a priori estructurador de la razón histórica, dando como resultado la anhelada Crítica de la Razón Histórica, desde el pensamiento sistemático de Immanuel Kant, sin descartar la serie de planteamientos problemáticos derivados de la indagatoria acerca de un a priori histórico.

2.- TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA A LA RAZÓN HISTÓRICA.

(Estudio comparado de la filosofía de la historia de Kant a Hegel.)

Te seguí con la vista en tu cielo azul,
Allá, en el cielo azul, desapareció tu vuelo.
Me quedé atrás, solo entre el gentío,
Mi consuelo tu palabra, mi consuelo tu libro.

II

Entonces intenté animar mi soledad
con el sonido de tus palabras llenas de espíritu:
Son extraños a mi todos los que me rodean,
El mundo está vacío y la vida es larga.

Fragmento del poema de Schopenhauer por la muerte de Kant.

2.1.- LA CÉLEBRE POLÉMICA HERDER- KANT.

(A).- Origen de la filosofía especulativa de la historia en la filosofía clásica alemana.)

La clarificación de un a priori para el acaecer histórico en el pensamiento filosófico de Immanuel Kant, además del ejercicio reflexivo de exponer una serie de argumentos derivados de la metodología efectuada en el capítulo anterior, mediante los cuales se hace posible pensar una razón histórica desde el criticismo, por consiguiente la necesidad de meditar acerca de ese a priori para la historia, requiere examinar detenidamente el pensamiento histórico filosófico desarrollado por el propio Kant, examen que no puede limitarse simplemente a analizar las ideas principales de éste pensamiento, siendo conveniente compararlo en una primera instancia con su discípulo Herder en el ámbito de la denominada filosofía especulativa de la historia, para después cotejarlo con algunos de los exponentes posteriores inmediatos más representativos del género en cuestión hasta culminar con Hegel, cotejo justificado por la definición dada por el inglés W. H. Walsh a la filosofía especulativa de la historia. Prescindir del examen de los pensadores considerados dentro de este capítulo, en general conduciría a visualizar posibilidades de un tratamiento a priori para la historia en Kant, en planteamientos desarrollados por dichos autores ignorándolo, e incluso teniéndolo original. Una lectura ágil de los filósofos a examinar dentro del presente capítulo se obtiene de acuerdo a intereses particulares, siguiendo los subtítulos añadidos a los encabezados de cada uno de los apartados del mismo capítulo, conforme a lo señalado al inicio del texto de esta investigación en u introducción, inclusive se puede prescindir de la lectura de todos los filósofos expuestos a excepción de Hegel y continuar la lectura del siguiente capítulo.

Kant se ve presionado a externar consideraciones filosóficas relacionadas con la historia gracias a Herder (instigados y motivados ambos por Hamman), derivado de las ideas postuladas por Herder, dirigidas en contra del movimiento de la ilustración francesa, en su obra principal sobre la filosofía de la historia. Ahora bien no obstante que se atribuye al

ilustrado Voltaire la acuñación del vocablo filosofía de la historia, por otra parte a Vico su iniciador con su obra *Ciencia nueva*. No obstante Walsh establece el inicio de esta disciplina filosófica precisamente con Herder:

Más para fines prácticos, estaremos justificados si decimos que la filosofía de la historia fue reconocida por primera vez como materia independiente en el período que se inició con la publicación en 1774 de la primera parte de *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder, y terminó poco después de la aparición en 1837 de la obra póstuma de Hegel *Lecciones sobre filosofía de la historia*.⁴⁶

Previo a plantear la denominada polémica Herder- Kant, toda vez que ésta se desenvuelve precisamente en el campo de la filosofía especulativa de la historia, cabe distinguir siguiendo a Walsh entre sus aspectos propiamente especulativo y crítico; Walsh parte del hecho de que la historia involucra a la totalidad de los pasados hechos, y la narración o explicación que ahora damos a ellos, ante tal situación afirma Walsh se abren dos campos posibles para el tratamiento filosófico de la historia: la parte especulativa correspondiente a los hechos pasados, y la parte analítica o crítica respecto de la explicación dada en el presente a los mismos. Walsh señala en su parte especulativa, la filosofía de la historia pretende: [“...”] escribir una exposición del curso detallado de los acontecimientos históricos de tal suerte que quedará de manifiesto su “verdadero” sentido y su “esencial” racionalidad”⁴⁷. Se puede decir a partir de Walsh, que dentro de la sección especulativa de la filosofía de la historia, se estudia la formulación de teorías generales sobre la interpretación del sentido de la historia, este sector despierta fascinación porque además de dar la eterna esperanza de algo mejor, permite la utilización de algunos mitos, por ejemplo, el de la edad de oro planteada por Hesíodo, o todavía más estimulante la vuelta al paraíso terrenal del cual fue expulsado Adán. Quizás desde un limitado punto de vista, esta faceta de la filosofía de la historia pudiese aportar reflexiones críticas desde el materialismo histórico para evaluar las acciones de los hombres, mejor dicho grupo de poder, asociaciones, logias, o agrupaciones sobre quienes recaen las decisiones que se traducen en consecuencias trascendentes para la humanidad, con las que se determinan el rumbo de los países o naciones del mundo y destino individual de los seres humanos, obviamente determinados por el modo de producción económica de tipo capitalista sin duda alguna, probable ejemplo de tales reflexiones críticas sería Walter Benjamin en su obra *Tesis sobre el concepto de historia* desmontando o deconstruyendo la noción de progreso. Se define conforme a Dry el problema medular de la filosofía de la historia en su parte analítica o crítica, consistente en la pregunta acerca de si la investigación histórica ¿es o no es científica?:

⁴⁶ Walsh, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, 9na ed., Siglo veintiuno editores En español, México, 1980, pág. 7

⁴⁷ Walsh, W.H., *Ibidem*, pág. 24.

El principal enfoque de interés de la filosofía crítica de la historia a partir del principio de su desarrollo intensivo desde hace menos de un siglo ha sido precisamente sobre esta pregunta⁴⁸

Para un mejor tratamiento a la cuestión fundamental de la parte analítica o crítica de la filosofía de historia, Walsh la divide en cuatro sub problemas: la historia y otras formas de conocimiento; verdad y hecho histórico; objetividad histórica; y la explicación en historia. Aquí consideramos que se justifica la apreciación de Walsh de considerar a Herder el iniciador del género filosófico a tratar en la polémica que sostuvo con Kant, pues el territorio ocupado por la cultura germana en el siglo XVIII, habitado por una timorata y servil burguesía, se ve emplazado a pensar sobre dos engendros históricos de la modernidad; la revolución industrial y comercial, a la par de la revolución político social tratando de evitar experimentar una calca de estos hechos históricos tal y como se sucedieron en Inglaterra y Francia respectivamente, anteponiendo un proceso histórico con un sentido progresivo que a través de la categoría de humanidad potenciaría tales acontecimientos en Alemania, atemperando sus efectos violentos mediante el substrato de la tradición religiosa protestante de corte pietista y luterana expresada en la providencia claramente apreciada en Herder, viéndose secularizada en Kant. Así la filosofía especulativa de la historia fue una estratégica mediación sobre los hechos históricos citados para una viable asimilación alemana, permitiendo visualizar dos cuestiones de enorme importancia aun hoy en día: primera la globalización, entendida la expansión de la mentalidad occidental; segunda la alteridad envuelta y constitutiva de diferentes tradiciones. Por la naturaleza social de los hechos materia de la historia filosófica especulativa, adquiere un carácter metafísico y político, derivado también el primero de éstos de la imposibilidad de reducir al mecanicismo las facultades superiores del espíritu descritas por Kant, sumándose la obvia reacción anti ilustrada de Herder, de esa manera se ensaya dotar de sentido a la evolución de la humanidad dentro de un proceso histórico omnicomprendido, en el que se erige a la tradición germana depositaria de la transformación espiritual de occidente para el mundo.

La polémica Herder-Kant comparte un lugar común específico en el género filosófico descrito, presenta una estructura también común digna de ser tomar en cuenta, pues sirve de modelo para toda propuesta dentro de ese campo de la filosofía, exhibe las diferencias que marcan el pensamiento y afiliación intelectual de sus autores; una vez puestas al descubierto las diferencias y las semejanzas es necesario relacionarlas con las posibilidades de una razón histórica en Kant, con el establecimiento de un principio a priori paso previo a su edificación. Tal cometido requiere un análisis de la estructura compartida, junto a las diferencias de contenido y estilo en los planteamientos de Herder y Kant; para dar

⁴⁸ Dry, William H., Filosofía de la historia, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1965, pág. 3

satisfacción plena a la primera de las tareas anteriores resulta pertinente el esfuerzo del catalán Goncal Mayos Solsona, su libro: “Ilustración y Romanticismo (Introducción a la polémica entre Kant y Herder)”⁴⁹ representan una guía invaluable para contrastar a Kant y Herder en la temática que nos ocupa, aclarando que sólo para efectos didácticos del apartado correspondiente a este capítulo, será empleado tal material bibliográfico orientando la presente investigación hacia su cometido principal, desde luego eso implica que una vez esgrimido el análisis, el paso siguiente consiste en obtener conclusiones orientadas hacia el establecimiento de la razón histórica, sobre todo respecto al a priori de lo histórico en la filosofía crítica de Immanuel Kant; Mayos Solsona dicho sea de paso es un autor que muestra de una manera muy precisa los puntos esenciales a considerar para comprender a la filosofía especulativa de la historia, en sus expresiones ilustrada y prerromántica encabezada por Kant y Herder.

2.1.1.- AFILIACIÓN DE KANT AL MOVIMIENTO ILUSTRADO VS REACCIÓN IRRACIONALISTA DE HERDER (CRITICISMO Y EXPRESIVISMO).

Johann Gottfried Herder nace en una aldea cercana a la ciudad de Königsberg, Mohrunen en 1744, veinte años menor que su maestro Immanuel Kant con quien coincidió en la Albertina en el año 1762 en calidad de estudiante de teología, es famosa una anécdota de ese tiempo citada por Carolina Von Herder (esposa de Herder), pues siendo alumno de Kant, Herder escribe en verso una clase que le impresionó de su maestro, Kant destacó públicamente la sensibilidad y habilidades poéticas de su distinguido alumno, y en una carta que éste le dirigió lo estimulaba a cultivar ese género literario. Es de llamar la atención que teniendo por maestro a Immanuel Kant, Herder optó por la antítesis del racionalismo ilustrado siendo uno de los máximos representantes del Sturm und Drang (tormenta e ímpetu), una explicación de ello se encuentra en la influencia ejercida por Johan Georg Hamann (1730-1788) sobre Herder, oriundo éste último también de Königsberg, cuyo pensamiento tiene su fundamento en el pietismo, de carácter anti-racionalista y místico. No obstante su formación pietista Kant se afilia a la filosofía académica representada por la denominada escuela Leibniz-Wolf, pues sentía atracción hacia la ciencia fisicomatemática encabezada por Sir Isaac Newton, en cuestionamiento teórico por el escocés David Hume, por lo tanto, simpatiza con el movimiento ilustrado iniciado en Francia abrazado en las cortes ilustradas alemanas, caso de Federico II de Prusia; puede quizás afirmarse que la ilustración junto a su antitética reacción el Sturm und Drang son dos enfoques a través de los cuales se buscaba introducir en la dinámica de los hechos históricos resientes (acaecidos en Inglaterra y Francia) a la cultura alemana, pues desde la óptica ilustrada la transformación requerida podría darse paulatinamente adoptando y adaptando los postulados de la ilustración francesa que tenían en la razón y el destierro de la superstición su fundamento; en cambio el movimiento iniciado con el Sturm und Drang

⁴⁹ Mayos Solsona, Goncal, Ilustración y Romanticismo (introducción a la polémica entre Kant y Herder, Herder, España, 2004.

desembocando más tarde en el romanticismo destaca una identidad nacional soportada en los rasgos distintivos de la tradición germana, cuyo elemento característico primordial queda definido por su aportación a occidente en el protestantismo luterano, al cual habría que dotar de vitalidad y misticismo. El papel que juega Hamann en torno a la polémica radica en dos puntos centrales: en primer lugar la toma de consciencia de la necesidad de lo histórico para la reflexión germana de la época, De hecho, Meinecke sitúa a Hamann ya en la línea del historicismo:

[...] experimentó un renovador y vigoroso sentimiento de la unidad del cuerpo y alma, querida por Dios, realizando así el peculiar valor de lo irracional y que, con esta sensibilidad vital, había comenzado ya, aunque de modo dogmático todavía y ligado a creencias bíblicas normativas, a considerar el mundo histórico.”⁵⁰

Y segundo al poner énfasis en la importancia de ocuparse del acaecer histórico en el pensamiento, Hamann instiga a Kant a escribir sobre la filosofía de la historia, habiendo ya inspirado a Herder, explicando la falta de asimilación y comprensión del público alemán de la *Crítica de la Razón Pura*, a la recensión negativa hecha por el discípulo Herder de la obra kantiana *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica* (1766), derivando con eso el disgusto de Kant por la descalificación prejuiciada a la revolución copernicana planteada inicialmente en esa obra de los sueños, continuada en la *Crítica de la Razón Pura* y los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, ante lo cual y con la complicidad del editor común Harktknoch (se sospecha que a través de él), y del mismo Hamann, Kant tiene acceso a los escritos sobre los primeros libros herderianos de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* previo a su publicación, con esa información señala Mayos Solsona, Kant se anticipa publicando varios ensayos de filosofía de la historia, en términos generales correspondientes a su primera etapa, entre los que destacan: *¿Qué es la ilustración?* (1784), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* 1784, y *Comienzo verosímil de la historia humana* 1786, así como las recensiones a los primeros libros de la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*⁵¹, cuestionado desde luego el discurso herderiano en su forma y contenido, no obstante que tal hecho pudiese ser cierto, Kant es un hombre íntegro, tal acción en caso de haber ocurrido, se justifica en función de cuestiones políticas por parte de Hamann, intereses particulares del editor Harktknoch, pero en el caso concreto de Kant un interés transparente de carácter filosófico, intelectual y cultural consistente en salvaguardar el giro copernicano que marca el inicio de su filosofía crítica del rechazo basado en prejuiciadas interpretaciones, esta última justificación exime a Kant de cualquier tipo de descalificaciones, siendo más pertinente considerar en este punto la influencia de Hamann

⁵⁰ Mayos Solsona, Goncal, *Ibidem*, pág. 34

⁵¹ Todos estos ensayos se pueden leer en Kant, Immanuel, *Ensayos sobre la paz*, Op. Cit., 2005

una especie de interlocución moderada con Kant sobre varios tópicos, incluido desde luego la importancia de las consideraciones históricas en el desarrollo del pensamiento filosófico. Derivado de esas prácticas, Kant advirtió la necesidad de escribir sobre el devenir histórico desde la filosofía e ir introduciendo de esa manera el criticismo, en la esfera cultural alemana impregnada de actitudes, modas y posturas generadas a partir de los *Stürners*; bajo tal óptica la importancia de Hamman en la polémica Herder-Kant estriba en estar consiente de tomar en cuenta a lo histórico dentro del pensamiento, influenciando a Herder y teniendo interlocución con Kant, éste último advierte la necesidad de abordar mediante ensayos la temática inaugurada por Herder de la filosofía especulativa de la historia para ir desvirtuando los prejuicios con sus malas interpretaciones en torno al criticismo, puesto que conoce muy bien las habilidades poéticas de su discípulo y las figuras retóricas como las analogías naturales, de las que hace uso Herder para exponer sus planteamientos en su obra de: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*; añadiendo a lo anterior el hecho de haberse publicado la obra también de Herder con diez años de antelación *Otra filosofía de la historia de la humanidad*, no siendo ajenos a Kant los movimientos espirituales de su época caso del *Sturm und Drang*, junto a la obra literaria de Goethe y los tonos de sentimiento y subjetividad impresos en ambos, con los que desde luego no se identificó, ni externo su simpatía. De igual forma Kant estaba consciente de las limitaciones del mecanicismo en relación a los organismos biológicos; en conclusión Kant encontró en la embriaguez pre romántica impregnada por los *Stürners* en el espíritu de su época en Alemania, un obstáculo para volver inteligible su giro copernicano en la filosofía desde la *Crítica de la Razón Pura*, teniendo con mayor presencia las limitaciones del uso teórico de la razón, limitado a la naturaleza mecanicista fenoménica, lo cual pudo haber sido no tan sólo advertido, sino comprobado en sus prácticas con Hamman.

2.1.2.- DIFERENCIAS DE ESTILO Y PUNTOS CENTRALES DE DIVERGENCIA

Dadas pues las afiliaciones en cuanto a la forma de presentar sus ideas en torno al debate implicado en la filosofía especulativa de la historia, destaca el rigor metodológico conceptual de Kant, en tono crítico hacia los planteamientos de Herder, aunque expresado de una manera laxa en relación a sus textos críticos, pero con cierta vinculación a los mismos, en función de ser externadas bajo el formato de ensayo; en cambio sobre sale la emotividad, sensibilidad y poética de Herder en tono próximo al vitalismo, anticipándose probablemente ambos estilos simbólicamente a la imagen nietzscheana de los espíritus apolíneo y dionisiaco. En el ensayo *Recensiones sobre la obra de Herder <<Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad>> (1785)* resaltan tres observaciones generales de Kant a Herder; su originalidad, su valor para esbozar su pensamiento y la crítica ineludible a su estilo:

El espíritu de nuestro ingenioso y sugestivo autor evidencia en este escrito su ya reconocida originalidad. Por tanto, no cabe juzgarlo conforme a los patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma.

Por eso, también podría suceder que la expresión <<Filosofía de la historia de la humanidad>> tuviera para él un significado completamente distinto al habitual. A su modo de ver, esta disciplina no requiere una precisión lógica, en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y verificación de los principios, sino una mirada que abarca mucho sin reparar en nada, una sagacidad bien dispuesta para el hallazgo de las analogías y una osada imaginación en el empleo de las mismas que se alía con la habilidad de captar su objeto –mantenido siempre en una enigmática lejanía– por medio de sentimientos y emociones, las cuales se presentan como resultado de una enjundiosa meditación o insinuaciones que permiten conjeturar mucho más de lo que un examen desapasionado encontraría en él.

A pesar de todo, estas advertencias no deben privar de todo mérito a una obra tan rica en ideas. Cabe destacar (para no mencionar aquí algunas de sus reflexiones tan bellamente expuestas como noble y sinceramente meditadas) el valor con que su autor ha sabido superar los escrúpulos de su gremio, que a menudo restringe toda filosofía al ensayo de la razón y a lo que ésta puede alcanzar por sí misma, audacia en la que deseamos muchos seguidores.

¿Qué puede aducir pues el filósofo para justificar su pretensión, a no ser la mera desesperación por encontrar tal explicación en cualquier conocimiento de la naturaleza, buscando esa apremiante resolución en el fecundo campo de la ficción poética?

Sin embargo, sería tanto más deseable que nuestro ingenioso autor dominara su genio vivas en la continuación de su obra y encontrara un suelo firme ante sí, de modo que la filosofía-cuyo cuidado consiste más en la poda que en el cultivo de retoños exuberantes- puede conducir a la consumación de su empresa, no por medio de insinuaciones, sino de conceptos precisos, no mediante leyes forjadas por el temperamento, sino la observación, no por medio de una imaginación a la que ha dado alas ya sea la metafísica o los sentidos, sino a través de una razón ambiciosa en materia de proyectos, pero cauta en ejecución”.⁵²

La relevancia de la cita anterior, por cierto algo larga, radica en denotar no tan sólo las diferencias entre Kant y Herder, sino además, la necesidad de plantear un tratamiento crítico a la filosofía de la historia y tal vez, va dibujando ya la posibilidad de poseer la característica de dialéctico para comprender al hombre y al mundo.

Fiel a su afiliación Herder defiende su estilo afirmando en el libro octavo de su obra reseñada por su antiguo maestro:

⁵² Kant, Recensiones sobre la obra de Herder <<Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad>> (1785)” en Ensayos sobre la paz , págs. 51, 52, 62 y 63

El filósofo de la historia no puede basarse en una abstracción sino únicamente en la historia, y si no ordena los innumerables hechos aislados bajo un punto de vista común, corre peligro de obtener resultados erróneos.⁵³

Y añadiría replicando a Kant la siguiente observación, esbozada en su obra de años posteriores: *Meta crítica a la Crítica de la Razón Pura*:

<<Quien refina excesivamente la lengua de una nación (aunque lo haga con ingenio) le quita el gusto y corrompe el instrumento racional de esa lengua; mutila el órgano más noble de multitud de jóvenes, haciendo extraviar su entendimiento mismo, cuyo ámbito nunca puede cerrarse a las especulaciones>>.⁵⁴

En opinión de Herder, la actitud ilustrada de pretender reducir a la naturaleza y al hombre a conceptos, la determinación de los límites de la razón derivada del criticismo, por ende poner límites al infinito desde el mundo finito, impedían instruirse en la analogía natural entendida el método para comprender los planteamientos de su filosofía de la historia, tal aptitud fue calificada por él una oposición senil a los nuevos y sanos frutos del espíritu de la época. Mediante su estilo, Herder se coloca empáticamente frente a sus lectores concentrándose en posibilidad de mostrarles su discurso, para en contraposición a los análisis y divisiones conceptuales efectuadas por la razón, descubrirles la unidad expresiva de la naturaleza y el hombre. Un primer recurso del método herderiano en su filosofía especulativa de la historia es la empatía, en la obtención de tal cometido es necesario el empleo poético del lenguaje, con lo cual se atrapa la atención de sus potenciales lectores despertando en ellos emoción y agrado; un segundo recurso queda definido por la analogía natural; pero ¿qué es la analogía natural para Herder? La noción de analogía natural empleada por Herder manifiesta Mayos Solsona es de origen kantiano, en la obra del periodo pre crítico *Historia General de la Naturaleza y teoría del cielo*, en su parte tercera tiene por título: “Contiene un ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planetas, basados en las analogías de la Naturaleza”. No obstante, la noción de analogía natural en Herder agrega y concentra varios elementos propios articulados entre sí; se basa en el principio de continuidad de Leibniz y la presuposición de la estabilidad de la naturaleza. Así, a partir de tal continuidad es posible mediante hechos constatados empíricamente en minerales, plantas y animales la inducción de factores que afectan al hombre, además se añade a los elementos anteriores la idea de preformación, a través de ésta idea se asume que la naturaleza tiene previsto el desarrollo futuro de todas las disposiciones de sus integrantes; se agrega también el acuerdo entre naturaleza y espíritu derivado de la armonía preestablecida de Leibniz, complementada con la doctrina fisionómica de Lavater sumándole un carácter vitalista; el principio de razón suficiente de

⁵³ Herder, Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad (Traducción de J. Rovira Armengol), Losada, Argentina, 1959, pág.219

⁵⁴ Herder en Mayos Solsona, Goncal, Op. Cit., pág. 72.

Leibniz también participa de la noción de analogía natural; la articulación de los elementos enumerados desembocan en comprender que la naturaleza opera con fuerzas invisibles constatadas por la creación visible de la misma:

La naturaleza nos presenta su obra, que desde fuera es figura velada, recubierto depósito de fuerzas internas.⁵⁵

El método de Herder conduce por senderos retóricos y poéticos al denominado por Charles Taylor expresivismo, cuya amalgama en su opinión con la concepción de libertad radical en la filosofía crítica de Kant se vuelve el problema filosófico del idealismo alemán, siendo sintetizado y resuelto magistralmente por Hegel⁵⁶. Las fuerzas invisibles de la naturaleza aderezadas de vitalismo, expresadas poéticamente, concebidas a partir de la analogía natural, empleadas por Herder para explicar bajo una óptica biológico orgánica el sentido del devenir histórico humano desde la naturaleza, es decir, la unidad entre ésta última y el hombre, en contraposición a la filosofía crítica de Kant sustentada en la ciencia físico matemática, es uno de los puntos de controversia centrales de la polémica entre ambos, aunque no sólo quizás de dicha polémica, si se piensa bien y a profundidad, incluso de las apreciaciones e interpretaciones en torno al pensamiento kantiano en general, pues como se ha venido señalado los organismos biológicos son irreductibles al mecanicismo que encierra al uso teórico de la razón, por lo tanto a la *Critica de la Razón Pura*. Sin embargo ello no constituye una limitación para el criticismo, puesto que la filosofía crítica de Kant no se agota con el uso teórico de la razón, aunque pudiera haberse considerado o considerarse así, pues mediante una especie de navaja de Ockham se tiene únicamente por válido para sustentar al criticismo sólo a la estética y la analítica trascendentales en la *Critica de la Razón Pura*, consecuentemente se derivan dos posibilidades para la filosofía del siglo XVIII teniendo su punto de referencia en la polémica Herder-Kant: tener por ciertos los planteamiento de Herder, puesto que el pensamiento kantiano no abarca a lo orgánico biológico agotándose en la ciencia físico matemática; o bien reducir y adaptar el conocimiento filosófico a las reglas del entendimiento, excluyendo de él todo aquello que no pueda embonar en tales preceptos, de esa forma no sólo el expresivismo de Herder, sino incluso en un extremo queda excluida la libertad y la cultura, es decir, el uso práctico de la razón junto a la unidad de lo real a través del juicio reflexivo, cayendo inevitablemente en el positivismo, tal vez en el menos peor de los casos en el vitalismo acuñado por Arthur Schopenhauer. De la misma manera, únicamente considerar valiosa la libertad radical anteponiéndola al uso teórico de la razón (pretensión de Fichte); o igual ceñirse a la *Critica del Juicio* para reforzar posturas del propio expresivismo (el Fausto de Goethe) resultando visiones sesgadas o parciales del pensamiento crítico de Kant; pueden resumirse así, las opciones anteriores de la segunda de las posibilidades para la filosofía del siglo XVIII en

⁵⁵ Herder, Op. Cit, pág.74

⁵⁶ Vease: Taylor Charles, Hegel y la sociedad moderna, FCE, México

abrazar alguna de las obras crítica de Kant, excluyendo a las otras. No obstante, la filosofía especulativa de la historia de Herder dialécticamente revela la necesidad de entender al criticismo kantiano (teniendo en cuenta que en el momento en que se suscita la polémica no se encuentra concluido) como una unidad entrelazada de: naturaleza mecanicista, naturaleza orgánico bilógica y libertad, aclarando que dentro de tal unidad se contempla a la cultura, siendo revelada con toda claridad dicha necesidad precisamente por el ensayo de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* 1784, pues al postular la idea de la teleología naturalista envuelta en la serie de principios expuestos en ese ensayo, Kant adelanta de manera muy general el principio trascendental del juicio reflexivo de la finalidad formal de la naturaleza, del juicio teleológico, situación observable deviniendo el camino desde el método trascendental por el que es desarrollado éste principio en la Segunda Parte de la Crítica del Juicio (Apéndice, Metodología del Juicio Teleológico). Toda vez que la idea de teleología esbozada en el ensayo citado guarda simetría con el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, situación que si bien fue resaltada en el capítulo precedente, al ser nuevamente invocada pero en el contexto de la polémica Herder-Kant, denota con mayor claridad el porqué es sostenible una vinculación entre los escritos de filosofía de la historia y el criticismo kantiano. Además de la necesaria extensión de la filosofía crítica de Kant a la libertad y la cultura, derivada de la posibilidad de tratar sobre los organismos bilógicos de manera a priori, visualizándose claramente la necesaria unidad concatenada de la filosofía crítica de Kant en los aspectos referidos, así se refutan los argumentos reduccionistas del pensamiento kantiano al mecanicismo, limitándolo y abriendo las puertas a posturas que lo desdeñan por suprimir la expresión emotiva de la fuerza vital, u otro tipo de interpretaciones radicales erróneas. Ejemplos de lo último sería la pretensión de refutar la noción de espíritu construida por Hegel a partir de la estética y analítica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, concretamente con la intuición pura del tiempo, y el principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad (segunda analogía); o justificar la validez del conocimiento en tendencias exclusivamente positivistas, al igual que la intención de Fichte de construir su pensamiento soportándolo prioritariamente en la idea radical de libertad kantiana, al igual de las posibles lecturas parciales de Goethe sobre la Crítica del Juicio acordes a su afiliación expresivista pero con exclusión de Herder, dadas las diferencia que tuvieron ambos en Weimar. Resulta pertinente aclarar la no intención de simpatizar con alguna manifestación de corte neokantiana, sino más bien desarrollar un probable planteamiento post kantiano, entendiendo por tal abordar una problemática específica dentro del pensamiento filosófico del maestro de Königsberg, sobre la cual no se haya pronunciado expresamente mediante algún escrito, siendo el caso del tratamiento filosófico riguroso a priori de lo histórico, pues si bien es cierto que escribió ensayos al respecto, sin embargo, tales ensayos cultivan el género filosófico inaugurado por Herder, pero al mismo tiempo muestran elementos vinculantes con los planteamientos expuestos en su filosofía crítica, situación ambigua respecto de la cual nunca se pronunció en obra alguna, por eso se visualiza la posibilidad de una Crítica de la Razón Histórica mediante la que se articulen al criticismo de manera

clara y sistemática las nociones e ideas planteadas en esos ensayos. Al respecto destaca la opinión del Dr. Aureliano Ortega Esquivel: “[...] la apariencia de espontaneidad que caracteriza a sus artículos sobre historia se diluye en cuanto encontramos en el núcleo mismo de las Críticas los fundamentos teóricos y filosóficos que soportan tanto la rigurosa validez de sus enunciados especulativos como el uso público, es decir, político, de los rudimentos de una razón histórica”.

La explicación biologicista sobre el mecanismo del devenir histórico de Herder, es desvirtuada por el criticismo kantiano mediante consideraciones de la Crítica del Juicio; en lo referente a las fuerzas invisibles que impregnan de vida y movimiento a la naturaleza hacia el fin de la historia en el párrafo 65 de la Crítica del Juicio dice Kant:

Un ser organizado, pues, no es sólo una máquina, pues ésta no tiene más que fuerza motriz, sino que posee en sí fuerza formadora, y tal, por cierto, que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora, pues, que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (mecanicismo).

Se dice demasiado poco de la naturaleza y de su finalidad en los productos organizados cuando se llama un análogo del arte, pues entonces se piensa el artista ser racional fuera de ella; más bien se organiza a sí misma en cada especie de sus productos organizados, cierto que según un único ejemplar en el todo, pero sin embargo, con convenientes divergencias, que la propia conservación, según las circunstancias, exige. Más se acerca uno quizás a esa cualidad impenetrable llamándola un análogo de la vida; pero entonces hace falta, o dotar la materia, como mera materia, de una cualidad hilozoísmo que contradice su ser, o aparejarle un principio extraño que esté en comunidad con ella un alma; pero, entonces, si un producto organizado ha de ser un producto de la naturaleza, o se presume ya materia organizada como instrumento de aquella alma, y entonces no se hace en lo más mínimo más concebible, se deberá hacer del alma el artífice de aquel edificio, y entonces se sustrae el producto a la naturaleza la corporal. Hablando con exactitud, la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada de analógico con ninguna de las causalidades que conocemos.⁵⁷

En los anteriores párrafos del párrafo citado, Kant alude a la nota distintiva de los organismos biológicos en contraposición a la materia en calidad de cuerpo, pero no por eso se toma la licencia de mistificarla o deificarla, congruente con el criticismo se limita a señalar su irreductibilidad al uso teórico de la razón, denunciando el equívoco de considerar tal distinción una fuerza dotadora de vida incluso de la materia corporal, pues ello conduce entre otras cosas a la errónea visión filosófica herderiana de la historia. Dentro del

⁵⁷ Kant, Crítica del Juicio, pág. 401.

pensamiento crítico de Kant la fuerza formadora, tan solo es posible conocerle a través de la causalidad ideal derivada del principio trascendental de la finalidad de la naturaleza del juicio reflexivo, empleada en el juicio teleológico. Si bien es cierto a través de la máxima del sistema de los fines, con su recto pensar en el último fin de la naturaleza como sistema, se vislumbra el fin de la historia, aquello que dota de movimiento a los acontecimientos hacia ese fin es la transformación de la naturaleza en hábitat cultural, lo cual implica el ejercicio de la libertad en el mundo fenoménico, más no una fuerza ajena al hombre. En este sentido se deduce indudablemente del criticismo kantiano el equívoco de atribuir a fuerzas invisibles, o mejor dicho a la pura fuerza formadora la conformación del mundo mineral, el mundo vegetal, el mundo animal y el mundo humano, consecuencia inaceptables para el juicio teleológico, porque al dotar junto con Herder a unas supuestas fuerzas invisibles de la naturaleza de vida que van construyendo su obra visible conjuntamente con la historia del ser humano, conduciéndola a la realización del ideal de la humanidad; bajo tal óptica además de fusionar a la historia con la naturaleza, se comete el error de atribuir un carácter constitutivo al principio de la finalidad de la naturaleza postulado por Kant para el juicio reflexivo. Por lo tanto, cuando a partir de las analogías naturales de Herder pretende explicar el fin de la historia humana, se transgrede al juicio reflexivo teleológico amalgamando la historia con la naturaleza que desde la perspectiva kantiana conforma un mundo aparte de la propia naturaleza, aunque encontrándose en estrecha relación con la misma, esa amalgama conduce a otro error en cuanto al fin de la naturaleza para la historia humana, pues en la visión de Herder el fin de la historia para el hombre queda definido por Dios. En cambio, bajo la óptica del juicio teleológico es la naturaleza orgánica la que ínsita al hombre a descubrir la posibilidad a priori de esta misma naturaleza orgánica con el juicio reflexivo teleológico, dándose a través del método trascendental el descubrimiento del sistema de los fines y la última finalidad de la naturaleza, máximas equiparables al fin de la historia. En conclusión, la técnica expositiva de Herder en su filosofía de la historia, desde la óptica de Kant, se reduce a pura retórica que apelando a la empatía emotiva con sus lectores seduce, persuade e intenta convencer sobre la verdad de sus argumentos.

2.1.3.- LA ESTRUCTURA COMÚN DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA EN KANT Y HERDER.

La filosofía especulativa de la historia desde su fundación por Herder, su continuación por Kant en polémica con éste, el resto del siglo XVIII y XIX, e incluso hasta nuestros días presenta una estructura caracterizada por una serie de elementos invariables, independientemente del tratamiento que cada pensador le dé: la búsqueda en inicio cognoscitiva de un orden racional para el caótico devenir histórico, encaminada a la emancipación del hombre mediante la realización del ideal de la humanidad involucra un

binomio simultáneo de teoría y praxis⁵⁸, es decir, el conocimiento con la acción, lo cual se traduce en encontrar un significado de las acciones desplegadas a través de la historia para conferir un sentido a los hechos ejecutados con tales acciones y la búsqueda de ese significado, remite a un proceso necesario para alcanzar las aspiraciones más elevadas del hombre. Aspiraciones englobadas en el ideal de humanidad, quedando con tal proceso justificadas esas acciones pretéritas, visualizando la meta o fin al que están dirigidas. El proceso referido para explicar el sentido de los acontecimientos humanos hacia la concreción del objetivo encerrado en la finalidad de la historia, además de que precede al hombre, va más allá del mismo, por eso requiere apelar necesariamente a una instancia supra humana⁵⁹. No obstante en la causalidad del criticismo kantiano esa instancia solo puede ser entendida por el principio de la finalidad de la naturaleza del juicio reflexivo de gusto y teleológico, puesto que si bien es cierto, el concepto subjetivo y regulativo de la finalidad de la naturaleza del juicio teleológico permite pensar una causalidad ideal o recíproca, la máxima del sistema de los fines, en cuanto a definir la finalidad última de la naturaleza en la cultura, emplea el libre juego de las facultades descrito en el juicio de gusto (cuestión a profundizar en el siguiente capítulo), concretamente en la cultura como emplazamiento para una Crítica de la Razón Histórica. Por lo tanto, en la búsqueda del a priori histórico a partir del parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, lo antes señalado en cuanto a comprender la instancia supra humana mediante el criticismo permite también hacer énfasis en un distinguo ya hecho sobre el tratamiento de lo histórico en el pensamiento de Kant en dos aspectos: desde la filosofía de la historia y desde el criticismo, si bien ello fue descrito en el apartado inmediato anterior, es muy importante no perderlo de vista, porque el tratamiento vía el criticismo de los planteamientos de la filosofía de la historia, conduce a la Crítica de la Razón histórica con su respectivo a priori motivo de la presente investigación, secularizándose de esa manera la instancia supra humana del proceso histórico.

El carácter supra humano del proceso que conduce el devenir histórico hacia la realización del fin de la historia, primero de los elementos comunes a toda filosofía especulativa de la historia, envuelve dos cuestiones filosófico metafísicas para este género: una teodicea y una ontoteología. Entendiendo en términos generales por la primera el problema de la explicación racional de la existencia del mal y la justificación de la bondad de Dios; por la segunda, se entiende la necesidad de un Ente fundante de todos los demás entes o que contiene a todos los demás, si bien es indiscutible la presencia de una teodicea y una ontoteología en el tratamiento de la filosofía especulativa de la historia, es conveniente

⁵⁸ Relación que no es comprendida en sentido marxista, articulando teoría y praxis mediante la economía, sino más bien desde los conceptos, es decir, entendiendo a la filosofía como una explicación de la realidad a través de conceptos, situación propia del idealismo alemán particularmente Hegel.

⁵⁹ Resulta interesante la conversión que hace Walter Benjamín de trascendente a inmanente de tal instancia, y no obstante su agudo sentido crítico conserva la estructura de toda filosofía especulativa de la historia desde el siglo XVIII, véanse sus tesis sobre la historia

verter ciertas consideraciones respecto a su tratamiento por Kant y Herder sobre todo en relación a la ontoteología. En primer lugar la filosofía crítica de Kant se deriva en principio de un problema epistemológico, no ontológico; en segundo lugar la filosofía especulativa de la historia propuesta por Herder es una expresión de oposición al ideal ilustrado, en cuanto a sustentar al hombre en la razón fundante de la ciencia físico matemática de la naturaleza que tiene su expresión en Sir Isaac Newton, lo cual encierra una crítica hacia cuestiones epistemológicas.

Además de requerir una instancia supra humana, la filosofía especulativa de la historia exige la descripción del mecanismo concreto de operación de esa instancia; en la polémica Kant-Herder ambos invocan una condición congénita puesta por la naturaleza en el hombre, condición que le impulsa hacia la meta última de la historia, impulso definido como el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre, la divergencia radica en aquello que impulsa tal desarrollo; para Herder en sintonía con las analogías naturales, las fuerzas vitales invisibles, empleadas por la providencia divina, se erigen en un magisterio para los hombres destinado a materializar el ideal de la humanidad, consecuentemente, en términos herderianos el desarrollo materializado de tales disposiciones, materialización y desarrollo por cierto que no tiene fecha de caducidad, ni de cumplimiento. Kant plantea a partir de una condición de la naturaleza humana, el impulso hacia la consecución del secreto plan de la naturaleza, definida por la insociable-sociabilidad, pero de igual manera el arribo a la consecución del plan tampoco tiene fecha de caducidad, ni de cumplimiento; conforme a Kant la insociable-sociabilidad origina la necesidad de regular la libertad sin freno, en un primer momento es regulada por el derecho, el siguiente nivel aspira a ser regulada por la moral fundada en la autonomía de la voluntad, es decir, la auto legislación desde el uso práctico de la razón, identificado por Kant como la auténtica libertad. Desde la óptica del criticismo, concretamente a través del juicio reflexivo, la fuerza motriz para el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre está dada por la transformación de la naturaleza en cultura, transformación que implica el carácter social del hombre, emplazando el ejercicio efectivo de la libertad en el mundo fenoménico, cuya escenografía y foro sin lugar a duda es la historia, de ahí la necesidad de una constitución de alcance universal, por lo tanto, el derecho se erige en otro de los emplazamientos de la razón histórica en la búsqueda de su a priori sumándose a la cultura. El propósito de la auto legislación del derecho mediante el uso público y práctico de la razón, satisface la exigencia de sobreponer la moral a la última finalidad teleológica de la naturaleza, ésta a su vez se coloca por encima del uso teórico de la razón, en el recto pensar esa última finalidad a partir del juicio reflexivo, tanto del concepto a priori del juicio de gusto, como teleológico, dadas las justificaciones ya referidas.

La humanidad representa el segundo de los elementos comunes a la estructura de la filosofía especulativa de la historia, en ella se envuelve el ideal de máximo esplendor y desarrollo de las disposiciones naturales del hombre en comunidad, en jerga herderiana un exorcismo para erradicar el mal en el mundo y la realización de la Civitas Dei en la tierra,

pues el hombre es considerado por éste mitad ángel y mitad demonio, añadiendo todas las manifestaciones culturales, amén de sus diferencias conciliadas bajo la rectoría y magisterio único del Dios cristiano, convivirían armónicamente, viviendo en sintonía con la unidad expresiva de la naturaleza y la razón; en cambio para el maestro de Königsberg la humanidad engloba en principio a todos los europeos, dado que son ellos quienes más se van aproximando a la meta de la historia, pues el fin de la historia estriba en la evolución del hombre de su estado instintivo al desarrollo pleno de sus capacidades racionales. Sin embargo, el criticismo kantiano permite postular una cultura universal que propiciaría una convivencia pacífica entre los Estados y entre los hombres, en conjunción con un ejercicio pleno de la libertad entendida moralmente y no un desenfreno de la insociabilidad; mientras en los escritos de la filosofía de la historia correspondientes al primer periodo, Kant se limita a señalar al desarrollo de las disposiciones naturales del hombre la finalidad primordial en la historia, situación que podría entenderse en el despliegue progresivo de la ciencia, la tecnología, la moral y del arte en una cultura de alcance universal. En cambio, desde el criticismo, la meta de la historia contenida en el ideal de humanidad, es la configuración de una cultura universal, basada en la paz perpetua, al lado de la concordia entre las naciones del mundo organizadas políticamente en Estados, estructurados todos ellos bajo los lineamientos a priori de la ciencia, moral, y arte (productos de las facultades superiores del espíritu), articuladas en el último fin a priori teleológicamente de la naturaleza, bajo una comunicabilidad universal entre las facultades superiores del espíritu, en consecuencia, una auténtica cultura universalmente válida,⁶⁰. De ahí la necesidad de un articulación del uso teórico y el uso práctico de la razón mediante el juicio reflexivo por el criticismo kantiano, eso sí, conforme a un enfoque marxista con el gran defecto y ceguera de no considerar en su verdadera dimensión y alcance el despliegue y predominio de la economía de libre mercado, es decir, el capital, pues se pensaba que las instituciones políticas tendrían una hegemonía sobre todas las actividades humanas al velar por el ejercicio correcto de la libertad en todos sus alcances, incluido al comercio, situación no imputable a Kant.

Por la humanidad se destaca el carácter social natural del hombre, especie de segunda naturaleza, por eso, su realización implica al poder político en armonía con el ejercicio de la libertad, es conveniente siguiendo a Mayos Solsona precisar el sentido del vocablo humanidad en el contexto de la polémica Kant-Herder; en primer lugar se refería a la especie que consigna la esencia, naturaleza y rasgos característicos de todo hombre en tanto

⁶⁰ Mas no lo que se ha configurado por el capitalismo, pues éste último, desde la óptica del pensamiento crítico de Kant, bajo un enfoque marxista, se ha limitado al empleo de imperativos hipotéticos para explotar a la naturaleza y al hombre; o a la manera del liberalismo político que al final de cuentas creo un instrumento para la protección y perpetuación de los intereses del capital por encima de la mismísima humanidad, en las instituciones y concepciones de libertad que engendró a partir de una instrumentalización reduccionista del pensamiento kantiano⁶⁰, o en términos de Walter Benjamín "El concepto humanista de libertad",. Véase en relación a lo último el ensayo autoría de Walter Benjamín *El surrealismo la última instantánea de la inteligencia europea*.

que tal; en segundo se refiere al concepto general que designa el conjunto de todos los hombres habidos y por haber (componentes del género humano); por último la humanidad entendida conforme a las dos nociones anteriores en su desarrollo histórico:

Así, la filosofía especulativa de la historia (tanto la ilustrada ejemplificada por Kant como la romántica por Herder) se piensa como una indefinidamente extensa serie de generaciones en las que va realizándose la esencia e ideal de la humanidad⁶¹

El abandono del estado instintivo para desarrollar las potencialidades contenidas en la razón en la perspectiva del pensamiento kantiano, o bien la convivencia armoniosa de la diversidad cultural en la unidad expresiva de naturaleza y razón conforme a Herder, en una palabra el ideal de humanidad a alcanzar mediante la filosofía especulativa de la historia, requiere en ambos casos de la educación en calidad de vía de acceso a través de múltiples e infinitas generaciones:

El proceso educativo es un elemento imprescindible para la filosofía especulativa de la historia e, incluso, en todo proyecto emancipativo de la Modernidad.⁶²

De esa manera, el proceso histórico enderezado hacia el fin que confiere sentido a los hechos de la historia, requiere forzosamente la participación de la educación, mejor dicho, posee la característica fundamental de ser educativo, sin importar que se observe desde la arista ilustrada o expresivista pre romántica, de hecho las propuestas de filosofía especulativa de la historia inmediatamente posteriores a Kant y Herder, sobre todo de Schiller y Fichte harán hincapié en la manera de efectuar el proceso educativo del hombre para el desarrollo de su esencial dignidad, a diferencia de éstos, de manera sobresaliente, Hegel da más importancia a la liberación del espíritu para alcanzar la plenitud de la conciencia en la ciencia y el absoluto, recuérdese que la fenomenología del espíritu es la ciencia de la experiencia de la conciencia, experiencia posible de erigirse en magisterio para la racionalidad; de cualquier forma la educación es una condición de posibilidad de emancipación del hombre, por ende para la realización del ideal de humanidad como elemento esencial y estructurador de toda filosofía especulativa de la historia.

El progreso redondea los elementos comunes en la estructura de toda filosofía especulativa de la historia; el progreso representa la secularización de la idea teológica cristiana de la salvación, es la piedra angular sobre la cual es construida la modernidad entera, equiparando la salvación del alma a la emancipación del ser humano. El bufete de argumentos para

⁶¹ Mayos Solsona, Goncal, Op. Cit., pág. 169.

⁶² Mayos Solsona, Goncal, Ibidem, pág. 179.

explicar las razones de porqué el progreso es la idea central de toda expresión calificada de moderna es extensísimo; sin ánimo de ostentar alguna especie de originalidad, uno de estos argumentos para justificar la nota distintiva del pensamiento moderno, en consecuencia de la filosofía crítica de Kant, radicaría en los propios juicios sintéticos a priori, primero de los desafíos del criticismo, pues la búsqueda de su posibilidad encierra el encanto, no solo el de ser posibles desde factores ajenos a la experiencia, desde luego sin prescindir de ella, sino que al mismo tiempo permiten el progreso del conocimiento de la naturaleza fenoménica, prueba de ello, sin que Kant lo haya puesto en su boca, o en su pluma, fue en el siglo XVIII la física newtoniana, cuyo fundamento epistemológico es el desafío para Kant en la primera de sus obras críticas, es decir, la *Crítica de la Razón Pura*, además de la aplicación práctica de la física newtoniana en la invención de la máquina, aplicación tecnológica entendida, hacia el final del criticismo por el empleo de imperativos hipotéticos del uso teórico de la razón⁶³, aplicación técnica constitutiva de la prueba materializada del progreso en ese mismo empleo de la razón; en cuanto a las posibilidades del progreso en lo moral y la libertad desde el criticismo kantiano la revolución francesa fue considerada por el propio Kant, una prueba empírica del progreso del uso práctico de la razón, con alcances incluso para la filosofía especulativa de la historia, y empleando nuestra imaginación en la *Crítica de la Razón Histórica*, la prueba de que el ejercicio de la libertad en la realidad fenoménica participa igual del progreso, esto último señalado nos va acercando a la filosofía de Hegel, algo verdaderamente fascinante, desde luego sin el ánimo de cargar el mérito hacia alguno de los dos, simplemente concretándose a señalar el hecho de que el pensamiento filosófico se contagia del progreso, el respaldo de tal afirmación lo demuestra la nota destacada que va aproximando la filosofía crítica de Kant con el idealismo racional de Hegel, algo posiblemente visible en el intento de formular una *Crítica de la Razón Histórica* desde el criticismo kantiano; en cuanto al arte la universal comunicabilidad que encierra el juicio de gusto aunada a una educación a través de la cual, se estimule y desarrolle la creación artística de la belleza desde lo a priori, representa el factor encaminado hacia el progreso de construir una cultura universal para la convivencia cosmopolita de la humanidad.

2.2.- INFLUENCIA KANTIANA EN LAS IDEAS SOBRE FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA DE SCHILLER.

(B).- Acceso a la finalidad de la historia mediante la acción educativa)

Friedrich Schiller nació el 10 de Noviembre de 1759 en Marbach am Neckar, desarrollo una producción intelectual que abarca literatura, teatro, filosofía e historia, en éste último campo del conocimiento sobresalen de su autoría: *Historia de la rebelión de los Países Bajos* y de la *Historia de la guerra de los treinta años*; respecto a la influencia que ejerció Immanuel Kant en él comenta Rudol Malter:

⁶³ Véase y contrátese *La fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Primera introducción a la Crítica del Juicio*, para observar la forma en que se clasifican, tanto los imperativos hipotéticos como el categórico.

La referencia principal que orienta su pensamiento está constituida por la filosofía kantiana. Con ella y con la ilustración comparte inicialmente la tesis del progreso lineal en la historia. En ésta cabe detectar retrocesos y momentos de decadencia (así lo testimonian las alusiones a su propia época, contenidas sobre todo en las cartas al duque de Augustenburgo); no obstante, siempre resulta decisivo el hecho de que el hombre interviene creativamente en la historia, de que su obrar es crear historia.⁶⁴

En la filosofía especulativa de la historia de Schiller se observa una evolución respecto a su tratamiento, el cual oscila entre la epistemología y la ontoteología en un primer momento, concluyendo en la acción para hacer posible el ideal de humanidad; siendo realmente corto el periodo que Schiller se ocupa de esta temática de 1789 a 1793, también adopta la forma del ensayo para la expresión de sus ideas entorno al género filosófico inaugurado por Herder; al primero de los tratamientos corresponden los ensayos titulados *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal? 1789; Sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés 1790; La misión de Moisés 1790 y la Legislación de Licurgo y Solón 1790*; la cuestión de la acción en su filosofía especulativa de la historia es abordada en *Las cartas al duque de Augustenburgo de 1793*.⁶⁵

El discurso de la lección inaugural pronunciado por Schiller en la Universidad de Jena en 1789 contienen sus primeros planteamientos sobre la temática filosófica especulativa de la historia, se ha identificado tal lección con el título de *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal?* El discurso se encuentra dividido en dos partes: la primera se enfoca en distinguir entre mente filosófica y sabio a sueldo; la segunda, trata propiamente sobre el aspecto epistemológico del híbrido epistémico y ontoteológico que constituye la filosofía especulativa de la historia, resaltando en este último aspecto la consideración de Schiller en cuanto a la posibilidad de falsear los documentos históricos, ante lo cual es conveniente emplear la filosofía en el estudio de la historia universal. El auxilio de la filosofía al estudio de la historia universal, queda definido por el empleo de analogías naturales sumándose el principio teleológico extendido por Schiller hasta dotarle de un carácter constitutivo de los acontecimientos históricos; por lo que toca a la analogía natural cabe aclarar que Schiller se refiere al ensayo escrito por Kant "Probable inicio de la historia humana de 1786", ensayo en donde Kant habla de las analogías naturales, pero obviamente no corresponden a la concepción de Herder; la analogía natural descrita por Kant en el ensayo citado tampoco alude a la noción de analogía de la ya mencionada obra pre crítica *Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo*. En términos generales Kant entiende por analogía natural en el primero de los ensayos mencionados, suponer algunos hechos humanos, a partir de ciertas

⁶⁴ Rudolf Malter en Introducción Schiller, Friedrich, escritos de filosofía de la historia, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pág.VIII

⁶⁵ Todos los ensayos referidos en este apartado sobre la filosofía de la historia de Schiller, se encuentran en Schiller, Friedrich, escritos de filosofía de la historia, Universidad de Murcia, Murcia, 1991.

condiciones estables en la naturaleza, mediante los cuales se completan los huecos observados a lo largo de la linealidad progresiva temporal de la historia, desde luego con cierta medida, pues el mismo Kant advierte que construir la totalidad de hechos encadenados de la historia desde suposiciones equivale a escribir una novela, tan sólo se trata de completar ciertos eslabones. El supuesto empleado por Kant para ejemplificar el uso de la analogía natural queda definido por el eslabón de la cadena lineal histórica comprendido por el paso del uso del instinto al uso de la razón, pues señala Kant la primera manifestación de ello fue el reconocimiento racional de los sabores de los alimentos, seguido por la transformación del instinto sexual en amor, junto al refinamiento de los hábitos y maneras de relación con los otros a través de las reglas de trato social. Pueden considerarse a las hipótesis anteriores verosímiles para explicar el inicio de la historia humana marcado por la racionalidad, de la misma manera para comprender los acontecimientos constitutivos de la historia universal es necesario recurrir a ciertas hipótesis, a la manera de las analogías de la naturaleza en la óptica kantiana, sobre todo cuando se ha demostrado la falsedad de los documentos que soportaban la explicación de un acontecimiento de notoria relevancia, al igual de cuando se han extinguido los monumentos que pudieran fungir de testimonio para determinada época, o por último cuando no alcanzan los materiales para concatenar entre si los hechos encaminados a entender un acontecimiento relevante de la historia universal; en el cuerpo del ensayo expresa Schiller:

El método para establecer analogías es, como en todas partes, también en la historia un poderoso instrumento de ayuda: pero tiene que ser justificado por una finalidad importante, y tiene que ser puesto en práctica con tanto cuidado como juicio.⁶⁶

En cuanto al uso del principio teleológico en la historia Rudolf Malter describe la posición de Schiller: “[...] ya no se trata de una consideración teleológica de la historia, sino de que la historia misma opera y se desenvuelve según el principio final”⁶⁷. Ahora bien, es necesario precisar ese giro objetivista dado por Schiller a la teleología en la comprensión del devenir histórico, en un inicio Schiller acepta que la visión teleológica de la naturaleza proviene del sujeto, tal cual es expuesta por Kant en la *Critica del Juicio*, pero al ser aplicada por el historiador para dotar de un hilo conductor a los acontecimientos históricos, ese principio sale del sujeto para colocarse objetivamente en los hechos convergentes como causas, en la generación de un acontecimiento humano de relevancia para la historia universal:

Entonces saca la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas, o sea, aporta un fin racional en el transcurso del mundo, y un principio teleológico en la historia universal. Con este principio teleológico recorre la

⁶⁶ Schiller, *Ibidem*, pág. 15.

⁶⁷ Rudolf Malter en Schiller, *Op. Cit.*, pág.XII

historia de nuevo y contrasta este principio atentamente con cada fenómeno que le ofrece este gran escenario.⁶⁸

Quiere decir Schiller que una vez efectuada la aplicación de la teleología para ordenar la sucesión de acontecimientos humanos constitutivos de la historia universal, estableciendo una metodología para la observación de cierta regularidad en estos, le cuesta trabajo al historiador desentenderse de configurar de esa forma la realidad histórica, propiciando con ello la objetivación del principio teleológico. Una adecuada comprensión de la objetivación teleológica de la historia requiere no perder de vista el hecho de emplazar Schiller a la filosofía desde el estudio de la historia, es decir, tomando en primacía a la historia, ésta última requiere ser auxiliada por la filosofía, lo cual no exime de una rigurosa crítica filosófica, pues no obstante abreviar del kantismo, Schiller no puede renunciar a sus inclinaciones, por decirlo así, expresivistas en simpatía con Goethe pero en conflicto con Herder. Con el propósito de ir postulando la educación estética del hombre, o sea, establecer la primacía de la unidad expresiva de naturaleza y el hombre sobre la racionalidad, elaborando una crítica al insensible y robótico sujeto trascendental, Schiller elude hábilmente enfrentar las nefastas consecuencias desde el criticismo kantiano de tener a la finalidad de la naturaleza algo constitutivo de la realidad, ocupándose en ensayos inmediatamente posteriores del aspecto ontoteológico de su propuesta para una filosofía de la historia, por ello sin duda alguna, la filosofía especulativa de la historia en calidad de género filosófico significó un lugar común, además de flexible para externar posturas en torno a la ilustración y el naciente romanticismo, susceptibles ambas de ideologización, en conveniencia a los intereses de la apática y mezquina burguesía alemana. En este sentido resulta necesaria para un esclarecimiento del pensamiento filosófico alemán del siglo XVIII, una Crítica de la Razón Histórica sobre los límites de los elementos estructurales de la filosofía de la historia en cuyo a priori subyace la necesidad de actuar en contraposición a una actitud meramente expectante; la manera en que Schiller trata el empleo objetivo del principio teleológico bien encuadra en una posible dialéctica de la crítica en mención, correspondiendo más bien a Hegel, amalgamar en su método dialéctico la radicalidad entre racionalidad y expresión sensible. Posteriormente a las ideas de Fichte y Schelling; se quiere dar a entender que contemporáneo a Schiller y quizás en respuesta al hipercriticismo de Fichte, hubiese sido pertinente para Kant elaborar una Crítica de la Razón Histórica.

La parte ontoteológica de la filosofía especulativa de la historia es tratada por Schiller en los ensayos *Sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés 1790*, y *La misión de Moisés 1790*, el primero de ellos guarda simetría también con el ensayo kantiano *Probable inicio de la historia humana de 1786*. A la vista del desarrollo hasta aquí expuesto, la simetría de *Sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés 1790* con el escrito kantiano de *Probable inicio*, se aprecia en virtud de que Schiller piensa en la posibilidad de la acción providencial en calidad de destino, a partir

⁶⁸ Schiller, Op. Cit., pág. 16.

del abandono de la vida instintiva, es decir, el inicio de la historia humana para Kant y para Schiller comienza con la vida racional. Las grandes diferencias estriban en que para Schiller en principio, una vez que el hombre utiliza la razón para relacionarse con la naturaleza y los otros de su género, la providencia necesariamente le conduce a la consecución del ideal de humanidad; mientras en Kant si bien es cierto la naturaleza estimula al hombre a alcanzar su emancipación, la misma naturaleza quiere esa emancipación resultado del esfuerzo humano, el desarrollo de sus facultades, y la participación de los gobernantes, todo lo anterior tampoco se diferencia de la propuesta de Schiller. Sin embargo, Kant pone énfasis sobre todo en la concreción de la libertad en el mundo fenoménico para lograr el ideal de humanidad, hecho éste último que sólo puede llevarse a cabo mediante dos factores la racionalidad y la acción, mas no a través de una fuerza ajena al ser humano, a la manera de las analogías de Herder, por eso Schiller no obstante partir de las ideas de Kant, las amolda a su peculiar expresivismo. Ahora bien, en refuerzo de la etiqueta puesta a Schiller de expresivista, para explicarla mejor cabe resaltar al inicio de la lectura de *Sobre la primera sociedad humana*, el planteamiento de la hipótesis de la objetivación de la providencia, no obstante al ir desarrollando el planteamiento del ensayo referido, más bien parece que Schiller apuntala sus reflexiones hacia la educación estética del hombre como el medio para alcanzar la emancipación. En consecuencia, la realización del ideal de humanidad, en lugar de la concreción real de la libertad postulada por Kant respecto al fin de la historia, porque a la manera descrita por Walter Benjamin en su ensayo *Para una crítica de la violencia*⁶⁹ cuando se refiere a la violencia fundadora y conservadora del derecho definiéndola violencia mítica, de la misma forma Schiller destaca a las pasiones en su violenta manifestación el fundamento del orden institucional, es decir, político y jurídico, abarcando estos órdenes del surgimiento de la familia al primer rey, más adelante en las cartas al duque de Augustemburgo de 1793, el propio Schiller le confesará al príncipe su convicción de entender a la educación en el arte del ser humano, el medio que permita socializar y sensibilizar a los hombres, en favor de la materialización del ideal de humanidad más no la libertad concretada en instituciones y derechos, lo cual le coloca en el bando anti racionalista, expresivista pre romántico.

La instancia supra humana inherente a toda filosofía especulativa de la historia en Kant es identificada con la propia naturaleza “El secreto plan de la naturaleza”, pudiéndose advertir claramente su carácter regulativo, Schiller en cambio en *La misión de Moisés 1790* insiste en atribuirle el rango de principio constitutivo de la historia a través de la providencia; para explicar la razón de su consideración, parte del ejemplo de la liberación del pueblo judío de Egipto a manos de Moisés. Aquí señala Schiller que Moisés se salva de morir cuando era un niño, pues por ley había que atravesar a cuchillo a los niños varones recién nacidos de raza judía, dada la amenaza que representaban los judíos en la posibilidad de sublevarse aliándose con invasores enemigos de Egipto. Moisés es adoptado por la hija del faraón, crece en el seno de la familia real egipcia, es educado por su madre de sangre en la tradición judía con

⁶⁹ Véase el ensayo de Walter Benjamín: Para una crítica de la violencia.

desconocimiento de este hecho y autorización de la adoptante, de igual manera es formado en el sacerdocio egipcio; gracias a todos estos acontecimientos tiene el liderazgo y conocimiento suficiente para liberar de la esclavitud al pueblo judío a los 80 años, posterior a su destierro al desierto provocado por la muerte de un egipcio a manos del mismo Moisés, derivado por el maltrato a uno de los de su raza; toda la anterior cadena de sucesos descrita no puede ser fortuita, requieren forzosamente la participación de una instancia meta humana identificada por Schiller con la providencia; añade Schiller en *La misión de Moisés* al principio constitutivo providencial motriz de la historia, otro de la misma calidad, mediante el cual, es posible estructurar una constitución laica para la salvaguarda de los derechos humanos, por ende que permita la configuración de una sociedad igualitaria encaminada a la consecución del anhelado fin de la historia en el ideal de humanidad. En su formulación, Schiller ve en la formación sacerdotal de Moisés en los misterios egipcios, la revelación de una noción fundamental de impacto social y político, dicha noción consiste en la unidad del ser supremo, en oposición al politeísmo generador de ignorancia, temor y supersticiones en el pueblo egipcio:

Ya que Egipto fue el primer país cultivado que conoce la historia y los misterios más antiguos proceden originariamente de Egipto, fue con toda probabilidad aquí donde la primera idea de la unidad del Ser supremo se prefiguro por vez primera en un cerebro humano.⁷⁰

La noción de la unidad del ser supremo pasó al cristianismo en consecuencia a la tradición protestante alemana, siendo el legado a la cultura occidental del pueblo judío liberado de Egipto, por este principio es posible elaborar una constitución política creadora de un Estado que funja como medio para hacer posible la concreción del fin de la historia, es decir, la humanidad, finalidad demostrada por la providencia en la figura de Moisés. Pero cómo y porqué es posible edificar un Estado en sincronía con el fin de la historia a partir de la unicidad de Dios, la respuesta de Schiller estriba en ver en el politeísmo la fuente del absolutismo y la tiranía en cuanto al ejercicio del poder político se refiere, pues propicia el desarrollo de la superstición, con ello de la ignorancia, al igual que el terror en el pueblo sumiéndolo en la más honda de todas las miserias. Un ejemplo no dado por Schiller pero mediante el cual se ilustra su hipótesis, quedaría definido por acallar sublevaciones e inconformidades derivadas de los atropellos por las condiciones en que se gobierna, atribuyendo a sucesos naturales (tal es el caso de un eclipse) el enojo de determinados dioses a la manera de la violencia mítica descrita por el también ya mencionado Walter Benjamin, por eso la emancipación del hombre en calidad de ideal del siglo XVIII requiere necesariamente, en inicio, la unión de la cultura alemana mediante su tradición religiosa depositaria de la unidad del ser supremo, mas no de la unidad de la razón en sintonía con el movimiento ilustrado. En consecuencia la más alta aspiración espiritual del ser humano el fin de la historia, tiene como vía adecuada para su materialización, la guía de la idea teológica

⁷⁰ Schiller, *Ibidem*, pág. 43 y 44.

heredada de la tradición del pueblo judío por la que se vio liberado del yugo egipcio, Schiller de esta manera externa una afiliación por el bando contrario a los ilustrados, pero al mismo tiempo aporta ideas que irán moldeando al romanticismo y al idealismo, en categorías como infinito y absoluto a partir de una secularización de la unicidad divina, así la tradición germana aportaría una cultura universal basada en la espiritualidad humana enraizada en el antiguo Egipto heredada por la tradición judía.

En *la Legislación de Licurgo y Solón 1790* Schiller parte del problema de instituir una constitución en sincronía con el ideal de humanidad del siglo XVIII, siguiendo un hilo conductor desde el ensayo anterior de *La misión de Moisés 1790*, resaltando los requerimientos implicados en la observancia y cumplimiento de los valores e ideales estatuidos por un orden constitucional, para en congruencia con dicho hilo conductor cargar sus tintas en *Las cartas al duque de Augustemburgo* de 1793 resaltando a la educación estética del hombre como la acción necesaria (dentro del esquema para toda filosofía especulativa de la historia) para estar en condición de realizar el ideal de humanidad. La legislación espartana de Licurgo dotó a sus ciudadanos de un sentimiento cívico patriótico ejemplar, suprimiendo el denominado por la burguesía derecho natural, es decir, aboliendo la propiedad privada, no obstante se propició a través de la dura formación espartana la consolidación del Estado en un fin nutriéndose del sacrificio individual de cada espartano, erigiéndose el Estado espartano en un fin en sí mismo desplazando al imperativo categórico kantiano, máxima suprema moral en la Alemania de la época de Schiller, consecuentemente, suprimiendo la libertad. En cambio Solón sin abolir la propiedad y el derecho natural, implemento una serie de reformas, tendientes más a observar la equidad entre los atenienses, suavizando los excesos de la rigidez inflexible en un régimen fundado por Draco en el terror, además de crear mecanismos democráticos de contrapeso para un moderado ejercicio del poder, estableció la norma suprema de no ser indiferente ante los asuntos públicos, sancionando enérgicamente la neutralidad en cualquier asunto inherente a la polis:

Otra ley que Solón dictó declaraba infame a aquel que permaneciera neutral en una agitación civil⁷¹

El amor de sus habitantes a la ciudad de Atenas, la sabiduría de Solón sumada a la calidad moral impresa a sus disposiciones legales, hizo posible la observancia de éstas, por ello la obra jurídica de Solón desembocó en la fundación de la academia y la época de Pericles; Schiller al contrastar ambas legislaciones pretende destacar dos cuestiones fundamentales: la primera consiste en advertir que solo una legislación en sincronía con el derecho natural burgués, es decir, en la que se salvaguarda el derecho de propiedad permite encausar al hombre hacia el ideal de humanidad; la segunda en la necesaria formación del ser humano en un orden constitucional para su cumplimiento, esto último es importante pues Schiller,

⁷¹ Schiller, *Ibidem*, pág. 84.

después de observar la época de terror vivía en Francia (inmediatamente posterior al jubilo de su revolución política,) piensa en la necesidad del hombre de ser educado en el arte, previo a estar en posibilidad de ejercer la auténtica libertad evitando caer en los excesos de barbarie manifiestos en la libertad sin freno; la segunda de las cartas al príncipe de Augustemburgo, fechada el 13 de Julio de 1793 en Jena, revela la postura de Schiller respecto al género filosófico inaugurado por Herder, preparando a la vez una de sus obras filosófica más connotadas *Las cartas para la educación estética del hombre*, a grandes rasgos en esa carta, Schiller destaca la preocupación de las fuerzas del intelecto filosófico centradas todas en la conformación de una estructura política, la cual represente la más alta expresión del ejercicio de la libertad, pero al mismo tiempo funja de medio para concretar el ideal de humanidad, a pesar de eso, se carece de la formación ciudadana y humana para acatar los mandatos que de dicho orden político se deriven, ante tal situación, la educación estética sensibilizara al hombre en todo aquello necesario para acatar un nuevo orden constitucional, enderezando la barbarie desbordada por la libertad obtenida sin la debida preparación y sensibilidad hacia los fines más altos del espíritu humano.

2.3.- WILHEM VON HUMBOLDT HACIA EL HISTORICISMO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

(C).- Antecedentes del historicismo alemán en la Crítica del Juicio)

Si bien en un tono próximo a la crítica, Schiller destaca la necesidad de educar en el gusto al ser humano para obtener efectivamente el fin de la historia, centrándose exclusivamente en la acción que participa de la instancia supra humana, a la que apela toda filosofía especulativa de la historia, dentro del proceso para acceder al fin último de la naturaleza en el devenir histórico conforme a palabras de Kant; Humboldt continua insistiendo en la acción, en los aspectos referidos, pero no desde la facultad de sentir placer y dolor, sino a partir de la facultad de desear, inclinando la balanza hacia una sola de las facultades del espíritu, cobrando de esa manera relevancia la observación de las consideraciones parciales en cuanto a la filosofía crítica de Kant. El primero de los ensayos sobre la filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt titulado *Sobre las leyes del desarrollo de las fuerzas humanas*, escrito al parecer en el año de 1791⁷², después de cuestionar las posibilidades cognoscitivas de la historia en exigencia de una coincidencia con la ciencia newtoniana, visualizando prematuramente la división entre ciencias de la naturaleza y del espíritu anticipándose a Dilthey, Humboldt descarta la posibilidad de reducir los acontecimientos históricos a leyes generales, pues los factores que pudiesen proporcionar cierta regularidad a los mismos: las fuerzas humanas y los nexos intergeneracionales, rara vez se cumplen en la realidad fáctica de manera regular, generándose una individualidad peculiar de cada suceso histórico, por lo tanto dice Jorge Navarro Pérez:

⁷² Todos los ensayos sobre filosofía de la historia, escritos por Wilhem Humbolt citados en este apartado se encuentran en Humbolt, Wilhem von, Escritos de filosofía de la historia, Tecnos, Madrid, 1997.

[...]la tarea de la historiografía tendrá que consistir en estudiar las fuerzas individuales que operan en la historia. Humboldt se mantendrá fiel a esta tesis en el resto de sus escritos.⁷³

De esta manera Humboldt inicia un recorrido dirigido a definir su postura dentro del debate abierto en torno a la filosofía especulativa de la historia, culminándolo en tener a la voluntad considerada el fundamento de la libertad, el elemento clave para acceder al ideal de humanidad, siguiendo a Kant, pero en un momento en el cual la actualización de la filosofía kantiana la efectúa Fichte; por eso bajo el pensamiento de Humboldt, el factor clave para concretar en el mundo fenoménico el fin de la historia, por lo tanto la emancipación del hombre de una miserable existencia es una buena voluntad encaminada a ello, siendo responsabilidad de gobernantes y gobernados tal encomienda racional. El segundo de sus escritos referidos a la filosofía especulativa de la historia se encuentra en un ensayo dedicado a caracterizar el siglo XVIII, en sus primeros capítulos se contienen reflexiones que continúan la hipótesis central establecida en “*Sobre las leyes del desarrollo de las fuerzas humanas de 1791*, data de 1796 bajo el título *El ensayo del siglo XVIII*; la idea central de este escrito puede plantearse en una proposición condicional negativa: si no es posible una regularidad de los hechos históricos, es decir, concatenarlos en torno a un hilo conductor, entonces es imposible sostener un desarrollo progresivo lineal hacia su finalidad desde el inicio de la historia, con ello quizás Humboldt se erija en uno de los primeros críticos hacia la doctrina del progreso desde la propia modernidad, no obstante, el espíritu de la época le impedirá deshacerse de dicha categoría, pues el pensamiento filosófico se ve condicionado por ésta; así Humboldt toma de Kant el carácter regulativo de la idea para una finalidad de la historia que desemboca en el ideal de la humanidad. Ahora bien, es precisamente el siglo XVIII, sostiene Humboldt, la prueba de la necesidad que tiene la razón de desterrar lo contingente del ámbito de la ciencia natural y social, no quedando duda la forma de erradicarla de la naturaleza fenoménica, sin embargo, el mundo social no puede sujetarse a tales leyes mecánico causales, atribuyendo Humboldt precisamente al desarrollo del pensamiento filosófico durante el siglo XVIII, el descubrimiento de los principios rectores de la actividad del hombre en la moralidad:

Cuanto más alta sea la formación moral del ser humano, tanta menos contingencia habrá en sus acciones; cuanto más extenso sea su conocimiento histórico y profundo su saber filosófico, tanta más regularidad y necesidad le parecerá en el curso de la naturaleza⁷⁴

Consecuente con su pensamiento, Humboldt destaca la necesidad de estudiar cada época de la historia en cotejo con otras, pero sin la pretensión de concatenarlas bajo un criterio de regularidad a manera de ley; el resultado del análisis del siglo XVIII arroja la posibilidad de

⁷³ Navarro Pérez, Jorge en Humboldt, Wilhem von, *Ibidem*, pág. XV

⁷⁴ Wilhem von Humboldt, *Ibidem*, pág. 20.

aglutinar en el ideal de humanidad, a nivel individual a todos los seres humanos, es decir, condicionar la actuación de todos y cada uno de los seres humanos bajo el plan secreto de la naturaleza, mejor dicho erigir el ideal de humanidad en un principio rector de la conducta individual de los hombres, para con ello estar en posibilidad de amalgamarlos en su totalidad dentro de un postulado moral, por lo tanto, la actuación de cada uno de los seres humanos, considerados individualmente según su singular posición dentro del entramado social, participará del telos histórico, a partir del presente, mediante una educación en observancia del ideal de humanidad se verá satisfecha la exigencia de la razón de desterrar toda contingencia del mundo social, proporcionando cierta regularidad hacia un futuro inmediato, arribando y conservando la dignificación del hombre, bajo la más alta aspiración definida por la razón, el común denominador de la especie humana.

En 1814 Humboldt al parecer da un giro en su tratamiento sobre la filosofía especulativa de la historia, pues a partir de las ideas centrales desarrolladas en sus dos primeros, correspondientes al género filosófico inaugurado por Herder, gira hacia la historia, es decir, la idea de la imposibilidad de establecer una ley a manera de la causalidad física para los hechos históricos, al igual que el carácter regulativo y moral del ideal de humanidad, emanado de la razón desplegada durante el siglo XVIII, mediante el que se posibilita englobar a la totalidad de los hombres individuales. Gestadas ambas ideas en el ámbito de la reflexión propiamente filosófica, las traslada al ámbito exclusivo del estudio de la historia; otro factor importante digno de tener en cuenta radica en la presencia de la filosofía hegeliana dentro del ambiente intelectual del momento, si bien Humboldt en sus inicios al ocuparse de la filosofía especulativa de la historia prevalecía la filosofía de Fichte, al escribir su tercer ensayo titulado *Consideraciones sobre la historia mundial* del año 1814, en la atmósfera intelectual alemana irrumpe la filosofía de Hegel. En el tratamiento dado al tercero de sus ensayos a exponer, da la impresión que Humboldt emulando lo hecho por Hegel en la filosofía, intenta hacer lo mismo pero para el estudio de la historia, con la afirmación anterior se pretende resaltar la búsqueda que se percibe al leer el citado ensayo por parte de Humboldt, de conciliar no en una síntesis a manera del método dialéctico, sino más bien en una postura ecléctica los puntos controvertidos de la polémica Herder-Kant. Si bien Hegel se esmera por la cientificidad de la filosofía, Humboldt dirige sus esfuerzos a la cientificidad de la historia, para lo cual a diferencia de Hegel no parte de la racionalidad de lo real, parte de una combinación de las proposiciones antagónicas expuestas en el género filosófico de la filosofía especulativa de la historia de Kant y Herder, en concordancia con la imposibilidad del reduccionismo de los hechos históricos a leyes regulares. De esa manera, Kant le proporciona a la propuesta cientificista de la historia de Humboldt un soporte epistemológico, en cambio Herder la dota de una realidad peculiar y singular respecto al acaecer histórico, permitiendo a Humboldt salvar el escollo de ser absorbido por la cientificidad filosófica hegeliana, una expresión de tal desmarque queda definido por la consideración de Humboldt al postular al ideal de la humanidad como el sujeto de la historia, la humanidad para éste es el sostén ontológico del mundo histórico, algo susceptible de cuestionarse desde la óptica filosófica,

pues para ésta última sin lugar a dudas el ser fundante de todos los demás es el yo pienso desarrollado durante la modernidad, aclarando que esa consideración se ciñe a la ontología en calidad de área del conocimiento filosófico y a la filosofía especulativa de la historia, al mismo tiempo Humboldt deslinda la apreciación de una fuerza motriz de los hechos históricos en el despliegue dialéctico de la racionalidad, más bien, ese impulso se da en las fuerzas de generación, de formación y la inercia:

¿Cuáles son las fuerzas impulsoras de la historia mundial? Son las fuerzas que ponen en movimiento los destinos del género humano, y (consideradas en conjunto) las fuerzas de la generación y la formación [Bildung] y la inercia⁷⁵.

Mediante la fuerza de generación se originan naciones, individuos y transformaciones nuevas, en esta fuerza incide la naturaleza provocando desplazamientos y asentamientos humanos, modificaciones en el escenario de la naturaleza que inciden directamente en la vida del hombre, las fuerzas de generación son llamada por Humboldt las revoluciones de la naturaleza; la fuerza de formación o bildung, compete al intelecto y al sentir del ser humano, por lo tanto a las ideas que van definiendo el desarrollo espiritual y la cultural del hombre. Si las revoluciones naturales desde la naturaleza fenoménica producen naciones, la bildung lo hace desde la libertad, una nota importante de la bildung es que en ella se agrupa al lenguaje; la inercia reúne las dos fuerzas anteriores moldeando la individualidad de las naciones.

Consideraciones sobre las causas motrices de la historia de 1818 es el cuarto de los ensayos sobre filosofía de la historia escrito por Humboldt; en congruencia con la búsqueda de la científicidad en la historia, una cuestión sobresaliente en él es la secularización, por decirlo así, de la instancia supra humana elemento de la filosofía especulativa de la historia pero desde el estudio del devenir histórico en cuanto tal. Humboldt califica la búsqueda de las fuerzas motrices que impulsan los hechos constitutivos de la historia física de la historia, señalando la diferencia de ésta con la especulación filosófica sobre la historia; la diferencia fundamental consiste entre causas finales y causas motrices, pues causas finales implican tácitamente a la metafísica en los hechos históricos; en cambio causas motrices encierran un análisis objetivo de estos:

Por lo demás, apenas hace falta anotar que aquí sólo se deja de lado el concepto de una providencia que dirige los acontecimientos mundiales porque de aceptarlo como fundamento de explicación amputa toda investigación ulterior. Las causas motrices cognoscibles para nosotros sólo pueden ser encontradas en la naturaleza y constitución de lo creado por aquella causa primera y suprema.⁷⁶

⁷⁵ Wilhem von Humbolt, *ibidem* , pág. 45.

⁷⁶ Wilhem von Humbolt, *ibidem* , pág. 52.

El distingo formulado por Humboldt permite visualizar uno de los grandes problemas a desarrollar dentro de una Crítica de la razón Histórica, el cual consiste en encontrar la explicación del porqué la razón además de requerir a la filosofía especulativa de la historia para ordenar, comprender y explicar lo histórico, a su vez requiere necesariamente la apreciación de una finalidad de la historia, apelando a una instancia meta humana para ello, traduciéndose en la interrogante por los límites de la razón en el conocimiento de la historia, aclarando que dicho límite se encontraría abordado desde la epistemología del criticismo kantiano más no desde la ontología, situación conveniente de clarificar, puesto que al solaparse los enfoques se origina una fusión falaz de horizontes filosóficos propiciando tratamientos con apreciaciones erróneos. Quizás en la búsqueda de los límites de la razón para explicar el acaecer histórico humano, Kant hubiese, antes que Heidegger formulado correctamente la pregunta por el ser, dada la peculiaridad híbrida epistemológica y ontoteológica de la filosofía especulativa de la historia. En lo concerniente a Humboldt y sus relaciones con Kant, en la pretensión del primero por dotar un carácter científico a la historia, sobresale una situación ya descrita en el capítulo anterior para los hechos históricos considerados desde el criticismo, consistente en el acaecer de estos forzosamente en la naturaleza fenoménica pero no agotándose en la misma, o sea la irreductibilidad del devenir histórico al uso teórico de la razón; en consecuencia, si una de las causas motrices de la historia lo es la naturaleza mecanicista, entonces hay aspectos de los hechos históricos que puede sujetarse a leyes causales de la naturaleza expresadas en las matemáticas, concretamente en la estadística. Sin embargo, las otras causas motrices quedan definidas por la libertad, incluyendo en ésta al lenguaje, el sentimiento, el arte y la cultura; las causas motrices de la historia al relacionarse con las fuerzas impulsoras de la historia mundial se empatan entre sí, la naturaleza fenoménica con la fuerza de generación, la libertad con la Bildung; y la inercia con las ideas.

Una observación digna de tener en cuenta por lo que toca a las fuerzas impulsoras y las causas motrices de la historia en la propuesta de Humboldt, es la obvia omisión de las fuerzas de producción económicas, algo que no puede pasar desapercibido en la actualidad. La ausencia en la consideración de estas fuerzas en el siglo XVIII, resalta la importancia del análisis marxista para el devenir histórico junto a la realidad social, puede por eso ser calificado de idealista, en contraposición al materialismo histórico el pensamiento histórico filosófico inscrito en la tradición filosófica clásica alemana de Leibniz a Hegel. Respecto a la filosofía especulativa de la historia, Walter Benjamín ya en pleno siglo XX, sin la pérdida de su elemento teológico supra humano, le agrega el pensamiento de corte marxista mediante una actitud crítica, resultando verdaderamente genial, además de profunda la elaboración, al igual de complicada la comprensión de sus tesis sobre la filosofía de historia, si reparamos atentamente, Benjamín conserva también un tenue aroma hermenéutico adquirido visiblemente por la filosofía especulativa de la historia, permitiendo Humboldt apreciarlo

como se verá en el último de sus discursos sobre el tema, consistente en una conferencia dictada el día 12 de Abril de 1821 en la academia de ciencias de Berlín, publicada por la esa misma academia bajo el título: *Sobre la tarea del historiador*. Sólo restarían dos cuestiones por abordar en el pensamiento histórico filosófico de Humboldt con relación a Kant: el carácter hermenéutico impreso a la historia al pretender su examen científico, y la justificación de la apreciación de la libertad radical en calidad de acción en la filosofía especulativa de la historia. La conferencia dictada en la academia de ciencias berlinesa representa la síntesis del pensamiento de Humboldt en torno a la filosofía de la historia, pues posteriormente a la pretensión de dotar de científicidad al acaecer histórico, Humboldt se enfoca en uno de los problemas concernientes a la filosofía analítica (crítica) de la historia, en concreto el problema de la verdad y el hecho histórico, destacando la completitud de su tratamiento, inicia su abordaje desde la parte especulativa, culminándolo en la parte crítica de la filosofía de la historia, siendo necesaria tal distinción porque las cuestiones pendientes de exponer corresponden una a la arista especulativa, en cambio la otra a la crítica. Humboldt en su último escrito de la filosofía de historia destaca la homogeneidad entre sujeto y objeto en el tratamiento de la historia, dirigida hacia la posibilidad de alcanzar la objetividad en la comprensión de ésta, lo cual significa que la científicidad de la historia no se obtiene mediante los métodos inductivo o deductivo de la ciencia positiva, sino a través del método de interpretación que considera al hombre productor de los hechos históricos objeto de la historia, empatando con ello al sujeto con el objeto en el estudio de la historia. De esa manera los acontecimientos constitutivos del devenir histórico participan de un nexo interior imposible de apreciar exteriormente, el error de la filosofía especulativa de Kant radica en la ceguera sobre tal nexo interior, omisión derivada del tratamiento estrictamente filosófico desentendido del análisis histórico. Ante tal situación, la filosofía especulativa de la historia de Kant ordena los acontecimientos históricos por medio de la categoría de teleología, presuponiendo un resultado en la realidad, pero suprimiendo la fuerza interior que participa en el acaecer histórico, dicha fuerza a su vez en calidad de nexo iguala al sujeto con el objeto, articulando a los hechos históricos para su comprensión objetiva; en consecuencia, la idea de humanidad emergida del interior del ser humano, considerando su individualidad limitada a su existencia, buscará su compatibilidad con la realidad, entendiendo esta compatibilidad como el fin de la historia, aclarando que esa idea no se reduce a la racionalidad del idealismo alemán, más bien es acotada por Humboldt a una fuerza operativa interior de la historia deslingándola de la filosofía, restaurando la teleología pero entendida la idea de humanidad para impulsar el accionar en la historia y su correspondencia en la realidad. No obstante tratar de ceñirse Humboldt exclusivamente al campo de la historia, Kant aclara el panorama epistemológico de los hechos históricos, pues al ser irreductibles al mecanicismo se abre para los mismos el horizonte de la comprensión, cuestión visualizada por el criticismo kantiano. En forma simétrica, Humboldt está empleando la categoría de teleología entendida un nexo para concatenar el interior del sujeto histórico con la realidad exterior objeto de la historia, de la misma manera Kant articula el fenómeno con el nómeno pero en la filosofía a través de la misma categoría. En el ensayo *Consideraciones sobre la historia mundial* del año 1814

claramente se observa en la fuerza formadora al contenerse en ella la libertad y la *bildung*, a la acción humana requerida para actualizar en la realidad el ideal o la idea de humanidad, es decir, si relacionamos las nociones de fuerza formadora del ensayo *Consideraciones* con la del nexo articulador de lo interior y lo exterior de los acontecimientos históricos de la conferencia berlinesa (identidad sujeto-objeto de la historia), entonces es necesario a partir de la *bildung* ir haciendo compatibles la realidad y la idea de humanidad. Ahora bien, la fuerza formadora se contrapone a la naturaleza fenoménica, de ahí la posibilidad de calificarla de libertad radical, es decir, irreductible a fuerzas físicas, añadiéndose a esa consideración las siguientes observaciones: la *bildung* o educación para incidir en la historia requiere el actuar humano, además de la correspondencia entre la idea de humanidad que igual emana exclusivamente del interior del sujeto histórico, con la realidad exterior objeto de la historia que sólo puede materializarse mediante el accionar de la *bildung*, siendo así decisivo el ejercicio de la libertad por medio de la educación para obtener el fin de la historia.

2.4.- JOHANN GOTTLIEB FICHTE Y LA LIBERTAD RADICAL DE KANT, UNA ACCIÓN EDUCATIVA PARA ACCEDER A LA FINALIDAD DE LA HISTORIA.

(B).- Acceso a la finalidad de la historia mediante la acción educativa)

Johann Gottlieb Fichte nació el año de 1762 en Rammenau actual región alemana de Bautzen en Sajonia, de padres muy humildes, su genio unido a su dedicación al estudio le valió el apoyo económico de personalidades pudientes de su pueblo caso del Barón von Miltz, estudiando teología en Jena y Leipzig, la filosofía de Kant tocó a Fichte en las fibras más sensibles de su vida personal al grado de sentirse uno de los hombres más felices del mundo, según expresión de sus propias palabras, en clara contradicción con la postura kantiana de suprimir a la felicidad como propósito fundamental de los objetos de la reflexión filosófica, esto no significa que sea censurable el sentimiento de Fichte, más bien cabe advertir que pudo habersele desbordado dicha emotividad viéndose impregnado de ella en su intención de erigir la doctrina de la ciencia para la filosofía, a partir de sus observaciones al pensamiento crítico de Kant, tal vez eso mismo le facultó para dotar con el tono de motivación requerida en sus planteamientos vertido en *Los Discursos a la nación alemana* materia de sus consideraciones en lo referente a la filosofía de la historia. Una de las observaciones agudas formuladas por Fichte sobre el criticismo kantiano, fue la no enunciación de un principio base que unificara las tres grandes obras elaboradas por Kant respecto de su pensamiento crítico, coyuntura aprovechada por Fichte para formular su postura a partir de la intuición intelectual del yo o el yo puro, y del yo práctico fundamento del yo teórico. Así, la actividad del hombre sirve de enlace entre lo finito y lo infinito, pudiéndose afirmar sobre esta última cuestión que toda actividad humana racionalmente se encuentra regulada por el uso práctico de la razón, en consecuencia, la libertad propia del mundo nouménico se antepone al uso teórico de la razón, lo cual no deja de ser una lectura errónea del pensamiento kantiano, ante la tesis fundamental desarrollada en la presente investigación de considerar al concepto a priori del juicio reflexivo, en particular, el juicio

teleológico en la expresión de su máxima del sistema de los fines con su recto pensar, la articulación, del mundo nouménico con el mundo fenoménico, en otras palabras, la concreción de la libertad por su naturaleza nouménica en la naturaleza fenoménica y orgánica, no la pretensión de Fichte de ir más allá de la demarcación kantiana del criticismo, fundamentando todo el sistema en la acción regulada por el uso práctico de la razón, es decir, la libertad en calidad de principio de principios de la incluso articulación entre el mundo fenoménico y nouménico, pues si bien es cierto Kant nunca enunció un principio de los conceptos a priori de su pensamiento crítico, si se concretó a delimitar y articular sistemáticamente el criticismo en la obra *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, configurándose una auténtica problemática del criticismo kantiano, más que la carencia de un principio rector de todo el sistema crítico, por la concreción de la libertad en la naturaleza fenoménica y orgánica, o sea la relación naturaleza y libertad mediada por la acción humana que si bien requiere la observación del fin final, no puede prescindir del recto pensar el último fin encaminado a transformar la naturaleza en cultura, expresado de manera más general, el problema del pensamiento crítico de Kant se traduce en la posibilidad de lo infinito en lo finito, representado en una de sus aristas por la concreción de la libertad en el mundo fenoménico.

Puede considerarse genealógicamente hablando a Fichte, el primero de los idealistas alemanes en señalar la importancia de la actividad para la cientificidad de la filosofía pretendida por el idealismo alemán, utilizada posteriormente para fundamentar el movimiento del método dialéctico en Hegel, no obstante en el juicio teleológico de la obra kantiana de la *Crítica del Juicio* encontramos en su parágrafo 83 la importancia de este elemento manifiesto en la acción.

Los Discursos a la nación alemana tienen dos antecedentes, uno mediato en una obra anterior titulada *Rasgos fundamentales de la época* actual del año 1804-5, el otro inmediato en las guerras napoleónicas exactamente cuándo la ciudad de Berlín fue ocupada por las tropas francesas, siendo Fichte rector de la universidad berlinesa, motivadas por el último de estos antecedentes, fueron dictadas por el entonces rector de la universidad de Berlín, durante el invierno de 1807-1808, catorce conferencias publicadas en ese último año de 1808; los catorce discursos abordan básicamente cuatro temas: la educación, las particularidades del pueblo alemán, el patriotismo y las consecuencias de las peculiaridades de los alemanes. Ahora bien, para resaltar las relaciones entre los planteamientos de la obra citada de Fichte y el pensamiento kantiano respecto a la filosofía de la historia, no es conveniente ni viable efectuar tal reflexión abordando en orden cada uno de los discursos, toda vez que un auténtico hilo conductor, después de su lectura íntegra para alcanzar nuestro objetivo, se encuentra partiendo del discurso sexto, en el discurso sexto titulado “Exposición de los rasgos característicos alemanes en la historia”, Fichte destaca la última gran actuación del pueblo alemán a nivel mundial, esa actuación es ni más ni menos la Reforma Protestante, pero ¿por qué la Reforma Protestante es de trascendencia en la historia mundial para el pueblo alemán?,

una comprensión mejor de las razones satisfactorias desde la óptica de Fichte, a la interrogante planteada, requiere partir de una característica fundamental señalada por éste a lo largo de los discursos precedentes al sexto, precisada al término de la exposición de la idea central del sexto discurso, tal característica alude al desarrollo del pueblo alemán en una lengua originaria, situación que permite a los alemanes aglutinados en un pueblo homologado por la lengua, una experiencia viva con la realidad, a partir de la articulación del idioma con la concepción de ideas cargadas de la misma posibilidad de vivencia desde el lenguaje. La cuestión esencial por la que el pueblo alemán protagonizó a nivel de la historia universal la reforma religiosa, radica en esas posibilidades de una experiencia viva, dadas por la lengua alemana sobre la salvación del alma formulada a la manera kantiana: ¿qué debo hacer para salvarme? o ¿qué debemos hacer para salvarnos?, añade Fichte:

Pero cuando, por el contrario, esa pregunta se plantea en terreno ya vivo desde el principio, en el que había una fe seria en la existencia de la bienaventuranza y una voluntad firme de salvación y dentro del que se tomaron en este sentido con fe interior y seriedad sincera los medios de que la religión anterior disponía para la salvación, en este terreno en que, precisamente por tomárselo en serio, se resistió por más tiempo aún al esclarecimiento al estado de estos medios, al llegar al fin al esclarecimiento, tuvo que producirse una horrible consternación ante el engaño de la salvación del alma, una intranquilidad por conseguir esa salvación, y no pudo tomarse en broma lo que aparecía como algo que se precipitaba a la perdición eterna.⁷⁷

La preocupación del pueblo alemán por la salvación del alma no se limitó al horizonte de la individualidad, por el contrario se hizo extensiva al género humano, debido a la vivacidad e intensidad con que acosó no sólo al portavoz de la reforma, es decir Lutero, sino a los alemanes integrantes del pueblo, extensión propiciada por las posibilidades de la originaria lengua alemana. Si bien es cierto que la burguesía pudo inclinarse a favor de la reforma luterana en atención a intereses ajenos a la necesidad derivada de esa preocupación, padecida por el pueblo germano, la Reforma fue posible gracias a la seriedad de ánimo del pueblo alemán, manifiesta en la sincera preocupación espiritual por salvar el alma, no tan sólo individualmente sino de toda la humanidad; para consumar un movimiento histórico de magnitudes universales, caso concreto de la Reforma Protestante, no era suficiente el poder, descontento y alianza entre los señores feudales protectores y dueños de siervos unificados por la lengua alemana, era indispensable la elevada disposición del pueblo alemán por lo eterno:

Vean en ustedes en esto una prueba de la idiosincrasia del pueblo alemán. Con entusiasmo se le puede hacer sentir fácilmente cualquier entusiasmo y se le

⁷⁷ Fichte, Johan Gttilieb, Discursos a la nación alemana, Editorial Tecnos, España, 2002, Pág. 102.

puede hacer ver cualquier evidencia; su entusiasmo se mantiene toda su vida y la transforma⁷⁸

Lutero y el pueblo alemán del siglo XVI, se vieron en la necesidad de luchar en contra del engaño, a una sumisión muda y una fe ciega hacia el clero católico encabezado por el papado, efecto ambas de la manipulación del sentimiento religioso, basada en el desconocimiento del mundo antiguo junto a la alteración de los textos sagrados, evitando apreciar el real sentido del cristianismo para la vida de los hombres, situación que únicamente puede ser revelada mediante las características originarias de la lengua alemana, re significándose con la Reforma el hecho de ya no buscarse la salvación de todo el género humano fuera de sí mismo, ni más allá de la tumba, sentida de manera directa por la toda la humanidad, derivándose otra peculiaridad del pueblo alemán descrita en palabras de Fichte:

Vean ustedes también aquí una característica del espíritu alemán. Cuando se limita a buscar, encuentra más de lo que busca; pues va a dar con la corriente de la vida vivificante que corre en él y le arrastra consigo.⁷⁹

Este último carácter del pueblo alemán quizás se emparente con un vitalismo esbozado por Herder, posiblemente también asciende hacia el pensamiento de Nietzsche, aunque pudieran ser sólo especulaciones. Retomando el sendero de las relaciones e influencias de Kant a Fichte en lo referente a la filosofía de la historia, destacando el sexto de los discursos a la nación alemana, resalta en ese discurso Fichte que frente a los germano parlantes de finales del siglo XVIII y principios del XIX, el resto de hombres no llegaron a comprender por qué mediante insignificantes palabras aunadas a expresiones, los alemanes acceden a tan profundas cosas referidas no sólo a lo eterno, sino al espíritu humano de manera tan elevada, de igual forma la reforma religiosa alemana alcanzó a influenciar a los estamentos cultos de Europa, dejando un amplio campo sembrado para la nueva creación del pueblo alemán en la educación de la humanidad, teniendo por eje central una sociedad cosmopolita y la paz entre los diversos Estados, puesto que estos necesitan solidificarse a partir de la educación del género humano, bajo el modelo desarrollado por el pueblo alemán teniendo su antecedente inmediato en la Reforma Protestante. En los países que no cuentan con una lengua originaria, sus pueblos no experimentan vivamente una preocupación por lo eterno, sobrenatural e infinito proporcionados a occidente por el cristianismo, se limitaron a ver en éste último al enemigo a vencer mediante el libre pensamiento, el filósofo alemán Leibniz en pugna con la filosofía extranjera erige una filosofía moderna alemana sin exclusión de la eternidad y la infinitud, consumándose la filosofía dentro de la tradición lingüística germana:

Supuesto esto, se habría creado en la patria algo nuevo, no existente antes, mediante el estímulo de la Antigüedad a través del extranjero neorromano⁸⁰

⁷⁸ Fichte, Johan Gttlieb ,Ibidem, Pág. 103

⁷⁹ Fichte, Johan Gttlieb ,Ibidem, Pág. 104

Si bien el libre pensamiento en su confrontación con el cristianismo elaboró la idea del Estado laico, la originaria lengua alemana advierte que su constitución, consolidación y desarrollo no se limita al dictado de normas, requiere una acción encaminada a la formación educativa del pueblo, claramente emparentada con la filosofía de la historia:

Sólo aquella nación que haya resuelto la tarea de formar al hombre perfecto mediante el ejercicio real, resolverá a continuación también la tarea del estado plenamente desarrollado⁸¹

Hacia el final del discurso sexto, resalta Fichte a la religión cristiana en confluencia con la cultura de la antigüedad el germen del mundo moderno, un primer paso consistió en elaborar una crítica, desde la cultura antigua al cristianismo para librarlo de su carácter tiránico de muda sumisión y fe ciega políticamente hablando, el siguiente paso queda definido por encontrar la experiencia viva de una religión partiendo de esa crítica, es decir, depurar al cristianismo del platonismo agustiniano y del aristotelismo tomista, conservando un sentido místico en clara relación con el infinito y lo eterno, de hecho esto último es materia de los escritos de juventud de Hegel, dejando en claro Fichte que sólo los alemanes pudieron alcanzar tales objetivos, pues por el contrario en los países europeos carentes de una lengua originaria, el libre pensamiento se ensañó por completo contra la religión cristiana. Bajo la óptica del género filosófico inaugurado por Herder, la filosofía especulativa de la historia, la nación alemana unida por su lengua originaria está históricamente llamada a dar cumplimiento a la salvación del alma secularizada en el ideal de la humanidad, consistente en la emancipación del hombre, pues en Alemania, los movimientos que le han posicionado a la cabeza de la historia mundial tienen al pueblo por substrato, haciendo énfasis Fichte: “La nación alemana hasta ahora ha estado siempre de hecho en relación con el progreso de la especie humana en el mundo moderno”⁸². El reflejo de ese progreso lo describe Fichte en dos instantes de liderazgo alemán en la historia universal, el primero en la federación imperial alemana estructurada en la edad media bajo una constitución política, en la cual se da reconocimiento a importantes instituciones protectoras de libertades individuales, imagen del orden y amor a él de parte de todo el pueblo alemán, de hecho por aquellas épocas añade Fichte había reyes que temían a esa federación de reinos germanos; el segundo en la Reforma Protestante plenamente descrita. Concluye Fichte su sexto discurso afirmando que mientras la nación alemán no vuelva a irrumpir en la historia mundial, llamada a ello en los inicios del siglo XIX con la educación para la humanidad, habrá la necesidad de continuar ocupándose de la filosofía de la historia, en su estatuto de género filosófico, dentro de éste se requiere la

⁸⁰ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 108

⁸¹ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 109

⁸² Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 110

producción de una gran obra histórico filosófica fascinante, mediante la que se acceda a la vida de aquellas épocas, mas no una narración de acontecimientos a manera de crónica.

Ahora bien ¿en qué consiste el carácter originario de la lengua alemana según Fichte?, el discurso cuarto lo aclara, los alemanes son una estirpe de los germanos, estos últimos en términos generales sucedieron a los romanos en el devenir histórico universal constituyendo la edad media de la cultura occidental, los alemanes se diferenciarían del resto de los germanos en dos cosas fundamentalmente: permanecieron en sus lugares de asentamiento primitivo, conservando la lengua germánica original, en cambio el resto de los germanos emigraron a otros lugares adoptando otra lengua que poco a poco fueron transformando a su manera, la otra diferencia derivada de la anterior, consiste en la manera de organizarse políticamente, pues los alemanes se agruparon en torno a una federación de poderes limitados, en cambio el resto de estirpes germanas se configuraron en monarquías. Fichte no enfatiza la pureza de la raza de los alemanes, debido a que aún y cuando conservaron el suelo original se mezclaron entre otros con los eslavos, descartándose así cualquier posibilidad de entroncamiento con el nazismo como pudiera sospecharse. A grandes rasgos lo originario de una lengua consiste en la correspondencia efectiva entre designaciones sensibles y designaciones suprasensibles, correspondencia que provoca un reflejo real y vivo del desarrollo de dicha lengua; la correspondencia efectiva estriba en ser un mismo grupo humano llámese tribu, gen, etnia, estirpe, raza, etc. quien designe los objetos sensibles y aquellos supra sensibles, estos últimos surgen de la elevación reflexiva metafísica empleando alguna entidad diferenciadora de aquel que designa en el plano de la sensibilidad, es decir, el alma o el espíritu por ejemplo. En el caso concreto de los alemanes, fueron ellos quienes desde la lengua madre germana asignaron, mediante sonidos y signos los objetos sensibles y las entidades suprasensiblemente de las que se vieron emplazados a pensar, resultando en consecuencia una lengua viva en contraposición a la lengua del resto de grupos étnicos pertenecientes a los germanos, pues al mezclar la lengua madre quizás las asignaciones fonéticas y de signos en el nivel de la sensibilidad no sean relevantes, pero se toparon con objetos suprasensibles definidos por la lengua romana, o sea el latín, situación que produce una perversión en el lenguaje porque la lengua que asigna signos y sonidos a los objetos sensibles, se ve mutilada respecto de la reflexión suprasensible para hacer las asignaciones correspondientes, dando por resultado una lengua muerta en palabras de Fichte, añadiendo que en una nación de lengua originaria, no se abre una brecha entre el pueblo y los estamentos cultos si se educa a todos los integrantes de dicha nación.

Las relaciones entre Fichte y Kant, dentro del género de la filosofía de la historia, se aprecian con mayor claridad en los primeros tres discursos de la obra de Fichte, sobresale en esa relación la vinculación entre la denominada por Kant insociable-sociabilidad con el egoísmo y la comunidad descritas por Fichte en esos discursos. La primera constituye una tensión entre los impulsos y apetitos individuales contrapuesta a la necesidad de vivir en sociedad, en cambio la segunda, queda definida por el temor y la esperanza reducidas al

interés individual del miedo a perder los beneficios materiales otorgados por la riqueza, o la esperanza de tener fortuna para adquirir riquezas, ambas en detrimento de la cohesión comunitaria de la nación alemana pero que se proyectan al resto de la comunidad humana; el egoísmo y la comunidad representan en Fichte el paso de un yo a un nosotros dado por la nación alemana para luego conformar una sociedad mundial, paso que también se encuentra relacionado con el pensamiento de Kant, pues es precisamente ese tránsito uno de los grandes problemas en torno a una razón histórica. Ahora si bien pudiese considerarse inapropiado haber hablado inicialmente de las diferencias, rasgos y características de los alemanes, el propio Fichte señala la necesidad de la confrontación entre el medio propuesto y las peculiaridades de los alemanes para comprender su propuesta de conservación de la nación alemana, con su irrupción nuevamente en el escenario de la historia universal, resultando más accesible, iniciar con las peculiaridades de la nación alemana para un mejor entendimiento de su pensamiento vertido en sus discursos de invierno 1807-08.

Fichte al inicio del primer discurso, enfatiza la imposibilidad de liberarse de la pérdida sufrida a manos de los ejércitos napoleónicos, gracias a una fuerza externa ajena o providencial, se hace necesario recurrir a la propia acción de los alemanes, a una acción decidida, adecuadamente dirigida al medio propuesto por el mismo Fichte para hacer resurgir a la nación alemana, catapultándola a protagonizar nuevamente la historia universal, desterrando completamente a la providencia divina en calidad de fuerza vivificadora para auxiliar a quienes están llamados a liderar el devenir histórico humano, resaltando a la acción del hombre para alcanzar los fines de la historia en clara correspondencia con Kant, en el parágrafo 83 de la *Critica del Juicio*, de igual manera Fichte exhorta a sus escuchas y lectores a contemplar con sus propios ojos sus reflexiones y propuesta, invocando tal vez el “*Sapere Aude*” kantiano:

Además, parto del supuesto de que este auditorio, al observar honradamente lo que existe y honradamente admitir lo que ve, y que o ha superado ya o es aún capaz de superar aquella inclinación, con frecuencia manifestada, de engañarse en lo relativo a los propios asuntos y de preferir una imagen de los mismos un poco menos desagradable que la que pueda presentar la verdad.⁸³

Cuando el mal provocado se ha consumado, de tal forma que hace imposible continuar en esa situación, el análisis pasa del campo de la moral al terreno de la historia, por lo tanto, dice Fichte : “[...] a nuestros discursos no les quedara otra visión del presente que esta última; por esta razón nunca aceptaremos otra distinta”⁸⁴. El punto de partida para describir el medio de conservación de la nación alemana, radica en la aniquilación del egoísmo derivado de su más

⁸³ Fichte, Johan Gttlieb , *Ibidem*, Pág. 16

⁸⁴ Fichte, Johan Gttlieb , *Ibidem*, Pág. 17

alto grado de desarrollo, apoderándose primero de todos los gobernados y posteriormente de los gobernantes; un pueblo se corrompe según Fichte a partir del egoísmo porque rompe los lazos que cohesionan a una comunidad, pero ¿por qué se rompen la cohesión comunitaria, o mejor dicho, cómo ocurre esa ruptura?, curiosamente Fichte sostiene que en inicio la esperanza y el temor se inculcaban en los miembros del pueblo, en posibles repercusiones del destino de la comunidad sobre su propia vida presente o futura, la vinculación mediante la cual se cohesionaba a la comunidad en el temor y la esperanza era la religión, articulando el futuro desde el presente, no obstante, el movimiento ilustrado importado a Alemania de Francia rompió esos vínculos, al mismo tiempo la ilustración aniquiló la esperanza sin consideración de los servicios prestados a la comunidad, es decir, se aniquilaron los impulsos vitales que la lengua alemana originaria posibilitaba experimentar al pueblo alemán en su devoción religiosa por salvar el alma, a través de acciones de solidaridad y amor filial al prójimo, derivando en el interés individual de la esperanza de adquirir riqueza, o bien temor de perder el patrimonio poseído en detrimento de los lazos de cohesión comunitaria de la nación. En consecuencia, los intereses de los súbditos se vuelven ajenos al interés nacional frente al invasor, de la misma manera los gobernantes ante la ausencia de una nación integrada comunitariamente ceden frente al invasor extranjero para conservar su estatus, en perjuicio igual de la unidad nacional, quedando ambos subyugados al poder del invasor extranjero; ante los extintos lazos de unificación comunitaria junto al yugo del extranjero invasor, no queda otro camino que encontrar una nueva forma de compactar las relaciones comunitarias, con el propósito de unir para sí la causa de lo comunitario con la participación de cada uno de sus integrantes.

De la misma forma que en la lengua se hacen designaciones sensibles y suprasensibles, a la par del impulso sensible de temor y esperanza, existe otro impulso pero espiritual de aprobación o desaprobación moral, acompañado de una sensación superior de complacencia o desagrado por la situación propia y ajena, desde dicho impulso espiritual el problema de la totalidad circundante se encuentra estrecha e inseparablemente unido al yo ampliado mediante la aprobación o desaprobación, entendido el yo puro antepuesto al yo teórico en la filosofía de Fichte, así a través de la ampliación del yo, éste se reconoce a sí mismo formando parte del todo; el yo ampliado sólo se tolera dentro de un todo con el que es complaciente, consecuentemente la restauración de la unidad nacional alemana consiste en la formación de un yo ampliado, en franca complacencia con el todo del que se reconoce formando parte, cuestión únicamente posible empleando a la educación teniéndola por un instrumento para ello. Restaría únicamente precisar el mecanismo para desde la educación lograr la ampliación del yo, es decir, anexar al yo puro la necesidad de reconocerse formando parte de un todo comunitario en complacencia con sí mismo; los defectos de la educación pasada comprenden básicamente dos manifestaciones: una imagen carente de vida respecto a un orden cimentado en la religión, la ética y el derecho sin conexión con las posibilidades de impulso y movimiento vital de la lengua originaria alemana, germen favorable para el egoísmo; la segunda manifestación queda definida por la exclusión del pueblo alemán del sistema

educativo en favor de estamentos cultos, en clara ignorancia de su participación en los grandes asuntos nacionales a lo largo de la historia de la nación, tal fue el caso de la reforma protestante. Culmina Fichte su primer discurso afirmando que el objetivo de sus discursos es: “[...] proporcionar valor y esperanza a los fracasados, anunciar alegría en la profunda tristeza y superar con facilidad y en paz la hora del aprieto”⁸⁵.

En el segundo de sus discursos, Fichte clarifica la causa del primero de los defectos de la antigua educación (pues el defecto segundo, queda clarificado en la omisión de educar al pueblo, ejemplificándose en el discurso sexto), consistente en la consideración del libre albedrío del educando para seguir o no las pautas de los órdenes religioso, moral y jurídico, limitándose la propia educación a exhortar, mediante una pálida imagen de los lasos comunitarios que se consolidan con el acatamiento de las normas derivadas de estos ordenes, sin embargo el libre albedrío conduce al egoísmo, puesto que la manera cómo se convoca a los educandos a participar de la comunidad resulta fastidiosa e inadecuada, por lo tanto, el reto para la educación propuesta por Fichte radica en erradicar una voluntad indecisa y vacilante por una firme y decidida, en correspondencia con un yo en complacencia con su todo comunitario; con el amor filial se pretendía vincular a los individuos con su comunidad añadiendo el impulso sensible del temor y la esperanza, situación develadora del problema del mal, problemática no entendida de manera maniquea, más bien reveladora de la contradicción de la naturaleza humana, entre su componente instinto apetitivo e intelectual y espiritual, pues el fracaso de la antigua manera de educar deja al descubierto al egoísmo en clara oposición, y detrimento de lo social, lo ya descrito por Kant en la insociable sociabilidad, claramente precisado por Fichte bajo la óptica de su filosofía con sus propias palabras:

Por esta razón nos vemos necesariamente obligados a formar hombres en su interior y desde la base, ya que sólo en el caso de que se den tales hombres podrá subsistir la nación alemana, pues en caso contrario se fundiría en el extranjero.⁸⁶

La clave de la nueva educación se encuentra en estimular la complacencia del yo, despertándose desde ahí el amor en el educando al todo, reconstruyéndose lo comunitario al eliminarse el egoísmo, la manera de obtener este propósito parte de las posibilidades de la lengua originaria alemana de concordancia, entre sus designaciones sensibles y suprasensibles, alcanzándose una profunda estimulación vital a partir de la imagen de un estado de cosas inexistentes en la realidad, pero intelectualmente posible en la capacidad de

⁸⁵ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 17

⁸⁶ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 109

cada educando de esbozar espontáneamente imágenes, imágenes consolidadas en arquetipos de ésta. El punto de partida de la nueva educación postulada por Fichte, es precisamente provocar la capacidad intelectual espontánea de generar imágenes arquetípicas de la realidad en cada educando, teniendo su referente real en la sociedad, para en primer lugar estrechar relaciones con su comunidad inmediata, luego asociar sólidamente el conjunto de comunidades existentes en la nación alemana. Ahora bien pudiera pensarse sobre la complacencia del yo en el todo social, compactado en una imagen arquetípica comunitaria producida espontáneamente, se limitaría a los connacionales alemanes, Fichte advierte tomando la referencia de la reforma luterana, a través de la vitalidad experimentada por el pueblo alemán en dicho acontecimiento histórico, educándolo bajo los lineamientos de su propuesta educativa se logró contagiar al resto de sociedades humanas, en consecuencia sea conformada una comunidad mundial entrelazada y consolidada por la complacencia del yo de alcance universal con el todo, amparada esa complacencia por un voluntad firme sustentada en la imagen arquetípica de una comunidad mundial, producida por la estimulación de la capacidad intelectual de generar espontáneamente tales imágenes mediante la sistemática educativa descrita por Fichte. El éxito de la nueva educación conforme a la expresado por Fichte, en su segundo discurso, está definido por el efecto lúdico creativo experimentado por el educando, al verse estimulado a crear espontáneamente imágenes arquetípicas de la realidad de su comunidad inmediata, proyectándolas hacia sus connacionales, para posteriormente proyectarlas al resto de sociedades humanas, desembocando en una comunidad cosmopolita, satisfaciéndose plenamente el ideal de humanidad, ideal tratado filosóficamente por el género filosófico inaugurado con la polémica Herder-Kant; entre las imágenes arquetípicas posibilitadas por la estimulación intelectual de generarlas espontáneamente por los educandos, y la realidad social de los mismos, se abre una brecha calificada por el propio Fichte como creación espiritual. La creación espiritual conforma la vía de acceso a un conocimiento de leyes generales con validez universal, igualmente representa una tendencia del hombre a la actividad espiritual, sumada a su egoísta tendencia a satisfacer sus necesidades materiales; el desarrollo de la actividad espiritual es tarea de la nueva educación, despertando la espontaneidad, el amor y placer en sus educandos comprendiendo el conocimiento general, estrictamente necesario, trascendental y superior a toda experiencia, pues reúne de antemano todas las posibles experiencias.

La anterior educación fracasó porque al carecer de estimulación en la actividad espiritual del educando, tuvo que recurrir a la memorización del conocimiento, generando fastidio en sus destinatarios, motivándolos con la promesa de un bienestar material a través de la utilidad práctica de lo aprendido, colocando en la posición egoísta previamente descrita al pueblo alemán con sus gobernantes, por lo tanto, solamente con la estimulación espontánea, en el desarrollo de actividad espiritual en los educandos, es posible despertar complacencia de su yo respecto de una comunidad omnicomprendiva de la humanidad entera, contra atacando al egoísmo heredado de la anterior forma de educar; si bien es cierto la espontaneidad, el amor y el placer conducen al individuo a un orden nuevo de cosas desde la educación propuesta por

Fichte, al propiciar el desarrollo de la actividad espiritual, también representan la naturaleza y la forma de la voluntad moral base para la ética conforme al pensamiento filosófico de Fichte:

[...] ocurre así que esta manera de formación espiritual es la preparación inmediata para la formación moral; desde el momento en que el placer material no le queda ya la posibilidad de convertirse en impulso, se aniquila por completo la raíz de la inmoralidad.⁸⁷

Al mismo tiempo el impulso de espontaneidad, amor y placer provocaran sobre las personas formadas en la educación expuesta por Fichte en sus discursos, nunca olvidar lo aprendido, llevándolo a la práctica mediante su actuar; la nueva educación requiere la formación de una voluntad pura e inmune al egoísmo, encaminada hacia una voluntad ética, no alcanzándose a configurar con el simple desarrollo de la actividad espiritual, empleada en la formación de conocimientos que atienden a leyes mecánicas necesarias para el uso teórico de la razón, es decir, el eje central de la educación queda definido por la imagen arquetípica firme, creada espontáneamente de un orden moral de la vida, vivificada en la experiencia vital de cada educando, empleándose para ello las posibilidades de la lengua originaria alemana, viéndose en la necesidad de reforzarse mediante un orden jurídico que privilegie el todo comunitario, produciéndose una correspondencia entre la imagen del educando y el orden constitucional. En el discurso noveno Fichte destaca a J. H. Pestalozzi, el artífice de la metodología pedagógica para llevar a cabo el proyecto de la nueva educación en Alemania, a quien hace algunas observaciones sobre todo en lo referente a la educación familiar, pues mientras no irrumpa en escena la primera generación producto de la nueva manera de educar, los padres de esa generación continuaran fomentando el egoísmo, critica sobre todo que abraza la obra de Pestalozzi denominada: *Libro para madres*; el punto de partida en general de la pedagogía postulada por Pestalozzi es el amor al pueblo pobre y desamparado:

Igual que Lutero, este amor todopoderoso le había convertido en su instrumento, sólo que de manera diferente y más adecuada a su tiempo, hasta el punto de hacerse vida en su vida; este amor fue la guía, desconocido incluso para él pero firme e inmutable, que condujo su propia vida a través de la noche que le rodeaba y que –pues era realmente imposible que un amor así abandonase la tierra sin recompensa- coronó el otoño de su vida con la creación verdaderamente espiritual, que consiguió mucho más de lo que él nunca se hubiera atrevido a soñar.⁸⁸

⁸⁷ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 41

⁸⁸ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 162

A quien corresponde fomentar la impartición de la educación propuesta por Fichte, dirigida al pueblo es al Estado alemán, en cuanto al financiamiento de la nueva educación, dados sus beneficios, puntualiza Fichte constituiría el único gasto importante, pues el desarrollo y consolidación de lazos comunitarios permitirá descentralizar otras tareas del propio Estado; la estrategia financiera radica en emplear el dinero destinado a mantener ejércitos en la educación, los resultados del proyecto educativo fichteano proveerán incluso a la conformación de un ejército nacional sin la necesidad de grandes cantidades de recursos económicos:

Por el contrario, el estado que implante en su territorio la educación nacional propuesta por nosotros, no necesitaré ningún ejército especial, sino que a partir del momento en que una generación juvenil se haya formado en ella, tendrá en ellos un ejército como no se ha visto nunca⁸⁹

Destaca Fichte en el discurso undécimo, donde se precisa el financiamiento de la nueva educación para el pueblo alemán, la necesidad de dejar en manos de estadistas, al igual de las personas con un profundo estudio de la filosofía y la ciencia, bajo los lineamientos de Pestalozzi, la implantación, desarrollo y dirección del proyecto educativo planteado a lo largo de sus discursos.

2.5.- FRIEDRICH WILHEM JOSEPH SCHELLING Y LA ABSORCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL ABSOLUTO.

(D).- Concepciones de la libertad viva, real y espiritual)

Friedrich Wilhem Joseph Schelling nació en Leonberg Wüttemberg, el día 27 de Enero de 1775, murió en Suiza el 20 de Agosto de 1854, su padre lo educó en los clásicos a la par de los estudios bíblicos, la comprensión de su pensamiento filosófico requiere ser agrupado en distintos periodos; en cuanto a la filosofía de la historia parecería que las necesidades de reflexionar sobre el absoluto, así como de la identidad entre naturaleza y sujeto provocan paulatinamente la absorción de la problemática propia de la historia filosófica en la sistemática filosófica de Schelling. En Schelling no se encuentran escritos propiamente de filosofía de la historia, para descubrir sus reflexiones al respecto, es necesario ir escudriñando en los diferentes periodos, al interior de las obras más significativas del desarrollo de su pensamiento. En uno de los primeros acercamientos de Schelling a la filosofía de la historia, correspondiente al segundo periodo de su pensamiento, posterior a los inicios fichteanos, del periodo de la filosofía de la naturaleza entre los años 1797 a 1799, de los escritos de juventud, sobresale el ensayo *Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia*, título que en realidad involucra a dos ensayos escritos

⁸⁹ Fichte, Johan Gttlieb , Ibidem, Pág. 192

entre los años de 1797 y 1798, el segundo de ellos aborda la cuestión en concreto de si ¿es posible una filosofía de la historia? Partiendo Schelling del supuesto de considerar a la naturaleza únicamente en el aspecto fenoménico mecanicista, concluyendo la imposibilidad desde el uso teórico de la razón con sus principios a priori de la filosofía de la historia, señala:

Los sucesos naturales pueden deber su inclusión en la Historia, en general, a la ignorancia de los hombres. Pues si se hubiese sabido explicar el meteorito, por ejemplo, no se habría creído que era el aviso de un destino inmediato; o si no, ¿por qué no contemplan en la Historia los sucesos cotidianos?...⁹⁰

Derivado de su punto de partida, puede establecerse que Schelling reduce la naturaleza a fenómenos cognoscibles a través de leyes susceptibles de principios a priori del uso teórico de la razón, Schelling elimina las posibilidades de los acontecimientos históricos para ser tratados de igual manera a priori. “Si, por consiguiente el hombre tiene historia (a posteriori), la tiene porque y sólo porque no tiene historia a priori, porque no carga con su historia, sino que la produce”⁹¹. Las consideraciones de Schelling apuntan a la libertad, bajo la óptica de sus argumentos, al mecanicismo determinista de los fenómenos naturales se opone la historia para concentrar todo aquello que aún no ha sido reducido a los principios del uso teórico de la razón, sostiene Schelling:

Para este examen puede ayudarnos la siguiente analogía: la Historia, en el más estricto sentido de la palabra, sólo tiene lugar donde es absolutamente imposible (esto es, para cualquier capacidad de conocimiento) determinar a priori las direcciones de una actividad libre (a saber: considerar necesariamente a priori las direcciones de la Naturaleza en sus formaciones, puede ser imposible sólo relativamente, esto es, en relación con nosotros, pero no es absolutamente imposible).⁹²

Una nota distintiva de lo histórico queda definida por lo progresivo en oposición al mecanicismo determinista, la historia substraer al hombre de la animalidad para clarificarlo, Schelling se cuestiona si es factible pensar la historia de un reloj, ejemplo del reloj empleado por Kant en la *Crítica del Juicio* para resaltar la fuerza formadora de los organismos biológicos, siendo pues imposible incluso la historia del hombre conforme al tiempo del reloj, porque comenta Schelling acorde al tiempo del reloj el hombre actúa mecánicamente, igual que cualquier otro animal sin libertad de acción, pues ceñido a ese horizonte sólo come, bebe, se reproduce y muere; por otra parte la historia antecede a toda teoría, la mitología griega

⁹⁰ Schelling, F.W.J., *Experiencia e historia escritos de juventud*, introducción, traducción y notas de José L. Villicañas, Editorial Tecnos, España, 1990, pág. 149.

⁹¹ Schelling, F.W.J., *Ibidem*, págs. 152 y 153.

⁹² Schelling, F.W.J., *Ibidem*, pág. 151.

probable origen de la historia constituye un esquema histórico de la naturaleza no entendida mediante leyes causales, incluso la teoría suprasensible por la que se explica a la libertad se vuelve historia al ser imposible reducirla al esquema de la naturaleza fenoménica, igual las religiones adquieren un carácter histórico y mitológico, sus explicaciones diferirán de las leyes derivadas de las categorías del entendimiento, ahí donde éstas en la naturaleza todavía no han hecho su irrupción; consecuentemente la historia se vuelve una necesidad frente a las limitaciones no del conocimiento, más bien de su desarrollo para abarcar la naturaleza en absoluto, o sea, reducir todo conocimiento a los principios del uso teórico de la razón. Sin embargo, ese reduccionismo provoca la necesidad de ampliar la noción de naturaleza a los organismos vivos para replantear las auténticas posibilidades de la libertad, derivado del tedio y aburrimiento definido por la precisión de las leyes mecánicas a las que no puede verse regido el mundo humano, situación descrita de forma poética en las palabras de Schelling:

Si tuviéramos cumplidas todas nuestras tareas y realizado lo Absoluto, entonces no habría ninguna otra ley que la Naturaleza perfecta, ya sea para cualquier individuo o para el género humano entero; con ello se suprimiría toda historia. De ahí ese sentimiento de aburrimiento que se asocia inevitablemente a cualquier representación de un estado de absoluta racionalidad (como la representación de una pieza de teatro en la que los papeles principales los encarnan seres perfectos, o como la lectura de una novela, por ejemplo de Richardson, donde intervienen hombres ideales, o como una historia de héroes cristianos en la que sólo actúan ángeles –por lo general, los más aburridos de todos los seres-).⁹³

Hacia el final del ensayo Schelling remarca el carácter ilusorio de la historia, si se coloca un absoluto exterior al hombre no habría historia de él, la libertad se vuelve una necesidad respecto del absoluto incognoscible; reducir el conocimiento de la naturaleza a leyes y principios del uso teórico de la razón suprime la libertad, en estos principios solo es posible la fatalidad. En cambio la filosofía cuyo punto de partida es la libertad, suprime todo absoluto externo al ser humano, la pregunta a resolver en el sistema del idealismo alemán dentro del pensamiento de Schelling es: ¿cómo es posible la libertad en el Absoluto?, concluye Schelling la imposibilidad de la historia filosófica a priori porque el hombre no está determinado a priori; solo resta resaltar el estilo de Schelling empleado en la exposición de éste ensayo, asemeja a la forma de desarrollar Spinoza sus planteamientos en la *Ética* demostrada en sentido geométrico, aunado al desprecio de conductas arquetípicas perfectas en lo humano, acorde con los espíritus dionisiaco y apolíneo de la tragedia griega y la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*.

⁹³ Schelling, F.W.J., *Ibidem*, pág. 153.

En una etapa inmediata posterior a sus escritos de juventud, Schelling trata sobre la filosofía de la historia dentro de una de sus grandes obras *Sistema del Idealismo Trascendental*, concretamente en el capítulo IV Sistema de la filosofía práctica según principios del idealismo trascendental, específicamente en la cuestión que trata de explicar de qué manera el querer se vuelve objetivo para el Yo en su Solución III. Schelling dentro del planteamiento de la solución III, es contundente al considerar al nacimiento de la constitución jurídica universal la meta única de la humanidad en la historia, excluyendo al cultivo de las bellas artes, al desarrollo de la ciencia, y la educación en la producción de la cultura como el objetivo a alcanzar a través del devenir histórico, confirma lo dicho en el ensayo correspondiente a sus escritos de juventud de no formar parte de la historia los fenómenos naturales, inicia el abordaje de una situación esbozada en ese mismo ensayo respecto al problema de la necesidad y libertad en la historia:

[...] es evidente que la historia no existe ni con absoluta legalidad ni tampoco con libertad absoluta, sino solo de da allí donde se realiza un único ideal bajo una infinidad de desviaciones, tal que, si bien lo singular no es congruente con él, si lo es el todo⁹⁴

La historia no puede efectuarse en absoluta libertad con independencia total de la necesidad, ni tampoco en la individualidad del homo sapiens, se requiere a la totalidad de la especie, o sea, lo comunitario. Schelling atribuye a lo histórico una serie de características ya enunciadas en su ensayo de juventud referido a las posibilidades de la filosofía de la historia, la primera dada por lo progresivo en contraposición al mecanicismo fenoménico, la segunda por la incompatibilidad del uso teórico de la razón y sus principios a priori con la historia, la última consiste en la necesidad de amalgamar necesidad y libertad en el desarrollo propiamente histórico; a partir de las características de la historia descritas por Schelling, éste se pregunta acerca de las posibilidades trascendentales de la historia, cuestión que conduce a la filosofía de la historia, toda vez que Schelling hace el distingo entre historia pragmática e historia trascendental, siendo imposible una historia universal pragmática; la historia pragmática se dirige a un fin empírico determinado, afecta tan sólo a grupos reducidos de individuos en su conciencia, en cambio la historia universal trascendental influye en el conjunto de individualidades que integran al género humano en su totalidad independientemente de sus conciencias. Surgen así dos interrogantes fundamentales para tratar de comprender a la filosofía de la historia, bajo el amparo del sistema del idealismo trascendental, primera pregunta ¿cómo la conciencia individual se ve afectada por el ideal de un reino de la razón para la libertad, definido por el derecho en una constitución jurídica universal?, segunda ¿qué se entiende en la filosofía de Schelling por trascendental en esta etapa de su pensamiento?. Iniciando por dar respuesta a esta última interrogante, conforme a Schelling la filosofía trascendental consiste en recorrer de manera inversa el camino de la filosofía de la naturaleza

⁹⁴ Schelling, F. W. J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Antropos, España, 1988, pág.387.

que va de lo objetivo a lo subjetivo, es decir, el paso hecho por la inteligencia inconsciente en grados de objetivación, terminando por arribar a la inteligencia consciente en el ser humano:

Establecer lo objetivo como primero y derivar de él lo subjetivo es, como se acaba de mostrar, la tarea de la filosofía de la naturaleza.

Así pues, si hay una filosofía trascendental, solo le queda la dirección opuesta: partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto y dejar surgir lo objetivo de él. En estas dos posibles direcciones de la filosofía se han dividido, por tanto, filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, y si toda filosofía ha de partir de ahí, o hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza, entonces la filosofía trascendental, que tienen esta última tarea, es la otra ciencia fundamental necesaria de la filosofía⁹⁵

En cuanto a la pregunta inicial, ésta se encuentra directamente relacionada con la principal exigencia de posibilidad trascendental de la historia, en su característica de involucrar simultáneamente necesidad y libertad, pero de qué manera se amalgama algo tan contradictorio, Schelling apela a un presupuesto definido por una instancia superior en la absoluta identidad entre lo absolutamente subjetivo (consciente) y lo absolutamente objetivo (inconsciente), asemejando en palabras del estilo poético de Schelling esa instancia a la providencia o destino, para la filosofía práctica lo objetivo está configurado por el derecho, lo absolutamente idéntico no puede ser ni sujeto, ni objeto, ni ambos a la vez, ni duplicado para llegar a ser consciencia, el actuar libre separa aquello unido por la consciencia con motivo del fenómeno:

Esto eternamente inconsciente que, como el sol eterno en el reino de los espíritus, se oculta a través de su propia luz pura y, aunque nunca llega a ser objetivo, sin embargo imprime su identidad a todas las acciones libres, es a la vez lo mismo para todas las inteligencias, la raíz invisible de la cual todas las inteligencias son sólo potencias, el eterno mediador entre lo subjetivo en nosotros, que se determina a sí mismo, y lo objetivo o instituyente, y a la vez el fundamento de la legalidad en la libertad y de la libertad en la legalidad de los objetivo.⁹⁶

La absoluta identidad no puede ser conocida, sólo es supuesta eternamente por un acto de fe, la prueba o huella de la identidad está proporcionada por la legalidad y necesidad de un orden jurídico o segunda naturaleza garante de la libertad; si en la filosófica práctica únicamente se admite lo objetivo, ello conduce a la fatalidad, en cambio la sola admisión de lo subjetivo

⁹⁵ Schelling, F. W. J., *Ibidem*, pág.152.

⁹⁶ Schelling, F. W. J., *Ibidem*, pág.398.

expresado mediante la libertad radical nota distintiva de la filosofía práctica, justifica el ateísmo y la irreligiosidad, elevar la reflexión al absoluto que sintetiza lo objetivo y subjetivo de la filosofía práctica genera el sistema de la providencia, esto último representa la religión en su verdadero significado. Lo absoluto que condensa lo necesariamente subjetivo y objetivo de la filosofía práctica, posibilitando la filosofía de la historia en el plano trascendental, no puede rebelarse por completo sin suprimir la libertad, su realización atendería a la fatalidad, de igual manera la infinitud de la actividad consciente e inconsciente no puede suprimirse sin la supresión de la libertad, ésta última tiene precisamente su fundamento en esa actividad infinita:

A través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto, es decir, su actuar es el mismo absoluto, en cuanto no es libre ni no libre sin ambos a la vez, absolutamente libre y, precisamente por eso, también necesario. Pero cuando la inteligencia sale del estado absoluto, es decir, de la identidad universal en la que no se puede distinguir nada, y se hace consciente de sí (se distingue de sí misma), lo cual sucede porque su actuar se le objetiva, pasa al mundo objetivo, entonces se separa de él lo libre y lo necesario. El actuar es libre solo como fenómeno interno, y por eso somos y creemos ser siempre interiormente libres si bien // el fenómeno de nuestra libertad, o nuestra libertad en cuanto pasa al mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento.⁹⁷

La historia desde una óptica filosófica constituye una revelación progresiva de lo absoluto, descubierta de manera paulatinamente lenta, la prueba de Dios que habita en la luz inaccesible, aposento de la eterna identidad, fundamento eterno de la armonía entre lo objetivo y subjetivo característico de la libertad. Schelling admite tres periodos del curso histórico bajo la mirada de la filosofía entendida como filosofía de la historia, definidos por la oposición entre destino y providencia: primer periodo revelación de la historia como destino, la Moira teje fatalmente el destino de los seres humanos en lo individual y lo colectivo, esplendor y ocaso de las maravillas del mundo antiguo; segundo periodo, revelación de la historia por la misma fuerza del destino del periodo anterior, pero comprendido en la naturaleza o plan de la naturaleza, aspiración a una sociedad cosmopolita o federación de Estados, inicia este periodo con la República romana; el tercer periodo de la revelación histórica será la providencia misma.

La siguiente obra en análisis será *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, se publicó en el año de 1809, en la etapa identificada como la fase teosófica y la filosofía de la libertad, entre los años 1804 y 1811; el problema medular en esta etapa es el origen de lo finito a partir de lo infinito, para cuyo

⁹⁷ Schelling, F. W. J., *Ibidem*, pág.400.

tratamiento, Schelling recurre al antiguo misticismo alemán, el cual supone el origen de las cosas por un devenir que las va alejando de Dios; problemática exigente de una revisión del absoluto y el panteísmo, por el último todo está en Dios, pero no todo es Dios, situación permisiva para contemplar en Dios un antecedente y en las cosas su consecuente, pero nunca al revés, si bien Dios es persona que se hace, sin embargo, los contrarios se encuentran luchando entre sí dentro del absoluto; básicamente la cuestión del panteísmo es tratada en la primera parte de la obra a analizar; las palabras preliminares de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* sostienen la posibilidad y realidad de la libertad, derivada de una unidad originaria que permite la oposición entre libertad y naturaleza; el objetivo de Schelling es obtener un concepto vivo de libertad con realización efectiva, encerrando en sí una capacidad para el mal, es decir, teniendo en la explicación del mal una base para un concepto vivo de libertad; la búsqueda de una explicación del mal con miras a una noción viva de libertad, hace las veces de una teodicea sin serlo quizás en estricto sentido, en correspondencia con ese carácter del género de la filosofía de la historia, al mismo tiempo la distinción efectuada por Schelling entre fundamento y existencia satisface la face ontoteológica de éste mismo género filosófico. Ahora bien, Schelling sostiene la necesidad de acuñar la categoría viva de libertad con la intención de completar su sistemática de pensamiento, en consecuencia, a través de su sistema filosófico absorbe la problemática abordada por la filosofía de la historia, algo verdaderamente revelador para la intención de reflexionar en torno a una Crítica de la Razón Histórica en la filosofía crítica de Kant, con la búsqueda de su respectivo a priori, pues esa crítica sobre las posibilidades a priori de la historia, implicaría tal vez igualmente la absorción de los problemas inherentes al género filosófico inaugurado por Herder en la sistemática de Kant. El absoluto es entendido en las *Investigaciones* por Schelling el ser en cuanto existe y el ser fundamento de la existencia, arribando al irracionalismo al considerar a Dios la génesis y desarrollo de un fundamento no pensando a priori al que pertenece todo lo existente; a todo lo que es, sólo le corresponde un ser en sí mismo absoluto. La distinción entre fundamento y existencia funda la diferencia de la autosuficiencia de lo finito respecto de Dios (lo antecedente no está en lo consecuente), y la falta de autosuficiencia de lo finito con su superación en lo infinito, en la medida que es criatura y no dispone de su fundamento (lo consecuente está en lo antecedente). El espíritu, siguiendo a Schelling es la encarnación y unidad desde siempre determinada de la autosuficiencia de lo finito y su separación en lo absoluto, es decir, ser en cuanto existe y ser fundamento de existencia; el modo de determinarse el espíritu en cada caso, en una unidad del principio humano y divino, intento de una absolutización total de su mismidad humana, es expresión de su libertad, basada en una decisión fundamental por ser en sí mismo desde siempre determinado. La posibilidad del bien y del mal está basada en la distinción entre fundamento y existencia; el mal no es pensado por Schelling contrario al principio divino, sino una encarnación fijada unilateralmente, unidad de la diferencia entre fundamento y existencia.

El tratamiento hacia su concepto vivo de libertad lo inicia Schelling afirmando que en la filosofía moderna, desde Descartes, no se contempla la existencia de la naturaleza, ni un fundamento vivo para la misma; añadiendo Schelling a su inicial observación “El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un cuerpo vivo”⁹⁸. Para ir comprendiendo la elaboración del concepto vivo de libertad, es necesario tener presente, que en tiempos de Schelling la filosofía de la naturaleza estableció el distingo entre ser en cuanto existe y ser en cuanto mero fundamento de la existencia, bajo ese distingo, si no hay nada anterior, ni exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia, aclarando que ese fundamento de la existencia de Dios sólo constituye el fundamento de su existencia, no Dios existente o existiendo. El fundamento de la existencia de Dios es la naturaleza en Dios, inseparable de él pero distinta de él; Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que le precede en calidad de existente, pero Dios es el previo del fundamento, pues el fundamento tampoco podría ser si Dios no existiera como acto; las cosas tienen su fundamento en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios y devienen del mismo, por eso el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas respecto del fundamento de la existencia de Dios; las cosas devienen del fundamento de la existencia de Dios, este fundamento no es equivalente al mismo Dios; el primer paso hacia el cometido de Schelling radica en considerar, al fundamento de la existencia de Dios el punto de partida de donde a través del devenir se genera la naturaleza con sus criaturas.

El móvil del devenir es explicado por Schelling, mediante la denominada ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo, dicha ansia no es el Uno pero si eterna con él; el ansia del Uno eterno quiere engendrar a Dios o Unidad insondable, por ello la Unidad no está en el ansia, el ansia en sí misma no es con la Unidad es voluntad, pero voluntad ciega sin entendimiento que desea entendimiento; el ansia no puede asirse de modo sensible, sino sólo mediante el espíritu y el pensamiento; de la voluntad ciega del ansia, la cual resulta oscura para el entendimiento, se origina la realidad de las criaturas, la voluntad del hombre se opone a la idea del origen del fundamento, buscando razones morales contra ella. Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; así en el devenir de las cosas del fundamento de existencia de Dios, el ansia originaria se dirige hacia el entendimiento al que todavía no conoce; el ansia o fundamento oscuro de las cosas constituye la primera emoción del existir divino, viéndose reflejado Dios es esa primera emoción; a partir del reflejo de Dios en el fundamento oscuro de las cosas, considerado de modo absoluto, es al mismo tiempo el entendimiento o la palabra del ansia y el espíritu eterno; el espíritu eterno sintiendo en sí a la palabra y el ansia infinita, movido por el amor que es el espíritu mismo expresa la palabra; el entendimiento y el ansia unidas en el espíritu se convierten en voluntad libremente creadora y todo poderosa, que constituye en la naturaleza inicialmente sin reglas a los instrumentos de su revelación. El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas,

⁹⁸ Schelling, F. W. J., Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella, Anthropos, España, 1989, pág. 159.

sólo de esa manera puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo inconsciente pero necesario; en el hombre la obscura ansia de crear algo sólo recibe luz, cuando en la caótica multiplicidad de pensamientos, éstos se escinden, surgiendo la Unidad que subyacía escondida en el fundamento que los reúne a todos. El fundamento eterno de la existencia de Dios, debe contener dentro de sí mismo, aunque encerrado, al ser de Dios, a modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo; el ansia despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí, por encerrarse en sí mismo a fin de que siempre haya un fundamento. Mediante el despertar del ansia por el entendimiento se separan las fuerzas, pero a la vez se levanta la Unidad de éstas escondidas en tal escisión, surgiendo algo concebible y singular; el entendimiento al escindir las fuerzas hace levantarse a la Unidad o la idea escindida en el fundamento escindido; las fuerzas divididas en tal escisión constituyen la materia a partir de la cual se configura más tarde el cuerpo.

El alma surge del vínculo vivo, nacido de la escisión, retenido por el ansia a fin de que haya siempre un fundamento en la naturaleza como punto central de las fuerzas; el alma permanece independiente al entendimiento, éste destaca el alma como lo íntimo, a partir del fundamento que es independiente de dicho entendimiento; el alma permanece independiente del entendimiento, un ser particular que subsiste por sí mismo. Schelling después de explicar al devenir, el cuerpo y el alma, trata de exponer la génesis de los seres originados por la escisión de las fuerzas, resultado del despertar del ansia por el entendimiento; la escisión de fuerzas por el despertar del ansia es gradual, cada grado en tal escisión origina un nuevo ser en la naturaleza cuya alma tiene que ser cada vez más perfecta, en cuanto más contenga de modo escindido lo que en otros seres es indistinto, la suprema escisión queda definida por el hombre y la naturaleza; la voluntad propia de la criatura es el principio que procede del fundamento y es oscuro, en tanto no sea elevada a la perfecta unidad de la luz es mera pasión, concupiscencia o voluntad ciega, sólo el hombre en su propia voluntad es elevado de la más profunda oscuridad a la luz; en el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz; la voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna del Dios, que sólo subsiste todavía en el fundamento. El espíritu es entendido por Schelling como la elevación del hombre a la luz, recorrido de éste de la oscuridad a la luz; el espíritu eterno expresa la Unidad o palabra que reside en la luz y la oscuridad; la palabra o Unidad expresada por el espíritu eterno, en la unidad de oscuridad y luz se encuentra en todas las cosas, pero sin consonancia completa, a causa de los defectos de éstas surgidos del fundamento, la palabra o Unidad del espíritu encuentra su expresión íntegra en el hombre; el alma es identidad viva entre el espíritu y el espíritu de Dios; el alma humana es disoluble respecto a la indisolubilidad de Dios, de ahí se deriva la posibilidad del mal, más su realidad efectiva. El espíritu es voluntad que se contempla a sí misma en libertad total, independientemente de la voluntad universal que crea a la naturaleza, estando por encima y fuera de toda naturaleza; el espíritu es voluntad humana que se contempla a sí misma transitando de la oscuridad a la luz, independientemente de la voluntad creadora de la

naturaleza, por lo que se encuentra fuera de ésta. La voluntad constitutiva del espíritu sólo es libre, o está por encima de la naturaleza, cuando se eleva a la luz, puesto que permanece en la oscuridad sólo como soporte y recipiente del principio superior de la luz, no dejando de ser materia o principio obscuro, en el hombre concupiscencia.

El mal es el trastorno positivo o inversión de los principios, para esta definición Franz Baader recurre a analogías físicas, concretamente a la enfermedad, que en el móvil del devenir, el mal significa permanecer en el principio obscuro; la personalidad consiste en la elevación del hombre al espíritu, pues en los animales al igual que cualquier otro ser de la naturaleza, el principio obscuro también es efectivo, pero en ellos no ha nacido la luz como en el hombre, no pueden ser ni espíritu, ni entendimiento, sino pasión ciega y apetito, ante tal situación Schelling sostiene que el drama humano estriba en colocarse por encima o por debajo de los animales, pero nunca a su nivel, pues el hombre encierra la posibilidad de desatar el eterno vínculo de las fuerzas, o la unidad de la luz y la oscuridad:

El animal nunca puede salir de la unidad, mientras el hombre puede desatar cuando quiere el eterno vínculo de las fuerzas. Por ello dice Fr. Baader con toda justicia, que sería deseable que la corrupción del hombre sólo llegase hasta la animalidad, pero que, desgraciadamente, el hombre sólo puede estar por debajo o por encima del animal.⁹⁹

El concepto y posibilidad del mal reside en la distinción entre lo existente y aquello que es fundamento de la existencia; la realidad efectiva del mal se explica por la necesaria revelación de Dios, el espíritu de Dios es la Unidad inseparable, el principio obscuro y el principio de la luz, esa Unidad sólo se hace efectiva en el espíritu del hombre, si esa Unidad fuese tan indisoluble en el hombre al igual que en Dios, entonces el hombre no se distinguiría en nada de Dios, se perdería en Dios, no habría por lo tanto ninguna revelación, ni movilidad del amor, puesto que todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor en el odio, la unidad en la discordia; si no existiera la separación de principios, la Unidad no podría manifestar su omnipotencia; el hombre tiene dentro de sí la fuente del auto movimiento hacia el bien y hacia el mal, en la misma medida, el vínculo de los principios en el hombre no es necesario sino libre, cualquiera que sea su elección será un acto, sin poderse mantener en la indecisión, ya que Dios tiene que revelarse necesariamente, no pudiendo subsistir nada equivoco; el mal sólo puede surgir en la criatura, en cuanto sólo en ésta luz y oscuridad pueden reunirse aunque permanecen separadas; el ser fundamental no puede ser malo en sí, en él no se encuentra ninguna dualidad de principios. Dios como espíritu es el más puro amor, en el amor no hay voluntad para el mal, ni en el principio ideal, el mal se explica mediante los principios obscuro y luminoso existentes en Dios; el fundamento tiene que provocar la singularidad y la oposición; la voluntad del amor y la voluntad del fundamento se convierten en una, debido a que están escindidas, actuando desde un inicio cada una por sí. La voluntad del fundamento

⁹⁹ Schelling, F. W. J., *Ibidem*, pág. 199.

conmueve desde la primera creación a la voluntad propia de la criatura para que, cuando surja el espíritu manifiesto en voluntad del amor, éste encuentre un opuesto en el que poder realizarse; la naturaleza es una prueba de la conmoción efectuada por la voluntad del fundamento a la voluntad propia de la criatura desde la primera creación, a través de la cual toda vida ha conseguido el último grado de perfección y determinación, sobre todo los seres orgánicos; los apetitos constitutivos de toda vida particular de la naturaleza con la tendencia a la conservación son lo creado; en la naturaleza existen determinaciones causales que sólo se explican mediante el mecanismo, desde el que devienen las cosas del fundamento de la existencia de Dios, tal es el caso de las posibilidades del mal y su efectividad real. El mal sólo se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos, el principio obscuro tuvo que ser fundamento para que la luz pudiera surgir; hay un fundamento para el nacimiento del espíritu, por lo tanto un segundo principio de las tinieblas que es más elevado, pues el espíritu es superior a la luz; ese segundo principio de las tinieblas es el espíritu del mal, despertado en la creación por la emoción del sentimiento obscuro en la naturaleza, es decir, por el espíritu de la división de la luz y las tinieblas, a quien el espíritu del amor contrapone un ideal superior, al igual que antepone la luz al movimiento sin reglas de la naturaleza inicial.

Al principio obscuro en el devenir del ansia se contrapone la luz, surgiendo así la naturaleza, siendo el espíritu el tránsito de la obscuridad a la luz, a éste espíritu que puede denominarse espíritu de la luz se opone el espíritu del mal; el nacimiento de la luz inicia la naturaleza, en cambio el nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia; el fundamento de la obscuridad y la luz en calidad de principio de la primera creación o naturaleza, alcanza su máxima expresión en el hombre, a partir de éste último mediante el espíritu se origina la creación superior o historia con el mismo drama trágico de oposición entre los espíritus de la luz y la obscuridad, haciendo inevitable la presencia del mal para la revelación divina de Dios. Naturaleza e historia emanan del mismo principio alcanzando su máxima expresión en el hombre, así el ser humano media entre la naturaleza y la historia creación superior, en ambas se requiere necesariamente del mal para la revelación de la luz en la naturaleza, y de la humanidad en la historia. El mal es el primerísimo fundamento de la existencia y en la medida que se va actualizando un ser creado, es la superior potencia del fundamento que actúa en la naturaleza; este fundamento que actúa en la naturaleza, cuya superior potencia es el mal permanece eternamente como fundamento sin serlo, de igual manera el mal no puede alcanzar la realidad efectiva, sirviendo tan sólo de mero fundamento para que el bien, formándose a partir del mal sea un ser independiente y separado de Dios, en donde Dios mismo se reconozca y se posea a sí mismo; el hombre en la naturaleza opone a la obscuridad la luz en cambio en la historia opone la humanidad al espíritu del mal.

Las etapas del reino de la historia inician con la edad dorada; la edad dorada es una época remota en la que Dios sintió a la voluntad del fundamento como voluntad para su revelación, reconociendo Dios en su providencia un fundamento independiente de él, dejando actuar a ese fundamento con independencia, de esa manera Dios se manifestó sólo según su naturaleza y

no según su corazón o amor; el fundamento contiene la totalidad del ser divino, pero no como Unidad por ello sólo podían ser seres divinos singulares los que renacen en ese actuar para sí del fundamento, a las actuales generaciones les queda un recuerdo de la edad dorada mediante leyendas. La siguiente etapa corresponde a la época de la omnipotencia de la naturaleza, época del reino de los dioses y los héroes, el fundamento mostró lo que era capaz para sí, el entendimiento llega a los hombres con la sabiduría desde la profundidad, los oráculos brotados de la tierra dirigen a los hombres, imperaban sobre la tierra todas las fuerzas divinas del fundamento, el ser del fundamento aspiró a engendrar por sí la Unidad perfecta y verdadera, algo imposible para él, ante la imposibilidad del ser del fundamento de engendrar por sí a la Unidad perfecta y verdadera, todo se desvanece debido a la separación de fuerzas como alcanzado por una grave enfermedad imperando el caos, se desatan fuerzas divinas malignas en oposición a las reinantes. La tercera etapa es la época de la salvación, se inicia con un estado de clarividencia que se otorga a través del destino divino a hombres aislados, época de signos y milagros en que las fuerzas divinas se contraponen a las fuerzas demoniacas desatadas en la etapa anterior, las fuerzas malignas aparecidas en la época anterior se convierten en el momento del nacimiento de la luz superior del espíritu, apareciendo para enfrentar al mal personal y espiritual, tomando también la luz una figura personal y humana en calidad de mediadora, a fin de volver a su más alto grado la relación existente entre la creación y Dios. Schelling lo asemeja a curar una enfermedad. La cuarta etapa la define la nueva creación o segunda creación caracterizada por una crisis en la turba Gentium inundando el fundamento del antiguo mundo, nueva separación de los pueblos y las lenguas, nuevo reino en el que la palabra viva entra en lucha contra el caos, edad del comienzo de una nueva pugna declarada entre el bien y el mal que durará hasta el final de la época actual, Dios se revela como espíritu, es decir, como acto.

Luego de una vista panorámica a las edades del reino de la historia se puede concluir la existencia de un mal universal, aunque no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, mal que nunca llega a la realización, pero que aspira a ella permanentemente; sólo después de reconocer este mal universal, es posible reconocer en el hombre el bien y el mal, la unión de la voluntad universal con una voluntad particular en el hombre, parece en sí una contradicción cuya conciliación resulta no difícil, sino imposible; el mal pertenece siempre a una elección del hombre, pues el mal como tal no puede ser hecho por el fundamento, toda criatura cae por su propia culpa, de esa manera se hace necesaria la universal del pecado y la muerte, verdaderas extinciones de la particularidad, para que toda voluntad humana tenga que pensar como a través de un fuego, a fin de ser purificada.

La manera de efectuarse en el hombre singular la decisión para el bien o para el mal, reclama una investigación particular del concepto real de libertad, no pudiéndose salvar la libertad en la contingencia de las acciones, la representación formal de la libertad a la manera de Kant tampoco la salvan. En la libertad existe una superior necesidad de un proceso de

determinación externo, que brota por sí mismo de la esencia del actor, el idealismo ha sido el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región donde puede ser comprendida, la esencia inteligible de cada cosa, sobre todo del hombre, la cual, se encuentra fuera de la conexión causal y más allá del tiempo. La libertad precede conceptualmente como unidad absoluta, esa unidad absoluta que es la libertad, requiere encontrarse completa y acabada para que una acción o una determinación sean posibles en ella; la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, es decir, una acción buena o mala; el ser inteligible sólo puede actuar conforme a su propia naturaleza interna, su actuar procede únicamente de su fuero interno, según el principio de identidad y absoluta necesidad, que equivale a la libertad absoluta. Sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia, y no se encuentra determinado por ninguna otra cosa, ni dentro, ni fuera de él; toda acción singular surge de una necesidad interna de ser libre, necesidad no empírica procedente de una obligación, interna necesidad de la propia esencia. El hombre es un ser no decidido en la creación, sólo él puede decidirse, el decidirse propio del hombre está fuera de todo tiempo, por ello coincide con la primera creación. El ser humano aunque nazca en el tiempo, ha sido creado al principio de la creación, ni si quiera el acto de su propia vida está determinado en el tiempo, pertenece más bien a la eternidad; el acto por el que la vida del hombre está determinada por el tiempo, se encuentra fuera de lo creado, es libre y principio eterno; el acto por el que la vida del hombre está determinada, perteneciendo a la eternidad, provoca en éste un sentimiento que responde a esa vida en el tiempo.

El malo realiza voluntariamente sus acciones al igual que el bueno, siendo consciente el acto libre del hombre, la tendencia al mal en el ser humano que no cede a ninguna educación, ni enseñanza, no le exime de responsabilidad alguna; el actuar libre hacia el bien o el mal desde la eternidad y desde el principio de la creación, es una tendencia propia del hombre, por eso su actuar no deviene, tampoco él deviene en cuanto ser moral, sino que eterno por naturaleza; el bien en la criatura humana nace, exclusivamente a la luz, desde el principio obscuro, por medio de una transmutación divina. El mal originario en el hombre, es en relación con su vida empírica totalmente independiente de la libertad, también es en su origen un acto propio, el pecado originario; la lucha contra el mal no es contra las pasiones, sino contra el mal que hay adentro y afuera de la criatura humana que es espíritu. El mal radical es aquel situado dentro y fuera del ser humano que es espíritu, resultado de su propio actuar, adquirido desde el nacimiento; así por la manera cómo se encuentra constituido el hombre en general, no actúa él mismo, sino los espíritus bueno o malo son quienes actúan en él, sin menos cabo de su libertad, pues en el hecho de dejar actuar en el ser humano a uno u otro espíritu, es consecuencia del acto inteligible que determina su esencia y su vida.

Hay un ser anterior a todo fundamento y a toda existencia, un ser absoluto antepuesto a toda dualidad, al cual se puede denominar fundamento originario o infundamento, una mejor denominación sería absoluta indiferencia o desaparición de todas las oposiciones; “[...] lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como queramos llamar a ambos principios, nunca pueden

ser predicados como oposiciones del infundamento”¹⁰⁰. El absoluto se identifica con el infundamento, siendo necesaria la comprensión de las verdades reveladas en forma racional, un sistema filosófico contradictorio de los sagrados sentimientos, el alma y la consciencia moral no puede calificarse de racional, sino de la sinrazón. Un sistema racional concilia las exigencias del espíritu, el corazón y el sentimiento moral con el más estricto entendimiento, sólo el entendimiento extrae lo escondido del contenido meramente en potencia del fundamento en potencia elevándolo a acto. Expuesta de manera general, la explicación se dirigía a formular un concepto vivo de libertad, enfocándose principalmente en resaltar los puntos concernientes a la filosofía de la historia, destacándose el origen del mal correspondiente a la teodicea a observar en dicho género filosófico, así como la explicación ontoteológica a partir del infundamento, también característica de la misma, observamos cómo estas aristas de la filosofía de la historia se ven satisfechas en el pensamiento de Schelling en el irracionalismo, resaltándose la absorción de la problemática propia del género filosófico, de la filosofía de la historia en la sistemática del pensamiento de Schelling, algo de gran utilidad para las intenciones de la investigación a desarrollar referida al posible a priori histórico, fundamento de una Crítica de la razón Histórica.

2.6.- GEORG WILHEM FRIEDRICH HEGEL Y LA POSIBILIDAD DE HISTORICIDAD, PARA LOS PUEBLOS SIN HISTORIA, EN LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO.

(D).- Concepciones de la libertad viva, real y espiritual)

En franca ruptura con el continuum de la exposición, en relación a los anteriores pensadores tratadistas de la filosofía especulativa de la historia de los siglos XVIII y XIX, en Hegel será introducida una variación conveniente a los propósitos de la investigación, acorde con el subtítulo asignado, variación definida por las ideas contenidas en el libro de la autoría de Susan Buck-Morss *Hegel y Haití*¹⁰¹. Conforme a los planteamiento basados en hechos reales, plenamente documentados por parte de Buck-Morss, dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, específicamente en la elaboración de la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel se encuentra reflexionado sobre la independencia de la colonia francesa, en América, Haití, consideración para algunos escandalosa, pero creíble, no sólo por la basta documentación en que se sustenta esa hipótesis de Buck-Morss, sino además, por la tendencia observada en Schelling, de absorber en su sistemática de pensamiento, la problemática inherente a la filosofía especulativa de la historia, es decir, abandonar el género filosófico inaugurado por Herder, incorporándolo mediante un concepto de libertad en consonancia con las sistemáticas de pensamiento filosófico propias de cada pensador, concretamente del idealismo alemán,

¹⁰⁰ Schelling, F. W. J., *Ibidem*, pág. 281.

¹⁰¹ Véase Buck-Morss, Susan, *Hegel y Haití*, FCE, México, 2013

dando el resultado en Hegel de un concepto real de libertad, en clara simetría con el concepto vivo de libertad pretendido por Schelling. Bien Hegel podría realmente haber pensado en la independencia haitiana para formular en la historia de la experiencia de la consciencia la dialéctica del amo-esclavo, pues aun suponiendo en acatamiento de la más radical ortodoxia hegeliana, si es posible en la filosofía de Hegel hablar de ortodoxia, en la particular lo tengo por incorrecto, pero aun así, el hecho de consumarse la independencia de Saint-Domingue mediante la categoría de libertad acuñada por la modernidad, de facto, bajo los cánones de la dinámica del espíritu en Hegel es prueba de la realidad de lo racional, entonces, resulta inadecuado desacreditar en forma sutil lo propuesto por Buck-Morss. En Kant posiblemente las exigencias de articular la libertad con la naturaleza fenoménica, revelarían la necesaria elaboración en congruencias con su filosofía crítica, de una idea de libertad acorde a dicha articulación, o sea, el carácter vital del hombre subyacente en la Crítica del Juicio, por diferenciación de Schelling podría denominarse concepto espiritual de libertad, tomando de referencia el párrafo 49 de esa obra, sumado a la manera peculiar de elaborar la máxima del sistema de la fines del juicio teleológico, conjuntando la facultad de sentir placer del juicio de gusto, con el concepto de la finalidad de la naturaleza del propio juicio teleológico, situación que posibilita vincular la articulación de la libertad en la naturaleza fenoménica, a la noción de espíritu del mencionado párrafo 49 de la Crítica del Juicio. Por lo tanto, de ser factible el abandono de la filosofía especulativa de la historia, a través de un concepto de libertad, en consonancia sistemática con la filosofía de Kant y Hegel, tomando de referencia a Schelling en su concepto vivo de libertad, tal y como fue mencionado, el de Hegel sería un concepto real de libertad, en cambio en Kant un concepto espiritual de libertad. Sin embargo, es necesario considerar la importancia de la filosofía especulativa de la historia para Hegel, puesto que el cultivo de dicho género filosófico le permite, a pesar de contarse constancia de este género por escritos de sus alumnos, reflexionar sobre una adecuada forma de organización política, social y económica para Alemania, considerando el giro dado por la filosofía especulativa de la historia a partir de Fichte, de la búsqueda de una sociedad cosmopolita a una sociedad nacional, por eso, a pesar de ser verdadera la elaboración de la dialéctica del amo y el esclavo, a partir de la independencia de Haití, la reflexión de una adecuada organización social nacional alemana, sólo podía efectuarse por la filosofía de Hegel, en el género filosófico iniciado por Herder. No obstante, la transformación de cada nación principalmente europea, conforme a su peculiaridades en Estado nación, a pesar de ser materia de la filosofía de la historia, la independencia de Haití trae consigo la consecuencia de incorporar a los denominados pueblos sin historia universal a la misma, situación extensiva incluso a los países latinoamericanos, volviendo problemática al interior de la filosofía de Hegel la relación entre la fenomenología del espíritu y la filosofía de la historia, bajo la dialéctica del amo y del esclavo, quizás al consumarse la transformación de los pueblos del mundo en Estados nación, el desenvolvimiento del espíritu plantearía nuevamente el establecimiento de una sociedad cosmopolita, fundada en un concepto real de libertad omnicomprendido de la humanidad, aboliendo al género de la filosofía especulativa de la historia; o quizás el desarrollo de la experiencia de la conciencia, paso en un siguiente

desenvolvimiento al materialismo histórico, eminentemente dialéctico, implicando la emancipación del proletariado, cuyo fundamento filosófico dialéctico en esa tesis de cosas, sería la dialéctica del amo y del esclavo, desde luego sin perder de vista la sentencia de Hegel de no hacer futurismo con su filosofía, tan sólo se busca destacar, lo problemático que resultan, las relaciones entre el desarrollo de la experiencia de la consciencia y la filosofía de la historia, bajo la propuesta de Buck-Morss, a la par de sus consecuencias.

Por su parte Kant, al momento de elaborar sus consideraciones filosóficas, es no tan sólo válido, sino hasta necesario, la postulación de una comunidad cosmopolita, su pensamiento con alcances de universalidad, encierra el problema de encontrar un fundamento de esa forma de organización social para la humanidad, por lo tanto, la articulación del noumeno y el fenómeno envuelve las posibilidades para fundamentar esa sociedad, por lo tanto, la sistemática crítica filosófica kantiana no requiere completarse con un concepto vivo de libertad a la manera de Schelling, más bien se topa con problemas tales como: la exigencia de evitar la fragmentación irreconciliable entre naturaleza y la libertad, y la concreción de la libertad en la naturaleza fenoménica, por eso el fundamento a priori de una sociedad cosmopolita no puede agotarse en el uso práctico de la razón, porque contribuye a la dicotomía del noumeno y el fenómeno, pero si se explora el principio a priori de la comunidad cosmopolita, articulando el mundo nouménico y el mundo fenoménico en la Crítica del Juicio, se atiende a los problemas exclusivos de la sistemática del pensamiento filosófico de Kant,

Georg Wilhem Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770, siendo su padre funcionario público por lo cual no padeció carencias económicas; le apasionaban los clásicos griegos, tuvo un gran amor hacia el mundo griego, en 1788 se matricula en la Universidad de Tubinga, donde estudia filosofía y teología, allí mismo trabo amistad con dos grandes, en las personas de Hölderlin y Schelling; al estallar la revolución francesa en Tubinga Hegel Hölderlin y Schelling siembran el árbol de la libertad símbolo de su simpatía ante dicho suceso; Hegel opta por el oficio de preceptor primero en Berna, luego en Fráncfort, enfocándose a los estudios de historia política y económica; fue profesor en la Universidad de Heidelberg (1816-1818) , después en Berlín (1818-1831), es en esta última universidad donde cultiva junto con sus alumnos las lecciones sobre la filosofía de la historia; en Nuremberg, Hegel conoció y contrajo matrimonio con Marie von Tucher, de quien tuvo tres hijos, una niña (que murió al poco de nacer) y dos varones (Karl e Immanuel), su muerte ocurrido en la ciudad de Berlín el 14 de noviembre de 1831, supuestamente afectado por el cólera, en una epidemia que azotó a esa ciudad.

Para intentar comprender la idea de la filosofía de la historia en Hegel, es necesario hacer una concatenación de conceptos con categorías esbozados en diferentes obras de su autoría, en específico tres a saber¹⁰²: *Fundamentos o elementos de Filosofía del Derecho*,

¹⁰² Se señala que algunas de esas obras, o todas en su totalidad, constituyen una recopilación de apuntes de parte de los discípulos de Hegel.

Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal, y Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal; en las introducciones a la filosofía de la historia universal Hegel señala que el concepto, principios y periodos de la historia universal han quedado establecidos en su obra fundamentos (elementos) de la filosofía del derecho: “Por lo demás, en mis Fundamentos de la filosofía del derecho, 341-360 (final), he proporcionado ya el concepto más preciso de tal historia universal, así como los principios y los periodos en los que se descompone su consideración”¹⁰³. Hegel concibe a la historia universal en tres aspectos; como tribunal o juicio universal, como racionalidad y como proceso del devenir consciente, para ello comienza afirmando en sus lecciones sobre filosofía del derecho que:

La existencia del espíritu universal en el arte se manifiesta en la intuición y la imagen; en la religión en el sentimiento y representación; en la filosofía en el pensamiento puro y libre; y en la historia universal en la realidad espiritual en su ámbito interior y exterior.¹⁰⁴

La historia universal es juicio o tribunal universal, porque mediante ésta se particularizan los dioses, la sociedad civil, y los espíritus nacionales, los cuales, en su variada realidad constituyen algo ideal mostrado por el movimiento del espíritu: “Ella es un tribunal porque en su universalidad existe en sí y para sí lo particular -los penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos en su abigarrada realidad – solo existe como algo ideal, y el movimiento del espíritu en este elemento consiste en manifestarlo”¹⁰⁵. La historia universal es racional, puesto que el ser humano es apto para captar esas manifestaciones del espíritu mediante la razón, siendo la razón la que ordena a la historia:

La razón tiene tres características fundamentales: es la esencia o sustancia de la historia del mundo; tiene un poder infinito y toda la realidad se configura gracias a la razón por eso todo suceso puede ser entendido racionalmente.¹⁰⁶

La historia universal es un proceso del devenir consciente, pues el despliegue del espíritu a través de la propia historia universal, es acción, la cual, busca hacerse objeto de la consciencia del espíritu, aprehendiéndose a sí mismo para explicarse:

Este aprehender constituye su ser y su principio, y la consumación de un aprehender es a la vez su exteriorización y su tránsito. Formalmente expresado, el espíritu que aprehende de nuevo este aprehender y, lo mismo, vuelve sobre sí desde la

¹⁰³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Ediciones Itsmo, España, 2005. Pág. 19

¹⁰⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, LibreríasProdhufi, España, 1993, pág. 791

¹⁰⁵ Hegel, *Ibidem*, pág. 791

¹⁰⁶ Rus Rufino, Salvador en Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005. Pág. 72.

exteriorización, es el espíritu del estadio superior frente a sí tal y como se encontraba en aquel primer aprehender.¹⁰⁷

Los principios de la historia universal son cuatro: primero la revelación inmediata que se basa en la forma sustancial del espíritu, es decir, la razón; segundo la individualidad moral, es decir, la libertad; tercero la universalidad abstracta y antítesis infinita, es decir, el espíritu que dirige a la historia; cuarto la mutación del espíritu, es decir, la geografía; conforme a estos cuatro principios los periodos de la historia universal son igual cuatro; primer periodo el mundo Oriental; segundo periodo el mundo Griego; tercer periodo el mundo Romano; y cuarto periodo el mundo Germánico. En *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal* (1822-1828), Hegel diferencia entre tres formas de hacer historia: “Emprenderé la introducción a nuestra historia universal filosófica anticipando una representación (general, determinada) de lo que es una historia universal filosófica; recorrerla y describir los demás modos de exponer y de tratar a la historia- una sinopsis que no puede contener nada filosófico-; distingo tres modos de historiografía:

- a) *Historia original*
- b) *Historia reflexiva*
- c) *Historia filosófica*”¹⁰⁸

En cuanto a la historia original, Hegel afirma que se trata de la narración de acontecimientos y situaciones de vida cuyo testigo es el propio historiador, a propósito de esta forma de hacer a la historia, Hegel pone de ejemplos a Herodoto y Tucídides; por lo que respecta a la historia reflexiva, señala el hecho de constituir este tipo de hacer historia una investigación sobre los acontecimientos pasados, pretende probar con precisión lo señalado por la historia original, ya que el historiador reflexivo no participa como testigo de los hechos históricos sobre los cuales vierte su estudio; la historia filosófica o filosofía de la historia se caracteriza por el predominio del pensamiento sobre los hechos, no obstante estar las ideas enredadas y condicionadas por los hechos, sirve para conocer y entender el proyecto que gobierna y ordena la historia del mundo:

Sin embargo, la filosofía de la historia universal no es otra cosa que la consideración pensante de la misma, y del pensar no podemos prescindir nunca, pues el hombre es pensante, mediante el pensamiento se distingue del animal.¹⁰⁹

La filosofía de la historia supone reconstruir el contenido total de la historia desde categorías filosóficas, para conocer sus reglas, partiendo del movimiento del espíritu de un espacio geográfico a otro, mediante dicho desenvolvimiento, el espíritu se va manifestando

¹⁰⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, pág. 792

¹⁰⁸ Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Pág. 21

¹⁰⁹ Hegel, *ibidem*, Pag. 45.

y los hombres son testigos de su concreción; la filosofía de la historia en Hegel pretende ser una guía interpretativa del pasado, que se encontraba cargado de enseñanzas pero difuso; quien que se ocupa de interpretar la historia, mediante la filosofía, requiere la consideración de ciertas categorías, es por ello, que conforme a su sistema Hegel establece las necesarias para atribuir sentido al acaecer histórico; en su obra introducciones a la filosofía de la historia universal, Hegel señala cuáles son esas categorías indispensables para la comprensión filosófica de la historia, esas categorías, son enumeradas en la edición de Tecnos por Salvador Rus Rufino, en un estudio preliminar a las Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal:

A.-Variación: la historia es un hecho evidente que muestra variaciones a través del tiempo y el espacio; ejemplo de ello lo constituyen la diversidad de formas que poseen los pueblos para organizarse, y además porque al desaparecer un pueblo otro le sustituye.

B.- Negatividad: El espíritu se transforma constantemente a través de su desarrollo histórico; en ocasiones construye, en otras destruye. Todo nace, flórese, madura, decae y muere para dar paso a algo nuevo.

C.- Razón: la historia es autoría del espíritu, el cual es a un tiempo conciencia en el sujeto y del objeto, conciencia en sí, conciencia de la libertad, autoconciencia que se desenvuelve en el tiempo.

D.- Libertad: principio fundamental que hace posible la historia, es necesario objetivarla, lo cual se logra solo mediante el Estado¹¹⁰.

Con las categorías descritas es posible explicar al espíritu en el tiempo, el espíritu representa la fuerza más poderosa que actúa en la historia: <<...no es estático y se realiza siguiendo un proceso que distingue entre un espíritu objetivo, que supone el descubrimiento de sí mismo, la autoconciencia de la existencia, que en la Fenomenología del Espíritu se sitúa en Grecia; un espíritu objetivo que sería la historia como realización practica y real del espíritu; y finalmente el espíritu absoluto donde el hombre se encuentra con la realidad, culmina su proceso, llega a la plenitud de todo y se unen los contrarios, es el momento de la libertad, verdad, y pensamiento máximo. Por esa razón, la historia para Hegel no es lo que hacen los historiadores, fijándose solo en el camino de los acontecimientos históricos, sino en el conocimiento de la meta, el fin al que se ha llegado a pesar de sufrir una serie de fenómenos y de sucesos muy desagradables para la humanidad. A pesar de todo, la historia que quiere alcanzar la libertad que se consigue realizando el fin del espíritu >>.¹¹¹

¹¹⁰ Rus Rufino, Salvador en Hegel, Lecciones sobre filosofía de la historia, pág. 31

¹¹¹ Rus Rufino, Salvador en Hegel, Ibidem, Pág. 32.

La historia universal comienza en oriente, concretamente en Persia, al ser una de las primeras formas de Estado, su evolución está determinada por el desarrollo de la libertad hasta alcanzar su máxima expresión en la revolución francesa; conforme a los principios de la historia universal, son cuatro las etapas del desarrollo de la historia universal: I.- Mundo Oriental, la infancia de la humanidad, se caracteriza por la ausencia de la libertad, el poder del Estado se concentra en un solo individuo, prevalece el elemento comunidad, corresponde a esta etapa China, India, Persia, Asia Menor y Egipto; II.- Mundo Griego, adolescencia de la humanidad, se caracteriza por mayor presencia de la libertad, pero solo a un determinado sector de la población, es decir, en los ciudadanos de la Polis; III.- Mundo Romano, mayoría de edad de la humanidad, la libertad concedida por la ciudadanía alcanza su mayor expresión mediante la ley, pero sigue restringida a un reducido número de seres humanos; IV.- Mundo Germánico, ancianidad de la humanidad, la libertad se desarrolla de manera subjetiva, se supera la antítesis entre la iglesia y el Estado, se concibe al hombre como un ser libre, comprende a las naciones europeas como depositarias de este momento del desarrollo de la historia universal; así el Estado moderno en su perfeccionamiento constituye el fin de la historia, porque proporciona un elevado nivel de realización de la libertad como autoconciencia y desenvolvimiento del espíritu.

En realidad la filosofía de la historia de Hegel se origina de aplicar su sistema filosófico a los acontecimientos históricos, apoyando esta afirmación en palabras de Salvador Rus Rufino:

[...] Hegel intentó explicar el aparente caos en el que se podía convertir la historia ante los ojos de un espectador si se consideraban el devenir de la humanidad como una sucesión de hechos sin guía interpretativa, sucesos que muestran el progreso racional del hombre hacia la realización plena de su libertad.

Hegel pretendió llegar a una solución intelectual para sacar a la filosofía, al pensamiento y también a su tiempo histórico de una situación crítica.¹¹²

¹¹² Rus Rufino, Salvador en Hegel, Ibidem, Pág. 24

3.- EMPLAZAMIENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA.

La crítica del cielo se transforma así
en la crítica de la tierra, la crítica de
la religión en la crítica del derecho,
la crítica de la teología en la crítica
de la política.

Karl Marx.

3.1.- ACOTAMIENTOS DE LA RAZÓN HISTÓRICA.

Resulta imprescindible ahora para el esclarecimiento de un posible a priori histórico, después de las metodologías con sus correspondientes reflexiones, efectuadas en los capítulos anteriores, acotar los elementos a considerar, dentro de la edificación de una posible Crítica de la Razón Histórica en la filosofía de Kant. El propio Kant señala en *Recensiones sobre la obra de Herder <<Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad>> (1785)* a la cultura, el concepto de raza y el derecho, los factores a tener presentes en las meditaciones concernientes a lo histórico desde la filosofía¹¹³. Es necesario en consecuencia, antes de abordar cada uno de ellos, estimar el contenido de la crítica del juicio teleológico, de alguna manera ya expuesto, pero precisando el tratamiento de esos factores en la óptica del criticismo. Es de llamar la atención el hecho de que las investigaciones enfocadas hacia lo histórico en Kant, destacan alguno de esos elementos, siendo la tendencia mayúscula hacia el derecho, derivado de las tradiciones legalistas reformistas ciegas a las limitaciones de lo jurídico en la comprensión, crítica y tratamiento actual de los acontecimientos sociales, políticos, económicos y culturales, reforzadas también por una mala interpretación de la obra kantiana *Metafísica de las costumbres*, situación ésta última a puntualizar en el apartado referido al derecho, considerado uno de los emplazamientos de la razón histórica. Concretamente los parágrafos 67 y 83 de la Crítica del Juicio esclarecen el tratamiento de la cultura y el derecho, dentro del pensamiento crítico de Kant, en franca apertura hacia la antropología en sentido pragmático, develando otros elementos a considerar, reforzándose la visualización de una comunidad cosmopolita racional como la finalidad de la historia, bajo el pensamiento crítico de Kant. En el primer capítulo se hizo el ejercicio reflexivo de subsumir la categoría de teleología, utilizada por Kant en su ensayo de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* 1784 en el juicio teleológico, no obstante, es imprescindible retomar ese análisis enriqueciéndolo con lo meditado a lo largo de la investigación, añadiendo consideraciones nuevas, pues retornar al juicio teleológico destacando los emplazamiento para una Crítica de la Razón Histórica, será la piedra angular para postular el a priori de la historia. No deberá sorprender la consideración de otros factores, pero esa situación se irá develando al concluir el análisis efectuado, al igual que la pertinencia de su incorporación o no para nuestro propósito.

¹¹³ Véase: Recensiones sobre la obra de Herder *ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* (1785) en Kant, Immanuel, Ensayos sobre la paz, págs. 51 a 75.

3.2.- POSIBILIDAD DE POSTULAR UN A PRIORI HISTÓRICO, DESDE EL PARAGRÁFO 67, DE LA CRÍTICA DEL JUICIO,

Sin el propósito de desechar el resto del contenido de la *Crítica del Juicio*, sino más bien, destacar la importancia crucial del párrafo 67 para la pretensión de postular un posible a priori de la historia, es muy importante no perder de vista la situación de abordarse lo histórico desde la filosofía, más no desde los propios hechos. Aunque ha sido expuesto que para algunos pensadores, caso concreto de Humboldt, le sirvieron las meditaciones en torno al juicio teleológico en la elaboración de su propuesta historicista, algo sin lugar a dudas que prueba la influencia de Kant en el historicismo clásico alemán. En este sentido las consideraciones del párrafo en estudio, son realmente reveladoras de pequeños grandes detalles a tener presentes en la construcción conceptual del anhelo a priori de la historia. Inicia Kant la exposición del párrafo con una aguda observación relativa al concepto subjetivo y regulativo de la teleología, comenta que en cosas donde no hay motivo de considerar en sí como fines, la relación externa no puede ser juzgada final más que en sentido hipotético, es oportuno en la anterior afirmación, recordar la clasificación de los imperativos hipotéticos en el uso teórico de la razón, específicamente en *La Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, a diferencia de su agrupamiento inicial en el uso práctico en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Derivado de la asociación de los imperativos hipotéticos al uso teórico de la razón, pueden sostenerse dos consideraciones a partir de lo señalado anteriormente por Kant: primera, un incorrecto empleo de la teleología enfocado exclusivamente en el uso teórico de la razón, segunda, ese uso incorrecto, conduce a justificar o tener por constitutivas a relaciones teleológicas externas, señalando Kant varios ejemplos de ese tipo de relaciones:

Lo mismo, precisamente, puede decirse de las plantas que el hombre usa para sus necesidades o su regocijo; de los animales, como el camello, el buey, el caballo, el perro, etc., que el hombre puede usar de mil maneras, en parte como alimento, en parte para su servicio, y de los cuales no puede casi nunca prescindir.¹¹⁴

La visualización de relaciones teleológicas externas, desde el uso teórico de la razón, conlleva un empleo utilitarista de la naturaleza, así la explotación de la naturaleza para generar riqueza, a través de la producción de mercancías del productor propietario privado, implica desde la filosofía crítica de Kant, pensar única y exclusivamente en relaciones teleológicas externas, en clara discordancia con el concepto de la finalidad de la naturaleza del juicio reflexivo. Por lo tanto, el criticismo kantiano no puede reducirse al puro uso teórico de la razón, pues precisamente para evitar la erosión y desgaste de la naturaleza, Kant delimita a la cultura el fin del sistema de los fines, subordinado a dicha máxima el uso de imperativos hipotéticos, incluyendo a aquellos encaminados a la producción de la cultura. En conclusión de las observaciones hechas por Kant en el primer párrafo del párrafo 67, el uso teórico de la razón que prescinde del juicio reflexivo con su concepto a priori, propicia la instrumentalización de la razón, a pesar de tener en cuenta el uso práctico de la misma. Puede sintetizarse a este señalamiento de Kant, en el carácter hipotético

¹¹⁴ Kant, *Critica del Juicio*, pág. 404

derivado del uso teórico de la razón, por el cual, se juzga externamente la teleología en los objetos de la naturaleza, no resultando ociosas las observaciones efectuadas.

En el segundo párrafo, Kant continúa esgrimiendo objeciones en contra del pensar posibilidades externas del concepto teleológico; juzgar o pensar la existencia de las cosas fines de la naturaleza, prescindiendo de su forma interna, requiere la convergencia de dos situaciones: el conocimiento de un fin posible, algo factible, sumando una condición situada más allá de la propia naturaleza que como incondicionada se encuentra fuera de la consideración físico teleológica del mundo totalmente. Esto último si resulta realmente inaceptable para el criticismo kantiano, porque se traduce en la justificación de una entidad ajena al propio hombre, fundamento de la cadena teleológica externa, cuestión muy parecida a las fuerzas invisibles de Herder, o del infundamento de Schelling. Las objeciones anteriores al ser pensadas detenidamente, actualizándolas a nuestro contexto, resultan verdaderamente asombrosas en aquello que rebelan, pues considerar la existencia de las cosas por sus relaciones externas como fines de la naturaleza, reduce la razón a su uso teórico mediante imperativos hipotéticos, implicándose una condición final situada allende la propia naturaleza. Por lo tanto, si en la explotación capitalista de la naturaleza productora de mercancías prevalecen el uso teórico de la razón, suprimiendo la articulación kantiana entre mecanicismo y libertad vía el juicio reflexivo, entonces a la vez se propicia juzgar o pensar una finalidad última de la naturaleza en entidades externas e independientes del hombre; en pocas palabras, pervierte la racionalidad en sentido kantiano, abriendo amplias puertas a justificaciones de los irracionalismos¹¹⁵. Esto no significa un desprecio hacia la filosofía irracionalista, sino remarcar la perversión de la racionalidad, ya que ésta última es colocada por legiones de estudiosos en el banquillo de los acusados, señalándole de generar monstruosidades y atrocidades, el chivo expiatorio del pensamiento sobre todo en la modernidad. A pesar de ello, no es responsable del todo la racionalidad, más bien la forma de producción capitalista es la verdadera responsable de las crisis humanas, recalcando el hecho de haber encontrado sobre todo en la filosofía de corte irracionalista un natural aliado, pero a la vez fue capaz de instrumentalizar y poner a su servicio a la racionalidad moderna.

Únicamente los organismos biológicos, o materia orgánica, admiten un uso correcto del concepto a priori del juicio teleológico, considerados fines de la naturaleza por ese principio, debido a que su forma es producto de la propia naturaleza. La relación conceptual a priori teleológica corresponde sólo a ésta clase de materia generada naturalmente. El principio de la finalidad de la naturaleza del juicio reflexivo, en el juicio teleológico conduce necesariamente a la máxima de un sistema de fines, abarcándose en esa máxima incluso la materia corporal inorgánica, es decir, la naturaleza fenoménica y orgánica; recordando el haber reducido, en la exposición del primer capítulo a la pura naturaleza orgánica, el objeto de la máxima del sistema de los fines, pero una nueva lectura y análisis la amplía, obligando a considerar dentro de esa máxima del sistema de los fines a la naturaleza mecánica, fenoménica, corporal, y añade Kant: “Pero ese concepto conduce

¹¹⁵ El verdadero potencial de la filosofía irracionalista está en la creación artística y la estética; sin embargo en el aspecto político el irracionalismo no las trae consigo; en relación a lo último véase: Lukacs, “El asalto a la razón”

necesariamente a la idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines, a cuya idea, todo mecanicismo de la naturaleza, según principios de la razón (al menos para ensayar ahí el fenómeno natural), debe ser subordinado”¹¹⁶. Agregándose que la adecuada articulación, mejor denominación a subordinación, del uso teórico de la razón a las máximas del juicio teleológico, implica las reglas derivadas de su crítica; consecuentemente, puede sostenerse y esperarse una finalidad total, o total finalidad de toda la naturaleza en sus manifestaciones fenoménica y orgánica, a partir de la máxima del sistema de los fines, mediante la que se articulan el uso teórico, pero también práctico de la razón al concepto subjetivo, regulativo, a priori del juicio teleológico y sus máximas. Las articulaciones respectivas de la razón pura y razón práctica, a las máximas del juicio teleológico, se definen en el correcto pensar la finalidad última de la naturaleza o parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, de ahí su importancia; por lo tanto, la apreciación de fines en la historia desde la filosofía de Kant, mejor dicho, atribuir un sentido a los hechos históricos a través del criticismo kantiano, implica acotaciones y precisiones puntuales y agudas, además de las metodologías ya expuestas. No se vaya a postular, alguna de las propuestas, relativa a algún tratamiento histórico a priori, formulado por algún autor que cultivó el género de la filosofía de la historia, durante el siglo XVIII, como se verá rebelado más adelante.

Puede considerarse al sistema de los fines un hilo conductor para pensar a la naturaleza desde los organismos biológicos, ampliando su conocimiento y posibilidades, debido al orden que se genera con las máximas derivadas de la causalidad ideal o final. La máxima del sistema de los fines, a su vez emplaza una cuestión problemática, resuelta en forma relativamente sencilla por Kant en el texto del parágrafo 67, problemática referida a juzgar o pensar un fin último para la naturaleza en sus manifestaciones fenoménicas y orgánicas, es decir, la definición de la finalidad del sistema de fines. Para dar definición al fin o finalidad del sistema de fines, máxima del juicio teleológico, Kant apela a la belleza contemplada en las formas de la naturaleza, lo cual, no resulta ajeno, pues ello ya ha sido tratado en el primer capítulo, lo que llama poderosamente la atención es leer detenidamente el pie de página 11 del parágrafo 67¹¹⁷. Kant sostiene que si bien es cierto, en un juicio de gusto al contemplar las formas bellas de la naturaleza, no podemos juzgar con qué intención nos deleiten, dada la nota del juicio de gusto de configurar una finalidad sin fin; por el contrario por el juicio teleológico, atendiendo a esa misma relación, sí podemos juzgar a las formas bellas de la naturaleza incitadoras de la cultura, al generar infinidad de bellas formas. La cuestión consiste en emplear el sentimiento de placer (como facultad del espíritu) en una máxima del juicio teleológico, sobresaliendo al que puede denominarse juego de bisagras de una puerta, entre las facultades superiores del conocimiento y las

¹¹⁶ Kant, Crítica del Juicio, pág. 405.

¹¹⁷ En la parte estética se dijo: miramos la naturaleza bella con favor, al experimentar en su forma una satisfacción totalmente libre (desinteresada). Es que en ese mero juicio de gusto no se toma en modo alguno en consideración el fin para el cual esas bellezas de la naturaleza existen: si es para despertar en nosotros un placer, o es sin relación alguna con nosotros como fin. En un juicio teleológico empero, atenderemos también a esa relación, y aquí podemos considerar como favor de la naturaleza el que haya querido ser para nosotros incitadora de cultura al producir tantas formas bellas. Kant, *Ibidem*, nota 11, pág. 406

facultades superiores del espíritu. Pero, ¿qué es en concreto lo problemático y destacado al definir a la cultura la finalidad del sistema de los fines?. El problema queda delimitado por el empleo del sentimiento de placer para definir una máxima del juicio teleológico, o sea, parecería, a diferencia del juicio determinante, exclusivo del uso teórico de la razón, en el cual la generación de las ideas se deriva de un ir más allá de las categorías del entendimiento por la razón en estricto sentido, en el juicio teleológico, ese ir más allá, en su uso correcto que en la razón pura se denomina ideas regulativas, al no tener otro concepto más que el de la finalidad de la naturaleza, y no alcanzar a definir sus máximas, se ve en la necesidad de acudir al sentimiento de placer, algo verdaderamente importante para visualizar un a priori histórico, lográndose una mayor claridad en tal pretensión, al abordar el parágrafo 83 en complemento del 67

El sistema de los fines, no determina que su último fin con los medios para concretarlo, juzgados o pensados correctamente, sea intencionadamente un fin de la naturaleza; toda vez que el juicio teleológico, no obstante conducir a pensar un último fin, excluye la intencionalidad de la naturaleza en la necesidad de ese último fin.

3.3.- EL PARAGRAFO 83 DE LA CRÍTICA DEL JUICIO, O LAS CONDICIONES A PRIORI DE LA FINALIDAD DE LA HISTORIA.

Conforme al juicio teleológico el hombre es pensado además de un organismo biológico, el último fin de la naturaleza, en relación al cual las otras manifestaciones orgánicas y fenoménicas naturales configuran un sistema de fines. El ser humano acorde a la máxima del sistema de los fines, está facultado para emplear a su favor a las formas orgánicas y fenoménicas de la naturaleza, pero en observancia de esa máxima con su correcto pensar ese último fin. El uso teórico de la razón faculta al hombre, mediante imperativos hipotéticos a utilizar en su provecho la naturaleza, configurándose la tecnología; la máxima regulativa del sistema de los fines en la expresión de su último fin, limita el empleo de la tecnología para generar la cultura, convocando a la libertad en el fin final, con el propósito de materializar fenoménicamente a la propia libertad, salvaguardando al hombre en su calidad de fin en sí mismo. No limitar el uso de la tecnología en el aprovechamiento de la naturaleza, conlleva su explotación inmoderada con la justificación inexacta de una teleología exterior, situando la materialización de la libertad fuera de la naturaleza, sacrificando al hombre en su dignidad, debido a su calidad nouménica, se equipararía, al ámbito de una entidad ajena al propio hombre, que también fundamenta la cadena teleológica externa. Pero ¿qué significa lo último en relación al fin final?, significa contemplar un intelecto arquetípico, situado fuera de la naturaleza que piensa el fin final con la realización de la libertad, en un ámbito ajeno a la naturaleza, equiparable a la salvación del alma en una instancia supra humana, o un arribo providencial al ideal de humanidad. Si el hombre es el último fin de la naturaleza conforme al sistema de los fines del juicio teleológico, entonces, la satisfacción de ese último fin: ¿lo efectúa la propia naturaleza bienhechora?, o ¿la actividad humana empleando en su beneficio a la naturaleza va construyendo el ámbito cultural? Kant es enfático en descartar a la propia naturaleza bienhechora, el medio para la obtención de la última finalidad teleológicamente hablando; la satisfacción del último fin, se efectúa por medio de la aptitud y habilidad del hombre para obtener toda clase de fines, fines para los que la naturaleza puede ser

empleada interior y exteriormente por éste. En sentido amplio, cultura es el empleo de la naturaleza para obtener cualquier clase de fines que ésta posibilita al hombre, condicionada dicha obtención de fines desde el juicio reflexivo, por la observancia de las máximas del juicio teleológico, descartándose la obtención del último fin de la naturaleza, entendida como un sistema teleológico, en forma providencial; providencialismo al que Kant equipara con la felicidad, cobrando, por lo tanto, importancia la acción para ese cometido. Es decir, no obstante que el hombre puede pensar de manera a priori, mediante el juicio teleológico, el último fin de la naturaleza, no por eso dicho fin se obtiene providencialmente. En consecuencia, no es suficiente tener la capacidad de pensar ese fin, es necesario actuar con base en esa máxima para alcanzarlo.

La postulación de un a priori para la historia, alcanza su cumbre en la definición de la cultura como la finalidad del sistema de los fines, en el parágrafo 67 de la Crítica del Juicio. Resultado de atribuir, desde el sentimiento de placer del juicio de gusto, un fin a una máxima del juicio teleológico (máxima del sistema de los fines), es decir, atribuyendo a la finalidad sin fin derivada del juicio de gusto por el sentimiento de placer, en el juicio teleológico un fin, implicándose al juicio reflexivo en sus formas de gusto y teleológico; o como se dijo, la combinación del concepto teleológico subjetivo y regulativo, con la facultad del espíritu de sentir placer para definir una máxima del juicio teleológico, sumándose las condiciones enmarcadas en el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, para alcanzar el último fin de la naturaleza como sistema teleológico. Siendo estas condiciones: la condición formal subjetiva, o facultad del hombre para proponerse fines con los medios para obtenerlos, y la condición formal dada por el derecho, resultado de la insociable sociabilidad. Así en el último fin de la naturaleza, entendida como un sistema teleológico, se establecen las condiciones para la finalidad última de la naturaleza, o sea, su aprovechamiento en favor del ser humano en la producción del ámbito cultural, cuestión directamente relacionada con el acaecer histórico; porque una de las acciones que marcan el inicio de la historia, es precisamente la transformación del entorno natural para beneficio del hombre. Sin embargo, en relación a los parágrafos 67 y 83 de la Crítica del Juicio, se trata de una transformación cultural, marcada por la racionalidad crítica en sentido kantiano, lo cual significa el establecimiento de una comunidad cosmopolita para desarrollar al máximo las facultades superiores del conocimiento, pero sobre todo las facultades superiores del espíritu, comunidad por cierto que no se agota en la doctrina del derecho. La denominada por Kant naturaleza humana, media entre las condiciones formal y formal subjetiva para alcanzar el último fin y la realidad, haciéndose en consecuencia necesaria la acción para obtener el último fin de la naturaleza en oposición a la humana condición, descrita en el parágrafo en examen por las palabras de Kant:

[...]más aún: lo absurdo de las disposiciones naturales en el hombre lo sume además en tormentos inventados por él mismo, o por su propia especie, mediante la presión de la dominación, la barbarie de la guerra, etc....., y también en grades necesidades; él mismo, además, trabaja cuanto él está para la destrucción de su propia especie,[...] ¹¹⁸

¹¹⁸ Kant, *Ibidem*, pág. 451

A pesar de formar el hombre parte de la naturaleza orgánica y fenoménica, razón suficiente para observar las máximas del juicio teleológico, aunada a su naturaleza racional, éste posee además una condición humana contradictoria con las anteriores, siendo una de sus expresiones la insociable sociabilidad; de ahí la necesidad de actuar conforme a la racionalidad crítica descrita por Kant, para la preservación del hombre y la naturaleza, pero sobre todo elevar al primero hacia aspiraciones más acordes a su auténtica dignidad, caso del ideal de humanidad por ejemplo. La importancia del ser humano estriba en relación al sistema teleológico de la naturaleza, pensado desde el juicio reflexivo, en conformar un medio para la conservación de la finalidad del resto de la materia orgánica y fenoménica, dirigida a la transformación de la naturaleza en cultura; en última instancia el provecho de la naturaleza en favor del hombre, implica la realización del fin final. Las disposiciones naturales del hombre pueden ser entendidas en varios sentidos; por una parte pueden referirse a los instintos, pueden referirse a las facultades superiores el espíritu y el conocimiento, pero también pueden implicar condiciones físicas propias del hombre (caminar erguido, la forma de una pinza con su mano y dedos permitiéndose la configuración de una herramienta, y su vulnerabilidad frente a la naturaleza). Los diferentes sentidos en que son entendidas las disposiciones naturales, permiten hacer un examen comparativo peculiar entre Maquiavelo y Kant; en el primero de ellos queda claro el hecho de ser las pasiones, apetitos e instintos el móvil de la actividad política; en términos de Kant el predominio de la insociabilidad. En la antípoda de la postura maquiavélica se encuentra Kant con el juicio reflexivo, cuya propósito es alcanzar el fin final, definido por la calidad de fin en sí mismo del hombre y nunca un medio, con la clara pretensión de colocar a la razón en el centro de las relaciones de poder.

3.4 LA CULTURA, EL PRIMER EMPLAZAMIENTO PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI.

Entre los factores que motivan al ser humano a producir la cultura, desde la óptica kantiana, destacan su vulnerabilidad frente a la naturaleza y la insociabilidad dada por la condición humana; se entiende por cultura la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general. Conforme al parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, la cultura implica la denominada en ese parágrafo condición formal subjetiva, es decir, la aptitud de proponerse fines en general por parte del hombre, empleando a la naturaleza como medio para obtenerlos. Conforme al juicio teleológico, la producción de la cultura requiere la observancia de sus máximas, así sólo la cultura es el último fin para el que puede utilizarse la naturaleza en favor del ser humano. Se pregunta Kant dentro del parágrafo 83, ¿en dónde en el hombre se ha de colocar el último fin de la naturaleza?, su respuesta es en la condición formal subjetiva o aptitud de proponerse fines a sí mismo, consecuentemente, el último fin de la naturaleza entendida un sistema teleológico, es el resultado de emplear la naturaleza por el hombre en su beneficio, mediado ese aprovechamiento por el uso teórico y práctico de la razón, articulados por el juicio reflexivo, dotando éste último de sentido al empleo provechoso de la naturaleza con el que se beneficia el hombre. En la condición formal subjetiva convergen fundamentalmente la habilidad aunada a la voluntad; por habilidad ha de entenderse la aptitud para conseguir fines en general, en cambio la voluntad determina la elección de fines. Por el uso teórico de la razón, la voluntad en conjunción con la habilidad

emplean incluso al hombre como un medio para alcanzar sus propósitos; de igual forma puede agotarse a la naturaleza extinguiendo sus especies, con algún tipo de deterioro, a nivel del uso teórico de la razón con la sola voluntad y habilidad. En cambio las máximas del juicio teleológico del sistema de los fines y del último fin de la naturaleza, oponen a la habilidad y voluntad la disciplina, sumándose el uso práctico de la razón en el fin final; la disciplina consiste en librar a la voluntad de la insociabilidad, limitando a su vez a la habilidad, por eso, la cultura en sentido kantiano atiende a la vulnerabilidad del hombre ante la naturaleza, junto a la necesidad de transitar de la insociabilidad a la sociabilidad.

La habilidad, o condición subjetiva principal de la aptitud para la consecución de fines en general, no limitada por la disciplina con las máximas del juicio teleológico, es causa de la desigualdad entre los hombres, pues sostiene Kant: “La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por esos otros en estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso...”¹¹⁹. La satisfacción de las necesidades humanas, en observancia del juicio teleológico con sus respectivas máximas, pretende revertir la insociabilidad, derivada de la combinación de habilidad y voluntad ilimitada en el aprovechamiento de la naturaleza, procurando la emancipación del hombre con la realización del ideal de humanidad y del fin final; o sea, pasar de la insociabilidad a la sociabilidad, pues un análisis minucioso de la expresión de la desigualdad, generada por de la habilidad sin límites, rebela una especie de relación dialéctica; ya que por un parte la mayoría es oprimida por una minoría cuya miseria queda definida por su tendencia a lo superfluo, al lujo y la insaciabilidad. En ambos extremos, señala Kant, que la miseria brillante se encuentra entrelazada con el fin de la naturaleza misma, y el desarrollo de las disposiciones naturales, entendidas las facultades superiores del conocimiento y las facultades superiores del espíritu. Además la vanidad humana produce exceso de males por el refinamiento del gusto llevado hasta su idealización, traducido en la pretensión de la perfección de las formas y comportamientos arquetípicos, pero sobre todo esa idéntica vanidad en la ciencia, también genera males por el lujo, por ejemplo ha instrumentalizando la razón, endiosando la ciencia con la tecnología. Aparentemente no hay modo de combatir, ese exceso de males producidos por la vanidad humana en el arte y la ciencia, al no poder satisfacer sus exigencias. Las manifestaciones de los males producto de la vanidad humana en la ciencia y el arte, son igualmente causa de la desigualdad entre los hombres, debido a que el lujo, y la tendencia a lo superfluo, contribuyen al detrimento de lo indispensable, en una palabra la insociabilidad.

A la habilidad y la voluntad ilimitadas en la condición formal subjetiva, en conjunción con la vanidad humana respecto a la ciencia y el arte, sólo puede hacerseles frente mediante la cultura de la disciplina, librando a la voluntad del despotismo de los apetitos, dominando la rudeza y violencia de aquellas inclinaciones que pertenecen a la animalidad humana; la cultura de la disciplina permite el desarrollo de la humanidad, en oposición a la tiranía de

¹¹⁹ Kant, *Ibidem*, pág. 452

los apetitos, que impiden la formación requerida para la más alta determinación del hombre, es decir, dirigir su actuar hacia el último fin de la naturaleza, pensada como un sistema teleológico. Vuelve a observarse una especie de relación dialéctica entre la vanidad humana y la cultura de la disciplina, pudiendo considerarse esa relación dialéctica una manifestación de la insociable sociabilidad; de esa manera la cultura referida por Kant, consiste en suprimir el egoísmo manifiesto en la habilidad y la voluntad para obtener fines, en clara conservación de la naturaleza y de la humanidad como especie biológica, salvaguardando a la par de las anteriores la dignidad y autonomía humana, por la consideración del hombre siempre un fin en sí mismo nunca un medio. Entendiendo a la razón como las facultades superiores del conocimiento, el juicio reflexivo, por ejemplo permite en las bellas artes, un placer comunicable universalmente, haciendo posible la fundación de una comunidad o sociabilidad¹²⁰. Esto permite además en la ciencia un refinamiento de la sociedad, mediante determinadas normas de etiqueta, situación ésta última que contribuye también a la sociabilidad.

La disciplina que limita a la habilidad y la voluntad, en la facultad humana de proponerse fines y obtenerlos, se logra por medio del juicio reflexivo en su manifestación de juicio de gusto, fundando comunidad con el placer susceptible de comunicación universal en el arte; en cambio en su manifestación teleológica dotando a la ciencia y tecnología de un carácter civilizatorio, a través de la configuración de normas de convivencia social que contribuyen a la sociabilidad, dando prioridad sobre todo a la conservación de la naturaleza, al igual que la salvaguarda de la dignidad humana en el fin final. Así queda clarificado un posible propósito o sentido de la historia para una Crítica de la Razón Histórica, en la configuración desde lo a priori de una comunidad mundial, no agotándose en la paz perpetua producto del derecho entendido un conjunto de principios a priori del uso práctico de la razón; pues la condición formal para alcanzar el último fin, en articulación con la condición formal subjetiva dada por la cultura de la disciplina con las precisiones señaladas, quedan en su conjunto de manifiesto en hacer posible el desarrollo de las facultades superiores del espíritu, sobresaliendo la facultad de sentir placer en la definición desde el juicio teleológico, de la cultura con el carácter de disciplinaria, y el resto de emplazamientos para pensar lo histórico. En refuerzo de la postulación de un sentido para la historia desde lo a priori en los términos expresados, Kant concluye el parágrafo 83 con la consideración señalada en el último de los párrafos:

[...]; entretanto, los males con que en parte la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los hombres, nos abruma, excitan al mismo tiempo las fuerzas del alma, las aumentan y las templan para que no sucumbamos a esos males, haciéndonos sentir así una aptitud para fines más elevados, que está escondida en nosotros.¹²¹

¹²⁰ Cabe precisar que no hay que entender la participación comunitaria en el juicio de gusto con la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

¹²¹ Kant, *Ibidem*, pág. 454

La necesaria transformación de la naturaleza, originada por la precariedad humana frente a ésta, requiere el paso de la insociabilidad a la sociabilidad humana; tránsito posible gracias a la razón que mediante su poder domine el aprovechamiento de la naturaleza en favor del hombre, en detrimento de la habilidad en complicidad con la voluntad, estimulando la aptitud para fines más elevados que se encuentran ocultos en el propio ser humano. De igual manera el poder de la razón contribuye a la configuración, establecimiento y cohesión de una comunidad mundial, convirtiéndose la acción en sentido kantiano, el medio para alcanzar el último fin de la naturaleza y fin final; lo que se quiere decir es que la razón se convierte en la conceptualización de la realidad, para a través de la acción encausar el devenir histórico a su meta más elevada en una sociedad cosmopolita, regida por la razón para el desarrollo de las facultades superiores del espíritu.

3.5 EL DERECHO, SEGUNDO DE LOS EMPLAZMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI.

La condición formal, señalada en el párrafo 83 de la Crítica del Juicio, es entendida en términos generales en el derecho. En ese párrafo se exponen sus elementos: un todo cosmopolita regido formalmente por una constitución universal, replica de la sociedad civil, un sistema de todos los Estados que se encuentran en constante peligro de hacerse daño unos a otros, el último de los elementos es la guerra o fuerza opositora del todo cosmopolita, formalmente estructurado por la constitución civil universal, pues en la guerra se concentra la ambición, deseo de dominio sobre todo de quienes tienen el poder político en sus manos, expresión por excelencia de la insociabilidad. Aquí quizás manifiesta Kant que la guerra es una intención profunda y escondida de la suprema sabiduría, encaminada a fundar la legalidad con la libertad de los Estados en una unidad fundada moralmente, al igual que un impulso para el más alto grado de desarrollo de los talentos al servicio de la cultura. Los elementos enumerados por Kant al exponer la condición formal del último fin de la naturaleza, pensado como un sistema teleológico, provocan una asociación inevitable con el ensayo de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, de hecho las lecturas paralelas entre el citado ensayo y la condición formal del párrafo 83, han llevado a entender a algunos investigadores de lo histórico en Kant, al derecho como la expresión de la teleología histórica, algo susceptible de cuestionarse; porque si bien es cierto *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, resulta ser uno de los ensayos fundamentales de la filosofía de la historia kantiana, no es el único, pero sobre todo, representa una conexión de la filosofía de la historia de Kant con sus escritos críticos. En este sentido tampoco puede ser parcial, pues indudablemente conduce a posturas elaboradas por pensadores de los siglos XVIII y XIX, quienes cultivaron el género de la filosofía de la historia, de ahí la importancia de haber desarrollado el segundo capítulo de la presente investigación, exponiendo brevemente las ideas más significativas de los filósofos representativos de la época, y postular un a priori histórico con una tentativa de Razón Histórica, cuya tratamiento fuera ya realizado en el siglo XVIII o XIX.

La Metafísica de las Costumbres, obra de Immanuel Kant, consta de dos partes: La Doctrina de la Virtud publicada en 1797; y la Doctrina del Derecho publicada en 1798, en la segunda de esas partes, Kant desarrolla la condición formal, planteada en el párrafo 83 de la Crítica del Juicio, entendida el derecho, en franca relación con sus escritos de filosofía

de la historia, pues abarca el tema de la paz perpetua. Sobresale en la introducción a *la Metafísica de las Costumbres* que compila las dos partes, el partir Kant de la distinción entre dos facultades del espíritu o del ánimo, a saber, la facultad de sentir placer y dolor, y la facultad apetitiva o facultad de desear, inicia la introducción definiendo a la última: “La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de esas representaciones”¹²², agregando Kant en sintonía con la anterior definición, una noción de vida, identificándola en aquello que faculta a un ser para actuar según sus representaciones, noción de vida de suma importancia al concatenarla con el parágrafo 49 de la *Critica del Juicio*; siendo una cuestión necesaria en la visualización de un a priori histórico, que más adelante será esclarecida. El sentimiento es la capacidad de experimentar placer o desagrado motivado por una representación, ya que el sentimiento contiene lo meramente subjetivo respecto de la representación, sin referencia alguna a un objeto para su posible conocimiento. Se llama placer práctico al que está conectado al deseo, ya sea causa o efecto del propio deseo, al placer no relacionado con el deseo de objeto alguno, ligado sólo con alguna representación. De este modo puede considerársele placer meramente contemplativo, complacencia inactiva o simplemente gusto, así en la filosofía práctica episódicamente se verá tratado el gusto. En el placer práctico en inicio se comprende al apetito, la inclinación y el interés; el apetito es la determinación de la facultad de desear, precede al placer práctico como causa; el apetito habitual se convierte en inclinación; por el interés se concatenan el placer y la facultad de desear, en la medida que el entendimiento juzga valida esa conexión, según una regla universal. El placer práctico acorde a lo anterior es un interés de la inclinación; a pesar de ello, en un placer intelectual, el placer sólo sigue a una determinación precedente de la facultad de desear, así el respectivo interés en un objeto del placer intelectual se denomina interés de la razón; si el interés fuese sensible, sin fundamento en principios puros de la razón, entonces, la sensación se encontraría unida al placer estando en posibilidad de determinar a la facultad de desear.

La concupiscencia necesariamente es una determinación sensible del ánimo, pero sin determinarlo en acto; Kant señala que a la facultad de desear conforme a conceptos se denomina facultad de hacer u omitir a su albedrío, pues es la propia facultad de desear el fundamento del actuar y no objeto alguno; el arbitrio es resultado de la unión, de la facultad de desear con la conciencia capaz de generar el objeto mediante la acción, sin embargo, cuando la facultad de desear, no está unida a la capacidad consciente de generar el objeto en la acción, se llama simplemente deseo. La voluntad (albedrío) es el fundamento interno de determinación de la facultad de desear, por lo tanto, la voluntad es la facultad de desear respecto al fundamento de determinación del arbitrio a la acción, no obstante, la voluntad no tiene en sí misma ningún fundamento de determinación, en cuanto ella tiene las posibilidades de determinar al arbitrio, se identifica con la razón práctica misma. El arbitrio y el deseo pueden contenerse en la voluntad, en la medida que la razón puede determinar a la facultad de desear; al señalar la posibilidad de ser contenidos el arbitrio y el deseo por la voluntad, en la determinación racional de la facultad de desear, Kant hace un distingo entre libre arbitrio y arbitrio animal, siendo el primero determinado por la razón, en tanto el

¹²² Kant, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*, Estudio preliminar Adela Cortina Orts, Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 3era Edición, Editorial Tecnos, España, 1999, pág. 13.

segundo es determinado por la inclinación o impulso sensible. En el ser humano si bien es cierto se ve afectado por los impulsos sensibles, no es determinado por ese tipo de impulsos, pues en sus acciones puede ser determinado por una voluntad pura. El libre arbitrio por tanto admite dos sentidos: uno negativo definido por la independencia en su determinación mediante impulsos sensibles, el otro positivo dado en la facultad de la razón pura de ser en sí misma práctica. Aquello que permite a la razón pura, ser por sí misma práctica, radica en el imperativo categórico, forma de la ley universal, suprema y fundamento para la determinación de la voluntad, prescribiendo esa misma ley como imperativo de mandato o prohibición. A las leyes de la libertad se les denomina morales en términos generales; cuando se refieren a acciones externas en conformidad con la ley se llaman jurídicas, pero si son el fundamento de determinación de la acción se llaman éticas; la legalidad es definida por la correspondencia entre acciones externas y la ley. Por otra parte la moralidad será la coincidencia entre el fundamento determinante de la acción con el deber práctico. Agrega Kant que la libertad de las leyes jurídicas, implica el ejercicio externo del arbitrio, por su parte las leyes éticas encierran en la libertad, un ejercicio interno y externo del arbitrio. No obstante, la libertad en su forma externa e interna del arbitrio, y en sus leyes, requiere ser a la vez fundamento interno de determinación de la voluntad.

La validez de las normas morales, incluyendo a las normas jurídicas, depende de encontrarse fundadas a priori, así los preceptos morales mandan prescindiendo de las inclinaciones de cada individuo, porque la libertad deriva de la razón práctica; por eso la razón prescribe la forma de cómo se debe actuar, independientemente de las manifestaciones empíricas de comportamiento moral, es decir, la razón para determinar las normas morales y jurídicas se apoya en principios a priori. Por lo tanto, se hace necesaria una metafísica del uso práctico de la razón, entendiendo por metafísica, un sistema de principios a priori rectores de los objetos de conocimiento filosófico. La naturaleza peculiar del hombre, cognoscible a través de la experiencia, señalada por Kant en el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, se equipara a los objetos de la experiencia de la metafísica de la naturaleza. En la antropología en sentido pragmático, se muestran las consecuencias de los principios metafísicos morales; por lo tanto, si bien una metafísica de las costumbres no se funda en la antropología, puede aplicarse a ella, situación que emplaza en la búsqueda del a priori histórico a la antropología en sentido pragmático, la cual, rebela las condiciones que obstaculizan y favorecen la observancia de los principios de la razón práctica, en la denominada naturaleza humana. La legislación moral a priori, en sus manifestaciones éticas y jurídicas consta de dos elementos; la representación de una ley, aunada al móvil de esta última proporcionado por un deber; la diferencia entre ley ética y ley jurídica radica en el móvil de observancia de la ley. En las normas éticas, el simple deber constituye el móvil que impele a la actuación del ser humano; en cambio, en las normas jurídicas, el móvil de la acción está dado por la coacción derivada del incumplimiento de un deber, contenidos ambos en la ley. La concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin atender al móvil de ésta se llama legalidad, a diferencia de cuando el deber es el móvil de la acción, sin atender al tipo de ley, entonces se denomina moralidad. La distinción anterior, es útil para postular una de las más altas aspiraciones del género humano a lo largo de la historia, no sólo de la filosofía, sino de la humanidad entera al menos en occidente, por ejemplo de

Sócrates a Kant, o sea, acatar los preceptos jurídicos por moralidad y no por coacción, aspiración externada por Kant, al finalizar la exposición de la condición formal para obtener el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, en el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*. Un cuestionamiento emerge de la aspiración antes descrita para el pensamiento filosófico de Kant, involucrándose en este cuestionamiento, situaciones problemáticas propias de una Crítica de la Razón Histórica ¿cómo podría alcanzarse una comunidad respetuosa de las leyes jurídicas motivada por la moralidad y no la legalidad o coacción?

Hacia el final de la introducción a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant desarrolla los conceptos preliminares de ésta, entre los conceptos comprendidos destacan: el concepto de libertad; obligación; acción permitida; lo que no está permitido; deber; acto; persona; cosa; correcto e incorrecto; culpa; delito; justo; injusto; conflicto de deberes; ley natural; ley práctico moral; ley positiva; imputación; meritorio; e imputabilidad¹²³. La peculiaridad de estos conceptos, radica en que al articularseles con la Introducción a la Doctrina del Derecho¹²⁴ de la misma obra de *la Metafísica de las Costumbres*, donde se abordan los temas de: la concepción del derecho, el principio universal del derecho, la facultad de coaccionar del derecho, el apéndice a la Introducción a la Doctrina del Derecho, la división de la doctrina del derecho, y la División de la *Metafísica de las Costumbres*. En esa articulación de conceptos y temas se ha estructurado la llamada por los juristas dogmática, o ciencia del derecho de la familia románica, observándose claramente en México, agudamente en la ciencia del derecho penal, no obstante los cambios procesales, objeto de una reciente reforma al sistema de impartición de justicia penal, que marcan una tendencia generalizada hacia el resto de materias comprendidas en el derecho mexicano, en el sentido de la oralidad. Aunque pareciera ostentoso, pretencioso o hasta ocioso el anterior señalamiento, su importancia estriba en constituir un ejemplo de los alcances reales del pensamiento filosófico de Immanuel Kant, aunado al hecho de haber sido los juristas alemanes a la par de los italianos, los creadores de la teoría del delito correspondiente al derecho penal; podría objetarse al criticismo kantiano su ineficiencia y hasta fracaso como filosofía de aplicación a la realidad en aspectos de la razón práctica, pero tal objeción es improcedente, sentenciándolo incluso desde una jerga propia de los jueces y magistrados, debido a dos razones fundamentales: si bien teóricamente el sistema jurídico de un país (México) puede sustentarse en los conceptos de la metafísica de las costumbres, la eficacia del mismo requiere la observancia entera de la filosofía crítica de Kant, es decir, el uso teórico y práctico de la razón concatenados por el juicio reflexivo, además de una dirección política de la sociedad conforme al último fin de la naturaleza entendida un sistema teleológico. La otra de las razones queda definida por la economía de libre mercado capitalista, acuñada por la ciencia burguesa o economía política igual burguesa, puesto que los intereses del productor, propietario, privado prescinden de toda moralidad. Se puede concluir que si bien una Crítica de la Razón Histórica pudiera rebelar cuestiones de importancia, respecto al ejercicio del poder político, no podrían quedar divorciadas esas

¹²³ Kant, Immanuel, *Ibidem*, págs. 26 a 36.

¹²⁴ Kant, Immanuel, *Ibidem*, págs. 37 a 54.

cuestiones de la consideración del fenómeno económico, en congruencia con el materialismo histórico.

Ante la pregunta ¿qué es el derecho?, Kant lo define como el conjunto de condiciones, bajo las cuales, el arbitrio de un determinado ser humano puede ser conciliado con el arbitrio de otro de su misma especie, conforme a una ley universal de la libertad. Definición digna de consideración, siendo resultado de la maduración sistemática del criticismo y la filosofía práctica, pues al interior del derecho su propia definición implica un problema filosófico, no propiamente jurídico, que en la óptica de la fenomenología husserliana y el existencialismo se hace imposible proporcionar su definición; situación bajo la cual los juristas tecnócratas, por cierto legión, es decir, quienes entienden a los preceptos jurídicos imperativos hipotéticos en sentido kantiano, se evaden de un ejercicio de reflexión estrictamente filosófico, para visualizar diferentes posibilidades de abordar la cuestión relativa a la noción de derecho. Para ellos basta con gritar que simplemente al derecho no se le puede definir, actitud que en los más astutos de esa legión de juristas, resulta útil para distorsionar la ley a favor de la protección de intereses propios y de la clase burguesa. El propósito de señalar la problemática en torno a las dificultades del derecho para definirse por la ciencia jurídica, se ve justificado porque permite visualizar el hecho de requerir la ciencia jurídica el auxilio de la filosofía, para hacer frente a problemas inherentes a su competencia, viéndose imposibilitada por sí misma en el tratamiento de esos problemas, agregándose la observación hecha en relación al sistema jurídico mexicano de quedar fundamentado en conceptos de la filosofía práctica de Kant, luego, declararse imposibilitada en su doctrina para definir al derecho. Resulta esto incongruente, incongruencia reveladora de su inconsistencia e impotencia, amén de sus carencias, respecto a consideraciones de carácter económico en la atención a las necesidades reales de la sociedad mexicana. La nota distintiva del derecho, se encuentra en la posibilidad de coaccionar a quien lo transgrede, conforme al principio de contradicción; el móvil del arbitrio para observar los preceptos jurídicos, ya fue referido es la coacción exterior en subsistencia con la libertad de cada cual, Kant externa en cuanto a la facultad de coacción del derecho, dos excepciones calificadas de derecho equívoco; la primera excepción es la equidad que admite un derecho sin coacción, se apoya en un derecho subjetivo, pero carece de fundamento para determinar la proporción satisfactoria de la reclamación, basada en dicho derecho subjetivo, no pudiéndose remediar por la vía del derecho sino de la conciencia, ejemplo el principio de proporcionalidad en el pago de alimentos a los hijos¹²⁵. El apotegma de la equidad se enunciaría en la frase del derecho más estricto constituye la mayor injusticia; la segunda excepción es el derecho de necesidad, admite una coacción sin derecho, se refiere a las denominadas causas de justificación por la teoría del delito, pues no obstante haberse cometido mediante una acción un delito, se configuran elementos que eximen de responsabilidad a quien desplegó dicha acción, el ejemplo clásico por excelencia se da en la legítima defensa, el apotegma del derecho de necesidad se enunciaría en la frase la necesidad carece de ley.

¹²⁵ Aún y cuando pudiera ser objetado este ejemplo de la equidad, debido a estar contemplado en una norma jurídica civil el principio de proporcionalidad para el pago de obligaciones alimenticias, el Código procesal civil para el Estado de Guanajuato sigue contemplando la acción de la reducción de la pensión alimenticia basada en la equidad.

La división general del derecho, lo implica entendiéndolo como sistema normativo (derecho objetivo), y el derecho como facultad (derecho subjetivo). El derecho objetivo a su vez se divide en derecho natural basado en principios a priori, y derecho positivo procedente de la voluntad del legislador. Los derechos subjetivos pueden ser innatos derivados del derecho natural, independientemente de su reconocimiento por el legislador, y adquiridos mediante actos jurídicos derivados del derecho positivo. Una cuestión en verdad reveladora está definida en la consideración de Kant, referente al derecho de propiedad, de sólo poder ser determinado por el derecho positivo, es decir, actos jurídicos para adquirir la propiedad reconocidos por el legislador; por lo tanto, bajo la óptica jurídica kantiana no hay un derecho innato a la propiedad pero sí innato a la libertad, comprendiéndose en ese derecho innato de libertad a la igualdad consistente en únicamente ser constreñido a aquello que se puede obligar por leyes prácticas a los de la misma especie, se suma a la igualdad dentro de la libertad innata la cualidad del hombre de ser su propio señor e íntegro (no ser sancionado a menos que cometiese algún acto contrario a la norma jurídica). La Metafísica de las Costumbres queda dividida en dos grandes secciones conforme al tipo de normas morales a considerar: las de observancia externa en directa relación a la coacción son objeto de la doctrina del derecho, las de observancia interna por deber son tratadas por la doctrina de la virtud; a su vez la doctrina del derecho, materia de sumo interés en la determinación de un posible a priori para el mundo histórico, debido a su vinculación con el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, como condición formal del último fin de la naturaleza teológicamente pensada, conforme al criticismo, se divide en el derecho privado o de lo mío y lo tuyo exterior, y derecho público o civil. El tratamiento de la doctrina del derecho, enfocada en visualizar la configuración de un a priori histórico, se centra preponderantemente en el derecho público, la justificación de considerar prioritario al derecho identificado por Kant civil, deviene de la consideración del propio Kant, de quedar el derecho de propiedad determinado por el derecho positivo, siendo tarea del legislador definir los actos jurídicos en los que se contiene el derecho de lo tuyo y lo mío; nótese en la frase que designa al derecho privado, un cierto aire de reconocimiento del otro, en principio podría acusarse de limitado, al menos a las sociedades europeas, más al desarrollar la paz perpetua entendida como un principio metafísico del derecho público, se hará clara la extensión de ese reconocimiento a sociedades no europeas, aunque con ciertas exclusiones, restando en cuanto al derecho privado decir que en él se contiene al derecho familiar. Definido por Kant, el derecho público es el conjunto de leyes, necesariamente promulgadas de manera universal por el legislador, para producir un estado jurídico, o sea, un sistema de derecho rector de un pueblo o conjunto de pueblos; la constitución contiene los preceptos del derecho público, al mismo tiempo el derecho público envuelve ciertas divisiones atendiendo a las nociones de Estado y nación, distinguiéndose el Estado por la nota del interés de una comunidad de entrar a un estado jurídico, en cambio, la nación se caracteriza por la tradición cultural, nociones tenidas muy en cuenta por Kant sobre todo en su obra *Antropología en sentido pragmático*, dando la impresión en esa obra de considerar Kant, a partir de la distinción entre Estado y nación, la necesidad de reconocimiento del otro en función de su tradición cultural, en directa relación con la identidad y la diferencia.

Uno de los primeros principios a priori, de la metafísica de la doctrina del derecho, es precisamente, la necesidad de la coacción de las normas morales para establecer un estado

jurídico, por consiguiente, formar una comunidad regida por el derecho público se erige en uno de los principales principios a priori de la metafísica de las costumbres, lo cual significa, que a priori el ser humano es requerido por el uso práctico de la razón para abandonar el estado de naturaleza, mediando por lo tanto el derecho, entre el estado de naturaleza y la racionalidad. El derecho político conforma la primera de las subdivisiones del derecho público o civil, dentro de éste, la noción de Estado es fundamental; el Estado es entendido como la unión de un conjunto de hombres, bajo leyes jurídicas que sirve de norma a una comunidad, originada esa norma del principio metafísico a priori de salir del estado de naturaleza. Todo Estado contiene dentro de sí tres poderes: el poder soberano o legislativo encargado de crear las leyes, el poder ejecutivo depositado en la figura del gobernante ejecuta el mandato procedente de la ley, y el poder judicial ejercido por los jueces adjudicando a cada uno lo suyo según la ley. El acto de un pueblo constitutivo de un Estado es el contrato originario, en consecuencia, el contrato originario es otro de los principios a priori de la doctrina del derecho, sirviendo de medio a la materialización de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza. Los poderes del Estado se encuentran coordinados y subordinados entre sí, es decir, se complementan para integrar al Estado, pero además se encuentran impedidos para invadir sus respectivos ámbitos de funciones; el Estado adquiere su autonomía a través de sus tres poderes, manteniendo las leyes de la libertad, así un Estado saludable se estructura en una armoniosa coordinación y subordinación de sus tres poderes, lo cual significa concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, a la que el imperativo categórico obliga a aspirar al hombre, por eso el correcto ejercicio del poder político en observancia del derecho conforme a la razón práctica, va más allá de lo estrictamente jurídico, pues realmente es una cuestión moral a la que constriñe el imperativo categórico. Los cambios a la constitución, el documento donde se contiene el reconocimiento y funciones de los poderes públicos, en una palabra la conformación del Estado, sostiene Kant no pueden darse por una revolución violenta, sino mediante reformas del poder legislativo representación de la voluntad general. Sin embargo, si una revolución triunfa estableciendo una nueva constitución, no por ese hecho quedan eximidos los gobernados a observar el nuevo orden de cosas. Se destaca en la relación del poder legislativo con los gobernados la institución de la ciudadanía, en estricto es activa por la capacidad de votar, en función de la autonomía económica del individuo; a la ciudadanía activa le complementa la ciudadanía pasiva, configurada por el resto de sujetos imposibilitados para subsistir por sí mismos, distinción próxima a la de propietarios y proletarios, no obstante los ciudadanos pasivos conservan su libertad e igualdad. La ciudadanía activa mediante el voto, da la oportunidad de participar principalmente, en las reformas legales necesarias para la buena marcha del Estado. Es de reconocerse la capacidad de Immanuel Kant en el ámbito del derecho, capacidad manifestada en el reconocimiento de la facultad reglamentaria del poder ejecutivo, base normativa del derecho administrativo, reflejándose el amplio conocimiento de Kant en materia jurídica. Haciendo un paréntesis oportuno, puede sólidamente sostenerse a la doctrina del derecho ligada al criticismo, como la base para una ciencia del derecho, sino es que a la ciencia jurídica misma, propuesta de ciencia jurídica mucho más rica que la de Hans Kelsen¹²⁶, pues a pesar de partir de la filosofía de Kant, el positivismo jurídico de Kelsen es en

¹²⁶ Véase la obra de Hans Kelsen “La teoría pura del derecho”

extremo formalista, encontrándose desprovisto del carácter moral y sentido social observado en Kant¹²⁷. Al poder judicial corresponde exclusivamente la impartición de justicia, la sentencia es un acto particular conforme al derecho público, referido a los gobernados, efectuado por los tribunales competentes para ejercer la función jurisdiccional, si esa función es conferida a otro poder, entonces el Estado deteriora su salud tendiendo con mayor probabilidad a cometer injusticias.

Por la consideración de propietario originario del suelo, el Estado impone contribuciones a los propietarios privados de ese suelo, pero también se encuentra facultado para expropiar la propiedad privada previa indemnización; al derecho a imponer contribuciones (incluido en él la expropiación) se añaden: el derecho de la economía política, la hacienda pública y de policía (contraer empréstitos, administrar el gasto público, y la seguridad pública), además del derecho a la inspección, por el que ninguna asociación de impacto social permanezca en la clandestinidad. La finalidad de las contribuciones es la conservación del pueblo como función del Estado, ya que la voluntad universal del pueblo es la perpetuación de la sociedad con el propósito de conservar a los miembros incapaces de mantenerse por sí mismo:

Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses; no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; pero no simplemente por medio de contribuciones voluntarias (ya que aquí se trata del derecho del Estado con respecto al pueblo), algunas de las cuales son interesadas (como las loterías, que producen más pobres y más peligros a la propiedad pública que si no existieran y que, por tanto, no deberían estar permitidas), sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas.¹²⁸

Cercano al Estado social de derecho Kant, subraya la función esencial el Estado, en la conservación de los miembros integrantes de la comunidad que lo conforman, agrega a ello, la inconveniencia del Estado para poder erigirse al igual que los gobernados en propietario privado, su función únicamente se limita a conservar a sus ciudadanos en sentido amplio, al compartir con éstos el régimen de la propiedad privada se originan conflictos de interés. Se reserva al poder ejecutivo, conforme al derecho político, la distribución de los cargos públicos, sosteniendo Kant para tal efecto, el principio de que todos puedan acceder de los cargos inferiores a los superiores, evitándose el ejercicio de los cargos por ineptos; pugna Kant por el no reconocimiento de los títulos nobiliarios, oponiéndose rotundamente a las constituciones moderadas, al igual de la libertad de culto. Kant se pronuncia en contra de la esclavitud de los miembros de una sociedad organizada en un Estado, la ciudadanía sólo se pierde a causa de algún delito que lo amerite, nadie puede ceder contractualmente su libertad, ni conceder el maltrato físico, ni mucho menos ser mutilado, es decir, el estado

¹²⁷ Considérese la posibilidad de un sentido social, partiendo del papel desempeñado en el siglo XVIII por la burguesía de clase revolucionaria.

¹²⁸ Kant, Immanuel, Op. Cit, pág. 159.

jurídico inherente al derecho prohíbe la apropiación de cualquier ser humano, incluso de los negros del África, a quienes en el peor de los casos habría de otorgarles el reconocimiento de súbditos, empleándolos de jornaleros, determinando cualidad, intensidad y renta por sus servicios prestados, eliminándose la posibilidad de cualquier calificativo de racista al maestro de Königsberg. Tal vez pudiera objetársele, la pretensión de reconocerles a los negros africanos, posiciones jerárquicas inferiores, sin embargo desde un punto de vista particular, su pleno reconocimiento como ciudadanos del Estado, correspondería entonces a la agenda pendiente de la cultura estructurada a partir de la razón en sentido kantiano. Cultura materializada por la acción política encaminada al desarrollo de las facultades superiores del espíritu, a su vez emplazamiento, al igual que el derecho del a priori para una Crítica de la Razón Histórica; sin perder de vista el señalamiento del propio Kant, en relación al desarrollo inferior del gusto en los negros africanos. No obstante a priori se reconoce una libertad innata de todo ser humano, independientemente de la raza, por parte de Kant.

El derecho penal es la segunda de las subdivisiones del derecho civil o público, definido por Kant, el derecho de imponer penas, por delitos cometidos, en contravención a los preceptos normativos del Estado. El crimen es la transgresión a la ley pública, sancionada con la pérdida de la ciudadanía; los delitos pueden ser civiles cuando ponen en peligro a una persona individual, y criminales cuando ponen en peligro a la comunidad; la imposición de las penas, queda justificada, por la sola transgresión a la ley previo juicio, justificación, en clara correspondencia con los principios de legalidad de la doctrina del derecho penal, como el que versa: no hay pena sin la comisión de un delito establecido previamente en la ley. La ley penal es un imperativo categórico, consecuentemente, las normas jurídico penales representan otro principio a priori de la metafísica de las costumbres, derivadas del principio también a priori de abandonar el estado natural para constituir un Estado. El principio de igualdad rige el grado de castigo impuesto mediante la pena, en la tesitura de que el daño causado a otro miembro de la comunidad estatal es causado a sí mismo, no siendo procedente la ley del talión, por la desigual posición de los ciudadanos de un Estado; perjudicar a otro en sus bienes jurídicos, es perjudicial incluso para quien efectúa el perjuicio, porque pone en riesgo a la comunidad amparada en el derecho, pues al proferir ese riesgo para la ciudadanía se priva del aseguramiento de sus propios bienes jurídicos. El transgresor de la ley penal confirmado por el debido proceso, queda sin la posibilidad de su sustento, a pesar de lo sucedido desea vivir, provocando la necesaria intervención del Estado; por tanto, es necesario a cambio del sustento del criminal, retribuir con su trabajo a las necesidades del Estado. Debido a la influencia de Rousseau, Kant es partidario de la pena de muerte, el homicidio es el punto de quiebra al principio de proporcionalidad que justifica ser sancionado con la pena de muerte:

-Aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo

el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo; porque puede considerársele como cómplice de esa violación a la justicia.¹²⁹

La fundamentación a priori de las leyes universales del derecho, en atención a la equidad, sancionan con pena de muerte, no sólo a quienes cometen homicidio, sino también a sus autores intelectuales y coautores; incluso en caso extremo de ser amplio el número de coautores del delito de homicidio, al grado del exterminio de los ciudadanos con la pena de muerte, el poder ejecutivo excepcionalmente podrá realizar la función jurisdiccional, fungiendo de juez y emitir sentencia condenatoria, imponiendo otra pena a la multitud de coautores, diferente a la pena de muerte. El reconocimiento de la facultad reglamentaria junto a la potestad jurisdiccional excepcional, ambas competencia del poder ejecutivo, denotan en Kant la diferenciación del derecho administrativo, entre funciones formales y materiales de los poderes públicos, estas funciones adquieren su forma por la actividad esencial de cada uno de los poderes del Estado, por ejemplo: el poder legislativo realiza una función formalmente legislativa, el ejecutivo formalmente administrativa y el judicial formalmente jurisdiccional; por su parte la facultad reglamentaria, y la potestad del ejecutivo para desempeñar la función formalmente jurisdiccional en casos excepcionales, son ejemplos de funciones materialmente legislativas y jurisdiccionales del éste poder. Existen dos casos problemáticos para el derecho penal, en cuanto a sancionar el homicidio con la pena de muerte, por ende, de la equidad de las penas; uno el denominado aborto por causa de honor, el otro el duelo entre militares; un niño nacido fuera del matrimonio ha nacido fuera de la protección de la ley, amén de que legalmente no puede borrarse la deshonra de ser un bastardo; dentro del homicidio en duelo de militares para probar la honra, resulta complicado hablar de equidad de las penas, porque en tal situación de riesgo, han acordado ponerse voluntariamente dos militares, con el propósito de no ponerse en duda su honra. En los casos mencionados comenta Kant, el imperativo categórico prevalece, el legislador origina la inequidad punitiva del aborto por causa de honor, de la misma manera la muerte en duelo militar, al consentir la incompatibilidad de los móviles del honor del pueblo con los principios a priori de la metafísica del derecho. Por último para Kant el indulto de los criminales sentenciados, con cualquiera de las penas reconocidas en las normas jurídicas, únicamente es procedente en delitos cometidos en la persona y figura del poder ejecutivo.

La relación jurídica de los ciudadanos con su patria y el extranjero, es otra de las subdivisiones correspondientes al derecho público; la patria está configurada por el

¹²⁹ Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 159.

territorio ocupado por los ciudadanos de un Estado, adquiriéndose la ciudadanía por el simple nacimiento en ese Estado, el extranjero abarca todo aquel territorio no considerado patria, la provincia es extranjera bajo la soberanía territorial de un Estado. Los súbditos incluso si son ciudadanos tienen derecho a emigrar, pueden llevarse consigo los bienes muebles de su propiedad pero no los inmuebles, salvo que los vendan; el gobernante tiene derecho a favorecer la inmigración con el asentamiento de extranjeros, siempre que no se vea reducida la propiedad de los ciudadanos, en el caso de los indígenas sin la reducción de su propiedad territorial privada; el gobernante tiene derecho a imponer a los súbditos la pena de destierro, la de deportación de la patria, e incluso de proscripción. El principio de la división de poderes, representa otro de los principios a priori de la metafísica del derecho, acompañado del principio también metafísico del derecho, en la idea pura de un jefe de Estado, éste último en correspondencia del sexto principio, expuesto en el ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de 1784:

Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. La dificultad, que ya pone de manifiesto la mera idea de esa tarea, es la siguiente: el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia libertad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre.¹³⁰

El planteamiento del principio metafísico del derecho, de la idea pura de un jefe de Estado, precedido del principio igual jurídico metafísico de la división de poderes, en simetría con el principio sexto de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de 1784, permite establecer relaciones, de la filosofía de la historia de Kant con su sistemática filosófica, tal vez parecidas a las de las constelaciones, caso del pensamiento de Walter Benjamín, incluso de la Escuela de Frankfurt; pero ¿qué se busca mediante la denuncia de esas relaciones, entre planteamientos de la filosofía de la historia y el pensamiento crítico de Kant? Principalmente se pretende rastrear, la posibilidad de absolver por la sistemática crítica de Kant, la problemática propia del género inaugurado por Herder, en la filosofía de la historia tratada por Kant, a la manera como ha quedado de manifiesto en Schelling, al lado de la misma posibilidad en Hegel, con las consideraciones vertidas en el capítulo anterior. Porque una probable respuesta al planteamiento general sobre una Crítica de la Razón Histórica, quedaría tal vez visualizada por la disolución del género filosófico filosofía de la historia dentro del criticismo kantiano, desarrollándolo en un siguiente grado, quizás en atención a la pregunta ¿qué es el hombre?, intuyéndose la proyección de la filosofía crítica de Kant, al despliegue dialéctico de la conciencia descrito por Hegel en la

¹³⁰ Kant, Immanuel, Ensayos sobre la paz, pág. 40.

Fenomenología del espíritu, o sea, en términos llanos, al tratar la historia por el criticismo kantiano, éste se proyecta a linderos propios de la ciencia de la experiencia de la consciencia.

El principio metafísico del derecho de un jefe del Estado para hacerse efectivo, requiere de su encarnación en el hombre de carne y hueso, de esta relación se originan las formas de gobierno o Estado, materia exclusiva de la teoría constitucional y el derecho político. Kant sostiene tres formas de gobierno: la autocrática reúne la soberanía en una sola persona; la aristocracia que construye a partir de un grupo de notables a la representación del jefe de gobierno sin la participación del pueblo; la democracia, constituye desde la voluntad general del pueblo, la ciudadanía para formar una comunidad, haciendo efectivo el principio de un jefe de gobierno a través del principio de la división de poderes; Kant se adhiere a la configuración de una comunidad política en una república, la cual necesariamente implica la forma democrática del Estado; el contrato originario no puede anularse o declararse inexistente por una insurrección, resultando por eso dicha insurrección contraria al derecho, en consecuencia, involucra una sanción de carácter penal, equiparándole Kant a la familia de delitos contra la seguridad de la nación, concretamente al delito de rebelión de la sistemática penal mexicana¹³¹. Parecería Kant un conservador reaccionario de la ultra derecha en nuestros días, en una palabra un fascista, sin embargo, es necesario ubicarse en su contexto histórico político, ya que en el siglo XVIII, la clase burguesa aún mantiene la calidad de clase revolucionaria. Así, para Kant el reformismo constitucional impregnado del proyecto emancipador liberal, mediante el denominado por la doctrina jurídica constitucional el constituyente permanente¹³², efectuaría las reformas necesarias hasta lograr una constitución republicana, amparada por la forma de Estado democrático, es por demás obvio, que al dejar de ser la burguesía una clase revolucionaria, son conocidas las nefastas consecuencias del reformismo, denunciadas por los críticos marxistas: Rosa Luxemburgo, Karl Korsch y Lukcas, entre otros.

El derecho de gentes es la penúltima de las subdivisiones del derecho civil o público, presupone un estado de naturaleza entre los Estados, manifiesto por el derecho a la guerra en tres momentos: amenaza y lesión activa, durante la guerra, y a salir de la guerra; el principio metafísico de la doctrina del derecho, para abandonar del estado de naturaleza en las relaciones interestatales, es la paz perpetua. El derecho a la guerra, a partir del estado de naturaleza de los Estados, encuentra su fundamento en el deber del soberano para con el pueblo frente a la lesión de otro Estado, no existiendo un proceso que permitiere la solución legal de dicha situación litigiosa, la lesión consiste en las intenciones del Estado agresor, de aumentar su poderío legitimado por el derecho del más fuerte, consubstancial al estado de naturaleza, constituyendo la lesión el primer momento del derecho a la guerra. La norma reguladora durante la guerra, consiste en hacerla, siendo posible el pasar a un estado

¹³¹ Véase el libro segundo, título primero, capítulo I, artículo 132 del Código Penal Federal de México

¹³² Véase La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 135.

jurídico, no pudiendo haber guerras punitivas, porque no media una ley coactiva en su desarrollo, no pueden tampoco convertirse las guerras en exterminio, ni sometimiento, o sea, permitirse la mezcla entre vencedores y vencidos, o reducir a la esclavitud al pueblo del Estado vencido. La única limitación a la defensa del Estado invadido, es el no empleo de medios perversos destructores de la confianza dirigida a restaurar la paz. Está permitido al vencedor imponer contribuciones al vencido, pero sin afectar lo suyo de los miembros de esa comunidad estatal; en los tratados que ponen fin a la guerra, está prohibido exigir al derrotado indemnización de los gastos de guerra, en el estado de naturaleza no existe una sanción de tal especie (no se trata de una guerra punitiva). Igualmente prohibido la pérdida de la libertad civil, de los individuos de la comunidad estatal derrotada, todavía aún más, queda prohibida la esclavitud de los vencidos y aceptar la esclavitud hereditaria. El imperativo categórico, mejor dicho el principio metafísico de la doctrina del derecho, que obliga a abandonar a los Estados su estado de naturaleza, es la paz perpetua, la cual, implica una comunidad cosmopolita amparada en una constitución sui generis, pues en ella no se estructuraría un poder soberano, a la manera como sucede en las constituciones estatales, sino más bien, una sociedad cooperativa, o en términos estrictos del derecho constitucional, una confederación de Estados. El cuerpo jurídico de la confederación de Estados tiene el propósito de sancionar a los enemigos injustos, encarnados en cualesquiera de los Estados cuyo estandarte sea el aumento de su poderío, apoyado en el derecho del más fuerte propio del estado de naturaleza, negando categóricamente, la necesidad de un estado jurídico interestatal, expresado en la paz perpetua. El derecho del pueblo a formar una comunidad amparada en el contrato originario, no puede suprimirse aún por la guerra; la paz perpetua, obliga a dejar a los Estado su estado de barbarie para entrar a una comunidad cosmopolita, aludida en el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, en la condición formal del último fin teleológico de la naturaleza.

El derecho a la paz comprende la neutralidad, la garantía de la paz y la asociación interestatal para la defensa de los Estados, contra las pretensiones imperialistas de cualquier otro Estado, fundadas en el derecho del más fuerte. El derecho de propiedad, o de lo tuyo y lo mío, sólo vale de manera perentoria en una confederación de Estados, cuyo fundamento jurídico sea el principio de la paz perpetua, fin último del derecho de gentes. Si bien la paz perpetua es una idea irrealizable manifiesta Kant, dada la imposibilidad de gobernar a través de una confederación de Estados, a todas las naciones del mundo, en cambio la viabilidad para mantener constantemente un estado de paz, mediante el principio metafísico, de la doctrina del derecho de la paz perpetua, es sin lugar a dudas realizable, por eso no debe calificarse de ingenua, ni de risible la propuesta de Kant, porque el argumento de peso en favor de la realización de la paz perpetua, radica en la actividad regulada por la última de las subdivisiones del derecho civil, a saber, el comercio, jurídicamente regido por el derecho cosmopolita, en armonía con los principio de la ciencia burguesa o economía política, a la par de la idea de progreso. Es decir, el interés por el fomento de la actividad comercial, respaldada en la promesa de prosperidad en la riqueza de las naciones, al

encontrar un obstáculo en la guerra, propiciaría la configuración de un Congreso de Estados, o confederación eventual de Estados, dirigida a resolver por vía legal las pretensiones, en el más estricto sentido del derecho procesal, de cualquier Estado beligerante que claramente se oponen al despliegue de la actividad mercantil, actividad cuya imagen es la mano invisible; al observar detenidamente la efectividad junto a la posibilidad real, del principio de la paz perpetua, queda clara la configuración del derecho en general como un medio, expresado de una mejor manera condición formal, acorde al parágrafo 83 de la Critica del Juicio, para permitir el avance de la economía de mercado libre, así la economía política, representa uno de los factores seriamente a considerar como parte de la cultura acuñada por la razón. Por lo tanto, el despliegue de la economía liberal burguesa, es uno de los motores para una nueva manera de emplear a la naturaleza, para su transformación en cultura, consecuentemente, la acción requerida, por el último fin teleológicamente pensado, en términos de Kant, si bien es esencialmente política, involucra a la actividad económica burguesa. Resta destacar respecto al derecho cosmopolita, la legitimación de un pueblo organizado en una comunidad estatal, para posesionarse de tierras descubiertas, ya sea en un poblado próximo, o en otros continentes; en el primer caso basta respetar los límites y colindancias del pueblo vecino, en el segundo de los casos, no puede desposeerse a los nativos de su territorio, ni por la violencia de cualquier tipo en nombre del progreso, menos aún en nombre del verdadero Dios, tampoco emplear la ignorancia de los pobladores naturales, obteniendo ventajas en la única forma legítima para poseer sus tierras, o sea, el contrato. Resulta problemática la forma contractual que legitima la posesión de tierras de otros continentes, en primera instancia se piensa en la compraventa con el inherente problema de la representación y la lesión, ya que llevada al absurdo, en el caso de la Nueva España la iglesia católica, claro se atribuiría la representación legal de los indígenas para enajenar la tierra de éstos; no obstante, caben otras figuras traslativas de la posesión, caso del arrendamiento y el comodato, en apariencia más equitativas para los buenos salvajes de América. Sin embargo, se presenta otro problema de carácter antropológico: ¿qué pasa si la tradición en sentido herderiano, establece a través de una cosmovisión, el hecho de ser el buen salvaje propiedad de la tierra, no siendo ella de su propiedad?, ¿acaso firmaría el contrato la madre tierra, por medio de algún andrajoso chaman, como lo califica el propio Kant al siberiano?. Tal situación revela aún con mayor claridad, la apuesta de ver en la economía de libre mercado burguesa, la portadora de la llave que abre las puertas de una nueva cultura, basada en la razón; porque la condición de los salvajes con sus peculiares tradiciones y cosmovisiones es un estado de naturaleza, del cual, los principios metafísicos del derecho les obligan a salir, concediéndoles una serie de derechos, reconociéndolos seres humanos, entonces bajo ese escenario, la pregunta es ¿qué podría motivar al buen salvaje a entrar al estado jurídico, sino es por su sometimiento empelando tanto fuerza y violencia? La única respuesta orillada por el propio Kant es el comercio, es decir, el comercio permitiría introducir en los nativos americanos, el proyecto civilizatorio cultural concebido por la modernidad occidental, en la perspectiva del pensamiento kantiano, ese proyecto civilizatorio, es

acuñado por el criticismo, precisado en el último fin de la naturaleza como sistema teleológico, sumándose el último párrafo de la Crítica de la Razón Pura.

Salvi Turró determina el telos de la filosofía de la historia kantiana, en el derecho, con ello el sentido, la teleología o la finalidad de la historia en Kant, queda definida por el estado jurídico respaldado en el contrato originario. Turró parte de una ordenación teleológica, proporcionada por la misma realidad de los hechos históricos, así el a priori ordenador de los acontecimientos de la historia, es descubierto en la racionalidad del devenir humano proporcionado por la realidad. Refuerza su postura Turró diciendo:

No se trata ahora tan sólo de que la naturaleza se dirija mecánicamente (providencialmente) hacia los fines del mundo inteligible, sino de que la naturaleza se encamina hacia tales objetivos porque la libertad está actuando en ella de manera eficaz. A partir de la Kritik der Urteilskraft y los Fortschritte la libertad no es únicamente un concepto trascendental no-contradictorio, sino mandato de realización del bien supremo en el mundo y, por tanto, causalidad fenoménica activa que se traduce en los acontecimientos humanos en el mundo¹³³

El punto a considerar en la postura de Turró, es el imprimir movimiento a la libertad humana, por el simple deber de realizar el bien común en el mundo, si bien reconoce la dinámica social en la insociable sociabilidad, al sostener que la naturaleza se encamina a la consecución de la finalidad de la historia, porque la libertad actúa eficientemente en ella, parecería que la naturaleza actúa por mandato moral, descubriendo mediante el criticismo, de manera a priori la finalidad perseguida por la naturaleza en su actuar moral. Bien puede calificarse de absurda la consideración anterior, aun aceptando una incorrecta interpretación de los planteamientos de Turró, el tener al contrato originario por la estructura vertebradora del desarrollo de las sociedades humanas, al lado de los principios metafísicos del derecho y sus derivados: la paz perpetua, una confederación de Estados y una constitución republicana constitutivos de la realidad, tan sólo descubiertos mediante principios a priori de las facultades del conocimiento. Esto implica dos cuestiones fundamentales: primera distorsionar el criticismo kantiano, puesto que ni siquiera las categorías del entendimiento, en el uso teórico de la razón tienen un carácter constitutivo, dada la imposibilidad de conocer la cosa en sí, además el uso práctico de la razón se encuentra precedido por la división entre mundo sensible e inteligible, siendo en el mundo inteligible donde se configuran los principios a priori de la moral; segunda e igual de importante, anterior a la estructuración de un orden jurídico, entendiéndose con ello el abandono del estado de naturaleza, sin perder de vista que alude al ámbito moral, hay una situación incluso descrita por el propio Kant en sus ensayos de filosofía de la historia y el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, definida en la precariedad del hombre frente a la naturaleza:

¹³³ Turró, Salvi, Op. Cit, pág. 250.

Por otra parte, lejos está la naturaleza de haber tomado al hombre como su favorito particular y de haberle favorecido con su beneficio, -por encima de los otros animales; le ha respetado como cualquier otro animal en sus efectos destructivos: en la peste, en el hambre, en las inundaciones, fríos, ataques de otros animales grandes y pequeños, etc.,[...] ¹³⁴

Su situación precaria ante la naturaleza orilla al ser humano a transformarla en cultura, por esa razón, la transformación de la naturaleza en ámbito cultural es un hecho innegable, reconocido por Kant, y antecesor del orden jurídico. En consecuencia, el derecho en el sentido entendido por Turró, resulta de un hecho anterior al abandono del estado de naturaleza, como medio para organizar a la sociedad en la satisfacción de su necesidades; organización encaminada a contrarrestar la insociable-sociabilidad, derivada también de la transformación del entorno natural en cultura. No se intentaría descalificar a Salvi Turró, el objetivo de la observación anterior, busca aclarar, el no participar la presente investigación de su punto de vista, en la búsqueda de dar una definición a priori a lo histórico dentro del pensamiento de Kant mediante el derecho, y de manera simultánea resaltar las complicaciones implicadas en dicho tratamiento en Kant. Asemejándose tales complicaciones, en términos de una imagen alegórica, al acertijo formulado por la esfinge de la tragedia de Edipo rey, pues al parecer la Moira a tejido en dos hilos, la ceguera de todos aquello que indaguen sobre la historia en Kant: el primero de estos hilos es la ceguera, en cuanto a planteamientos de otros esfuerzos que han intentado responder a la esfinge, el segundo por la acción del dios Cronos sobre la persona de Immanuel Kant, al no permitirle haber continuado el desarrollo de su pensamiento. Incluso el esfuerzo desplegado a lo largo de esta investigación, no es inmune a los hilos de la Moira, por eso, simplemente se constriñen las observaciones a Turró, a precisar ópticas diferentes, sin descalificar categóricamente su esfuerzo, teniendo a la producción de la cultura del dato solido proporcionado por la realidad, que provoca el despliegue histórico del hombre y no al derecho.

3.6.- LA ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO PRAGMÁTICO, TERCERO DE LOS EMPLAZAMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI.

De la obra *Antropología en sentido pragmático*, se consideran, para efecto del objetivo de la determinación de un posible a priori de lo histórico, básicamente las cuestiones referidas, a las consecuencias pragmáticas de la segunda parte de la obra, titulada Característica antropológica De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior, enfocándose fundamentalmente al carácter de la raza, sin descartar por supuesto el carácter del pueblo y el de la especie, ni dejar de lado la mediación de la antropología pragmática, entre las normas morales, incluyendo las normas jurídicas, y el comportamiento del hombre conforme a su humana naturaleza. Antes de comenzar será expuesta una situación comprendida en la primera parte de la Antropología en sentido

¹³⁴ Kant, Critica del Juicio, pág. 451

pragmático, contenida dentro de la facultad de representarse lo pasado y lo futuro por medio de la imaginación, precisamente en el inciso c) Del don de adivinar, Kant diferencia entre los términos prever, predecir, y adivinar; prever está directamente en función de la experiencia, predecir equivale a prever, pero de forma antinatural, en contra de la experiencia conocida, por el contrario adivinar se deriva de una inspiración sobrenatural, tenida por divina:

Pero de quien presume de tener aquí una visión sobrenatural hay que decir que penetra lo porvenir, como los gitanos de origen hindú que llaman al adivinar por la mano leer los planetas, o los astrólogos y buscadores de tesoros, a quienes se agregan también los alquimistas, por encima de todos los cuales descuella en la Antigüedad griega la Phytia, en nuestro tiempo el andrajoso chaman siberiano¹³⁵

La adivinación es vana e inútil para un pueblo, cuando las consecuencias son producidas a causa de su libre albedrío, por ejemplo, ha quedado claro el hecho de la derrota alemana por el ejército napoleónico, a principios del siglo XIX, por las explicaciones de Fichte en los Discursos a la nación alemana, fundada tal explicación en cosas inherentes al libre albedrío, haber atribuido la caída de los alemanes ante la Francia napoleónica, a causa de una premonición basada en auspicios o augurios, a la manera de Tiresias, en la tragedia de Sófocles Antígona, resulta ocioso. No se quiere insinuar la banalidad de la adivinación en el mundo griego antiguo, pues es evidente la fractura de la unidad hombre naturaleza, sobre todo a partir de la física newtoniana, más bien, advertir lo inapropiado de la adivinación para explicar catástrofes sociales, derivadas de causas inherentes a la naturaleza humana, caso concreto la insociable-sociabilidad. Lo más absurdo en la averiguación del porvenir mediante la adivinación, es tener a locos, enfermos mentales, y epilépticos por videntes; la astronomía sostiene Kant, es la ciencia de predicción más segura pero dilatada, anuncia las revoluciones de los cuerpos celestes hasta el infinito, está basada en la previsión de ciertos fenómenos naturales, pero impregnada de cierta mística que predice ciertos acontecimientos, partiendo de números considerados sagrados se convierte en adivinación expresada por la astrología. La adivinación es fuente de alivio para individuos menores de edad, en los términos del ensayo ¿Qué es la ilustración? No obstante un problema mayor, aunado al anterior, se manifiesta en la evasiva de responsabilidad y acción, respecto del último fin y fin final, emplazados por la razón humana; en términos llanos, encubrir mediante supersticiones, las consecuencias de la insociabilidad por antonomasia egoísta, en detrimento de lo comunitario social, además de conservar al hombre en su estado de minoría de edad, viéndose necesitado del cayado de la adivinación, evitando el trabajo implícito en el “Sapere Aude”, resalta la necesidad de la educación laica para emancipar al hombre de sus temores frente al mundo; emancipación que en el pensamiento marxista, si bien adquiere un carácter histórico materialista, encuentra su antecedente inmediato en el ideal de humanidad, sentido de la historia del género filosófico inaugurado por Herder. Sin

¹³⁵ Kant, Immanuel, Antropología en sentido pragmático, Editorial Tecnos, España, 2009, pág 103.

dejar de tener presente, el hecho de favorecerse con el desuso de su propia razón, tanto la realeza opresora de la entonces revolucionaria clase burguesa, y ahora esa misma clase burguesa en su posición de conservadora, confinado a los hombres a un alto grado de miseria, en todos y cada de los aspectos de sus vidas y existencia, manifiesta de múltiples maneras, ya sea porque se poseen, o no se poseen los medios dignos de subsistencia.

El pueblo en la óptica de la antropología en sentido pragmático, es un conjunto de hombres unidos en un territorio constitutivo de un todo, la nación es un pueblo reconocido jurídicamente por un origen común, por ejemplo la nación alemana descrita por Fichte en sus discursos, en cambio, la plebe se conforma con todos aquellos situados fuera de la ley, amotinados en contra del estado jurídico, excluidos de la ciudadanía. No es la forma de gobierno, ni el clima o el suelo los factores definatorios del carácter de un pueblo, afirmando Kant: “ Yo trazaré el diseño de su retrato algo más por el lado de sus defectos y desviación de la regla que por el lado bueno (sin llegar, empero, a la caricatura); pues aparte de que la adulación corrompe, mientras que la censura corrige, choca el crítico menos contra el amor propio de los humanos cuando les presenta sin excepción meramente sus faltas que cuando con más o menos alabanzas se ha limitado a excitar la envidia de los juzgados unos contra otros”¹³⁶. De manera general, Kant alude con el carácter de algún pueblo, al carácter innato o natural, dado en la mezcla de sangres, (los alemanes con los eslavos, descrito por Fichte en sus discursos) no de lo adquirido artificialmente, destacándose en la selección de los caracteres nacionales, objeto de descripción de Kant, un cierto adelanto cultural, propicio para el despliegue de las disposiciones naturales del hombre conforme a la razón, despliegue obviamente extensivo al resto de naciones europeas, teniendo en cuenta el hecho de haber en la época de Kant en Europa misma, tanto naciones emergentes hacia el nivel de los caracteres nacionales seleccionados por Kant (Rusia), como otras en extinción (Polonia). Los caracteres nacionales descritos por Kant corresponden a: Francia, Inglaterra, España, Italia y Alemania, países europeos donde la actividad colonial y comercial ha permitido un determinado grado de desarrollo, el cual empuja en dirección a una cultura cosmopolita, fundada por la razón en el más estricto sentido kantiano; en refuerzo de considerar, a la actividad mercantil, fundamental para el despliegue progresivo de las disposiciones naturales del ser humano conforme a la razón, Kant considera a los armenios, dignos de tenerles a nivel de las naciones europeas, contempladas en su descripción de los caracteres nacionales:

En otro pueblo cristiano, los *armenios*, domina un cierto espíritu mercantil de una índole especial, a saber: cultivar el comercio caminando a pie desde los límites de China hasta el cabo del Corso, en la costa de Guinea, lo que indica el especial origen de este pueblo razonable y diligente, que recorre en una línea que va de NE a SO casi la extensión entera del antiguo continente, sabe

¹³⁶ Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 256.

granjearse una pacífica acogida en todos los pueblos con que se encuentra y demuestra poseer un carácter superior al versátil y rastrero de los griegos actuales, los orígenes del cual ya no podemos imaginar.¹³⁷

La mezcla de razas con motivo de las grandes conquistas, va borrando poco a poco los caracteres de los pueblos, no favorece al género humano, a pesar de la filantropía. Quizás Kant se estuviere refiriendo al caso de la América Latina, ya que se adecua su observación perfectamente a la Nueva España o México. La consideración anterior de Kant no implica racismo, sólo sostiene que la afectación a los caracteres nacionales, perjudica el grado del desarrollo de las naciones, para encontrarse en posibilidades de cultivar el despliegue de las disposiciones naturales del hombre.

Cristián Girtaner, Consejero Áulico, elaboró un libro sobre el carácter de las razas, conforme al principio kantiano para la Historia Natural, temática abordada por Kant dentro de la Antropología en sentido pragmático, sólo en función de los rasgos de familia y variedades susceptibles de observarse en cualquier raza. Kant en la identidad individual de todos y cada uno de los miembros de una raza, descubre el rasgo común a cualquiera de las razas humanas, rasgo proporcionado por la heterogeneidad de seres humanos. Digno de consideración resulta este reconocimiento de la individualidad, sobre todo en función del ideal de humanidad, a la par de la educación que únicamente pueden suceder en la especie, además de reforzar la importancia del fin final.

El carácter de la especie humana es creado por el propio hombre, debido a su capacidad de perfección acorde a fines determinados por sí mismo, pudiendo hacer de sí un animal racional, en consecuencia, a conservar su especie y educarse, cuestiones éstas de suma importancia, porque de la lectura de la Crítica del Juicio relativa al juicio teleológico, parecería encontrarse (situación señalada en el primer capítulo) un mensaje oculto, cuyo contenido es una técnica para la conservación de la especie. Es decir, las máximas del juicio teleológico, encierran el medio de sobrevivencia ante el potencial destructivo humano de la insociabilidad, aunado al uso teórico de la razón, o sea, así como en los animales se observa un instinto de conservación, ese instinto corresponde en el hombre a la razón en sentido amplio kantiano, o sea, la articulación del noumenon y el fenómeno en el concepto de la finalidad de la naturaleza, dotando de sentido a la realidad. Son tres las capacidades distintivas del hombre conforme al carácter de su especie: la capacidad técnica, la capacidad pragmática y la capacidad moral; la capacidad técnica se refiere a características corpóreas estructurales del ser humano y su natural sociabilidad: el caminar erguido, la estructura de los dedos de la mano, sobretodo la disposición de los dedos definida por la contraposición del pulgar al resto, sumando la destreza adquirida al conjuntar la estructura corporal con la razón, asociación que inevitablemente empuja a la sociabilidad; la capacidad pragmática se refiere a la capacidad humana de abandonar el estado salvaje para entrar a la civilidad pero sin llegar a

¹³⁷ Kant, Immanuel, *Ibidem*, págs. 264 y 265

la moralidad, simplemente una mejor disposición a la sociabilidad, por ello la transformación de la naturaleza en cultura coloca al ser humano en una situación favorable para educarse y moralizarse, ratificándose de esa manera la necesidad de socializar, confinando al hombre a realizar su destino en la especie; la capacidad moral encierra dentro de sí la disposición natural del ser humano al bien o al mal. El destino del hombre conforme a la razón, es la sociedad dirigida a transformar la naturaleza en cultura, en seguida se encontrará en posibilidades de desarrollar sus disposiciones naturales mediante la educación. La educación para el despliegue de las disposiciones naturales involucra tres aspectos fundamentales: la perpetuación de la especie en la reproducción sexual con sus implicaciones de cuidados físicos y el sustento; el progreso del conocimiento o la ciencia rebasa la individualidad, efectuándose exclusivamente en la especie; la moralidad más no la felicidad es la aspiración del ser humano conforme a su razón. En el horizonte de la filosofía kantiana, en relación a los medios para el cumplimiento del ideal de humanidad, es decir, la educación y el estado jurídico, se hace necesaria una idea expresada en forma de ideal, dotadora de sentido a la experiencia humana conjuntamente con su historia:

Por lo demás, debe y puede ser la especie humana misma la creadora de su dicha; únicamente que lo será, no puede inferirse a priori de las disposiciones naturales por nosotros conocidas en ella, sino sólo de la experiencia y la historia, con una expectativa tan ampliamente fundada como es necesario para no dudar de ese progresar hacia lo mejor, sino para fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a ese fin (cada cual cuando le sea dado)¹³⁸

La necesidad de una idea de sentido para la experiencia histórica del ser humano, queda aclarada a partir de la cita inmediata anterior, porque al indagar en la experiencia e historia propias del hombre, con el propósito de crear la dicha humana¹³⁹, inevitablemente la razón lo conduce a la pregunta por el sentido de la historia, imposible de obtenerse mediante una idea del uso teórico de la razón, o del uso práctico de la misma. En el caso específico del último de esos usos, la imposibilidad radica en su limitación, originada primero por su carácter eminentemente formal, aunado a que la concreción de la moralidad, tanto en la conducta humana, como en el fin final, son una aspiración del desarrollo de las disposiciones naturales del hombre, tomando en consideración que el derecho, en calidad de norma moral coactiva es medio para la aspiración descrita. La idea del sentido para la historia expresada en un ideal, no el de humanidad, sería igual un medio para su realización, se estructuraría a la manera del último fin de la naturaleza entendida un sistema teleológico, o sea, mediante la facultad del juicio, en su forma de reflexivo, pero con la peculiaridad, de envolver una combinación del

¹³⁸ Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 275.

¹³⁹ Es importante tener presente que la palabra dicha no se agota en la sinonimia de felicidad, implica dentro de sus sinónimos al bienestar.

concepto del juicio teleológico con el sentimiento de placer; de igual manera, se erradicará con tal idea, la atribución a una fuerza providencial el advenimiento de la emancipación del hombre, expresión del ideal de humanidad, recayendo en la acción humana la realización efectiva del ideal de la humanidad con el fin final. Por el carácter de un ser vivo se reconoce anticipadamente su destino, Kant atribuye al hombre un carácter social acompañado de una propensión al bien, agregando la necesidad natural de toda criatura para llevar a cabo su destino por sí misma, desarrollando adecuadamente todas sus disposiciones naturales. Esa necesidad conforma un principio para los fines de la naturaleza, por lo tanto, el destino del ser humano, posible sólo en la especie, requiere necesariamente de su actividad encaminada a hacer surgir el bien del mal, un medio para tal efecto es el estado jurídico manifiesto en el derecho; pero el derecho no agota el propósito del bien supremo, contenido en el ideal de humanidad para realizar el fin final; porque las facultades superiores del espíritu en el hombre, no se agotan en el uso práctico de la razón, a través de la facultad apetitiva, pero obviamente implica la moralidad el desarrollo de esas facultades en la especie. La condición derivada a priori para efectuarse el máximo bien posible en el fin final e ideal de humanidad, queda definida en efecto por una comunidad cosmopolita, no agotada o reducida al derecho, sino estructurada, por el carácter de ser vivo del hombre que involucra al sentimiento de placer y dolor en conexión con el arte, además de la facultad cognitiva concretada en el progreso científico y tecnológico, y la facultad volitiva concretada en la emancipación del hombre por una libertad fundada en la moralidad. En consecuencia, la finalidad de la historia conforme al criticismo kantiano, desde la perspectiva desarrollada hasta este momento dentro de la presente investigación, tomando en cuenta las nociones de comunidad y sociedad, planteadas en el ensayo de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, junto al parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*, además de la *Antropología en sentido pragmático* en el apartado del carácter de la raza¹⁴⁰, es la idea de una sociedad cosmopolita pero basada en las posibilidades de creación de una nueva cultura con alcance universal, estructurada conforme a la razón, teniendo presente la cualidad de ser vivo del hombre; cualidad que impide reducir al carácter netamente formal del uso teórico de la razón, dentro del sentido de la historia, en el pensamiento crítico de Kant, o sea, a una constitución jurídica, esta última representa el amparo estructural de una sociedad cosmopolita regida por el precepto de la paz perpetua. Porque si se limita la finalidad de la historia al orden jurídico (tampoco se pretende excluirlo o minimizar su importancia, tan sólo resaltar su calidad de medio), por reducción al absurdo, podría sostenerse al problema de la moralidad una cuestión meramente individual en relación a lo comunitario, así lo demostraría la perfecta constitución elaborada en observancia de los principios metafísicos del derecho, a su vez una estructura normativa jurídica no puede producir por antonomasia tecnología u obras de arte. Los rasgos fundamentales de la especie humana quedan definidos por la Sociedad Civil, porque convoca las posibilidades inmanentes

¹⁴⁰ Es importante tener en cuenta, en la concatenación de obras referidas para obtener la idea de Sociedad Civil como a priori histórico, el hecho de desenvolverse la reflexión en el ámbito descrito por el juego de bisagras de una puerta, en el cual convergen las facultades del conocimiento y del espíritu, si es permisible el comentario, un posible siguiente nivel del criticismo.

en la sociedad, no tan sólo a nivel individual, de la libertad, en la concatenación del nómeno con el fenómeno; cuyos cimientos materiales son la economía política, más una constitución republicana, entendiendo por república un ejercicio del poder procurando un equilibrio entre la libertad y la ley, dirigido a combatir la guerra, aunado al reconocimiento ciudadano de todos los hombres. En resumidas cuentas, el carácter y rasgos del hombre, conforme a la antropología en sentido pragmático, se sintetizan en la idea regulativa de la Sociedad Civil universal, no obstante, es importante considerar la irreductibilidad de tal idea a la doctrina del derecho. Si bien la Sociedad Civil hace posible de forma adecuada la actividad comercial en la paz perpetua, los productos base de esa actividad son elaborados por medio de la técnica, resultado de la aplicación del progreso de la ciencia o uso teórico de la razón, observándose una nueva forma de emplear en beneficio del hombre a la naturaleza o cultura en sentido amplio. De la misma manera, a partir de las estructuras de la razón que permite el progreso del conocimiento científico, se ha descubierto una estructura, la cual hace posible la comunicación del gusto o del arte con aspiraciones de universalidad. Así de acuerdo a la filosofía crítica de Immanuel Kant, el sentido del devenir humano, se encuentra dado por una idea a priori regulativa de una Sociedad civil cosmopolita, basada en una relación cultural hombre naturaleza, definida por la razón, específicamente en la facultad de juzgar reflexiva. Asimismo, la Sociedad Civil vincula a la filosofía de la historia de sus ensayos, con sus obras críticas de Immanuel Kant, enfatizando que su postulación como a priori histórico, se visualiza vinculando a las facultades superiores del conocimiento y las facultades superiores del espíritu, a partir del pie de página 11, del parágrafo 67 de la *Crítica del Juicio* empleada en la investigación.

3.7.- LA EDUCACIÓN CUARTO DE LOS EMPLAZAMIENTOS PARA PENSAR LO HISTÓRICO DESDE LO A PRIORI.

La educación se encuentra directamente vinculada a la cultura de la disciplina, representa la condición formal subjetiva, descrita en el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*. Por la disciplina se convierte a la animalidad en humanidad, es la educación el medio encaminado a lograr la conformación de la cultura adecuada al último fin teleológicamente pensado. Un animal se basta con su instinto, por su parte el ser humano necesita hacer uso de su razón para sobrevivir ante la adversidad, en la cual lo ha colocado la naturaleza, por eso, se ha preferido considerar a la indigencia del hombre frente a ésta, el factor generador de la historia, ya que tal condición obliga al hombre a abandonar su estado instintivo, empleando su razón para transformar su entorno original en cultura, posteriormente educarse para encontrarse en situación de alcanzar el ideal de humanidad :

El género humano debe sacar poco a poco de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. Una generación educa a otra. El estado primitivo puede imaginarse en la incultura o en un grado de perfecta civilización. Aun admitiendo este último como anterior y primitivo, el hombre ha tenido que volverse salvaje y caer en la barbarie.

La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la humanidad.¹⁴¹

Kant entiende por educación en sentido amplio el sustento (cuidado), la disciplina y la instrucción, pero en sentido estricto sólo la disciplina. El cuidado o sustento implica la necesidad de alimento y las precauciones de los padres hacia sus hijos, la instrucción es la contraparte positiva de la disciplina, definida por la adquisición de conocimientos, la disciplina hace sentir la coacción de las normas jurídicas, empleadas de medio para obtener el ideal de humanidad. El hombre a diferencia de los animales requiere sustento, disciplina e instrucción; quien no se ilustra es necio, quien no se disciplina es salvaje, la carencia de disciplina es peor que la falta de instrucción, ser ilustrado puede postergarse, la barbarie no puede corregirse nunca. En la educación reside el secreto de la perfección de la naturaleza humana, porque la naturaleza humana puede progresar hacia mejor, a través de la educación; en consecuencia, el progreso proviene de las disposiciones puestas por la naturaleza en el ser humano, necesitando únicamente la disciplina, instrucción y sustento para materializarse, a través de la educación, el ideal de humanidad. El proyecto de una teoría educativa constituye un noble ideal, pese a no tener la voluntad de llevarlo a cabo. Pero si bien una idea es entendida por Kant, el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia, entonces, el propio Kant sostiene que basta ser exacta la idea para librar los obstáculos de su realización, por lo tanto, la idea de una educación dirigida al desarrollo de las disposiciones naturales del ser humano es verdadera, en consecuencia, una de las misiones de la educación, es propiciar la actuación de los hombres bajo los mismos principios de la razón en sentido kantiano: “Se encuentran muchos gérmenes en la humanidad; y a nosotros toca desarrollarlos, desplegar nuestras disposiciones naturales y hacer que el hombre alcance su destino”¹⁴². El destino del hombre está definido por la humanidad tenida como género e ideal del hombre, es decir, la mismísima finalidad de la historia, gracias a ello, hay algunos muy dignísimos y distinguidos tratadistas que consideran a la educación el telos histórico, sin ánimo de cuestionarlos con base en la imagen de la esfinge edípica, descrita en el emplazamiento del derecho, respetuosamente, permitiéndome hablar en primera persona, sostengo que la educación representa uno de los medios para acceder al multicitado ideal de humanidad junto al derecho, pareciéndome que entre dicho ideal, el fin final y el último fin de la naturaleza teleológicamente pensado, media una cultura de validez universal, cuya base se define en una comunidad cosmopolita, identificada por Kant, en la antropología en sentido pragmático como la Sociedad Civil, pero no es posible, agotar esa comunidad en los principios metafísicos de la doctrina del derecho o estado jurídico, siendo precisamente esa Sociedad Civil la materia del a priori histórico, la ubicación de su correspondiente estructura a priori de la razón, fue señalada en

¹⁴¹ Kant, Immanuel, *Pedagogía*, 3era ed., Ediciones Akal, España, 2003, pág. 30.

¹⁴² Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 33.

el apartado inmediato anterior de este mismo capítulo, concretamente en las páginas 133 y 134.

Resulta la educación, ser el problema más grande y difícil propuesto al ser humano; afirma Kant que la educación, sólo puede transmitirse de una generación a otra con miras hacia el progreso. De esta manera, el arte de gobierno junto a la educación, configuran los dos desafíos más grandes e importantes con miras a la finalidad de la historia, confirmándose su calidad de medios, expresado en términos kantianos como condición formal subjetiva y condición formal. Si se ha considerado el paso del uso del instinto al uso de la razón, el inicio presuntivo de la historia humana conforme a Kant, entonces, en su obra “Pedagogía” puntualiza el inicio de la civilización con la escritura (ello no significa abandonar la barbarie), consecuentemente, el inicio de la historia lo marca el empleo de la escritura, derivado de la capacidad pragmática, en sentido de la antropología como emplazamiento para pensar lo histórico desde lo a priori. La utilidad de las cosas, manifiesta Kant, proporciona únicamente una educación mecánica pero no razonada; en cambio una educación razonada es el fundamento del desarrollo de las disposiciones naturales del hombre, en dirección a la finalidad de la historia, por eso se justifica la necesidad de la pedagogía, entendida como una disciplina del conocimiento; Kant sostiene en la visión de un futuro mejor para la especie humana, un principio básico para la educación de los niños, añade en la base cosmopolita de otro principio pedagógico:

¿Es que el bien universal es una idea que puede ser nociva a nuestro bien particular? De ningún modo; pues aunque parece que ha de hacerse algún sacrificio por ella, se favorece, sin embargo, el bien de su estado actual. Y entonces, ¡qué nobles consecuencias le acompañan! Una buena educación es precisamente el origen de todo bien en el mundo.¹⁴³

La técnica para impartir una educación con miras a la realización del ideal de humanidad, necesita en inicio, la participación dentro del ámbito privado de ilustrados pedagogos, quienes mediante diversos experimentos de esa índole, vayan descubriendo los lineamientos acordes a los fundamentos progresista y cosmopolita de la educación; con posterioridad los avances obtenidos, en esos institutos privados, podrán emplearse en el ámbito público para una efectividad, adecuada a los fines de la educación. El periodo educacional abarca desde el nacimiento hasta los dieciséis años, edad considerada por Kant adecuada para que se esté en condiciones de formar una familia con las exigencias propias del matrimonio y manutención de los hijos. Kant divide su obra titulada “Pedagogía” en: educación física, referida en general a los cuidados del niño en la infancia, y educación moral, enfocada en dos aspectos fundamentalmente: la sexualidad y la formación moral de los infantes. De hecho, podrían rastrearse genealógicamente hablando, huellas del psicoanálisis de Sigmund Freud en la obra citada de Kant.

¹⁴³ Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 34.

3.8.- LA CONFIGURACIÓN DEL A PRIORI PARA UNA POSIBLE CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA Y SUS CONSECUENCIAS.

Puede muy bien ser calificado un grave equivoco, el intento de aplicar el método trascendental del criticismo kantiano al devenir histórico, previa determinación de un principio a priori para la historia; incluso alegar su imposibilidad por ejemplo bajo el argumento de la ahistoricidad del sujeto trascendental, no se diga ya de los estructuralistas (sobre todo althusserianos), sino especialistas en el pensamiento de I. Kant, quienes objetarían la pretensión de construir una Crítica de la Razón Histórica, sosteniendo no tan sólo el carácter ahistórico del sujeto trascendental, sino otros argumentos más. Quizás en efecto sea impropio por múltiples razones tal pretensión; José Gaos, sin ser probablemente un experto en la filosofía de Kant, en una de sus tantas obras titulada “Las Críticas de Kant” se ocupa de la cuestión, expresando en inicio lo siguiente:

La inserción de la Crítica de la Razón Pura en la historia es múltiple: es inserción en la historia de la ciencia, de la filosofía, de la religión, en la historia universal de la cultura. Voy, pues, a resumir cómo veo esta múltiple inserción, empezando por los planos que se me presentan como relativamente más superficiales, para concluir por los estratos que se me rebelan como más profundos, como radicales.¹⁴⁴

En los planos más superficiales, sitúa Gaos la inserción de la Crítica de la Razón Pura en la historia universal de la cultura, Gaos esgrime una serie de argumentos, con los que se desvirtúa, la posibilidad de un tratamiento para la historia desde lo a priori en Kant; Gaos parte del nulo tratamiento de las denominadas por Dilthey ciencias del espíritu, por alguna de las tres grandes obras del pensamiento crítico de Kant, afirma: “A todo esto no hace justicia la obra de Kant, ni siquiera tomada en su totalidad.”¹⁴⁵. Gaos refiere básicamente dos razones fundamentales para sostener su contundente punto de vista; primera, los órdenes comprendidos en las obras críticas de Kant (lógica, matemática, física, ética, biología, estética y religión) no abarcan la totalidad de las ciencias del espíritu, ni el desarrollo histórico de esos órdenes comprendidos; segunda, los ensayos sobre filosofía de la historia escritos por Kant, son incomparables con el contenido y tratamiento de las obras Críticas, pudiendo incluso añadir en esa tesitura de cosas el adjetivo de insignificantes. La consecuencia de las dos razones anteriores, se traduce en la miopía o hasta ceguera del pensamiento kantiano en el tratamiento de la historia. Acusando Gaos a Kant de soberbia, al considerar el último a su filosofía definitiva, un sistema cerrado, cancelándose la historia mediante su criticismo, en consecuencia, el ulterior desarrollo del pensamiento sería, en palabras del inglés Whitehead en lugar de Platón, notas a pie de página de la filosofía crítica de Kant. Aunque concediéndole a Kant, asumir con su sistemática el fin de la

¹⁴⁴ Gaos, José, Las Críticas de Kant, Imprenta Universitaria, Venezuela, 1962, pág. 69.

¹⁴⁵ Gaos, José, Ibidem, pág. 81.

historia, el hecho cierto dentro de la historia del pensamiento filosófico, es haberse desarrollado éste posteriormente a Kant, tomando siempre de referencia a su filosofía, incluso para su aniquilamiento, caso de los estructuralistas, pero siempre refiriéndose a favor o en contra del célebre maestro de Königsberg.

Para Gaos, Kant niega el potencial creador de la historia: “En suma, la teoría de la historia de Kant es una teoría demasiado poco histórica, poco historicista, para hacer justicia a la historia- y para no resultar frustrada por ésta, lo que sólo puede lograrse concibiéndose a sí mismo como lo que efectivamente se será: un presente al que hará pasar a pasado el futuro”.¹⁴⁶ No obstante, el propio Gaos reconoce el dinamismo conceptual impuesto al hombre dentro de las obras críticas de Kant, acotando esa dinámica al mundo fenoménico para el quehacer científico, y el acercamiento a la virtud en el plano noumenico. Sin prejuzgar lo sostenido por José Gaos, no negando la posibilidad de asistirle la razón, durante el desarrollo de la investigación, sobre todo en su inicio, se resaltó la importancia de la acción, entendida un presupuesto de la denominada teleología histórica, dentro del ámbito de la cultura, especie de segunda naturaleza del hombre. En el presente capítulo, al abordar el parágrafo 83 de la Crítica del Juicio, se insistió en la necesidad de la actuación del ser humano para transformar la naturaleza en cultura, derivada de su precaria condición frente a ésta; en el segundo de los capítulos de la investigación, se ha tratado sobre algunos pensadores que cultivaron el género de la filosofía especulativa de la historia, al menos dos de éstos, Schiller y Fichte, tomando de referencia la Crítica del Juicio, en el multicitado parágrafo 83, ambos consideran a su manera a la educación, el medio para actuar en favor del ideal de humanidad, acciones todas las descritas, ubicadas más allá del plano del uso teórico y práctico de la razón, en las cuestiones puntualizadas por Gaos. El impacto en el mundo fenoménico, a través de la acción humana, que produce partiendo de la naturaleza fenoménica el mundo cultural, implica en ésta algo más al simple quehacer científico o acercamiento a la virtud; luego entonces, lo sostenido por Gaos es falso, en cuanto a limitar, la dinámica conceptual del hombre derivada del criticismo kantiano, a la ciencia y el acercamiento a la virtud exclusivamente, porque convertir a la naturaleza en cultura, comprende a la voluntad humana encaminada a su actuación en tres sentidos: uso teórico de la razón, uso práctico de la razón y su orientación conforme al sentido rebelado por el juicio reflexivo teleológico. Sentidos todos dentro de la filosofía de Kant productores no sólo de la ciencia y la virtud, sino además: del arte, el derecho, la posibilidad de una actividad comercial en favor de los postulados del liberalismo económico, el gobierno de la razón, en una palabra la Sociedad Civil no reducida al mero uso práctico de la razón en la doctrina del derecho, sumándose el argumento de pretender Kant, la concreción en el mundo fenoménico de la acción conceptual en los sentidos referidos.

¹⁴⁶ Gaos, José, *Ibidem*, pág. 84.

La objeción a Gaos conduce a un planteamiento problemático esbozado al final del capítulo segundo, al tratar la filosofía de la historia en Hegel, relacionado con el concepto de libertad; pues si bien, la libertad en la filosofía crítica de Kant es objeto del uso práctico de la razón, parecería que su concreción en el mundo fenoménico, implica una acción creadora de una cultura, cuyo fundamento es la razón en perspectiva del criticismo kantiano. En otros términos se puede hacer el planteamiento anterior, partiendo de una consideración extrema, definida por reducir la filosofía crítica de Kant únicamente al uso teórico de la razón, o sea, la *Crítica de la Razón Pura*, desde ese punto de partida surgen dos posiciones ante la libertad; la primera considerar a la libertad una resaca del contexto histórico del kantismo, una cuestión irrelevante para el giro copernicano, abordada por Kant sólo para salvar los geniales planteamientos de la *Crítica de la Razón Pura*, pero tomada con poca seriedad por el maestro de Königsberg, amén de la preponderancia epistemológica de los verdaderos problemas, abordados por el pensamiento filosófico de Kant. Así, el escepticismo irrumpe en las consideraciones del criticismo sobre la libertad, extendiéndose de manera obvia a una posible Crítica de la Razón Histórica. La segunda de las posturas consiste en asumir seriamente la necesidad de tratar el problema de la libertad, expresado en términos llanos, en la célebre frase: “Cuando a Kant se le cerró la puerta entró por la ventana”, es decir, el tratamiento de la libertad es irreductible a los conceptos del entendimiento, o al mecanicismo fenoménico, por eso, dicho tratamiento de la libertad es desarrollado en la razón como estructura vislumbrada en la *Crítica de la Razón Pura*. Lo dicho hasta aquí no implica nada novedoso; cabe en este preciso momento, respecto a la segunda postura expuesta, retomar el planteamiento de un concepto espiritual de libertad en Kant, señalado hacia la parte final del segundo capítulo, porque la exigencia del criticismo de concretar a la libertad dentro del mundo fenoménico, involucra la acción creadora, a la manera descrita en el parágrafo 49 de la *Crítica del Juicio*, de una cultura cimentada en la razón en sentido amplio, es decir, los usos teórico y práctico de ésta, añadiéndose su articulación en el sentido derivado del juicio teleológico, pudiéndose equiparar el genio creador en la ciencia, la educación, y el derecho, en una palabra en la cultura a la propia razón. Expresado de otra forma, el desarrollo de las disposiciones depositadas por la naturaleza en el hombre, por el giro copernicano, conduce ese desarrollo a la necesidad de una acción creadora de una cultura de validez universal, fundada en la razón que descubre un juego de pivote o bisagras entre las facultades superiores de conocimiento y las facultades superiores del espíritu, descubrimiento generado por el del giro copernicano al enfrentarse al problema de la libertad. Descrito lo anterior se hace comprensible la posibilidad de elaborar un concepto espiritual de libertad por Kant, para volver inteligible el planteamiento acerca del concepto espiritual de libertad, desvirtuando de manera simultánea la acusación de a histórica a la filosofía crítica de Kant, se iniciará con una cita referida al final de la *Crítica de la Razón Pura*, en la Doctrina Trascendental del Método, capítulo IV Historia de la Razón Pura:

Sólo queda el camino *crítico*. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.¹⁴⁷

Kant convoca a sus lectores a adoptar el criticismo, entendido como un método del uso correcto de la razón, contribuyendo a su divulgación, con el firme propósito de dar una respuesta satisfactoria a las famosas cuatro preguntas de la filosofía kantiana, recordando que las tres primeras se plantean en la *Critica de la Razón Pura*, la cuarta en un texto autoría de Kant titulado *Lógica Un manual de lecciones*:

Todos los intereses de mí de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?¹⁴⁸

La cuarta pregunta queda definida por la interrogante ¿Qué es el hombre? Al parecer Kant busca antes que Hegel, contribuir a que la filosofía sea una ciencia, dejando de ser simple amor al saber, en la búsqueda de dar respuesta antes de concluir el siglo XVIII, a las interrogantes exclusivas de la razón humana mediante el criticismo, algo no satisfecho en los anteriores siglos. Si bien la alusión a su siglo y los anteriores de parte de Kant en la cita, puede entenderse conforme a lo sostenido por Gaos, la soberbia del propio Kant por aniquilar la historia, también puede ser entendida una referencia tácita al acaecer histórico, toda vez que el giro copernicano de Kant, marca a la manera de la muerte de Cristo un antes y un después en la filosofía, más no la cancelación de la historia. Algo todavía más contundente a lo anteriormente señalado se puede encontrar, en el último párrafo de la *Critica de la Razón Pura* citado, ese algo, tal vez implícito, se refiere a un proyecto para la humanidad configurado desde el método del criticismo, pero no entendido de manera exclusiva, por ende, reduccionista al uso teórico de la razón, pues es indispensable tener presentes al formular las tres preguntas básicas de la razón que conducen a la cuarta, a responder al finalizar el siglo XVIII, los usos teórico y práctico de la razón; usos que requieren de ser articulados mediante las posibilidades del juicio reflexivo, en conjunción con el juego de bisagra entre facultades superiores del espíritu y facultades superiores del

¹⁴⁷ Kant, *Critica de la Razón Pura*, pág.661.

¹⁴⁸ Kant, Immanuel, *Ibidem*, pág. 630.

conocimiento. Si en el genio creador se ponen en juego la imaginación y el entendimiento para generar el definido por Kant espíritu¹⁴⁹, entonces a nivel de la razón creadora de la cultura requerida por el posible proyecto kantiano, diseñado mediante el criticismo, ese juego se da precisamente entre las facultades superiores del espíritu y las facultades superiores del conocimiento, de ahí surge la idea de un concepto espiritual de la libertad, concepto que hace posible la realización del mundo nouménico en el mundo fenoménico, implicándose tanto al sentimiento de la vida y a la vida misma en sentido biológico, en resumidas cuentas la consideración vital, no vitalista de la *Crítica del Juicio*.

Parecería descabellado el planteamiento de un concepto espiritual de libertad, aunque es de mucha utilidad, para resaltar la necesidad que tiene la libertad, de no ser confinada a la mazmorra formal del uso práctico de la razón, su concreción en lo fenoménico requiere forzosamente participar del carácter vivo del hombre, develado en calidad de sustrato, no entendido como substancia, en la *Crítica del Juicio*. Otra objeción no exclusiva al concepto espiritual de libertad, correspondiente más bien a las interrogantes o temas de la razón a responder, por medio del criticismo, sería aquella definida en el texto de *Lógica Un manual de lecciones*:

El campo de la filosofía en ese sentido cosmopolita se puede reducir a las siguientes cuestiones:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo eso como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última¹⁵⁰

De lo establecido en la cita inmediata anterior, a la pregunta: ¿Qué puedo esperar? daría respuesta la religión, pero no la historia, a pesar de ello, sostiene Kant que las tres primeras preguntas pueden resumirse en la última: ¿Qué es el hombre? Sin lugar a dudas, la pregunta por el hombre en el pensamiento de Kant es atravesada por la pregunta sobre su destino, interrogante formulada en la *Antropología en sentido pragmático*, concretamente en los

¹⁴⁹ Definición de espíritu por Kant: Espíritu en su significación estética, se dice del principio vivificante en el alma; pero aquello por medio de lo cual ese principio vivifica el alma, la materia que aplica a ello, es lo que pone las facultades del espíritu con finalidad en movimiento, es decir, en un fuego tal que se conserva a sí mismo y fortalece las facultades para él. Véase: parágrafo 49 de la *Crítica del Juicio*

¹⁵⁰ Kant, Immanuel, *Lógica Un manual de lecciones* (edición original de G. B. Jäsche) Edición: María Jesús Vázquez Loberias prefacio: Norberto Hinske, Ediciones Akal, España, 2000, pág. 92

rasgos fundamentales de la especie humana, sobra reproducir lo señalado en torno a la respuesta, configurada por el a priori en la idea regulativa la Sociedad Civil. Susceptible de objeción es también el carácter vital del hombre, manifiesto en el sentimiento de placer del juicio de gusto, y en la vida en sentido biológico del Juicio teleológico; ¿cómo puede considerarse a la vida un sustrato en una filosofía de corte epistemológico, sistemática y formal?, inquirirían seguramente legiones, no todos aclarando, de los denominados o autodenominados kantianos (especialistas en el estudio de la filosofía de Kant). Sin embargo, es cierta en principio esa reticencia, algunas explicaciones son por ejemplo: cuando Kant en el juicio teleológico, precisa sobre la fuerza formadora, característica de los organismos biológicos que parece un análogo de la vida, sin atreverse a llamarla vida; otro ejemplo se da en el caso del juicio de gusto, derivado de su primera lectura, la cual, normalmente fija la atención en el sentimiento de placer, considerado a manera de concepto en su elaboración, o sea, queda un poco condicionada la lectura del juicio de gusto por las obras críticas, predecesoras de la Critica del Juicio; una lectura atenta al parágrafo 1 de la Critica del juicio, concretamente del juicio de gusto según la cualidad, en efecto devela debajo del sentimiento de placer al sentimiento de la vida:

La representación, en este caso, es totalmente refería al sujeto, más aún, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor; lo cual funda una facultad totalmente particular de discernir y de juzgar que no añade nada al conocimiento, sino que se limita a poner la representación dada en el sujeto, frente a la facultad total de las representaciones, de la cual el espíritu tiene consciencia en el sentimiento de su estado.¹⁵¹

Pese al escepticismo de sostener a la vida biológicamente hablando el tema subyacente del juicio teleológico, en el tratamiento del juicio de gusto no cabe la menor duda, al señalarse la sinonimia entre el sentimiento de la vida del hombre y el sentimiento de placer y dolor, en calidad ambos de una facultad superior del espíritu conforme al pensamiento crítico de Kant¹⁵². En caso de mantener un escepticismo radical, respecto a la vida como un tratamiento del juicio teológico, ese escepticismo es objetable, porque el sentimiento de la vida se hace partícipe en el juicio teleológico, mediante la máxima del sistema de los fines, conforme a las explicaciones ya elaboradas a lo largo del presente capítulo. Esa participación del sentimiento de la vida en el juicio teleológico abre las posibilidades para el horizonte histórico, si bien Kant no leyó, ni conoció el pensamiento de Vico, el juicio de gusto, a través de su concepto a priori, equiparado al sentimiento de la vida le permite pensar al mundo histórico como una creación humana. Es muy pertinente para complementar la consideración del pensar o juzgar al mundo histórico cultural cual si fuera una creación, no ignorar que si bien el sentimiento de la vida hace posible esa revelación dentro del criticismo kantiano, no por eso autoriza a considerar algo supremo o hasta

¹⁵¹ Kant, Critica del Juicio, pág. 252

¹⁵² Veasé: Conill Sancho, Jesús, Ética y Hermenéutica, 2ª edición, Editorial Tecnos, España, págs. 19 a 90.

autónomo e independiente al sentimiento de placer y dolor al interior de la filosofía crítica de Kant. Cabe tener de referencia genealógica al juicio de gusto para hacer posible el desarrollo autónomo de la estética, pero no asignar al concepto del juicio de gusto una posición suprema, privilegiada y autónoma en la sistemática crítica filosófica de Kant; puesto que el sitio ocupado por el sentimiento de la vida, corresponde al de articular al noúmeno o libertad con el fenómeno o naturaleza, por lo tanto, la realización de la libertad en la naturaleza requiere la articulación de la primera a la segunda, haciéndolo posible el sentimiento de placer y dolor, a causa del carácter creador del hombre manifiesto en la cultura a lo largo del tiempo histórico. No se equivocan quienes visualizan el desenlace de la filosofía crítica de Kant en la estética, no obstante, es necesario entender el papel desempeñado por el sentimiento de placer y dolor en el criticismo, es decir, de ser la vía para materializar no tan sólo la libertad, sino desde un punto de vista histórico el proyecto del kantismo definido en la imagen de la razón creadora, proyecto cuyo a priori es la idea regulativa de la Sociedad Civil, idea que envuelve a uno de sus principales motores de acción en la economía política burguesa. Por lo tanto, la pretensión real de la filosofía de Kant es la creación de una cultura mediante la razón y el giro copernicano, por ende, valida universalmente, marcando el inicio de un nuevo estadio histórico del hombre, configurándose su principio a priori por la idea regulativa de la Sociedad Civil, no reducida al uso práctico de la razón, principio a priori posiblemente derivado de una síntesis, derivada de una científicidad pretendida dentro de la filosofía, transitando de la ilustración al liberalismo político y el liberalismo económico, base para una Crítica de la Razón Histórica.

CONCLUSIONES.

¿Cómo quedo yo entonces, con un padre muerto,
una madre envilecida, excitada mi razón y mi sangre,
y dejando todo adormecido, mientras, para vergüenza mía,
veo la inminente muerte de veinte mil, que por capricho
para obtener gloria, van hacia sus tumbas como si fueran
sus lechos, peleando por una causa que la multitud es incapaz
de comprender, la cual no es suficiente para justificar tantas muertes?

William Shakespeare, Hamlet, Acto Cuarto, Cuarta Escena.

Llama la atención, iniciar las conclusiones de la investigación realizada, con un epígrafe alusivo a Hamlet, pues parecería algo desatinado, a pesar de esa apariencia, dentro de su situación de indecisión y locura, el príncipe Hamlet eventualmente se encuentra con momentos de bastante lucidez, algunos por ejemplo referidos al contexto histórico de la naciente modernidad. Meditaciones donde puede observarse cierta simetría con la consideración del proyecto kantiano para la humanidad, partiendo del criticismo. La paz perpetua es perfectamente compatible con la reflexión de Hamlet expuesta en el epígrafe, vinculándola al programa de una razón creadora de una nueva cultura, mediante la filosofía crítica de Kant. Ya que al referir Hamlet dentro de su cuestionamiento personal a la incapacidad de comprender la causa por la que van a la guerra multitud de hombres, se denota el absurdo de las guerras intestinas de la nobleza y los señores feudales, es decir, de reyezuelos ambiciosos, cuyos intereses se van convirtiendo en caducos, obsoletos y frívolos ante las potenciales posibilidades de la naciente burguesía, burguesía por necesidad revolucionaria en el instante de haberse escrito Hamlet, extendiéndose esa necesidad en la postulación del verdadero plan del criticismo estructurado por Kant, a través del giro copernicano, definido en una razón creadora de una cultura universal para la humanidad.

Es conveniente tener presente, al hablar de la filosofía de Immanuel Kant, la manera cómo ésta va desplegándose, asemejándose a la imagen de un drama teatral en tres actos, obviamente esos actos son definidos por sus tres grandes obras críticas, situación también por la cual se emplea el epígrafe de la obra de Hamlet. El drama crítico kantiano, igual trágico o cómico, inicia con la búsqueda del fundamento y límites del conocimiento, teniendo frente de sí en ese primer acto del drama, a la física newtoniana; el segundo acto del drama, comienza con la imposibilidad del uso teórico de la razón para fundamentar la libertad, en un ambiente urgido de explicaciones racionales más no teleológicas, satisfactorias para comprender a la propia libertad; el desenlace del drama en su tercer acto, se ve envuelto por el problema de hacer presente en el mundo fenoménico orgánico a la libertad nouménica, algo semejante a lograr hacer efectivo el plan de Fray Lorenzo, de la

tragedia igual autoría de Shakespeare Romeo y Julieta, para que estos amantes realizaran plenamente su amor en medio del odio de sus parientes. Kant en ese acto final del drama, apela al sentimiento de placer o sentimiento de vida para materializar la libertad en la naturaleza, a pesar de ello, lo importante es resaltar que en ese instante tiene frente a sí a la mismísima ciencia burguesa o economía política iniciada por el inglés Adam Smith; por lo tanto, si Kant tiene delante de sí en la elaboración del criticismo dos ciencias de manufactura inglesa, luego entonces, por qué no iniciar las conclusiones con otro inglés dedicado a las letras, en correspondencia al sentimiento de placer no sólo fundamento para el a priori del juicio de gusto, sino además el medio que hace posible el tránsito del noúmeno al fenómeno de la libertad. El drama concreto del criticismo se configura no sólo por la irreductibilidad a la naturaleza fenoménica de la libertad, más bien se acentúa en haber proseguido Kant el tratamiento de la libertad, seducido o convencido por las estructuras de la razón pura, viéndose obligado a emplazar al sentimiento de la vida para llevarla a cabo en la naturaleza, en conclusión, la intención de fundamentar en una estructura conceptual, algo tan duro como la física de Newton, termina viéndose en la necesidad de flexibilizarse, apelando a algo no conceptual en el sentimiento de placer, dando posibilidades de solución a los problemas derivados de esa búsqueda inicial. Lo trágico no es lo ocurrido a Kant, sino la ceguera al abordar su sistemática filosófica (desde luego sin el ánimo de ostentar el abordaje hecho en esta investigación la correcta interpretación); porque trágico, no cómico es olvidarse de los usos teórico y práctico de la razón, centrándose exclusivamente en el sentimiento de placer para denotar su superioridad al interior del pensamiento de Kant, no obstante, una lectura hecha con auténtica asepsia, es aquella que entiende al sentimiento de la vida, el desenlace del criticismo kantiano, conteniéndose en ese desenlace a la Sociedad Civil y la acción de la razón creadora para la realización de los ideales del criticismo acuñado por Kant, resaltando desde luego, la incomparable contribución de la lectura de la filosofía de Kant en la educación estética en general.

Las objeciones a un tratamiento para la historia en Kant, son susceptibles de enfrentar, mediante una apreciación conjunta, articulada e íntegra de sus obras críticas, elaborando algo semejante al método de las constelaciones de la Escuela de Frankfurt con el resto de obras autoría también de Kant; por ejemplo los ensayos de filosofía de la historia, centrando la atención dichos ensayos, en la exigencia de concretar la libertad en la naturaleza fenoménico orgánica; por eso quizás, una Crítica de la Razón Histórica, tuviese su problema central en un concepto espiritual de la libertad, forzosamente atravesado por el sentimiento de vida, respecto a la noción de espíritu del parágrafo 49 de la Crítica del Juicio; de ahí su nombre, sumando la idea a priori regulativa de la Sociedad Civil, definiéndose sus antinomias de una parte en la nula posibilidad de materializar la libertad en la naturaleza de manera formal, o sea, por el sólo uso práctico de la razón expresado en el derecho y la moral; por otra, reducir erróneamente la posibilidad exclusiva de concretar

la libertad en la naturaleza, a través del sentimiento de placer, sin olvidar que esté último también forma comunidad.

Una consideración, digna de mención en el propósito de llevar a cabo una Crítica de la Razón Histórica en Kant, es la de aplicar la categoría de totalidad de Hegel al criticismo kantiano, a la manera de los marxistas críticos en la restauración de la dialéctica al marxismo, claro está sin considerarla en sentido estricto materialista, aunque viéndolo bien, la Sociedad Civil hace posible un análisis de la filosofía de Kant, bajo la mirada del materialismo histórico. En caso de ser etiquetada de marxista la investigación con sus conclusiones presentadas, no tiene para el autor la menor importancia, él considera una auténtica situación deplorable, el estancamiento dado por lecturas confinadas a alguno de los objetos de conocimiento filosófico del criticismo o el sentimiento de la vida, situación que acerca a los pensamientos de Kant y Marx en la frase: el problema no es la filosofía marxista, el problema son los marxistas, agregando: el problema no es la filosofía de Kant, el problema son algunas legiones de los denominados o autodenominados kantianos, aclarando no por eso desconocer los alcances de la filosofía crítica de Kant en el campo de la estética, de hecho todo buen esteta preciado de serlo, requiere conocer íntegramente la filosofía del maestro de Königsberg.

El planteamiento de la razón creadora de una cultura universal, derivado del propósito, proyecto o plan de la filosofía crítica de Kant, se justifica al requerirse la realización de la libertad en la naturaleza, no bastando para tal cometido, su estructura formal en las normas jurídicas y morales; más nótese que la configuración del derecho, implica un acto de su creación por el legislador, a pesar de lo anterior, la materialización de la libertad, necesita además, el sentimiento de la vida generado mediante el espíritu del acto creador del genio, de igual manera requiere de la física de Sir Isaac Newton, ésta conforma la base para la creación de tecnologías favorables a una nueva manera de aprovechar a la naturaleza en todas sus manifestaciones, en franca correspondencia con los postulados de la ciencia burguesa o economía política. Por lo expresado se deduce la necesaria convergencia del derecho junto a la moral, la ciencia, la tecnología, y el sentimiento de la vida, amalgamados en la idea a priori regulativa de la Sociedad Civil, para hacer posible la libertad en la naturaleza, idea dicho sea de paso, al mismo tiempo requiere una cultura válida universalmente en su concreción, por eso se establece a la razón creadora el medio para la realización efectiva de la libertad, conforme a las prescripciones del pensamiento de Immanuel Kant.

La idea de la razón creadora acerca a Kant, en primera instancia a la ciencia de la experiencia de la consciencia o *Fenomenología del espíritu* de Hegel, quién seguramente dio la más acertada lectura a los problemas involucrados en la libertad de suño kantiano, ya que Schelling en sus investigaciones filosóficas sobre la libertad e ideas relacionadas con la misma, manifiesta contundentemente que el problema serio de la filosofía idealista sigue siendo la libertad planteada por Kant no otra; por lo tanto, es probable que una Crítica de la

Razón Histórica tierra adentro del criticismo kantiano, conduzca a la noción hegeliana de espíritu, exploración cuya realización valdría la pena efectuar, siendo pertinente no extraviarse ni en el entusiasmo del sentimiento de la vida o sentimiento de placer, ni en la superficialidad de la formalidad de la libertad (esta última entendida en sentido kantiano objeto de conocimiento), incluso no sorprenderse si se alcanza un resultado distinto, ciertamente no muy alejado del anunciado.

Es posible desde luego construir una Crítica de la Razón Histórica en la filosofía crítica de Kant, enfatizando el debido cuidado para no caer presos, sobre todo del sentimiento de la vida, lo cual conduce a apreciaciones dialécticas en sentido kantiano, respecto del medio necesario para materializar la libertad en la realidad fenoménico orgánica, medio definido por la comunidad cosmopolita, no reducida a entidad del uso práctico de la razón, vía para hacer efectivos los ideales de la razón en el más amplio sentido de la palabra. Así, dentro del criticismo kantiano, una comunidad cosmopolita queda configurada en la Sociedad Civil, debido a sus implicaciones culturales no exclusivamente morales; incluso el desarrollo de la elaboración de la Crítica de la Razón Histórica, pudiera re significar la noción de dialéctica en el pensamiento de Kant, pareciendo demasiado atractivas y seductoras las perspectivas del ejercicio filosófico dirigió a estructurar la cuarta de las críticas en la saga del maestro de Königsberg.

La pregunta por el sentido en Kant, se configura por medio del juicio reflexivo, emplazando de manera simultánea, al concepto a priori del juicio teleológico de la finalidad de la naturaleza, y el sentimiento de placer entendido el concepto a priori para el juicio de gusto, configuración manifiesta en la máxima del sistema de los fines. No pueden, por lo tanto, reducirse el criticismo kantiano, exclusivamente a alguno de sus objetos de conocimiento filosófico, o el sentimiento de la vida, pues la manera cómo va resolviendo las limitaciones de los diferentes usos de la razón, incluidas las del juicio reflexivo, rebelan su propósito de transformar el sentido de realidad de su época, desterrando los vestigios teológicos y feudales heredados de la tradición cultural del medioevo de las naciones europeas, mediante la razón creadora de una auténtica cultura universal, basada en el libre pensamiento, el libre comercio y un gusto o arte también de alcance universal, cohesionada dicha cultura por los espíritus de la razón y el genio creadores, amalgamando a sus componentes en la Sociedad Civil.

La Sociedad Civil, en función de la materialización efectiva de la libertad en la naturaleza, satisface el principio a priori, encaminado a construir una Crítica de la Razón Histórica dentro de la filosofía crítica de Kant, principio a priori derivado de la pregunta por el sentido de la experiencia histórica, formulada de manera tácita, en los rasgos fundamentales de la especie humana, de la segunda parte de la obra de I. Kant *Antropología en sentido Pragmático*:

El carácter de la especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesiva y simultáneamente, que no puede *prescindir* de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, *evitar* el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por naturaleza, mediante la recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una *sociedad civil* (cosmopolitismo); idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo (de la expectativa de una paz establecida en medio de la más viva acción y reacción de los hombres), sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla diligentemente como destino de la especie humana, no sin fundada presunción de la existencia de una tendencia natural a ella.¹⁵³

Idea a priori regulativa la de la Sociedad Civil, irreductible al uso práctico de la razón, debido a los factores involucrados en ésta, por ejemplo: la transformación y el aprovechamiento de la naturaleza mediante el uso teórico de la razón, la actividad comercial si bien contemplada y regulada por el derecho involucra la leyes de la economía política, y la creación artística. En una palabra, la Sociedad Civil implica a la cultura en sentido amplio, es decir, a los productos de las denominadas por Kant facultades superiores del espíritu: ciencia y tecnología, el derecho y la moral, y el arte. Así una cultura universal creada por la razón, permite organizar a la humanidad en la Sociedad Civil, la cual tiene su motor material de acción en la economía política, implicando la industrialización de la producción de los satisfactores de las necesidades del hombre, viéndose cohesionada con el espíritu a la manera del genio creador, contemplando en su seno la realización del ideal de humanidad, por eso no puede reducirse a la pura doctrina del derecho, ni al sentimiento de la vida o de placer y dolor.

Otro aspecto significativo de la Sociedad Civil, es el grado de libertad intelectual y de libertad de expresión, contenido en el lema kantiano: “*Sapere Aude*” o “*atrévete a pensar por ti mismo*”, haciéndose sentir el carácter laico en la visión del mundo, resultante de la cultura universal creada por la razón, tal vez ello fue la verdadera apuesta de los esfuerzos del gran maestro de Königsberg al elaborar su sistemática filosófica, lamentablemente más pronto que tarde, las fauces voraces de los engendros de la economía política, demostraron su intolerancia al pensamiento crítico y las posibilidades de inmanencia de la libertad.

La agenda pendiente del programa kantiano, descrito en la razón creadora de una cultura de validez universal, encaminada a la concreción efectiva del ideal de humanidad y emancipación del hombre, muto con posterioridad a la filosofía crítica de Kant hacia los

¹⁵³ Kant, Immanuel, Antropología, págs. 278 y 279.

receptáculos de la creación artística y el marxismo, es decir, la articulación noumenico-fenomenica necesaria para volver inmanente la libertad en la forma planteada por el criticismo kantiano, debido al desarrollo vertiginoso de la economía política en el capitalismo, impidió la obra creadora de la razón, conforme al sistema de los fines teleológicamente pensado por el juicio reflexivo, trasladándose de forma desarticulada las posibilidades de inmanencia de la libertad, a la creación artística y la crítica marxista, viéndose acosados y suprimidos constantemente esos receptáculos por la realidad mercancía.

Pudiera ser profana y hasta incendiaria para otras lecturas, la expuesta a lo largo de la investigación dirigida a visualizar un principio a priori de la historia, en el pensamiento crítico de Kant. De ser el caso, no sería la intención radicalizar posturas, al contrario dar ocasión a provocar un dialogo en torno a uno de los grandes clásicos, imprescindibles para el estudio de la filosofía, estando con ello en condición de preservar la flama de la filosofía crítica de Kant. Incluso lograr una redención mesiánica en nuestro tiempo, a la manera descrita por Walter Benjamín en sus obra *Tesis sobre el concepto de historia*, coyuntura esa sí de una posibilidad inmanente de la libertad. Otra motivación se agrega a la antes citada en la consolación de la filosofía, entendida la preparación a un buen morir, pues a la manera planteada por Sócrates en su apología: si la muerte es un sueño entonces al morir soñaremos eternamente. En cambio si morir nos faculta a encontrarnos con los ilustres anteriormente fallecidos, teniendo intereses filosóficos, podremos interrogar entre otros a Kant, en las discrepancias suscitadas entre nosotros o con él; por el contrario, si ninguna de las anteriores, nos quedara el consuelo de no haber vivido en vano, engrandecidos con la virtud de haber empleado, aquello que la cultura occidental nos enseñó como nuestra nota distintiva en la facultad de raciocinio, quizás el último refugio para la auténtica resistencia en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- 1.- Agustín, Confesiones, 10ma edición, Porrúa, México, 1991.
2. - Buck-Morss, Susan, Hegel y Haití, FCE, México, 2013.
- 3.- Connil Sancho, Jesús, *Ética Hermenéutica*, 2da ed., Tecnos, España. 2010.
- 4.-Corona Fernández Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2007.
- 5.- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, FCE, 1era reimpresión, México, 1978.
- 6.- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, 1era reimpresión, México, 1978.
- 7.-Dry, William H., *Filosofía de la historia*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1965.
- 8.-Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 2 ed, Alianza, España, 1984.
- 9.- Fichte, Johan Gttlieb, *Discursos a la nación alemana*, Editorial Tecnos, España, 2002,
- 10.- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
- 11.- Mayos Solsona, Goncal, *Ilustración y Romanticismo (introducción a la polémica entre Kant y Herder)*, Herder, España, 2004,
- 12.-Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Ediciones Itsmo, España, 2005.
- 13.- Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Librerías Prodhufi, España, 1993.
- 14.-Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.
- 15.-Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad (Traducción de J. Rovira Armengol)*, Losada, Argentina, 1959.
- 16.- Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, quinta edición, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968.
- 17.- Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Librerías Prodhufi, España, 1993.
- 18.-Wilhem von Humbolt, *Escritos de filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1997.
- 19.- Imaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, El colegio de México, México, 1946.
- 20.- Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, FCE, 4ta Reimpresión, México, 1992.

- 21.-Kant, Immanuel, Critica de la Razón Pura, 8va reimpresión, Taurus, México, 2012.
- 22.-Kant, Immanuel, Critica de la Razón Práctica, Espasa Calpe, España, 1975.
- 23.- Kant, Manuel, Crítica de la Razón Práctica, 16ta ed., Porrúa, México, 2013.
- 24.- Kant, Immanuel, Antropología en sentido pragmático, Editorial Tecnos, España, 2009.
- 25.-Kant, Immanuel, El Conflicto de las facultades, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.
- 26.-Kant, Immanuel, Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- 27.- Kant, Immanuel, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 2ed, Espasa Calpe, España, 1963.
- 28.- Kant, Immanuel, Critica del Juicio, 9 ed, Editorial Porrúa, México, 2007.
- 29.-Kant, Immanuel, Metafísica de las Costumbres, Estudio preliminar Adela Cortina Orts, Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, 3era Edición, España, 1999.
- 30.- Kant, Manuel, Primera introducción a la Critica del Juicio, La balsa de Medusa Visor, España, 1987.
- 31.- Kant, Immanuel, Pedagogía, Ediciones Akal, 3era ed., España, 2003.
- 32.-Lukács, Georg, Historia y Conciencia de Clase, editorial Grijalbo, México, 1969.
- 33.-Ortega Esquivel, Aureliano, Contribución a la crítica de la razón histórica, Universidad de Guanajuato, México, 2004.
- 34.-Ortega Esquivel, Aureliano, Crisis de la razón histórica, Universidad de Guanajuato, México, 2000.
- 35.-Ortega Núñez, Juan Fernando, Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona, Universidad de Málaga, España, 1981.
- 36.-Rábade Romero, Sergio, Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura, Editorial Gredos, Madrid, 1969.
- 37.-Roldan, Concha, Entre Casandra y Clió, Akal, España, 1997.
- 38.-Reale, Giovanni, historia del pensamiento filosófico y científico, 3ed, herder, Barcelona, 2005.

- 39.-Schelling, F.W.J., Experiencia e historia escritos de juventud, introducción, traducción y notas de José L. Villicañas, Editorial Tecnos, España, 1990.
- 40.-Schelling, F. W. J., Sistema del Idealismo Trascendental, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Antropos, España, 1988.
- 41.-Schelling, F. W. J., Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella, Anthropos, España, 1989.
- 42.- Schiller, escritos de filosofía de la historia”, Universidad de Murcia, Murcia, 1991.
- 43.- Taylor Charles, “Hegel y la sociedad moderna”, FCE, México, 1983.
- 44.- Turró, Salvi, Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant, Anthropos, España, 1969.
- 45.- Walsh, W. H., Introducción a la filosofía de la historia, Siglo XXI editores, México, 1981.

