

Juan Berraondo*

Kant y el problema del progreso

RESUMEN

El artículo tiene como objeto elucidar las diversas etapas por las que pasa el pensamiento de Kant en sus reflexiones sobre la relación entre historia y progreso; entendiendo progreso como un desarrollo cada vez más completo de la moralidad, esto es, de la libertad. Se analiza la relación entre el hombre como ser natural y la contraposición que se da en él entre la sociabilidad y la discordia; teniendo en cuenta que esta última es una fuerza motora, que permite el desarrollo de sus disposiciones naturales. Ya que una vez alcanzado el fin, la concordia, desaparecida la discordia motora, se recaería en la paz de los cementerios. El progreso, por tanto, es un proceso sin límites asignables. En otro escrito, de 1786, dos años después, Kant replantea el problema del progreso, como un proceso que conduce a la paz. Acá se sostiene que Kant, de nuevo, se ve obligado a admitir que la discordia, la guerra, con sus cargas de incertidumbre y temor, es irreductible porque es necesaria. En otro nuevo intento por establecer una compatibilidad entre los medios y el fin, Kant acude a la razón práctica: ésta sólo ordena la acción, de acuerdo al imperativo categórico y no construye una finalidad. De allí que la razón teórica tenga que recurrir a la idea de finalidad, no dada en los fenómenos. Tendría que ser otro postulado, el cuarto, añadido a los de libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios; pero ése es un ideal subjetivo que no satisface a Kant, por cuanto el término del proceso tendría que pertenecer a los acontecimientos. La idea está separada de los hechos, pertenecen a esferas distintas. No obstante esas contradicciones, Kant no pierde la fe en el progreso de la libertad de los hombres. (Redacción editorial.)

Palabras clave: PROGRESO; FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, RAZÓN TEÓRICA, RAZÓN PRÁCTICA.

ABSTRACT

This paper is intended to elucidate the different stages of Kant's reflection on history and progress. First, progress is considered to be an ever-growing development of morality, that is of freedom. The relations between man as a natural being and the opposition between sociability and discordance are analysed; discordance is conceived as a force pressing to give natural dispositions full development. Therefore, progress is an unlimited process. Two years later, in 1786, Kant turns to the problem of progress as a process leading to peace, and again admits that discordance and war, however burdened with fear and uncertainty, are as unavoidable as necessary. In a new effort to show compatibility between means and ends, Kant holds that practical reason only arranges action in accordance with categorical imperative, but builds no finality. Thus, theoretical reason must assume the notion of finality aside from phenomena. It should be considered, then, as a fourth postulate, in addition to freedom, immortality of the soul and the existence of God; but Kant is not satisfied by this subjective ideal, since the end of the process would be part of the facts. Idea and facts are of different nature. Despite these contradictions, Kant holds his faith in the progress of man's freedom. (Editorial staff.)

Keywords: PROGRESS, PHILOSOPHY OF HISTORY, THEORETICAL REASON, PRACTICAL REASON.

* Universidad de San Sebastián, Guipuzcoa, España.

Cuando Kant comienza a plantear la cuestión de la historia y se propone su consideración filosófica, da muestras de un optimismo desbordante. No es para menos. Las conclusiones sobre los límites del conocimiento, que constituyen lo más específico del kantismo y con las cuales se aborda la cuestión de la historia, permiten suponer que es perfectamente posible desentrañar lo que depara el futuro. Kant no se compromete a dejar trazadas de una vez todas las directrices; sólo da un primer paso, sólo construye un esbozo con lo que alguien más adelante formará un cuadro completo. Pero el proyecto no puede defraudar y la razón podrá hacer presa en el mundo histórico por lo menos en la misma medida en que lo hace en el mundo natural. Pronto, sin embargo, se manifiesta la ambigüedad y más tarde, en sucesivos trabajos¹, vendrán las matizaciones y las correcciones, nuevos intentos para dar cuenta de un problema que inexplicablemente escapa a los principios que lo definen.

Se diría que se advierte la desesperación del autor. Por un momento reconoce Kant las causas que hacen imposible superar ciertos obstáculos, pero este fracaso también contraviene un punto de partida que considera irreprochablemente correcto y de nuevo acomete la empresa. Lo hace en dos ocasiones tras este primer tropiezo, y en gran medida volviendo a comenzar cada vez de cero. Se ve obligado a desandar el camino recorrido, siempre atrapado entre las exigencias del punto de partida y el hecho de que las respuestas a tales exigencias se desvanezcan descontroladas.

Ocurre que en la elaboración de la premisa se desliza un concepto espúreo. Pero también se pretende mostrar aquí que la tesis *oficial* de la filosofía de la historia kantiana —el término como idea regulativa— se sustenta en un equívoco, lo cual llega incluso a convertirse en una trampa inmovilizadora para la misma idea de deber moral. Es decir, el sentido de la historia requiere de un término, pero cualquiera que sea la meta de la historia que se proponga, trasciende el plano sensible de los acontecimientos y se sitúa en el mundo suprasensible, en el plano de lo ideal. El esclarecimiento del sentido de la historia excede las competencias de la razón finita. Por ello, el planteamiento teórico deja

¹ La edición más reciente de los textos fundamentales de Kant sobre filosofía de la historia es de Tecnos (Madrid, 1987), con estudio introductorio de Roberto Rodríguez Aramayo. Más antiguas son las ediciones de Emilio Estiú, en la Editorial Nova, de Buenos Aires, y de Eugenio Imaz, en Fondo de Cultura Económica (México, 1979).

paso al práctico, determinando la obligación de tender hacia la meta, para lo cual basta con salvar su posibilidad. Ahora bien, *posible* no significa lo mismo cuando se refiere a los objetos del mundo suprasensible que cuando lo hace a los del mundo sensible. Lo que en un caso supone únicamente que no hay modo teórico de pronunciarse sobre su existencia a favor o en contra de ella, en lo que concierne al mundo sensible lo posible tiene que poder producirse como un fenómeno más. Pero el término de la historia, que tendría que ser considerado en este segundo sentido, traería como consecuencia, precisamente, la aniquilación de los fenómenos. Con lo que su posibilidad queda descartada. Y, puesto que sería absurdo, según el propio Kant, obligar a nadie a lo imposible, el deber moral, comprometido con la exigencia de alcanzar la meta, resulta inaplicable.

Lo que se abordaba en principio como un problema marginal acaba por afectar al núcleo. Eric Weil admite la *gran debilidad* de la filosofía de la historia kantiana. El problema fundamental es, para Kant, de orden moral, es decir, individual, y los sujetos de la historia, los pueblos, las sociedades, no funcionan como sujetos, sino como medios o instrumentos, como telón de fondo sobre el que se recorta la acción moral individual. En contrapartida, Kant es el primer pensador moderno que hace de la política, no un objeto de interés personal, sino un problema filosófico, derivado necesariamente de la filosofía moral². Pero, con ello, al implicar la cuestión política en la moral y, puesto que la política se enmarca en el contexto de la filosofía de la historia, se crea una dependencia que traslada la debilidad desde la consideración de la historia hasta la moral. El carácter secundario de la filosofía de la historia, a través de la política, hace que la moral se resienta.

También resulta secundaria y fragmentada la forma en la que aparecen las consideraciones de Kant sobre la historia, por lo que no cabe tratarlas como partes de un texto único, aunque naturalmente tampoco desligarlas por completo unas de otras. Guardan una relación entre sí, pero no alcanzan a descubrir el eje que serviría para sistematizarlas. No hay una *Crítica* en este campo. La expresión *crítica de la razón ucrónica* se debe a Ortega y sirve de título a un libro de Roberto Rodríguez Aramayo sobre la filosofía kantiana de la historia³. Es un libro incuestionablemente útil en muchos aspectos, pero todo parece indicar

² Eric WEIL: *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982.

³ Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO: *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.

que un título tal sólo puede obedecer a una actitud piadosa —por tomar la expresión del propio Kant—, que rindiese homenaje al autor de las otras tres críticas, atribuyéndole una cuarta que no alcanzó a organizar. En lugar, pues, de abordar estos escritos —una selección, inevitable y decididamente— como si se tratase de un cuerpo sistemático, se intenta aquí dar cuenta del debate interno que los anima, al hilo del orden cronológico de su producción.

El objeto de una consideración filosófica de la historia

Del mismo año 1784 son *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y *¿Qué es ilustración?* En el primero de ellos relaciona Kant los principios a los que debe sujetarse un curso histórico y, como tal, por descontado, racional. Se podrá así tener a la vista el completo de los acontecimientos. Las acciones humanas, cuya narración constituye la historia, son fenómenos que, como tales, deberán responder a las leyes. Es ésta la premisa incontrovertible que incluye ya la convicción de que el intento de desentrañar el curso y el sentido de la historia responde a las condiciones del conocimiento posible. Ello sitúa la historia como objeto de la filosofía, de una filosofía pura o a *priori*, y no de un estudio empírico: se tratará de esclarecer lo que implica el concepto de una historia racional, sus condiciones de posibilidad, por medio de un estudio analítico.

La primera condición para poder establecer una regularidad, será que llegue a resolverse lo que está en juego, que el proceso histórico alcance su culminación. Lo que se dirime en el curso de la historia son las disposiciones de la naturaleza humana, su desarrollo. Puesto que se trata de disposiciones o de capacidades, y no de instrumentos inmediatamente adecuados a sus fines, estos fines se proyectan hacia el futuro y con ello se abre un proceso que establece la dimensión histórica como esencial en el ser humano.

¿Cuáles son estas disposiciones? Kant menciona el conocimiento, la destreza y la felicidad. Por lo pronto, alcanzarán el grado máximo, no en los individuos, sino en la especie. Lógicamente, el ser humano, el individuo, no puede variar en su constitución. El conocimiento se adecúa a esta condición: lo que se conoce en conjunto, lo que conoce la humanidad, no puede alcanzar a conocerlo el individuo, mucho menos todos y cada uno de los individuos. También lo hace la destreza: el dominio de la naturaleza no estará en manos de los individuos, sino en las de la totalidad de los humanos. Pero la felicidad no

puede cumplir la condición, por cuanto que difícilmente puede atribuirse a una comunidad si no se comprueba en sus miembros. Aquí no cabe aducir que la totalidad es superior a la suma de sus elementos y que lo que vale para una no tiene por qué constatarse en los otros, porque la felicidad no se archiva ni se reparte, tiene que darse en acto y completa en cada uno de los participantes.

Pero hay otro aspecto en el que el cumplimiento de la condición se muestra con claridad; no se menciona explícitamente, pero constituye el objeto del curso histórico, aquello en lo que éste verdaderamente puede operar. Puesto que los individuos no pueden sufrir una transformación radical, el objeto del desarrollo serán sus relaciones y la finalidad de la historia será una constitución civil perfectamente justa y mundialmente extendida, sin que la naturaleza individual tenga que sufrir ninguna alteración.

El motor que pone en marcha las disposiciones y alimenta su desarrollo es la insociabilidad, la discordia. *El hombre quiere concordia, pero la naturaleza quiere discordia.* Un mecanismo natural empuja a los hombres más allá de sus apetencias inmediatas. Sin enfrentamientos violentos las disposiciones quedarían adormecidas y debemos por lo tanto a la discordia lo que consideramos logros de la humanidad. Sin embargo, el término tendrá que darse en la armonía, por lo que la insociabilidad misma se ve forzada a entrar en disciplina y la constitución civil perfecta conjuga libertad y autoridad, de modo que se respeten los cauces por donde discurre la actividad humana. El término proporciona sentido al curso histórico. Desde el punto de vista teórico, tiene que haber regularidad que necesariamente conduzca a un fin si es que, en lugar de la obra de un sabio ordenador, no es el universo producto de un genio maligno. Dándose esta regularidad en el mundo natural, con mayor motivo deberá ser apreciada en el que resulta de las acciones humanas. Y el término introduce también desde el punto de vista subjetivo un orden en el caos, porque los sufrimientos y los horrores provocados por la discordia adquieren una justificación. Más nos hubiera valido —recuerda Kant aquí a Rousseau— permanecer en el primer estadio, si el último no llega a alcanzarse nunca.

Sin embargo, el concepto de término envuelve algo no del todo aceptable y parece suponer un compromiso excesivo. Resulta enigmático, dice Kant, que unas generaciones penen para que otras disfruten de la labor de las precedentes. Por ello el objetivo no puede representar algo como la cima de una construcción, una especie de Babel que alcanzara los cielos. La naturaleza o la providencia

disponen la situación de modo que el ser humano obtenga por sí mismo los logros que conformarán el curso histórico. De no ser así, una sabia ordenación hubiera dispuesto las cosas más fáciles para el ser humano. Lo fundamental es entonces esta responsabilidad, la manera de utilizar las capacidades y no lo que se obtenga de ellas. Se introduce la dimensión moral y con ello queda corregida la excesiva simplicidad de una concepción puramente lineal, lo mismo que el equívoco suscitado con la mención de la felicidad.

Ahora bien —lo que se resuelve por un lado deja otro al descubierto—, si más que el objetivo mismo importa la manera de conseguirlo, más la propia estimación racional que el bienestar, más ser dignos de la vida y del bienestar que vivir bien, ya con ello la meta resulta difusa, pasa a segundo plano. De hecho, desde las primeras páginas se hace también presente y con la misma perentoriedad el principio contrario al de la necesidad de lograr el fin: el destino de la humanidad es progresar indefinidamente. El logro del fin es imposible, porque —cabría apuntar al margen de la argumentación del propio Kant— el medio se convierte en impedimento. Es lo que ocurre con las guerras, que son medios para establecer nuevas relaciones y repartos entre países: si estallan, será que la situación puede aún modificarse y nunca llegará, o no se podrá señalar, teniendo en cuenta su utilidad, el momento de hacerlas de lado.

Con ello, la conclusión de este primer intento se pierde en la ambigüedad, una ambigüedad que más bien adquiere los rasgos de una escandalosa contradicción cuando se propone, en un mismo párrafo, que el estadio final tiene que incluir tanto igualdad y seguridad, es decir, garantías de que nadie hará uso de la fuerza para someter a nadie, peligros sin los cuales sería inevitable el adormecimiento. No parece que pueda ser fácil hacer conjugar ambos ingredientes, la seguridad y los peligros.

Podría interpretarse que la ilustración, o mejor, la época ilustrada —pues vivimos una etapa de ilustración, pero no una época ilustrada, en la cual las reglas del comportamiento ilustrado se encontrarían incorporadas en el mecanismo social—, representa el término. Supone la mayoría de edad para los hombres y parece describirse aquí lo máximo que puede dar de sí la racionalidad con respecto a las relaciones humanas. Quien criticase las instituciones obedecería las normas establecidas para no turbar el orden, pero su crítica sería considerada en las instancias de poder con el fin de llevar a efecto las reformas exigidas racionalmente. Sería del todo punto ilícito tratar de imponer arbitrariamente un

final, impidiendo la crítica, al margen de que resultaría impracticable tal empeño, dado que la naturaleza no permitiría el enquistamiento de las disposiciones.

Pero estas exquisitas relaciones no pueden designar un término. Aunque controlado racionalmente, la época ilustrada supone un proceso de mejora constante y con la añadidura del movimiento, el concepto de término pierde todo significado. También en este caso el medio se convierte en obstáculo: la crítica respetuosa a lo establecido y su consiguiente puesta en ejecución hacen del proceso algo indefinido. Cualquier estadio que se alcanzase tendría que ser necesariamente puesto en cuestión y transformado. Y precisamente es este concepto de proceso indefinido, este engendro conceptual, *cantraditio in adjecto*, el nudo que se trata de desatar. Para ello, para que la consideración filosófica alcance a concebir su objeto, para que pueda delimitarlo, se necesita un término.

Un año más tarde, en el escrito *Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, ofrece Kant lo que suele tomarse como síntesis conciliadora entre los dos principios contrapuestos y solución definitiva al problema de la historia: la aproximación asintótica. Es decir, una perpetua aproximación a la perfección, que nunca es alcanzada por tratarse de una «mera idea». Pero el hecho es que la fórmula no tiene repercusión directa en la propia obra kantiana; en lugar de insistir en ella, se busca otro tipo de solución.

Apuntes de teodicea

En el opúsculo de 1786, *Probable inicio de la historia humana*, Kant presenta los factores que determinan el distanciamiento y la superioridad del ser racional con respecto a la naturaleza: no se encuentra sujeto a los ciclos naturales en lo que al sexo se refiere, porque oculta tras la hoja de parra el objeto del deseo, que así se dilata; en cuanto a la alimentación y también a diferencia de los animales, limitados a una sola posibilidad, el hombre compara, combina, elige y, habrá que decir, crea. De la costura y la culinaria, actividades o artes que resultan por lo tanto ser las más inmediatamente inherentes a la condición humana, pasamos directamente a la moral: en tanto ser racional puede utilizar como simples medios a los otros seres no racionales, pero por ello mismo no puede tratar a sus congéneres de igual manera, sino que debe hacerlo considerándolos también como fines en sí.

Sin embargo, lo que a continuación se considera no es un panorama triunfal, ni un avance en el sentido de este distanciamiento para con la naturaleza, sino el abismo que abre la capacidad racional: la necesidad de elegir se experimenta como una carga y la capacidad de prever el futuro, máximo exponente de las ventajas que puedan derivarse de la racionalidad, tiene como contrapartida la anticipación de la propia muerte. La misología es consecuencia inmediata de esta situación.

Pero el vértigo no se combate en este caso desviando la mirada, sino fijándola precisamente en el abismo, comprendiendo que es esta misma situación la que hubiéramos elegido: la brevedad de la vida frente a una existencia más dilatada pero también más incierta (fuera como fuese, la consideraríamos igualmente breve), la guerra como el acicate necesario para evitar el anquilosamiento... La inquietud es el pago de la civilización y, como nunca elegiríamos la subsistencia adormilada o la felicidad de las piedras y de los animales, somos también responsables y culpables de los males que conlleva la vida propiamente humana. No podemos culpar a nuestros primeros padres: en una situación semejante cada uno de nosotros hubiéramos actuado de igual forma que ellos.

Hay algo que observar en este punto. Cuando san Agustín, que niega toda posible intelección —con independencia de la fe— del curso de la historia, advierte, sin embargo, la necesidad de las zonas oscuras en el cuadro para la armonía del conjunto, da pie a una interpretación racional del mundo en sí mismo. Esta apreciación sobre la función de lo negativo representa un inicial deslizamiento desde la teología de la historia hacia la filosofía de la historia. La perspectiva ya no es divina, sino humana, y ello podría dar lugar a la exigencia de comprender los acontecimientos al margen de la fe. Sin embargo, si este tipo de consideración se lleva a cabo desde el punto de vista de una filosofía —y no de una teología— de la historia, el efecto es el contrario: el proceso se detiene, porque ya las cosas son como deben ser.

Se trata de un esbozo de teodicea para uso subjetivo, privado más bien, que funciona a partir de la aceptación de la condición finita. En absoluto se pretende explicar por qué se da esta condición, ni dar cuenta de los designios divinos. No llega a ser una reconciliación con el mundo y con el destino como la que propone Hegel, sino que se queda en simple consuelo para evitar caer en la desesperación de la misología. Pero de todos modos el resultado para la

historia es que se ve privada de cualquier significado. No somos capaces de concebir un deber ser que no se encuentre ya cumplido cuando lo proyectamos sobre el plano de la historia: si las ventajas que supone la razón implican los inconvenientes, empeñarse en querer aquéllas sin éstos supondría situarse por encima de las condiciones que favorecen a las primeras. Y también por encima del sentido de toda exigencia, que tendría que efectuarse desde la razón, fruto a su vez de esa situación. Los inconvenientes —la incertidumbre, la tensión, el temor, la discordia y la guerra— son irreductibles, porque son necesarios. No puede darse la positividad pura, pero ni siquiera cabe esperar del futuro que llegue a superarse de modo definitivo los aspectos negativos de la realidad.

El recurso de la razón práctica

No extrae Kant explícitamente esta consecuencia, pero es seguro que toma la misma dirección, dado el modo en que aborda el problema del término en *El fin de todas las cosas*, de 1794. Lo que cabe interpretar es que el fin de la historia supone eso precisamente, el fin de todas las cosas, el acabóse; el final del trayecto es la nada. Por eso nos representamos a los bienaventurados entonando perpetuamente el aleluya, lo que significa reconocer piadosamente que no podemos atribuirles ninguna actividad, ni siquiera la contemplativa, como quería Aristóteles para sus dioses. Si tratamos de imaginar la existencia libre de toda carencia, con todos los problemas resueltos, acabaremos por conceder que su final más lógico es su propia extinción, deseada y provocada por ella misma, como ocurre en el relato del paraíso de Julian Barnes.

Teóricamente, no podemos hacernos cargo de lo que ocurrirá después del final, porque nos encontramos trabados en la antinomia: si todos somos castigados, no tendría sentido nuestra creación; si todos somos premiados, el comportamiento moral o inmoral quedaría sin refrendo; si unos son premiados y otros castigados, en relación a estos últimos nos encontraríamos en la situación del primer caso. Se hace necesario optar por la tercera posibilidad, pues si bien tan teóricamente absurda como las otras, permite sin embargo un espacio desde el punto de vista práctico. Y así hace su aparición el célebre expediente: conviene actuar, más exactamente, se debe actuar, *como si* las exigencias morales pudieran llegar a realizarse. De este modo el planteamiento teórico, empeñado hasta el momento infructuosamente en desentrañar el sentido de la historia, deja paso al práctico, limitado a proponer la actitud que debe adoptarse.

Kant se refiere a un fin sobrenatural y es con respecto a él como plantea la solución de orden práctico. Con respecto al fin empírico alberga otras intenciones, pero el planteamiento resulta fácilmente trasladable a este plano. Avalan este traslado sus consideraciones sobre los cometidos de los dos usos de la razón, páginas reveladoras como pocas sobre la condición humana y que hacen de éste el más concluyente de sus textos en materia de filosofía de la historia. Tienta la conjetura de que Kant ha pretendido despejar el terreno, aclarando la situación con respecto al fin suprasensible, para ocuparse luego de la historia empírica, esta vez en sentido inverso a como procedió con respecto a las dos primeras críticas. Pero el resultado es que se pone de manifiesto la naturaleza verdadera del fin, de todo fin: su carácter transcendente. Lo que trae el término, lo que venga al final de los acontecimientos; tiene que ser, por definición, de un orden distinto al de los acontecimientos. Ya la cuestión no es el fin sobrenatural, sino el fin sin más. No es que no podamos hacernos cargo de lo que ocurrirá después del final, sino que ni siquiera podemos concebir si habrá final.

Es el uso práctico de la razón el que requiere fines, mientras el teórico rechaza la idea de reposo. El concepto de fin beatífico sirve de punto de partida a la razón, pero a la vez pone término a todo pensamiento. El uso teórico descansa en el práctico que, proponiéndole una finalidad al primero, lo pone en marcha, pero al no ser los objetos del conocimiento práctico los propios del teórico, queda éste en suspenso. El estadio final, el desarrollo completo de las disposiciones, sería el horizonte que propone el uso práctico de la razón y para cuya consecución la razón teórica hace acopio de medios, pero es esta misma razón teórica la que advierte que el horizonte tiene necesariamente que alejarse en la misma medida en que se produce la aproximación. Aquello mismo que perseguimos nos destruiría si lo alcanzásemos.

Un fin sin final

Kant publica un año más tarde *La paz perpetua*. El quiebro hacia la razón práctica y el como sino resultan suficientes. El mismo recurso a la actitud moral queda afectado por la división de usos de la razón. ¿Hacia dónde dirigir la acción moral, si las guerras son necesarias para establecer nuevas relaciones? Lógicamente, hacia su abolición, pues el imperativo que ordena considerar al otro como fin y no sólo como medio se aviene mal con la idea de matarle. Sin

embargo, quien así optase podría hacerse responsable de intentar detener el desarrollo humano. Se hace necesario, por lo tanto, conciliar los objetos de ambos usos de la razón.

También, según se establece al hablar de los deberes amplios para consigo mismo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el deber ordena el cultivo de los talentos, de tal modo que el efecto que produce la discordia podría lograrse por moralidad. El deber no tendría entonces que oponerse al progreso. Pero desde el momento en que entra en juego un mecanismo natural que quiere discordia aunque el hombre quiera concordia, la guerra se hace necesaria para el desarrollo de las disposiciones. La vía directa de moral tropieza con las condiciones naturales, a las cuales hay que remitirse para establecer alguna forma de regularidad. No se trata únicamente de, por decirlo así, dar la oportunidad, de dejar abierta la posibilidad para que el desarrollo cumpla su objetivo —cosa a la que se vería limitada una solución moral—, sino de determinar este desarrollo en el cual la discordia tiene necesariamente que realizar la función motora.

El argumento que defiende la necesidad de un fin cumplido permanece intocado: el concepto de regularidad aplicado al curso histórico implica el de proceso dotado de sentido y éste, el de meta. Lo que se requiere entonces es, no la meta radical que trascendería el curso de los acontecimientos, sino, por decirlo así, una meta a la medida humana. La paz perpetua cumpliría esta función, representaría un hito, un punto de referencia que permitiría satisfacer la exigencia del término, respetando a la vez la condición de no poner límites al desarrollo deteniéndolo antes de tiempo. En lugar de oponerse, confluirían la exigencia de no utilizar la violencia o de no tratar al otro exclusivamente como medio y la de colaborar en el desarrollo de las disposiciones. Pero tendría que ser, desde luego, una paz con garantías y definitiva, no lograda por azar y expuesta, por tanto, también al azar.

Impone este fin el mecanismo natural: aunque moralmente malo, el hombre se verá obligado a comportarse como buen ciudadano, porque tendrá que admitir que su propio bienestar viene condicionado por el bienestar de los demás. Pero el mecanismo natural se detiene repentinamente sin conseguir su objetivo. Inmediatamente después de asegurar la necesidad de que sea alcanzada la paz perpetua, Kant admite que la garantía no es del todo segura y se conforma con afirmar que no se trata de una mera ilusión, lo que es suficiente para fundar

la obligación moral de trabajar por conseguir este fin. También, por consiguiente, sobreviene la ambigüedad y, en último término, este objetivo resulta tan problemático como el fin puro y simple. El fin que se pretende dentro de las condiciones empíricas acaba por escapar a esta perspectiva. Cualquier finalidad supone el fin sin más. ¿Qué quedaría por hacer una vez resueltos todos los problemas sociales de modo definitivo? ¿En qué podría aplicarse la actividad humana? La paz perpetua es la consecuencia implicada en el perfecto desarrollo de las disposiciones y se encuentra sujeta al mismo destino. No se confundiría con un reino de los fines, pero esta distinción no permitiría ningún margen para la historia sensible. Como insinúa el mismo Kant entre bromas al comienzo del escrito, la paz perpetua tendría que ser la paz de los cementerios.

En el primer escrito de los aquí tratados, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, se establece la identidad entre naturaleza y providencia. Ahora, en *La paz perpetua*, se corrige: no nos es posible penetrar en los designios de la providencia, intentarlo sería loco descomedimiento, injerencia provocada por un orgullo desmedido. La naturaleza, el mecanismo natural, queda en cambio a salvo, por resultar más adecuado a las limitaciones humanas. No transgrede las condiciones impuestas por la dependencia del conocimiento con respecto al fenómeno. Sin embargo, ¿qué conlleva un mecanismo natural que no es la ciega inclinación perdiéndose en la heteronomía, sino que dirige el destino de la humanidad hacia un *fin moral*? Habría que proponer un designio de la naturaleza, superior al conjunto de voluntades individuales, pero que no fuera el de la providencia, lo que supondría un desdoblamiento absurdo o, de otro modo, habría que proceder a un conocimiento teórico del número, lo que significaría desbaratar todo el sistema kantiano.

Se puede distinguir el plano de la providencia del plano del mecanismo natural. Al enfermo le curan o bien las medicinas o bien la voluntad de Dios. No tendría sentido mezclar las dos series causales. Del mismo modo, los troncos de madera llegan a las zonas heladas del planeta desprovistas de vegetación por medio de las corrientes marinas, aunque este mismo fenómeno pueda ser considerado desde otro punto de vista como fruto de un ordenamiento que trasciende las causas naturales, sirviéndose de ellas. Pero si se afirma que el mecanismo natural conduce necesariamente a un fin moral, en lugar de manifestar una mera confianza, tal afirmación implica un conocimiento de los designios de la providencia. Ya no se trataría de una teodicea para uso privado,

sino de una transgresión de los límites del conocimiento posible. La providencia sólo permite una relación con ella en el orden de la fe y no en el del conocimiento, por lo que no es lícito asegurar que prescribe un determinado fin.

Se crea una especie de interferencia entre el designio de la providencia y el mecanismo natural, de modo que el desarrollo de las consecuencias implicadas en principios al parecer perfectamente aceptables conducen a la transgresión de los límites del conocimiento lícito. Si se pretende precisar lo que la naturaleza decreta, se produce la irrupción en los dominios de la providencia, con lo que abandonamos el mundo sensible y topamos de bruces con el fin trascendente. Que el egoísmo tenga que reconocer la conveniencia de unas relaciones amistosas con un prójimo que viva satisfecho, no puede tomarse sino como indicio, no como seguridad, de que la tendencia hacia el respeto mutuo llegue a culminar.

Nuevamente, por lo tanto, el planteamiento teórico, que tendría que basarse en la certeza, debe dejar paso al práctico, que se apoya en la posibilidad. Se puede *confiar* en que el fin moral no es por lo menos imposible, y ello es suficiente para fundar la obligación moral de trabajar en favor de su consecución. La forma del deber moral señala inequívocamente este contenido, pero es necesario entonces, puesto que nadie está obligado a lo imposible, superar una dificultad: salvar la posibilidad de una paz perpetua requiere que las exigencias de la prudencia política no sean contrarias a las de la moral. Si el provecho de unos conlleva necesariamente el perjuicio de los demás, la política diverge de la moral sin poder confluir nunca con ella. Pero una política que quebrantase abiertamente los principios de la moral tendría nulo porvenir. No sólo debe someterse, por obligación moral, la prudencia política al dictamen del deber, sino que no puede funcionar por su cuenta y riesgo: el juicio último es el moral. Que la prudencia política más brutalmente egoísta tenga que adoptar la máscara del imperativo del deber pone de manifiesto su dependencia para con la moral.

Sin llegar a la exacta coincidencia del mandato moral y del desarrollo pleno de las disposiciones, de este modo con la determinación de la posibilidad del fin, quedará superado el desgarramiento implícito en el hecho de que el uso teórico aprecie como beneficioso —la discordia y sus correlatos—, lo que es condenable desde el uso práctico. Parece, pues, que Kant había incurrido en una ilusión trascendental al tratar de concretar teóricamente el fin de la historia. Pero al igual que las otras ilusiones trascendentales —las ideas de lo incondicionado, del alma

o de Dios—, el fin de la paz perpetua, el desarrollo completo de las disposiciones o como quiera que se defina el término de la historia, se reconstituye como idea regulativa. Sería un término al que se tiende y cuya posibilidad indica únicamente que se trata del objeto de una *creencia razonable* en que los designios de la providencia apuntan en esa dirección. También, por lo tanto, supondría un cuarto postulado de la razón práctica, además de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios: el término de la historia quedaría, desde el punto de vista teórico, en suspenso, y sería reclamado por una exigencia de carácter moral.

Moralidad y legalidad

Eric Weil advierte que sería un grosero error filosófico tomar por previsión infalible lo que únicamente tiene un sentido moral, y precisa que el progreso no es concepto, al que tendría que corresponder una intuición sensible, sino idea, que serviría de fundamento a la acción. La empiria nunca deja de moverse entre la confusión y el mal⁴. En el mismo sentido se pronuncia José L. Villacañas: el ideal sólo puede tener carácter subjetivo. Para la historia no tenemos leyes determinantes, sino reflexivas. La historia empírica nunca puede pretender alcanzar de hecho un término ideal. Las tendencias hacia el ideal se oponen, por ser tales, a otras tendencias en sentido contrario, y tienen que hacerlo siempre⁵.

Pero el hecho de que, tras afirmar el absurdo de tomar por concepto lo que es idea, Weil se pregunta si Kant creyó en el establecimiento definitivo de la paz perpetua⁶, ¿no supone imputarle al propio Kant tal grosero error? La pregunta implica que el término referido al orden sensible de los acontecimientos no queda descartado en el planteamiento kantiano. Kant no se encuentra satisfecho con la solución de carácter moral; no se conforma con el ideal subjetivo, ni con un enfrentamiento indefinido entre tendencias. No le basta con la idea, porque persigue precisamente el concepto para dar cuenta de la regularidad fenoménica de los acontecimientos. Lo prueba el que una vez más

⁴ Eric WEIL: *ibid.*, pp. 131-132.

⁵ José L. VILLACAÑAS BERLANGA: *Racionalidad crítica*, Madrid, Tecnos, 1987, cap. 8 y conclusión.

⁶ Eric WEIL: *ibid.*, p. 137.

intenta una solución en este sentido. El progreso histórico tiene que apoyarse en un término que no sea únicamente posible como idea. Del estudio de los fenómenos que son las acciones humanas han de poder extraerse ciertas consecuencias y ello es un derecho que reclama el uso teórico de la razón. La premisa es perfectamente legítima y la conclusión tiene que serlo igualmente: el término tiene que pertenecer al mismo orden que los acontecimientos, sin remontarse al de las ideas. Tiene que haber un fin que no sea *el fin*, a pesar de todos los obstáculos. Si cuando se trata del movimiento de los astros nada se abandona a la posibilidad, aquí tampoco puede quedar en suspenso precisamente el factor más determinante. Si la meta sólo consiste en ir aproximándose a la meta, no hay diferencia entre un punto y otro del curso histórico y no hay tampoco, por lo tanto, aproximación a nada ni propiamente historia.

Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, data de 1798 y es ya este su último intento. Kant comienza adoptando un punto de vista más englobador y parece especialmente dispuesto a enfrentar el problema sin concesiones y a impedir por todos los medios que se le escape la presa. Hay únicamente tres posibilidades que pueden concebirse para comprender el curso histórico: una progresión del mal hacia el bien, la progresión contraria del bien al mal y la fluctuación indefinida entre un extremo y otro; es decir, *eudemonismo*, *terrorismo moral* y *abderitismo*.

Pero ninguna de las tres posibilidades podría ser actualizable. El eudemonismo supondría una *angelización*: lo que encontraríamos al final del proceso no serían seres humanos y de lo que se trata es de la historia de la humanidad, a la que ya le ha sido asignada una determinada proporción de bien y de mal que es inamovible. El terrorismo moral representa una posibilidad real: la humanidad podría extinguirse sin más, pero no podemos pensar la situación de la destrucción absoluta, pues no quedaría ni la posibilidad de un lamento. Es algo que puede funcionar en el plano de la ficción, donde se puede presentar sin compromiso la desolación total, haciendo abstracción del observador, cuya existencia implicaría que algo se ha salvado. (Es el caso de una de las *Crónicas marcianas*, de Ray Bradbury: los artefactos electrónicos de una casa situada en un planeta perdido se ponen en marcha por sí solos, hasta que se produce un cortocircuito y el lugar arde y se consume sin presencia humana.) Pero no se puede operar con esta hipótesis. Una destrucción absoluta trascendería el orden fenoménico. Por último, el abderitismo, que, según observa Kant, es la teoría

que más partidarios concita, significa la confusión pura y simple: la afirmación de un proceso que a la vez se niega al no poder asignarle término. Un proceso indefinido sería un círculo cuadrado, como dice Ortega precisamente a propósito de la positividad pura, es decir, con respecto a lo que implica la primera de estas tres posibilidades⁷.

Pero se hace necesario establecer un progreso *hacia mejor*. Deben concurrir las exigencias de los dos usos de la razón: sin un espacio que permita el avance, incluso la razón teórica se vería paralizada. Tiene que haber una dimensión que permita el progreso, sin que se haga necesario recurrir a nada que trascienda el mundo empírico. Esta dimensión será la legalidad, que hasta el momento no había sido tomada en cuenta. Entre las acciones contra el deber, que naturalmente quedan al margen de cualquier consideración, y las acciones por deber, que darían lugar a la moralidad y exceden toda posibilidad de cómputo, se encuentran las acciones conformes al deber, que son empíricamente constatables y que dan lugar a la legalidad. Ya la concordancia de la que se hablaba en *La paz perpetua* entre los imperativos de la moral y las exigencias de la política, señalaba en esta dirección. Aquí no tiene que intervenir para nada una aspiración de orden moral, intervención que, con toda probabilidad, se encontraba en el origen del impedimento para determinar un progreso regular. La legalidad es el único orden en el que pueden observarse los efectos de un mecanismo natural, porque en este orden sólo cuentan las inclinaciones, sin peligro de que se confunda con la providencia.

Y no es sólo que el mecanismo natural de los intereses privados tiende al arreglo de las relaciones en la sociedad humana, sino que puede contarse con un factor que garantiza la pervivencia de esta tendencia. Se trata del entusiasmo que despierta el fervor revolucionario. Es un factor de naturaleza puramente empírica: el entusiasmo no supone una muestra de moralidad, sino de fe en ella⁸. Es el sentimiento de aquellos que observan en otros el esfuerzo por conseguir la igualdad en las relaciones. Puesto que se trata de un sentimiento inherente a la condición humana, no hay peligro de que triunfen las tendencias en la dirección opuesta.

⁷ José ORTEGA y GASSET: *Kant. Hegel Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

⁸ Jean-Francois LYOTARD: *El entusiasmo*, Barcelona, Gedisa, 1987.

Pero aun así tampoco puede precisarse una meta. Una armonización de los intereses y de las relaciones en el orden legal no se diferencia de una paz perpetua, tiene su mismo contenido y presenta por lo tanto sus mismos problemas. En tanto el mecanismo natural persigue una finalidad, se confunde con la providencia. De nuevo se hace presente que cualquier fin es el fin, que no hay referencia ni hito que no impliquen un término de la historia proyectado al orden de lo trascendente. El proceso queda nuevamente indefinido y un proceso indefinido no es proceso de ningún modo. Por ello el propio Kant concluye con el ampliamente celebrado chiste: a la historia de la humanidad le ocurre que se muere de mejoría. Todavía con mayor desgarro, citando a Hume, compara a la historia humana con una pelea de borrachos en una cacharrería.

Orden y sentido

Kant reconoce en un punto de este último escrito la imposibilidad de dar cuenta de una regularidad que explique el sentido de los acontecimientos. Se acoge al hecho de que en los acontecimientos, resultado de las acciones, interviene la libertad, con lo cual todo fin queda supeditado al arbitrio. No cabe establecer leyes naturales cuando se trata de acciones humanas. La regularidad sólo podría ser abarcable desde el punto de vista de la providencia. Pero a pesar de ello vuelve a caer en la ambigüedad, debatiéndose entre el planteamiento moral y el teórico y dejándose ganar por un voluntarismo que le lleva a predecir, justo antes de las bromas finales, un proceso progresivo en el que la guerra mengua hasta su desaparición completa.

Persiste la confusión, porque en el planteamiento inicial se mezclan dos exigencias de signo opuesto, según los mismos principios del pensamiento kantiano: el orden y el sentido. El orden que cabe esperar legítimamente del estudio de los acontecimientos, en ningún caso puede desvelar un sentido. De la primera noción se pasa sin transición a la segunda, cuando hay un abismo entre ellas. Se trata nada menos que del abismo abierto entre el fenómeno y el número, el orden sensible y el suprasensible, el conocimiento legítimo y la ilusión trascendental. La regularidad en el movimiento de los astros no habla nada de su sentido, del sentido de este movimiento, que nos quedará para siempre ignorado. Podremos predecir un eclipse, pero nunca designar una finalidad al conjunto. La finalidad nada tiene que ver con las leyes a las que responden los objetos de la experiencia sensible. Es el bien, de carácter moral y, por lo tanto, de orden suprasensible.

Los matrimonios, los nacimientos, las muertes (o los suicidios, como estudiará luego Durkheim), algo tan privado y aleatorio en principio, responden a una regulación ajena a los individuos implicados. Hay, pues, algo por encima de las voluntades individuales. Pero es sólo la ley, que se sitúa en el límite del mundo sensible y del conocimiento legítimo, sin transponerlos. El mundo suprasensible contiene las leyes del sensible y entre ambos se oponen, pero esta oposición se salda a favor del mundo suprasensible: aquello que contiene las leyes, es decir, aquello que dispone las cosas y decreta los fines queda, para nosotros, del otro lado de la oposición.

Más kantianamente que el propio Kant, parece entonces imponerse desdoblar la premisa y negar la conclusión, que en principio se pretendía implícita: los acontecimientos, como fenómenos que son, deben dar lugar a unas leyes que expliquen su regularidad, pero la finalidad a la que están destinados nunca podrá ser objeto de conocimiento. Una *consideración filosófica de la historia*, que como tal concierne a los fines, se encuentra por consiguiente condenada al fracaso, porque tendría que ser una teodicea, un intento orgulloso y vano de usurpar el puesto a la providencia.

Algo puede quedar a salvo, sin embargo, puesto que la primera parte de la premisa es perfectamente legítima: los acontecimientos y las acciones deben poder ser reducidos a leyes y ello tiene que dar lugar a una ciencia. Sería, presumiblemente, la sociología, que describiría los comportamientos sin pretender bajo ningún concepto dirigirlos hacia una finalidad. Se trataría de descifrar nada más que unas constantes en las relaciones entre determinados fenómenos.

Inoperancia de la idea regulativa

Definitivamente descartada la opción teórica con respecto al fin, no queda otro remedio que volver una vez más a la práctica. Este giro hacia la moral es lo que se ha venido considerando la propuesta kantiana en el terreno de la filosofía de la historia —pese al propio Kant, en gran medida—. Del mismo modo que la investigación teórica no se detiene por el hecho de tener la certeza de que una verdad última nunca será alcanzada, se trataría de tender hacia la paz perpetua o la constitución civil perfecta, pese a saber que su consecución supondría el fin de todo. Puesto que, si se diera, ocurriría como con la destrucción absoluta —no quedaría nadie para dar fe de ello—, siempre resulta

necesariamente postergada, proyectada al futuro. La condición humana se encuentra atrapada entre la necesidad de fines y la imposibilidad de esos mismos fines. Por ello se propone el *como si*, la idea regulativa, como fundamento del deber de colaborar en la consecución del fin, independientemente de que tenga que llegar a realizarse y salvando así el problema teórico de determinar su necesidad.

Lo que desde luego resulta para ello necesario es determinar su posibilidad. Si el deber formal obliga a trabajar en favor de la paz perpetua, tal fin no puede quedar en vana ilusión. El principio que preside el afán de Kant, a partir del momento o en la medida en que se nubla la visión de una regularidad teóricamente establecida, es que nadie puede estar obligado a lo imposible, pues de otro modo la obligación moral sería absurda. Esta posibilidad aparece fuera de toda duda, sólo atajada, como se ha indicado más arriba, para hacer confluír los intereses de la política y de la moral. Siempre que la aventura teórica llega a encontrarse a la deriva, el recurso a la razón práctica libra del desastre. Sin embargo, parece poder afirmarse que la determinación de esta posibilidad, de la que depende la solución práctica, tropieza con obstáculos insalvables. El recurso que funciona con respecto a las ideas de la razón pura teórica no puede tener cabida cuando se trata del término de la historia.

Las ideas de las que se ocupa la metafísica se revelan primero ilusiones trascendentales para constituirse luego como ideas regulativas y por fin como postulados de la razón práctica. El modelo al que parece responder el problema del término de la historia es el de las antinomias: las razones que se aportan en un sentido se equilibran con las razones opuestas, con lo cual la razón práctica puede intervenir para inclinar la balanza en su propio favor. Es decir, las tendencias hacia la concordia quedarían equilibradas con las tendencias hacia la discordia, de modo que la exigencia del fin moral pudiera ser postulada. Pero aparece una diferencia sustancial a la hora de aplicar al problema de la historia el proceso de transformación de las ideas en postulados. En el modelo es la misma razón teórica la que argumenta en un sentido y en el contrario, lo cual permite a la razón práctica intervenir desde fuera; pero en este caso son los dos usos de la razón los que entran en conflicto. Comprendemos teóricamente la necesidad del mal, aunque debemos combatirlo desde el punto de vista práctico; exigimos el fin de la discordia a la vez que conocemos la imposibilidad de suprimirla. Los dos usos de la razón se disputan el mismo objeto, el término de

la historia, uno afirmándolo y otro negándolo, y la razón práctica no puede acudir entonces a solventar el problema, puesto que se encuentra implicada como parte del conflicto.

De esta dificultad deriva otra aún más concluyente. Lo que la razón práctica disputa a la teórica con respecto al curso de los acontecimientos es un fin que, pese a ser calificado de moral, no tendría sentido que se situara más allá de los márgenes del orden sensible. Las ideas regulativas cumplen su función cuando se trata de objetos trascendentes; expresan, como dice Morente, la fe en que aquello que se encuentra más allá de los límites de nuestro conocimiento es regido por leyes racionales⁹. El objeto de esta fe no altera en nada el mundo sensible y por ello es precisamente objeto de fe. La cosa se complica, sin embargo, cuando la fe se compromete con el curso de los acontecimientos, que no tendría que ser objeto de fe, sino de conocimiento. Y lo que obtenemos del conocimiento es que somos incompatibles, como seres fenoménicos, con el fin. Ya se había puesto bien en claro en *El fin de todas las cosas* que la razón teórica niega la idea de reposo que propone el uso práctico; lo niega, y no es que se detenga antes de tratarlo como si excediera sus competencias.

La idea regulativa se define por la distancia que mantiene con respecto al mundo sensible y la aproximación asintótica reafirma la imposibilidad de alcanzar el término. Tanto una como otra sólo podrían tener significado con respecto a una finalidad trascendente. Pero la paz perpetua o, si se quiere, el desarrollo completo de las disposiciones, tendría que poder producirse como fenómeno para que tuviera algún sentido hablar de un término posible de la historia. Un término posible de la historia de los acontecimientos tendría que ser, colocado después de ellos, un acontecimiento más, y esto es un absurdo que de ningún modo puede darse. Si el concepto de posibilidad con respecto a los objetos trascendentes implica únicamente que su imposibilidad no puede establecerse teóricamente, con respecto a los fenómenos tendría que suponer que su realización no alteraría el orden natural. La posibilidad de aquello que afecta al mundo suprasensible se da en virtud de una limitación de la razón teórica, que no puede contar en ese ámbito con una intuición y, por lo tanto, no alcanza a superar las antinomias. Pero semejante limitación no se la puede

⁹ Manuel GARCÍA MORENTE: *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

permitir la razón teórica en aquello que corresponde al mundo sensible: en este caso determina una imposibilidad pura y simple, que no puede ser corregida por una exigencia de naturaleza moral. En lo que respecta al mundo sensible, una perpetua posibilidad que nunca pudiera llegar a realizarse, no designaría realmente una posibilidad. No resulta fácil convertir en idea lo que se ha perseguido como concepto.

La función de la razón práctica

Esta es, pues, la cuestión: el término de la historia no alcanza a precisar su estatuto ni como idea ni como concepto. No puede ser idea o transformarse en objeto de fe, porque se le exige la posibilidad de actualizarse en el mundo fenoménico. Y tampoco puede determinarse en el orden sensible, porque lo destruiría. No puede tener, desde luego, contenido objetivo, pero tampoco puede cumplir una función desde el punto de vista subjetivo. No es únicamente entonces el problema del destino de la humanidad lo que queda en suspenso, sino que con ello el deber y la moralidad se ven arrastrados y corren la misma suerte. Puesto que se establece una implicación entre la obligación y la posibilidad del fin, si uno de los términos falla, lo hará necesariamente también el otro. La paz perpetua no puede ser de este mundo, por lo que la obligación moral de colaborar para el logro del fin queda sin fundamento y el *como si*; dada la imposibilidad de conseguir aquello a lo que se refiere, viene a convertirse en algo huero, si no claramente en una burla. Pero, además, puesto que todo esfuerzo de tratar al otro respetándolo como fin en sí se inscribe en esta perspectiva de la paz perpetua, es la moralidad toda la que resulta en entredicho.

El deber se encuentra atezado, incapaz de movimiento y de expresión, porque se le niega su condición de posibilidad. ¿Se podría intentar entonces forzar las condiciones que llevan a esta situación, para recuperar la capacidad de movimiento? La gravedad del problema impone buscar soluciones casi desesperadas. ¿No se encuentra el origen de este problema en el hecho de que el mismo uso práctico de la razón tiene que ocuparse de la determinación de la voluntad y del establecimiento de la posibilidad de los fines?

Que la representación de los fines sea necesaria para poner en funcionamiento la actividad en general y, más en especial, las capacidades del conocimiento, resulta innegable. Se nos sitúa ante un vacío que tenemos que intentar llenar: nacidos en la carencia y en la ignorancia, tendemos forzosamente a la

plenitud y al sentido. Son estas finalidades de orden extrafenoménico que, por lo tanto, una vez establecido que la razón se diferencia en dos usos distintos, no puede hacerse cargo de ellas la razón teórica, condicionada por su dependencia para con la intuición sensible. Aparece como un ironía cruel que este condicionamiento fuerce a la razón teórica, cuyo concurso se reclama para satisfacer la demanda de sentido, a tomar otra dirección y tratar en todo momento cuestiones parciales, que nada tienen que ver con las preguntas sobre el origen y el destino. Lo que sucede con la historia lo ilustra bien a las claras: en lugar de concebir un sentido, lo único que podemos obtener son leyes limitadas a explicar cómo se produce la repetición de ciertos ciclos. Pero lo que ahora importa es que también se hace hartó extraño que la representación de los fines tenga que ser obra de la razón práctica, obra del mismo uso cuya función principal es determinar a la voluntad por deber, independientemente de toda recompensa.

¿Cómo puede el uso que determina a la voluntad ser el mismo que considera el orden racional del universo? ¿No se sobrepondría inevitablemente en tal caso la inclinación al deber? Si es de la razón práctica de donde emanan los postulados de la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, este uso se vería obligado a un desdoblamiento, a una escisión más exactamente, para determinar a la voluntad exclusivamente por deber. El mismo uso tendría a su cargo legitimar la esperanza en la recompensa eterna y también apartar esta esperanza del horizonte de la voluntad en el momento de actuar. Revelaría un interés que le es por otro lado necesariamente sustraído y tendría que ocultarse a sí misma aquello en lo que ha fundado una fe *racional*. Dicho de otro modo, la razón práctica tendría que adoptar el punto de vista subjetivo para determinar a la voluntad y también el objetivo para tratar sobre la recompensa que merecería una actuación digna de la felicidad. La dificultad y la escisión surgen porque entre ambos puntos de vista se alza una barrera, a saber, la prohibición de que la voluntad se determine por el propósito.

También Aristóteles distingue del teórico un entendimiento práctico, cuyo cometido es hacer que el deseo coincida con la razón. Este entendimiento práctico es la prudencia, que se encarga de aplicar las reglas generales a los casos particulares: determina la acción en cada circunstancia y el medio en el que se mueve es el de la experiencia; pero se trata también de una sabiduría práctica y en tanto que sabiduría conoce las reglas, los principios universales. Los objetos de la teoría y los de la práctica son, desde luego, diferentes, lo cual, puesto que

es necesario atender a los dos y se encuentran situados en distintos planos, da lugar a una escisión con respecto al ideal de la vida plena y feliz¹⁰; pero ello no impide que el entendimiento práctico se ocupe de los principios que le atañen, porque el deber, en el planteamiento aristotélico, no está reñido con el interés. Sin embargo, en el caso de Kant, puesto que el sujeto moral no puede actuar con vistas al provecho, la escisión se produce en el mismo uso de la razón que tiene a su cargo señalar la acción debida y establecer los fines. Pero, además, lo que con respecto a los postulados es únicamente escisión, y permite, aunque con dificultad, el movimiento que requiere la voluntad para su ejercicio, se convierte en obstáculo infranqueable cuando el deber se condiciona a la posibilidad indeterminable de la paz perpetua. Kant construye su propia trampa cuando intenta especificar la obligación moral proyectándola sobre el plano de la historia.

Lo que se plantea, por lo tanto, es el problema de las funciones del uso práctico, que a su vez se origina en el de la autoría de una crítica de la razón práctica. Habría de precisarse desde dónde se lleva a cabo. Una crítica de la razón teórica se concibe en virtud de la capacidad de reflexión mediante la cual el uso teórico reconoce sus propios límites. Otro tanto parece pretenderse con respecto a la razón práctica: los fines que reclama chocarían con el impedimento o con los límites establecidos por la primera crítica, de modo que en lugar de lograr el rango de objetos del conocimiento, deben conformarse con el estatuto de postulados. Pero entonces no sería la razón práctica la que se colocara a sí misma en esta posición y estableciera su propia crítica, sino que sería la razón teórica la que le obligara a ello.

Crítica de la razón práctica es un título equívoco. Indica que es la razón práctica la que se ocupa de establecer la posibilidad de los fines bajo la categoría de postulados, puesto que tendría la capacidad de ejercer la crítica. Pero más bien parece que tendría que ser el uso teórico el que se encargase de ello. Si la razón práctica es la moral, la razón que atrae hacia sí a la voluntad, disputándosela con la inclinación, el problema al que responde la *Crítica de la razón práctica* lo plantearía este mismo uso de la razón. Pero la respuesta no emanaría de ella. En principio se trata de explicar los mecanismos o las condiciones del deber para dar cuenta de la exigencia moral. Ya esta explicación tendría que exceder o ser ajena

¹⁰ Pierre AUBENQUE: *La prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

a las funciones de la razón práctica. La moral, la manera de determinarse a la acción, no teoriza, sino que se teoriza sobre la moral; la ética, la reflexión sobre la moral, trata de iluminar el camino a la acción y pertenece, por consiguiente, a un orden distinto de la acción, en la misma medida en que la luz no es el ojo. Tiene que ser la teoría, la razón teórica, la que explique los mecanismos y las condiciones del deber. La realización de lo que debe ser corresponde a la razón práctica, pero establecer en qué consiste esta obligación sólo puede ser atribución de la teórica. A la razón práctica le concierne determinar a la voluntad según el deber, pero que se debe actuar por respeto al deber, que debemos regirnos por la idea del deber, es el resultado de una deducción que extrae la regla general y responde por lo tanto a una elaboración teórica.

Igualmente los fines son de orden moral, representan el bien, pero establecerlos y discurrir sobre ellos no es tarea de la moral, sino de la teoría. Es competencia suya, y no de la moral misma, distinguir lo que es de naturaleza moral. No es desde el punto de vista subjetivo, sino teniéndolo en cuenta, como exigimos el fin. La razón teórica considera el problema que plantea la subjetividad como un objeto más, como elemento que es preciso conectar con el orden del universo. Un universo requiere que el comportamiento que se ha regido por el deber no se diluya en la nada sin obtener una ratificación. La cuestión es completar lo que la primera crítica había dejado en suspenso y, aunque se respeten las distancias entre el orden de la fe y el del conocimiento, es una cuestión de naturaleza teórica.

Cualquier otra cosa además del imperativo que concierne a la voluntad inmersa en las circunstancias es una reflexión de orden teórico que el sujeto puede llevar a cabo, no en tanto se determina a actuar, sino en tanto considera el orden del mundo. La razón práctica podría verse, pues, libre para determinar a la voluntad independientemente de la posibilidad de los fines, que caerían bajo la responsabilidad de la razón teórica. ¿Por qué tiene que ser la paz perpetua el contenido necesario del deber? Cuando el deber ordena combatir al enemigo, ¿no señala en otra dirección, en la opuesta precisamente? Que el uso de la violencia será el remedio para conseguir la paz sólo pueden admitirlo ideólogos iluminados. Y si se tratara de defenderse de una agresión, no tendría sentido que entrase en consideración la paz perpetua.

La obligación moral no tendría que requerir entonces que se estableciera la posibilidad de una paz perpetua. Que los efectos de un comportamiento

regido por el deber llegasen a implicar la paz perpetua y el consiguiente fin de la historia, tendría que ser algo ajeno a su dominio o a su interés. Como también que tal comportamiento equivaliese a un intento de detener el curso histórico, impidiendo que la discordia estableciera nuevas y más perfectas relaciones entre individuos y estados. Para el punto de vista subjetivo, que es el de la moral, la historia no puede entrar en consideración. No es que el deber tendría vía libre para ordenar lo imposible, sino que no habría de preocuparse para nada de semejante cuestión, una vez en manos del uso teórico el problema de los fines.

◆ Con todo, ¿podría tener algún sentido tratar de reordenar las funciones establecidas por Kant; o de recomponer el enunciado de alguno de sus títulos? Por de pronto, si los postulados de la razón práctica han nacido como ilusiones trascendentales para convertirse luego en ideas y son, al menos en su origen, competencia de la razón teórica, los objetos de la fe racional dependen de esta configuración que asigna los fines a la razón práctica. Pretender liberar al deber de su condicionamiento a los fines implicaría dejar la fe sin sustento racional. Pero, además, ¿no resulta inevitable que la razón práctica se arroge una función más amplia que la determinación de la voluntad? Si se pretende que el deber no tiene por qué preocuparse de la posibilidad de los fines, es porque se le niega una tendencia que se da en su naturaleza.

Tal vez el intento de restringir las funciones de la razón práctica llevara a cuestionar la misma distinción de los dos usos. Habría, pues, que resolver antes que nada el problema de su unidad. ¿Se encontraría así el problema de los fines en mejores condiciones? A pesar de todo, la idea del término de la historia, de la paz perpetua, resurgirá necesariamente, aunque tropiece inmediatamente con un obstáculo insuperable y se desvanezca por lo tanto como idea. La idea —o la ficción— de un término de la historia tiene mucho en común con la felicidad individual, cuya representación se renovará una y otra vez por insalvables que sean los impedimentos teóricos con los que se encuentre. ¿Es también la paz perpetua, como la felicidad, un ideal de la imaginación y no de la razón? Ambas presentan desde luego el mismo problema, el del adjetivo: la paz es posible, pero su perpetuidad es precisamente lo que la naturaleza ha dejado al cuidado de los hombres. Sería posible decir que se ha alcanzado la paz, pero resultaría absurdo decir que se ha alcanzado la paz perpetua. Del mismo modo, tendría sentido luchar por la paz, pero no por la paz perpetua.