El *progreso moral* en Immanuel Kant,
o *¿Qué nos está permitido esperar?*

Yerson Y. Carrillo-Ardila

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Bogotá

2019

El *progreso moral* en Immanuel Kant,
o *¿Qué nos está permitido esperar?*

Yerson Y. Carrillo-Ardila

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de
Magíster en Filosofía

Trabajo de grado dirigido por
Wilson Ricardo Herrera Romero, Ph. D.

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Bogotá

2019

Tabla de contenido

Introducción	1
Capítulo I - Libertad.....	11
1.1. Un conflicto con respecto a dos formas de causalidad en el mundo	12
1.2. Una solución compatibilista entre aparentes contradicciones.....	14
1.3. Una distinción epistémica entre el carácter fenoménico e inteligible	18
Capítulo II – Motivación	24
2.1. Razón práctica.....	25
2.2. Disposiciones y propensiones	28
2.3. Autonomía.....	33
Capítulo III – Teleología	39
3.1. Disposiciones naturales	40
3.2. Disposiciones morales	48
3.3. Reflexión entre las disposiciones naturales y morales.....	54
Capítulo IV- ¿Qué nos está permitido esperar?	57
4.1. El <i>progreso moral</i> como idea regulativa	58
4.2. El <i>progreso moral</i> como juicio reflexionante.....	62
Observaciones finales.....	70
Bibliografía.....	72
Obras de Kant.....	72
Otras referencias	73

Introducción

¿Es posible reconocer o no un *progreso moral*¹ en la historia? En principio, podríamos afirmar que, si se toman como base los distintos triunfos que han logrado obtener algunas minorías sociales desde el punto de vista jurídico o se repasa el acceso a derechos civiles de grupos marginados históricamente, en efecto sí se han dado avances. Adicional, podemos reconocer cómo ciertas sociedades justifican sus logros basados en el cumplimiento de los derechos humanos, y con esto afirmaríamos igualmente que sí se ha dado tal *progreso*. Desde estas perspectivas, en la historia se presentan algunos signos que nos permiten reconocer pasos en el derecho, la moralidad y las prácticas sociales con respecto al pasado.

No obstante, lo anterior no constituye una generalidad y podría ser una tesis discutible si consideramos otros acontecimientos históricos donde las instituciones fallan y los poderes públicos se alinean a intereses políticos personales y con lo que nos encontramos es con un número significativo de acciones que van en contra de ciertos principios morales. En otras palabras: dentro de la historia hay acciones humanas que podrían ser interpretadas dentro de los parámetros de *progreso moral*, así como otras tantas no. Así, al mirar la serie de acontecimientos históricos vemos que unos parecieran indicarnos que hay un avance en la historia mientras que otros parecen ir en un sentido contrario.

Puesto así, la pregunta sobre el *progreso moral* en la historia no es algo que se pueda responder a partir de meras descripciones de los hechos. Y ello por cuanto para establecer si hay *progreso* o no, es necesario hacer juicios evaluativos, es decir lecturas con una visión crítica y no descriptiva. Se puede decir que éste es un problema filosófico, el cual tiene que ver con lo que Immanuel Kant llamó la esfera práctica, pues el asunto trata no sobre por qué sucedieron los acontecimientos históricos, sino de si su ocurrencia ha llevado a un mejoramiento moral en la vida de las personas. Ahora bien, el problema de si hay *progreso moral* en la historia, se ha

¹ El *progreso moral* y más concretamente la idea de *progreso* ha sido según John Bury (2009) una constante a lo largo del pensamiento de occidente, pero con una especial preponderancia dentro de la edad media, esto principalmente por la pregunta por la vida en el más allá, lo cual ubica tal idea como una preocupación, al menos en el medioevo, de visión judeocristiana (Bury, 2009, pp. 9-11). Posterior a ello, explica Bury, la modernidad (desde los siglos XVI y XVII) envuelta por distintos acontecimientos económicos, sociales y culturales ve en la idea del *progreso* una teoría que contiene una síntesis del pasado que pretende una previsión del futuro en coordenadas de avance y superación (Bury, 2009, p. 17). Cercana a esta visión de *progreso* en la modernidad, podemos ubicar la interpretación que hace Teresa Santiago (2004), la cual explica que los pasos hacia un futuro mejor fueron fundados por distintos filósofos franceses en el siglo XVIII, los cuales concebían la historia como una paulatina victoria de la razón, esto gracias a la ilustración y a distintos procesos enmarcados dentro de las revoluciones liberales (Santiago, 2004, p. 38).

constituido en un escenario de investigación tanto para filósofos modernos como Rousseau, Kant o Hegel, como para pensadores que vienen de las ciencias sociales y las humanidades. Frente a estas últimas, el *progreso moral* puede reconocerse, dentro de la literatura especializada, matizado en dos grandes perspectivas: la primera de ellas lo asume como una categoría que parece ser pertinente de ser estudiada hoy por hoy en virtud de su papel para comprender el fenómeno de lo moral, pero también por el lugar que ocupa en la interpretación de la historia de la civilización humana². Para la segunda perspectiva, el *progreso moral* deja de ser visto como un problema exclusivo de las humanidades, y se incorpora dentro de discusiones en los análisis comportamentales, propios de la psicología y la biología, esta perspectiva, sin embargo, no implica una idea teleológica de desarrollo de la humanidad, sino que se concibe como el desarrollo de varios componentes del funcionamiento moral y de la integración en la identidad de una persona³.

En este trabajo, me enmarcaré en la primera perspectiva, y en este sentido, la cuestión sobre la cual trabajaré tiene que ver con los fines y sentidos de la historia. Para tal efecto, la tesis se centrará en los siguientes dos aspectos: en primer lugar, me propongo reconstruir las tesis del *progreso moral* de Immanuel Kant, para lo cual me centraré en algunos de sus opúsculos sobre la filosofía de la historia⁴ y veremos lo interesante de su propuesta, que como lo trataré de sustentar

² Rescatable de esta perspectiva podemos ubicar, entre tantos, a Michel Moody-Adams (2017) quien, desde una conversación heterogénea entre Nussbaum, Rorty, Singer, entre otros, logra reconocer que el fortalecimiento de las instituciones a lo largo de la historia puede evidenciar un *progreso*, sin negar al tiempo que se pueden dar escenarios sociales actuales, principalmente en la vulneración de derechos humanos, que evidencian todo lo contrario (Moody-Adams, 2017, pp. 164-166). De esta primera perspectiva también podemos ubicar aquí los trabajos que comentaremos en partes específicas de este trabajo, a saber, los desarrollos de Natalia Lerussi (2017) y Teresa Santiago (2004). La primera autora nos sugiere una continuidad y novedad en la concepción histórica de Kant vista desde el opúsculo *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* y, desde la interpretación de Santiago (2004) se busca exponer cómo la guerra es generadora de escenarios sociales que evitan precisamente confrontaciones bélicas, y con esto dar lugar al *progreso*.

³ De este conjunto puede confrontarse los aportes de Doret Ruyter & Anders Schinkel (2016) quienes exponen desde una filosofía de la educación el *progreso moral* como una herramienta a construirse, esto es, como una inmersión exitosa en el presente del niño formándolo en valores para un futuro que intente ofrecer adultos que promuevan buenas prácticas sociales. Sin embargo, para el caso de los actuales adultos se convierte más en un proyecto personal que un esfuerzo colectivo (Ruyter & Schinkel, 2016, p. 134). Adicional, vale la pena mencionar a Allen Buchanan & Russell Powell (2016) quienes desde una presentación amplia y compleja de taxonomías morales derivadas de una visión naturalista y evolucionista -las cuales exceden el presente trabajo-, exponen que los avances logrados hasta ahora en materia del *progreso* vistos en la sociedad y en los comportamientos de la personas se sostienen gracias al entorno en el que se desarrollan y operan nuestras agencias como seres humanos, esto es, que el *progreso moral* está determinado por nuestras actuales condiciones sociales (Buchanan & Powell, 2016, pp. 1012-1013).

⁴ Sobre esta clase especial de textos kantianos sugerimos acercarnos a Hernán Martínez Ferro (2011) quien explica que es una “catalogación [que] abarca textos que van desde 1784 como la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* hasta *El conflicto de las facultades* de 1798, pasando por una serie de pequeños y variados ensayos, entre los que destacan la no tan breve *Religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793 y *La paz perpetua* de 1795.” (2011, p. 38). Al respecto es pertinente reconocer que nuestro trabajo se orienta

en este texto, consiste en el rechazo al determinismo en la historia sin caer en una especie de voluntarismo que considere que ésta va para donde los seres humanos quieren que vaya de forma caprichosa.

Como veremos en la parte final de este trabajo, Kant concibe la historia como el resultado de las acciones humanas, las cuales no están completamente determinadas por causas naturales y, por tanto, el avance moral no puede ser interpretado como un caso de tipo predictivo. Kant sustenta esta tesis en su idea de que los seres humanos son seres libres, y que sus acciones pueden propender al bien o inclinarse al mal. Así, en última instancia la pregunta por el *progreso moral* en Kant no es determinar qué ocurrirá, sino preguntarse por aquello que sustenta la posibilidad de pensar el *progreso moral*.

En segundo lugar, nos proponemos defender la idea según la cual, el *progreso moral* en Kant es un *juicio de tipo reflexionante* que se fundamenta no sólo a partir de la aceptación de la ley moral, o por un ejercicio autónomo, o por encontrarse en sociedades ilustradas con instituciones sólidas, sino además en la creencia de que los seres humanos efectivamente actuarán de acuerdo con la razón y que ello llevará a constituir en el futuro una mejor sociedad en términos morales.

Siguiendo esta idea, el *juicio reflexionante* es vital para el desarrollo de nuestro trabajo, empero, no introduciremos aún su descripción ni despliegue, en tanto que, para llegar a éste como núcleo del *progreso moral*, es menester cimentar todo un trabajo argumentativo. Por lo pronto, vale la pena recordar que es en la *Crítica del discernimiento* (KU)⁵ donde Kant trata este tipo de juicios y los relaciona con el desarrollo de las disposiciones naturales de los seres humanos (KU, V, 179). Ahora bien, al preguntarnos por la forma en la que se debe comprender el *progreso moral*, desde la lectura kantiana, resulta fundamental tratar de precisar cuáles son los motivos que orientan la acción moral, así como las condiciones que hacen posible la generación de juicios que reflexionen sobre los parámetros normativos que debe seguir una sociedad. Enfrentarnos al *progreso moral* es interpelarnos por lo que podemos esperar de nosotros mismos, es una mirada al

exclusivamente en el *progreso moral* en Immanuel Kant, y la razón de esto obedece a que ya Kant en el siglo XVIII, en su opúsculo *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (*Erneuerte*) expone que los enfoques tradicionales en torno al avance del género humano se tipifican en tres, a saber: *terrorismo moral, eudemonismo y abderitismo* (*Erneuerte*, VII, 81), asertos que en el cuerpo de trabajo -concretamente en nuestro capítulo tercero- desarrollaremos en detalle, no obstante, tales asertos en realidad responden a las visiones generales en que se aborda el *progreso* en el contexto de la modernidad. La novedad en el abordaje de Kant radica en el protagonismo de los seres humanos en la construcción de su futuro, construcción que exige un agente bajo decisiones racionales.

⁵ Las citas directas de las obras de Kant las realizaremos de acuerdo con la edición de la Academia Prusiana, *Kant's Gesammelte Schriften von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1900).

pasado desde nuestro presente y preguntarnos por nuestros alcances en el futuro. Llegados a este punto, queremos ahora exponer la estructura argumentativa de este trabajo, no sin antes contextualizar brevemente cómo emerge el problema del *progreso moral* dentro de la obra kantiana, pues ello nos permitirá acotar el terreno desde el que se desarrollará nuestra hipótesis de trabajo.

Como es bien conocido, los planteamientos de Kant⁶ en el contexto del siglo XVIII se da en un momento en el cual domina, según María Guadalupe Martínez, la visión newtoniana de un mundo mecanicista y determinista (Martínez, 2016, pp. 158-160). Es pues una Europa intelectual preocupada por el avance científico y por el esfuerzo de descubrir las leyes que rigen a la naturaleza. Ahora, dentro del anterior contexto, el pensamiento de Kant ha sido planteado generalmente desde las preguntas dadas en la *Crítica de la razón pura (KrV)*, las cuales son: ¿Qué puedo yo saber?, ¿Qué debo hacer?, y ¿Qué me es permitido esperar?⁷ (*KrV*, A805/B833), estas constituyen los cuestionamientos que debe alcanzar, según Kant, la filosofía como disciplina.

La primera pregunta claramente refiere una cuestión epistémica, y según Kant, la respuesta a ella consiste en que sólo se puede conocer lo que se nos da en la experiencia sensible; la segunda pregunta tiene que ver con lo práctico moral, y se cuestiona sobre cómo debe ser el mundo en que vivimos, en este caso, la pregunta apunta a la transformación del mundo a través de nuestras acciones. De acuerdo con John Rawls (2001), los planteamientos kantianos en torno a la pregunta moral apuntan hacia el autoconocimiento del agente moral, y a la manera cómo este puede ser motivado por las razones morales. Así pues, Kant intenta dentro de la reflexión moral encontrar herramientas de uso razonable para “calibrar la pureza de nuestros motivos” (Rawls, 2001, p. 166).

Así, y de acuerdo con Hernán Martínez Ferro (2006), la filosofía moral kantiana pretende formular una moral autónoma que no estuviese anclada a algún postulado religioso –frecuente en la Europa del siglo XVIII- y que no redujese tampoco al ser humano como mero fenómeno

⁶ No pretendemos exponer una versión erudita sobre la obra kantiana, sin embargo, desde una perspectiva histórica y biográfica puede revisarse el texto *Kant: vida y doctrina* (1993) de Ernst Cassirer, quien expone detalles propios de la reconstrucción de la vida de Kant. Además, da cuenta por algunas referencias teóricas de los postulados de la filosofía kantiana en general. Por otro lado, para ahondar en el idealismo trascendental y en su filosofía de la historia es imperativo respectivamente el trabajo de Henry Allison *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (1992) -documento en el que nos apoyaremos constantemente, especialmente en el capítulo primero-, y la aproximación de Yirmiyahu Yovel en *Kant and the philosophy of history* (1980). Adicional, puede confrontarse desarrollos conceptuales puntuales por parte de Roberto Aramayo, especialmente *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (2001) o los estudios introductorios presentes en las ediciones comentadas y traducidas por este comentarista y traductor.

⁷ Referente a esto Luis Eduardo Hoyos (2006) expone que en *Lógica (Logik)* se agrega a estas tres preguntas una cuarta que se plantea como “¿Qué es el hombre?” (Hoyos, 2006b, p. 23). Tal texto es editado posterior a la muerte de Kant por Gottlob Benjamin Jäsche a propósito del concepto de filosofía (*Logik III*).

sujeto a las leyes de la naturaleza (2006, p. 182)⁸ con todo esto, la moral kantiana plantea pensar la humanidad en ejercicio de acciones libres.

Finalmente, tal y como lo sostiene Luis Eduardo Hoyos, la tercera pregunta se asume como un cuestionamiento vinculado a la razón práctica que exige la generación de creencias racionales (2006, pp. 16-24). Esta última refiere a la historia, a los acontecimientos futuros y de alguna manera envuelven tanto una cuestión teórica, sobre cómo será el mundo en el futuro, y una cuestión moral sobre si somos capaces de construir un mundo mejor. La combinación de estos dos asuntos en la tercera pregunta son las que están detrás de la cuestión sobre una creencia razonable en lo que va a pasar. Nuestra hipótesis se ubica precisamente aquí, en esta tercera pregunta, y tal cuestionamiento será una constante en el desarrollo de nuestro trabajo.

En ese orden de ideas, epistemología, filosofía moral y creencia racional son los grandes objetos de investigación en Kant. Todos ellos, en alguna medida, se encuentran atravesados por la presencia de diversos conceptos, dentro de los que rescatamos el de la libertad, ya que este nos ayudará a comprender en qué consiste la idea de *progreso moral*. Este concepto es inicialmente desarrollado por Kant en la tercera antinomia de la razón de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A444/B472 – A452/B480). Allí está planteado en forma teórica y nos permite pensar una forma de entender la causación que no esté determinada por leyes naturales, y que dentro de la razón práctica es la base, según Hoyos, de una filosofía moral fundamentada en la racionalidad de la obligación con respecto a la ley moral (2006, p. 124). Esto significa que la libertad nace en Kant como problema teórico, pero es la base para comprender la razón práctica.

Ahora bien, parece ser que el *progreso moral* no es tan evidente en primera instancia dentro de estas tres preguntas que se hace Kant, pero es preciso aducir que la cuestión del *progreso moral* en realidad es uno de los problemas centrales de la filosofía de la historia, que como tal reflexiona sobre el sentido de los acontecimientos históricos. En el análisis de este problema, seguiremos de cerca los planteamientos de estudiosas como Pauline Kleingeld (2014), Natalia Lerussi (2015a, 2015b & 2017) y Teresa Santiago (2004). A continuación, se expondrán brevemente algunos de estos planteamientos.

⁸ Otra referencia que creemos importante recalcar es con respecto a la *Ilustración*, donde la construcción de una moral ilustrada es proporcional a reconocer, según Martínez Ferro, la pertinencia de preguntas tales como: “¿qué debe hacer un ser humano que piensa por cuenta propia ante una decisión moral? (...) ¿qué debe hacer -el hombre- para que lo que decida subjetivamente tenga también validez intersubjetiva?, ¿cómo se justifica para mi y para otros el deber que se expresa en las exigencias morales?” (2006, p. 184).

Según Kleingeld (2014), por ejemplo, el *progreso* en Kant está relacionado con el concepto de la *insociable sociabilidad*⁹, el cual genera valores de seguridad y estabilidad en la humanidad, a la vez que permite que las disposiciones naturales dadas en el ser humano se desplieguen de tal manera que se pueda reconocer el *progreso* dentro de la humanidad. Así, el desarrollo total de las disposiciones naturales en los seres humanos estaría logrado cuando se de una transformación completa como sociedad racional (Kleingeld, 2014, pp. 57-60).

Otra lectura es la que realiza Lerussi (2017) quien sostiene que el *progreso* se genera en una disyunción no exclusiva: ya sea como una evolución progresiva y lenta de las disposiciones originarias del hombre como lo expresa *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (*Idee*, VIII, 17) o bien, como un surgimiento de moralidad gracias a escenarios que lo posibiliten como se detalla en el *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (*Erneurte*, VII, 93). De acuerdo con esta interpretación, en la filosofía de la historia de Kant se presentan dos concepciones en tensión, de una parte, una postura teleológica fuerte, que señala un camino inexorable hacia el *progreso*, y, de otra, una visión moderada, donde el avance moral es un proceso de la historia de la humanidad, el cual se plantea como una idea posible y no como una afirmación que necesariamente se vaya a dar (Lerussi, 2017, p. 49).

Una última tesis interpretativa que vale la pena mencionar es la de Santiago (2004) quien sostiene que el *progreso* está mediado por la guerra, de ahí que se hace pertinente definir cuál es la función y crítica de ésta, en tanto que para Kant la mayoría de las confrontaciones bélicas poseen la particularidad de devenir en estados republicanos que evitarán posteriormente nuevas guerras. Con esto, la guerra nos enseña el por qué evitarla (Santiago, 2004, pp. 19-22). En ese orden de ideas, para Kant, la guerra es un medio para lograr avances, pero el *progreso* real radica en la creación de la institucionalidad que propenda a evitar nuevas confrontaciones.

Una vez expuesto el contexto dentro del cual emerge la cuestión del *progreso moral* en Kant, a continuación, presentaré la estructura argumentativa que se sigue en este trabajo. A lo largo de la tesis mostraremos que la cuestión sobre el *progreso moral* se da en relación con la historia y por tanto tiene que ver con el desarrollo de nuestras acciones. Pero, como veremos, tal *progreso*, según Kant, solo es posible gracias a las disposiciones naturales y morales hacia el bien que

⁹ Durante el desarrollo del trabajo, puntualmente en el tercer y cuarto capítulo, se abordará con detalle y rigor este concepto kantiano. Empero, basta mencionar parcialmente que se trata de una disposición natural en el ser humano que le hace difícil soportar la sociabilidad, esto es, estar con sus pares, pero al tiempo no puede prescindir de la sociedad compuesta por los pares que no tolera. Tal tesis se encuentra expuesta en mayor detalle en el opúsculo *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (*Idee*, VIII, 20-21).

poseen los agentes morales. En esa medida, si este *progreso* no se da, es en virtud de la influencia que pueden tener las inclinaciones sobre los seres humanos. En ambos casos (lograr o no el *progreso*) estamos hablando del despliegue de nuestras acciones, es decir de nuestra libertad; por tanto, en un primer momento del trabajo, que corresponde al primer capítulo es menester dar cuenta de la teoría kantiana de la libertad. En Kant la libertad¹⁰ tiene un protagonismo importante en varias de sus obras, pero donde se muestra de qué manera la libertad puede llegar a tener un impacto sobre el mundo fenoménico, que es el terreno donde se dan los acontecimientos históricos, es en la ya mencionada tercera antinomia de la razón.

Allí, Kant defiende la tesis sobre una causalidad por la libertad que no entra en contradicción con las leyes físicas (*KrV*, A444/B472 – A452/B480). Dicho sea de paso, lo anterior nos arroja a un ser humano libre, el cual puede actuar y deliberar, y con ello atribuirsele responsabilidad. Ahora, vale la pena mencionar el siguiente condicional: si no se reconoce que el ser humano es libre, entonces habría que ver si hay otra vía para justificar y evaluar moralmente los procesos históricos en tanto meros procesos naturales¹¹, lo que para Kant no es un escenario viable gracias a sus conclusiones y tesis de la razón práctica, las cuales sugieren seres humanos libres obrando por mor al deber.

Retomando la discusión acerca del problema de la libertad y de paso el de la autonomía, es importante señalar que para Kant las leyes naturales no parecen ser las únicas en la explicación sobre los fenómenos que atribuimos a los seres humanos como agentes. Así las cosas, para defender una tesis como esta es necesario dar cuenta de los siguientes interrogantes: i) ¿cómo interactúan en el mundo la causalidad natural y la libertad?, y, ii) ¿qué motiva que podamos generar nuevos estados dentro del mundo fenoménico? La resolución al primer problema es

¹⁰ Empero, este problema –el de la libertad, las acciones humanas y el futuro de la historia–, tiene un asidero en el contexto de la filosofía moderna previo al planteamiento que hace Kant, esto concretamente en Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y de éste en su discípulo, crítico y lector más prominente: Christian von Wolff (1679-1754). De cara a lo anterior, Hoyos (2006) explica a grandes rasgos que, según Wolff, la metafísica tradicional genera una taxonomía en la cual se desprende el alma, el mundo y Dios para explicar el problema cosmológico del mundo, y de paso todos estos problemas se nuclean con la libertad (Hoyos, 2006, pp. 32-35 & pp. 123-126). Ahora, para ahondar en el cómo Leibniz abarca el problema mencionado sugerimos la reconstrucción juiciosa que realiza Omaira Barreto (2017) en el texto *Entre la incertidumbre y la ética del libre albedrío*.

¹¹ Es importante reconocer que actualmente se desarrolla distintas aproximaciones, construcciones, debates y sistemas conceptuales en torno a conceptos claves que se desprenden de este párrafo, principalmente: acción, libertad, justificación moral y responsabilidad. Sobre esto puede revisarse el texto editado por Gregg Caruso (2013) *Exploring the Illusion of free Will and Moral Responsibility* quien bajo los aportes teóricos de Susan Blackmore, Derk Pereboom, Galen Strawson, entre otros, abonan a la discusión juzgando desde un escepticismo hacia el libre albedrío los límites de un determinismo, negando toda posibilidad de una agencia libre e incluso el de no imputarse responsabilidad moral para el caso de las acciones.

expuesta por el mismo Kant con su tesis del idealismo trascendental, que mencionada de forma muy comprimida es considerar en torno al ser humano la idea de que éste es tanto fenómeno como noumèno, esto es, que el ser humano posee tanto un carácter fenoménico como inteligible. Para este caso, en el desarrollo del capítulo primero, nos apoyaremos fuertemente en la interpretación de Henry Allison en sus textos *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (1992) y *Kant's theory of freedom* (1995). Con respecto al segundo problema, el de la motivación, se partirá reconociendo que el carácter inteligible refiere básicamente a la cuestión de cómo la razón es determinante de las acciones humanas.

Este problema de la motivación será objeto del capítulo segundo de la tesis. En este se mostrará que el carácter inteligible, que como tal refiere al motivo impulsor que los principios racionales pueden tener en los seres humanos, se relaciona con el carácter moral de las personas. Tal motivo es una máxima que se identifica con el juicio de la razón o como lo expone Luciano Vorpagel (2016): las acciones del sujeto no son fenómenos evaluables desde las leyes de la naturaleza, sino como *cosas en sí*, lo cual implica un carácter inteligible (2016, p. 545).

Para el análisis de lo que significa el carácter inteligible y cómo éste refiere al carácter moral, seguiremos las interpretaciones contrapuestas de Christine Korsgaard (2000) y Axel Honneth (2009). Ambas interpretaciones tratan de mostrar qué motiva una acción autónomamente moral. Como veremos posteriormente, para Korsgaard, la ley moral en Kant tiene en su centro la autoridad de la reflexión, la cual no se atiene a lo que señala la percepción y el deseo, sino a lo que la razón por sí misma nos indica (2000, pp. 119-121). Por su parte, Honneth sostiene que las demandas morales kantianas se dan a partir de una perspectiva imparcial universal, la cual es poco convincente en la medida en que la sola universalidad no es suficiente para dar cuenta de la compleja estructura de la motivación del actuar humano (2009, p. 307).

Una vez discutido el problema de la motivación en Kant, de la mano del debate entre Korsgaard y Honneth, en torno al problema de la motivación en Kant, llegamos al tercer capítulo, en el cual se analizarán aquellos opúsculos en los cuales Kant trata el problema del *progreso moral*, a saber: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita (Idee)*, *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor (Erneuerte)*, *Probable inicio de la historia humana (Mut. Anfang)*, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (Aufklärung)* y *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica (TuP)*. En estos textos, Kant sostiene que hay un *progreso moral*, dispuesto en la naturaleza humana, el cual está mediado por la

aceptación de la ley moral, o por un ejercicio autónomo motivado por máximas, o por encontrarse en sociedades ilustradas con instituciones sólidas. Al respecto serán de gran ayuda los aportes interpretativos con respecto al *progreso moral* de parte de las autoras mencionadas con antelación: Kleingeld (2014), Santiago (2004) y Lerussi (2015a, 2015b, 2017).

Este tercer capítulo estará enmarcado en el concepto clave de teleología, el cual nos invita a reconocer al *progreso moral* como una disposición dada en nuestra naturaleza, la cual basta ya sea explotarla libremente o esperar a que se desarrolle teleológicamente gracias a unas condiciones materiales en la sociedad, tales como la presencia de instituciones justas, estados republicanos o sistemas jurídicos sólidos. En rigor, como lo veremos en el desarrollo de la tesis, lo anterior no presenta contradicción alguna pero no son proposiciones iguales. Empero, estas proposiciones nos ayudarán a reconocer si los seres humanos deben agradecer sus méritos morales a la naturaleza¹² o a sí mismos. Luego, el *progreso moral* es la auto estimación racional, una realidad para merecerse, una meta de logro como lo sugiere *Idea (Idee, VIII, 20)* o un mejoramiento moral y jurídico tendiente en sociedades justas como lo plantea Kant en *Replanteamiento (Erneuerte, VII, 91)*.

Para el cuarto y último capítulo, trabajaremos de la mano de la *Crítica del discernimiento (KU)* para mostrar que el problema del *progreso moral* debe formularse en términos de juicios reflexionantes¹³ que busquen plantearnos metas racionales como principios normativos, con el propósito de ampliar el trabajo de la filosofía de la historia en el sentido de no sólo preguntarse por el pasado y el futuro sino además en hacernos la pregunta por la forma en la que debemos actuar en el presente.

Con todo lo anterior, las tesis centrales que defenderemos en este trabajo se dan en torno a tres temas. El primero busca defender la idea según la cual el *progreso moral* en Kant está inscrito dentro de nuestra naturaleza, pero debido a nuestro carácter inteligible debemos expandir nuestras acciones morales libremente y motivar cada vez más tal disposición. Por tanto, el *progreso moral* no puede entenderse como un juicio determinante o predictivo, pues guardan relación con nuestras acciones humanas, las cuales son autónomas.

¹² El concepto *naturaleza* es sumamente conflictivo en la interpretación, por lo pronto lo asumimos como un adjetivo que está cercano a *providencia*, y por tanto no guarda ninguna relación con una referencia común para dar cuenta por lo fenoménico o por lo que es susceptible de conocerse por el uso teórico de la razón, empero, ello no significa, como lo expone Santiago (2004), que *naturaleza* esté cercano a la idea de omnisciencia o de Dios (2004, p. 47).

¹³ Allí nos apoyaremos con algunos intérpretes, los ya mencionados Aramayo (2001 & 2016), Allison (1992, 1995 & 2001), Beade (2013c), Lerussi (2015a, 2015b & 2017) y Santiago (2004 & 2016).

Segundo, el *progreso moral* no es una garantía ni una promesa, sino que se trata de una idea regulativa razonable que puede servir como orientación de nuestras acciones para pensar un cambio social y una sociedad más justa. Esto es: hacernos merecedores de ser ciudadanos del reino de los fines y, con ello, formular una teleología constructiva. Finalmente, como tercer tema, el *progreso moral* puede entenderse como un juicio reflexionante que se ubica en el presente para proyectarnos hacia el futuro, es decir que su locación se nos muestra aquí y ahora, y sobre la base de lo que reflexionemos, esto es, sobre lo que deliberamos como lo más racional, actuaríamos para disponernos en la consecución de una sociedad justa.

Capítulo I - Libertad

Este capítulo tiene como propósito central exponer la manera en la que Kant concibe la causalidad por libertad. En relación con el problema central de este trabajo, el análisis de este asunto es importante en la medida en que para Kant la historia es el escenario de nuestras acciones, las cuales se dan en el mundo fenoménico y tienen como causa los seres humanos, que, según Kant, son también seres libres, que no están determinados completamente por las leyes de la naturaleza. Así pues, para dar cuenta de nuestra hipótesis interpretativa sobre la tesis kantiana del *progreso moral*, es necesario entender previamente la manera como Kant concibe la libertad en relación con lo fenoménico.

Para lograr tal objetivo se hace imperativo reconstruir la tercera antinomia de la razón que se encuentra en la *Crítica de la razón pura (KrV)*¹⁴. Puesto así, el análisis de la antinomia nos permite comprender en qué sentido, para Kant, la libertad no es algo caprichoso, sino que es un tipo de causalidad que, si bien no se puede conocer, sí es algo que se puede pensar como principio de un mundo inteligible (Allison, 1992, pp. 469-471).¹⁵

Ahora bien, nuestra ruta de trabajo para este primer capítulo está dividida en tres momentos. En primer lugar, expondremos cómo la tercera antinomia, la cual presenta un problema cosmológico, nos permite reconocer dos tesis con respecto a la causalidad. Segundo, daremos cuenta por el cómo queda resuelta la antinomia con dos causalidades que en principio parecen ser excluyentes. Como veremos, la salida kantiana resulta, en líneas generales, compatibilista, en tanto que muestra que la libertad y el llamado determinismo causal no necesariamente entran en contradicción; esto bajo la interpretación que realiza principalmente Henry Allison (1992) el cual realiza una lectura epistémica de la antinomia versus una lectura ontológica¹⁶. En tercer lugar, mostraremos cómo, a partir de la anterior lectura, resulta adecuado

¹⁴ Al respecto, vale la pena mencionar que si bien Kant expone la libertad de forma más desarrollada en escenarios tales como la *Crítica de la razón práctica (KpV)* desde el punto de vista de reconocerla, dirá Alex Mumbrú, como el objeto de una racionalidad práctica (Mumbrú, 2015 pp. 786-794), o como categoría que nos ayudaría a reconocer una búsqueda de la ley moral a través de textos como la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres (GMS)* o la *Metafísica de las costumbres (MS)* como lo expone Vorpagel (2016, pp. 548-556); nuestro punto de partida es a través de la razón teórica en virtud de que allí la libertad surge como problema un cosmológico, en el que se plantea cómo el ser humano en tanto ser libre y al mismo tiempo nouménico, se inserta en el mundo físico.

¹⁵ Es decir que la libertad surge en la primera crítica (*KrV*) donde se establece la posibilidad de la libertad trascendental mediante la resolución de la tercera antinomia, y ya para la segunda crítica (*KpV*) sí se establece la conexión entre la libertad y la ley moral, conceptos que desarrollaremos eventualmente en el capítulo segundo.

¹⁶ Para ampliar mayormente la reconstrucción compatibilista en Kant recomendamos el acercamiento de Camila de Gamboa (2005) *El carácter empírico e inteligible de las acciones humanas* quien realiza un estudio juicioso del compatibilismo desde Allison, a su vez es sumamente fructífero el trabajo Ileana Beade (2013b) *Las lecturas ontológica*

adoptar una distinción crítica en relación con los seres humanos, entre un *carácter fenoménico* y otro *inteligible*. Lo planteado en esta sección, constituirá el punto de partida de lo que se discutirá en el segundo capítulo y que se centrará en la cuestión de cómo la moral puede motivar a los seres humanos a actuar de acuerdo con ella.

1.1. *Un conflicto con respecto a dos formas de causalidad en el mundo*

La tercera antinomia de la razón (*KrV*) expone una oposición o mejor dos tesis que en principio parecen estar en conflicto:

Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. (*KrV*, A444 / B472).

Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. (*KrV*, A445 / B473).

De acuerdo con Kant, la *Tesis* acepta una parte de lo que defiende la *Antítesis*, pues acepta la causalidad de las leyes naturales, pero choca con ella al afirmar otra causalidad distinta a las determinaciones físicas que sería el de la libertad. A su vez, la *Antítesis* niega que la libertad pueda tener un poder causal, pues ello supondría un principio incondicionado no sujeto a las leyes de la naturaleza. Cada proposición ofrece un inicio para sostenerse como verdadera, la *Tesis* una posibilidad y la *Antítesis* una autoridad, las leyes naturales. El problema que surge a partir de esta inconmensurabilidad no es solamente el formal, esto es, que parecen contradecirse, sino además práctico¹⁷, pues si se acepta la *Tesis*, se rompería la hipótesis de un orden causal físico del mundo, pero si se acepta la *Antítesis* no habría espacio para la agencia moral libre, que sería la condición de posibilidad para la justificación moral.

Empero, y siendo rigurosos en la lectura, la libertad que se podría desprender de la *Tesis* no es tomada como posibilidad de agencia moral (Allison, 1992, pp. 469-471) pero sí nos sirve como una explicación no mecanicista del obrar humano en general, en tanto como el mismo Kant expone, la libertad trascendental es la capacidad de empezar un estado espontáneamente

y epistémica del Idealismo Trascendental. Un análisis crítico acerca de las objeciones de Ameriks a la interpretación epistémica de Allison donde contrasta las interpretaciones ontológicas y epistémicas en torno al idealismo trascendental kantiano.

¹⁷ Al respecto Peter Strawson (1975) dirá que Kant “desvió” la discusión cosmológica a la práctica so pena de contribuir a su filosofía moral (Strawson, 1975, pp. 186-190). Es decir que, según este autor, Kant presenta saltos para develar sus reales intereses de formulación de una razón pura práctica. Frente a esto Allison acusa a Strawson de leer superficialmente a Kant en tanto que el *idealismo trascendental* kantiano no es una teoría metafísica que permita afirmar la incognoscibilidad de las *cosas en sí*, y que debido a esto relegue el conocimiento a las representaciones cuan apariencias subjetivas de los fenómenos que acaecen espaciotemporalmente (Allison, 1992, pp. 30-39), sino más bien es reconocer, explica Allison, que en el *idealismo trascendental* se presenta como un concepto de condición epistémica presente en la *KrV*, el cual podemos entender como una “condición necesaria para la representación de un objeto o un estado objetivo de cosas” (1992, p. 40).

(*KrV*, A533 / B561). Por tanto, el problema de la justificación moral, si bien no es trabajado por Kant en la antinomia sí es una tensión que podemos leer allí.

De vuelta al problema, según Allison (1992) la *Tesis* es justificada por Kant gracias a la lectura que hace de la *Antítesis* como contradictoria al no cumplir con el principio de razón suficiente¹⁸, pues la causalidad que exige que un evento sea causado por otro y éste a su vez sea causado por otro evento no tendría nunca una serie completa, y ello sugeriría no poseer una explicación adecuada de la totalidad de los elementos (Allison, 1992, p. 472). Una interpretación similar a esta es la de Carlos Pereda (1994), quien sostiene que la *Tesis* se justifica sobre la *Antítesis* cuando exige a esta última dar cuenta por los principios de finitud y compleción, siendo el primer principio la exigencia incumplible de un regreso al infinito en la explicación causal y el segundo en que las causas nunca se observan como totalidad (Pereda, 1994, p. 102).

Continuando con nuestra reconstrucción, la prueba de la *Tesis* expone, a nuestro juicio, tres elementos puntuales que podemos identificar para reconocer su validez: i) suponiendo que no hay otra causalidad distinta a la naturaleza, todo en cuanto sucede presupone estados previos encadenados a una regla (*KrV*, A444 / B472); ii) una causa presupone a su vez otra causa, y esto nos lleva a un regreso *ad infinitum* en el que no existiría una integridad en la serie de las causas (*KrV*, A446 / B474); y, iii) de los dos elementos enunciados, se infiere que el primer comienzo tuvo que ser incondicionado, puesto que “(...) nada sucede sin causa suficientemente determinada *a priori*. Así, pues, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal causalidad sea la única” (*KrV*, A446 / B474).

Con estos tres elementos, la *Tesis*, en principio, parece triunfar sobre la *Antítesis*. Bajo esta óptica sin una primera causa incondicionada, las causas que constituyen la serie fenoménica no se encontrarán lo suficientemente determinadas *a priori*, por lo tanto, no se podrán explicar los fenómenos que acaecen en el mundo. Desde nuestra lectura, es una forma de reducción al absurdo, empero, Kant sigue un procedimiento similar para mostrar que el argumento puede estar a favor de la *Antítesis*.

Evaluando ésa última, rescatamos igualmente tres elementos de la proposición que adscriben la posibilidad causal únicamente a la naturaleza: i) suponiendo una libertad

¹⁸ Este principio exige explicar cómo un evento es necesariamente así, esto es, determinar por qué ocurrió así y no de otra manera; este principio no es el de causalidad pues no se centra en la relación causa y efecto, sino más bien en la necesidad en la sucesión de posibilidad de los hechos.

trascendental que diera inicio a un estado de cosas condicionado por este inicio absoluto no podría ser consecuencia de una causa anterior (*KrV*, A446 / B474); ii) dicho de esta forma todo lo que acontece se origina en esta causa incondicionada, pero esta causa al no tener causa, viola precisamente la ley de la causalidad (*KrV*, A446 / B474); y, iii) con base a lo anterior “(...) una conexión de estados sucesivos de las causas eficientes según la cual es imposible toda unidad de la experiencia y que, consiguientemente, tampoco se halle en ninguna experiencia, no es más que un puro producto mental” (*KrV*, A447 / B475).

De manera análoga al caso de la *Tesis*, en la *Antítesis*, se argumenta que, si se reconoce la libertad trascendental, se supone una creación *ex nihilo* que altera la unidad de la experiencia y por tanto trasgrede la naturaleza (Allison, 1992, p. 473). Con la revisión de ambas proposiciones concluimos dos aspectos. Primero, creemos que el objetivo de la antinomia, al ser presentada como irresoluble formalmente, en principio se confunde por suponer características fenoménicas a la libertad. Por otro lado, explicar lo incondicionado desde parámetros condicionados genera una contradicción evidente y, por tanto, una invitación a no generar más representaciones de lo que no se puede representar fenoménicamente. Asumimos, entonces, que es una restricción sana de los límites de nuestro conocimiento y de ahí el por qué la libertad surge como un problema teórico en principio.

Segundo aspecto, la tercera antinomia presenta, en principio, una libertad que surge dentro de un problema cosmológico pero que puede leerse en clave moral (*KrV*, A449 / B477). En este punto vale la pena recordar que en la tercera antinomia el problema de la justificación moral no tiene un papel central, pero lo que sí se reconoce en ella, es que la libertad, entendida como causalidad espontánea, está en aquellas sustancias del mundo que se pueden reconocer como agentes morales y que tienen además la capacidad de intervenir en el mundo (*KrV*, A450 / B478), lo cual no es sino la de sujetos racionales, cuyas decisiones interpelan al mundo. Siguiendo esta idea, ¿cómo reconcilia Kant estas dos proposiciones, ya que sobre la base de rigurosas pruebas y observaciones las contraponen, pero en último término parecen legítimas por separado?

1.2. Una solución compatibilista entre aparentes contradicciones

Nuestro objetivo específico para esta sección del capítulo es analizar los argumentos que aduce Kant para demostrar que las proposiciones de *Tesis* y *Antítesis* pueden llegar a ser compatibles. Como veremos, según Kant, hay causas que pueden darse por mor a la naturaleza y hay otras

que pueden venir de la espontaneidad de la libertad. Empero, tal compatibilidad requiere organizar el problema, esto es reconocer *la locación exacta*, si se nos permite la expresión, de cada una de las variables de las dos proposiciones.

En principio, el planteamiento de las dos proposiciones supone la siguiente disyuntiva: *Son todas nuestras acciones dirigidas por nosotros mismos o son estas las consecuencias de las leyes de la naturaleza*. Al respecto, por las observaciones y posturas que tomará Kant frente a esta antinomia, se llegará a la conclusión de aceptar ambas tesis, pero reformuladas bajo la expresión: *algunas de nuestras acciones son dirigidas por nosotros y otras tantas por leyes naturales*. Para ello, Kant acude a su distinción entre la perspectiva fenoménica y nouménica, de tal manera que el problema cosmológico, se va a traducir en términos no ontológicos¹⁹, como una cuestión de dos jurisdicciones que pueden operar de manera simultánea y sin que cada una de estas traspase sus límites (Allison, 1992, pp. 469-471).

Ello implica que las acciones humanas no pueden verse como una *piedra de escándalo* al suponer una disyuntiva exclusiva de ser obedientes a las leyes de la naturaleza o, por lo contrario, manifestaciones de una causa incondicionada. Bajo este marco, surge la cuestión de cómo lograr entonces una compatibilidad entre necesidad e incondicionalidad si de entrada sugieren ser excluyentes. La compatibilidad se logra reconociendo: i) el lugar que ocupa la antinomia dentro de la *KrV*; ii) exponiendo la naturaleza del problema; y, iii) aceptando las implicaciones de ambas causalidades. Al respecto, es importante señalar que esta ruta nos permitirá reconocer que la lectura compatibilista que realiza Allison, y a la cual nos ceñimos como recurso metodológico para leer e interpretar este problema, sugiere una perspectiva epistémica y no ontológica del problema.²⁰ Puesto así, veamos:

- i) La tercera antinomia se ubica dentro de la *dialéctica trascendental*, esta última está a su vez ubicada dentro la *lógica trascendental* que entendemos como una parte de la lógica

¹⁹ Para ampliar una revisión ontológica y no epistémica del problema cosmológico sugerimos el desarrollo del ya citado Strawson quien afirma una distinción crítica entre el mundo fenoménico y la *cosa en sí* (1975, pp. 188-189). Igualmente el trabajo de Beade (2013a) *En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo sensible y lo inteligible. Un análisis de la doctrina kantiana del doble carácter* el cual ofrece un amplio estado del arte sobre las lecturas contemporáneas sobre una interpretación ontológica y epistémica entre *fenómeno* y *noúmeno*.

²⁰ Hay igualmente una lectura moderada de la tercera antinomia kantiana entre libertad y leyes físicas, principalmente defendida por Karl Ameriks (1992), éste interprete expone, de manera muy concreta, que el noúmeno es una entidad ontológicamente diversa del fenómeno con cualidades distintas al fenómeno que se representa. Esto sugiere, dicho sea de paso, un *status* mayor con respecto al mundo fenoménico (Ameriks, 1992, pp. 258-272). Sin embargo, esta interpretación es fuertemente criticada por Beade (2013a) pues una lectura ontológica del idealismo trascendental kantiano está más preocupada por buscar significaciones específicas entre la distinción *fenómeno/ cosa en sí* más que en reconocer los límites y alcances de una teoría de dos mundos, conclusión inevitable desde una lectura ontológica (Beade, 2013a, 1992, pp. 92-94).

que trata de la cuestión de la verdad y que tiene como una de sus preguntas centrales las condiciones que son necesarias para tener un conocimiento verdadero, condiciones que son las del espacio y del tiempo, temáticas de la *estética trascendental*. Luego, la antinomia precisamente surge, porque se ha llegado a los límites del conocimiento humano.²¹

- ii) La antinomia se presenta cuando aplicamos un concepto como el de causalidad a objetos que se dan más allá de la experiencia posible, y se comienza a especular sobre si hay o no un inicio incondicionado. Así, a través de la pretensión de conocer más, se desbordan los límites y, con ello, se confunde principios trascendentes en cuyo uso no se basa la experiencia. Un ejemplo de esto es, por supuesto, la libertad, la cual al ser interpretada como fenómeno y no como *cosa en sí* produce una ilusión que se reconoce como un supuesto conflicto (Allison, 1992, p. 474). Puesto así, comprender la libertad dentro de los marcos de lo fenoménico genera una ilusión que surge de la tensión entre la *razón* y el *entendimiento*²². Allí, el entendimiento ve en las ideas de la razón consideraciones muy amplias, y a su vez la razón observa los conceptos del entendimiento muy reducidos (*KrV*, A422 / B450).
- iii) A la luz de lo anterior, queda claro que el entendimiento, al ser una facultad del conocimiento del mundo de la experiencia²³ afirma la *Antítesis* (necesidad) y, la facultad de la razón, que permite pensar las ideas trascendentales, asume verdadera la *Tesis* (incondicionalidad).

Ahora, el punto interesante que surge de lo anterior es que Kant ofrece la posibilidad de pensar la libertad, pero desde una posición nouménica, a fin evitar asumir que una decisión

²¹ Todas estas ubicaciones están por supuesto dentro de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*).

²² Para Kant la facultad de la *razón* es de suma importancia, pues “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y se acaba en la *razón*, más allá de la cual no hay nada en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y para someterla a la unidad más alta del pensamiento” (*KrV*, A298/B355), puesto así la *razón* es una facultad del *entendimiento*, y éste es propiamente la facultad de conocer que poseen los seres humanos en general. No obstante, en la *Crítica del discernimiento* (*KU*) hay una distinción aún más ilustrativa: “la legislación mediante conceptos de la naturaleza tiene lugar merced al entendimiento y es teórica. La legislación a través del concepto de libertad la lleva a cabo la *razón* y es meramente práctica” (*KU*, V, 174), en este caso el objetivo de Kant es diferenciar los dominios de la filosofía teórica (las leyes de la naturaleza y el mundo fenoménico) y la filosofía práctica (las leyes de la libertad y las costumbres) en lo que respecta a sus legislaciones, siendo la legislación de la razón las prácticas dadas por libertad. Así, evaluar las acciones bajo la legalidad teórica es crear una ilusión (*KU*, V, 175).

²³ Esta afirmación no significa que el entendimiento sea sensibilidad, pues como lo expresa Antonio Junceda (1981) “Cuando Kant emplea el termino entendimiento en sentido lato, hace referencia a la facultad de conocer, caracterizada por la espontaneidad y, en cuanto tal, opuesta a la sensibilidad” (1981, p. 125).

humana pueda ocurrir de la nada (Allison, 1992, p. 473). En ese orden de ideas, Kant sugiere que no es incompatible la causalidad por libertad con la causalidad según leyes naturales, lo que hace de Kant, según Allison, un compatibilista entre la determinación de la naturaleza y las acciones concatenadas dentro de parámetros del libre albedrío. Para comprender lo anterior basta repasar en estricto rigor el siguiente fragmento que separa a la libertad de los marcos supuestos de las determinaciones naturales:

La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a las leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción ninguna. La cuestión se reduce, pues, a sí, a pesar de ello, puede haber libertad respecto del mismo efecto determinado por la naturaleza o si, por el contrario, esa libertad queda completamente excluida por dicha regla inviolable. La común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos revela aquí su pernicioso influjo en la confusión de la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de este no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. (*KrV*, A536-537 / B564-565).

Esto quiere decir que en la *analítica trascendental* se expone la forma en la que los conceptos puros del entendimiento, las categorías, permiten las condiciones de representación, a saber, los fenómenos. Puesto así, en este pasaje se argumenta que, si se asume que los fenómenos son la única realidad y que no hay un espacio para algo más, no habría lugar para la libertad. Pero este supuesto, implica afirmar algo que no se puede probar y, por lo tanto, algo que sería imposible de darse, ya que supone un mecanicismo en la totalidad de las acciones humanas.

Pero como no se puede probar que los fenómenos sean la realidad absoluta, entonces se sigue que podemos pensar que puede existir otro ámbito de la realidad, que no esté gobernado por las leyes de la naturaleza física, sino por otras leyes, que pueden ser las que corresponden a un ser libre. Al mismo tiempo, en la medida en que ese ser libre es un ser racional, no actuará de manera caprichosa, sino siguiendo un orden que estaría legislado por lo que Kant llama las leyes de la libertad, y que nos abren otra esfera, a saber, la de la acción.

Este marco distinto al fenoménico, el de las leyes de la libertad, es el inteligible. Luego, es posible conocer lo que podemos representarnos, es decir, los fenómenos, y podemos pensar *cosas en sí mismas*, a saber, los noúmenos, tal como la libertad. Poseemos dos perspectivas y de paso llegamos a uno de los avatares de la teoría kantiana: el idealismo trascendental. Ahora bien, tal como lo sugiere Allison, este idealismo trascendental puede leerse desde una *condición epistémica* según la cual los seres humanos poseen ciertas condiciones de representación de los fenómenos,

esto bajo los regímenes cognoscibles que poseemos y también podemos pensar otras formas causales distintas a la natural (Allison, 1992, p. 40).

Esta *condición epistémica* nos permite reconocer la siguiente distinción: la primera de carácter fenoménico que corresponde a la determinación de los fenómenos desde las leyes de la naturaleza. Desde esta perspectiva, el entendimiento nos muestra cómo se relacionan los fenómenos de acuerdo con dichas leyes. El segundo tipo de descripción, esta vez de carácter nouménico, se refiere a la libertad, y lo que busca establecer es si lo que está ocurriendo pudo darse a partir de una causa no determinada por leyes naturales. Así, una de las descripciones nos explica lo temporal y la otra nos ofrece causas incondicionadas, y ambas refieren el mismo mundo.

No podemos, entonces, diferenciar estas condiciones ontológicamente pues tales descripciones se comportan en el mismo marco, en el mismo mundo; no puede darse una separación de dos mundos o universos distintos. Lo que sugiere la lectura epistémica de Allison, es que la distinción refiere a dos puntos de vista: uno que corresponde al del entendimiento, y que ve la acción humana como un fenómeno más sometido a las leyes naturales; y otro que ve en la acción humana desde la perspectiva nouménica y que refiere por tanto a un carácter inteligible.

Con todo ello y bajo los postulados arriba señalados, autores como Hoyos (2006) sugerirán entonces que Kant sí pretendía adscribir la libertad como atributo humano sin con esto generar una contradicción con las leyes naturales (Hoyos, 2006, p. 129); y similar es la posición de Beade (2013b) al afirmar que abordar una lectura compatibilista del idealismo trascendental es permitir la discusión práctica (Bead, 2013b, p. 97). Ello implica, desde nuestra lectura, que siendo el ser humano libre puede pensarse en un espacio para la deliberación y con ello atribuirse o no responsabilidad, ello dado desde un *carácter inteligible* y no natural. Puesto así, se hace necesario matizar esta última distinción.

1.3. Una distinción epistémica entre el carácter fenoménico e inteligible

En las secciones precedentes hemos mostrado cómo para Kant la antinomia se basa en una ilusión de la razón y no en un conflicto, pues devela cómo la *causa por libertad* puede existir junto con la *causa determinada por leyes naturales*. El *quid* del asunto es que ambas proposiciones tienen dos propósitos distintos y están orientadas a mostrar, por un lado, que lo que expresa la libertad es la posibilidad de comienzos causales no temporales y, por otro, que en el ámbito de los

fenómenos lo que tenemos es la explicación encadenada de una serie causal (Allison, 1992, pp. 473-475). Luego, el comienzo causal de la libertad evidencia una causa incondicionada de decisión y la causa temporal es una descripción del desarrollo necesario entre un evento y otro.

Ahora bien, la *causalidad por leyes naturales* ha tenido un particular tratamiento, ya que siempre se ha expuesto con base a lo que sucede dentro de la observación de los fenómenos, mientras que la *causalidad por libertad* se ha focalizado enteramente en la agencia humana. Ello no implica que no pueda darse relaciones necesarias de causalidad fenoménica en el ser humano. De hecho, en tanto seres físicos estamos inmersos también dentro de las causas temporales, un ejemplo de esto son los procesos de envejecimiento o incluso morir. Al respecto debemos reconocer que los propósitos señalados estarían anclados al reconocimiento de dos ámbitos *característicos* del ser humano. Así pues, estamos frente a un *carácter doble*, que permite dar cuenta de la “posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza” (*KrV*, A538-541 / B566-569).

Los dos tipos de explicaciones que se pueden dar del ser humano, nos permite comprender *a)* la distinción entre lo fenoménico y lo inteligible; y *b)* la posibilidad de pensar ideas regulativas. Ambos puntos serán respectivamente desarrollados en este final de capítulo, pero serán explorados en mayor profundidad en los siguientes capítulos. En lo que respecta a la *distinción epistémica* se trata de reconocer que un mismo objeto pueda ser valorado desde diversos puntos de vista donde le surge características diferentes. Ahora, esta distinción es sobre el sujeto que puede ser definido desde sus características físicas y al mismo tiempo desde sus características inteligibles.

Desde el punto de vista fenoménico, si tomamos como ejemplo un tropiezo y una posterior caída de nuestro cuerpo, y en consideración a la densidad, masa y volumen de éste, la aceleración es inevitable tomando una velocidad basada en magnitudes de tiempo y longitud al acercarse hacia el centro de la Tierra: así, hay una causa y un efecto para la caída, y esto se acopla por supuesto a la *causalidad según leyes naturales*. Para el caso de la *causalidad por libertad* y por ende del *carácter inteligible* no es posible explicarse de este modo, sino mediante un surgimiento espontáneo no referente físico, es decir cuando decido actuar frente a mentir o no, por ejemplo.²⁴

²⁴ El primer caso entonces nos ofrece una descripción de cuyas acciones en tanto que son parte del mundo fenoménico, no pueden violar las leyes de la naturaleza, de tal manera que estas son parte de la cadena de acontecimientos en el mundo. El segundo caso, lo que nos muestra es a un sujeto libre, que tiene la capacidad de deliberar y actuar de acuerdo con la razón; en este caso, el sujeto tiene la capacidad de interpelarse, esto es, preguntarse *por qué actuó así y no de otro modo*. Con ello, queremos hacer énfasis en que esta distinción no es con

Desde el punto del *carácter fenoménico* se trata de reconocer que el sujeto está inmerso en una cadena secuencial (temporal) de hechos que lo ubican como elemento empírico; luego darle al sujeto un *carácter fenoménico* es dotarlo de un espacio en el orden natural (*KrV*, A539 – B567), y desde el *carácter inteligible* es ver a éste mismo sujeto como una cosa en sí misma, como un ser nouménico que tiene la capacidad de seguir lo que le dicta su propia deliberación. Por tanto, en palabras de Kant, el agente:

No comenzaría ni cesaría en él ningún acto, no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo cuanto sucede tiene su causa en los fenómenos (de su estado anterior). (*KrV*, A540 – B568).

Al respecto de esta distinción Allison sostiene que el idealismo trascendental abre toda una forma de comprensión tanto de lo fenoménico como de lo nouménico, donde lo primero se conoce y lo segundo se puede pensar (Allison, 1995, p. 44). Incluso, como lo hace ver Beade (2013a), en la *estética trascendental* ya se expone que la doble perspectiva entre fenómeno y noúmeno es la puntual diferencia entre el objeto, tal como aparece ante nosotros, y el objeto tal como es en sí (*KrV*, A26 / B42).

Con relación a lo anterior, esta noción de cosa en sí o de noúmeno no busca generar conocimiento alguno, más bien lo que se intenta con ella es mostrar la posibilidad de tener una representación puramente indeterminada de lo no sensible. Si bien es dificultoso exponer, este noúmeno se hace necesario a fin de considerar nuestras acciones como enteramente libres, y de ahí juzgar si hay responsabilidad moral en tales acciones, pues desde un carácter fenoménico no habría tal responsabilidad en tanto sería una concatenación de eventos sensibles.

Con todo ello, nos encontramos entonces frente a la posibilidad de indicar que el sujeto en Kant puede tanto *conocer* como *pensar*, solo basta perfilar los límites de cada noción. Frente a ello, en un pasaje de la sección *Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza* (*KrV*, A543-544 / B571-572), Kant nos muestra los límites del mundo fenoménico:

Desde luego, entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo y en términos absolutos, una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción originaria en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos. (*KrV*, A543 / B571).

respecto a dos mundos sino a dos formas de comprender un enunciado, evento o suceso, esto es, no ver un conflicto sino dos formas de acercarse a un problema (Allison, 1995, p. 44 & Beade, 2013a, pp. 100-103).

De acuerdo con Beade, aquí lo que Kant está indicando es que lo fenoménico le es imposible hacerse de una causa originaria (Beade, 2013a, p. 108). No obstante, este fragmento está acompañado de un contraste adversativo que es clave para nuestro problema:

Pero, si los efectos son fenómenos ¿sigue siendo igualmente necesario que la causalidad de su causa, la cual (es decir, la causa) es, a su vez, fenómeno, sea exclusivamente empírica? ¿No es posible, por el contrario, que, a pesar de la necesidad de que todo efecto en la esfera del fenómeno se halle ligado a su causa según las leyes de la causalidad empírica, esta misma causalidad empírica sea, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, efecto de una causalidad, no empírica, sino inteligible? (KrV, 544 / B572).

Las preguntas formuladas por Kant nos sugieren la siguiente interpretación: *la causalidad por leyes naturales* no puede generar acciones a partir de lo no determinado, pero la causalidad de una causa empírica, esto es, fenoménica, puede ser tanto empírica como inteligible así, pensar la *causalidad empírica* como efecto de la *causalidad por libertad* es posible, ya que el *carácter inteligible* permite el *carácter fenoménico* (KrV, A543-544 / B571-572). De hecho, Kant expone que el *carácter empírico* ha de ser el signo sensible del *carácter inteligible* (KrV, A546/ B574), lo cual sugeriría que lo inteligible es la causa de lo empírico.

Para entender mejor esta forma de leer la solución kantiana a la tercera antinomia es necesario precisar cómo se entiende aquí la noción de causalidad. La causalidad no es solo la relación entre dos sucesos dados en lo temporal, sino que más bien se refiere a una relación irreversible, lo cual implica que no pudo ocurrir algo distinto. La causa en este caso tiene mayor cercanía con el principio de razón suficiente, el cual explica cómo un evento es necesariamente así, esto es, determinar por qué ocurrió así y no de otra manera. Por tanto, la causalidad desde un punto de vista conceptual y no empírico no excluiría la posibilidad de que lo inteligible pueda ser pensado como la razón suficiente de lo que un fenómeno que se nos da en la sensibilidad, y con esto tendríamos una relación entre lo que es un fundamento y lo que es fundamentado, esto es, el *carácter inteligible* y el *fenoménico*.

Por tanto, la forma de leer la solución a la antinomia entre libertad y causalidad es mediante una interpretación epistémica, pues si fenómeno y noumeno, corresponden a dos mundos ontológicamente distintos, no se vería cómo podría darse la conexión entre ellos, sin evitar conflicto. Así, lo nouménico y lo fenoménico son explicaciones paralelas²⁵, donde lo sensible se deriva de lo inteligible, y no en realidades diferentes.

²⁵ Quisiéramos sugerir un ejemplo de tipo metafórico el cual ilustra metodológicamente: el sonido de la cuarta cuerda de un instrumento musical como lo es el del bajo expresa fenoménicamente los decibeles en Hertz cercana a la nomenclatura *E*, lo cual es en esencia la consideración rítmica, tonal y precisa de una nota de ejecución

Ahora bien, la distinción entre *representación y cosa en sí, carácter empírico e inteligible, fenómeno y noumeno, fundamentado y fundamento*, puede darse también en forma de *conocer y pensar* (Beade, 2013a, pp. 110-111). El hecho ya ha sido expuesto también en la *Estética* cuando la pregunta principal es qué podemos conocer: los fenómenos, luego lo noumenos se pueden *pensar* y no *conocer*. Por tanto, la libertad al ser pensada, y no conocida, no generará contradicción con la ley natural, pues no se busca generar conocimiento, sino pensarla que ésta en el mundo tiene que ver con el ámbito de la deliberación.

No obstante, frente a esta lectura compatibilista es menester también puntualizar que en el amplio ámbito de la libertad no se exige de tajo que las acciones hechas por una *causalidad por libertad* sean en función de una ley moral, pues pueden darse también acciones deliberadas por mor a otras motivaciones. Es importante anotar que la *causalidad por libertad*, en tanto *carácter inteligible*, se entiende desde el concepto de idea regulativa (Allison, 1992, p. 491)²⁶. Así, la libertad no puede estar conectada necesariamente con unas leyes de irrestricto cumplimiento, como en el caso natural.

No obstante, la pregunta que se hace críticamente Allison, y la cual será nuestro foco en el segundo capítulo, es sobre cuál es el móvil de una acción (1992, p. 493 & 1995, p. 38); pues la necesidad de la ley moral parece ser distinta a la necesidad natural. Puesto así, este primer tramo nos permite reconocer que, de darse el *progreso moral*, debe ser a partir de una agencia libre la cual tiene su asidero en el pensar mismo; no obstante, las acciones humanas son tan amplias como complejas y, por tanto, se puede afirmar que aquellas que permiten *progresar* son las que sean racionales. Puesto así, ¿cómo actuar propendiendo al bien?, y a partir de esto, ¿qué nos *motiva* para lograr un avance?

Finalmente, el *progreso moral* bajo esta lectura e interpretación de la libertad nos sugiere dos referentes iniciales, los cuales pretendemos desarrollar en detalle en nuestro cuarto capítulo, pero que vienen al caso para ir cimentando el modo de entender el avance moral:

- i) Si la libertad puede generar líneas causales fenoménicas, esto dentro del carácter nouménico, es viable reconocer que el *progreso* es una idea que puede producir fenoménicamente en el cambio de nuestra sociedad.

musical llamada *mi*. Esto sería la forma paralela de las explicaciones: fenómeno, 440 Hz de vibración, noumeno: nota *mi*. En efecto, no son ontológicamente realidades diferentes, solo dos formas distintas de expresión.

²⁶ Allison afirma igualmente que la solución entre determinismo y libertad está presente en el conflicto mecanicismo y teleología de la *Crítica del discernimiento* (KU, § 69-71, VI, 385-392).

- ii) Si bien el *progreso* se manifiesta en la experiencia, éste está relacionado con nuestras acciones y, por tanto, no podemos determinar en líneas predictivas qué ocurrirá, pero sí podemos afirmar cómo debería ser el futuro basados, no obstante, en leyes prácticas y no naturales. Llegados a este punto, la tarea ahora es reconocer cómo, según la lectura de Kant, se actuaría moralmente para llegar al *progreso*, esto es, la pregunta: qué *motivación* se requiere para el desarrollo moral.

Capítulo II – Motivación

La razón para explorar la motivación se sostiene en lo siguiente: parece ser que la pregunta por el *progreso moral*, el cual está relacionado con nuestras acciones libres, no pretende afirmar qué ocurrirá²⁷, sino cuestionarse por aquello que impulsa a que en efecto el *progreso* pueda *pensarse*, como lo vimos en el capítulo anterior. En este capítulo lo que analizaremos precisamente es la cuestión sobre la relación entre la motivación y el *progreso moral*. Sobre esta base, podremos ir cimentando nuestra hipótesis de trabajo según la cual el *progreso* es un juicio reflexionante, y que sirve como una idea regulativa que puede orientar nuestras acciones, de tal modo, que estas lleven a que desde un punto de vista moral el futuro sea mejor que el presente.

Ahora, dentro de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (GMS) una de las tesis centrales desarrolladas por Kant es que el móvil moral de una acción no descansa ni en la búsqueda de la felicidad, ni en una autoridad externa, ni en general en ninguna inclinación (GMS, IV, 410-411). Para Kant, tal móvil se encuentra en la razón como autoridad sobre el sujeto. Pero si esto es así, surgen algunas preguntas que serán el eje sobre las cuales girará este capítulo: ¿cómo se regulan nuestras acciones a partir de las exigencias de la razón?, ¿cómo puede un agente tener un carácter moral, cuyas motivaciones no estén ancladas al mundo fenoménico?, y de manera más concreta, ¿qué papel juega las inclinaciones del agente dentro de la motivación racional?

Para responder a los anteriores interrogantes, este capítulo se divide en tres partes: en la primera analizaremos cómo en Kant, el ser humano en tanto que se reconoce como un ser racional, es capaz de orientar sus acciones de acuerdo con los dictados de las leyes morales, leyes que tienen su asiento en la razón práctica. Para este caso nos apoyaremos en la *Fundamentación* (GMS). En la segunda parte, discutiremos cómo para Kant, la persona que está dispuesta a seguir el bien también es libre de optar por el mal; para el análisis de esta tesis, y las implicaciones que esta tiene para el problema del *progreso moral*, nos centraremos en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Rel). Finalmente, en la tercera y última parte del capítulo, discutiremos la cuestión de cómo es posible hablar de una motivación autónoma y al mismo tiempo decir que el agente tiene que seguir unas leyes o normas; en otras palabras, lo que analizaremos es cómo es posible una autonomía normativizada. Para el análisis de esta cuestión, seguiremos de cerca las

²⁷ Este supuesto ya lo habíamos mencionado en la introducción de este trabajo, precisamente indicando que no queremos orientar este texto bajo la presunción de un avance en las acciones humanas desde el punto de vista histórico, pues ello implica acotar al problema como mejoramiento paulatino, lo cual empíricamente es ambiguo.

interpretaciones de la filósofa norteamericana Christine Korsgaard (2000) y matizaremos algunos comentarios por parte de Axel Honneth (2009), uno de los principales representantes de la teoría crítica, quien busca reconocer una crisis dentro del concepto de autonomía.

2.1. *Razón práctica*

Reconociendo la rica extensión de la filosofía moral kantiana²⁸, en esta sección nos centraremos en analizar la distinción entre razón teórica y razón práctica, y a partir de allí, daremos cuenta de lo que para Kant significa la ley moral. Este análisis nos dará las herramientas suficientes para entender dentro de la teoría kantiana el carácter moral. A continuación, se tratará de dar cuenta de la tesis kantiana que expone que el ser humano, en tanto ser racional, tiene la capacidad de ser interpelado, es decir, de ser movido por las exigencias de la razón. Tal análisis servirá para entender cuál es la necesidad, ya no de una ley natural, sino de la ley moral en los seres humanos. Esto implica una segunda tesis que será clave en la segunda parte de este capítulo: el ser humano, en tanto agente racional, tiene la capacidad de distinguir las acciones buenas moralmente de las acciones malas.

Ahora bien, como vimos en el capítulo anterior, podemos encontrarnos con dos distinciones en los seres humanos: una fenoménica, sobre la cual podemos tener conocimientos, y otra inteligible, que sería el ámbito de la libertad y por ende de la moral. En este último escenario, las llamadas por Kant leyes de la libertad, no buscan mostrar cómo son las cosas, sino cómo *deberían* comportarse los agentes morales, de esta manera, conectándonos con ese *debe ser* estaríamos logrando la necesidad que exigen las leyes de la razón práctica.

Tal distinción entre lo fenoménico y lo nouménico nos permite reconocer lo que es propio de la acción práctica: la libertad de los seres humanos y su causalidad sobre el mundo fenoménico. Lo anterior implica dos cosas que es necesario apuntar: i) la libertad no es un atributo perteneciente enteramente a los hombres, sino precisamente a los seres racionales en general; así, esta posición ética desde nuestra lectura no es exclusivamente antropocentrista, sino

²⁸ Roberto Casales (2011) expondrá que hay distintas críticas al pensamiento de la razón práctica kantiana, lo anterior se debe en parte porque se lee parcialmente los postulados kantianos (2011, p. 25), esto es, que, debido a lo amplio de la razón práctica, un mapa de sus conceptos e ideas morales no es siempre una tarea sencilla y al no reconocer tal cartografía completa se llega al enjuiciamiento desafortunado de confusiones o generalizaciones. Ello sugiere que no pretendemos exponer eruditamente conceptos claves como lo son el hecho de la razón, el imperativo categórico e hipotético, la buena voluntad, el respeto o la autonomía, sino más bien hilar estos y otros conceptos solapadamente en una discusión alrededor de la motivación.

más bien racional; y, ii) el uso teórico de la razón refiere a una universalidad y necesidad sobre el mundo *que es*, pero no sobre lo que *debe ser*, que es precisamente el ámbito de lo moral, Puesto así, ¿cuáles serían las leyes de la libertad?, ¿a qué necesidad se ven interpeladas?, y ¿qué es lo que *debería* suceder haciendo un uso de la razón práctica?

Al respecto cabe mencionar que la razón práctica es la *construcción de un sujeto* que actúa bajo una voluntad autónoma, lo cual implica que esta razón no busca determinar qué hay en el mundo -para esto poseemos la razón teórica-, sino más bien definir cómo deberían ser nuestras acciones en el mundo. La respuesta a esto será que nuestras agencias han de ser las más racionales. Frente a esto, John Rawls (2001) sostiene que, en Kant, la *construcción de este sujeto* se logra bajo el autoconocimiento del bien y el mal, y no en el aprendizaje de algo, puesto así, se trata de ordenar el escrutinio de nuestros motivos (Rawls, 2001, pp. 163-166).

Una vez definidas la razón práctica y teórica (sobre la base de que tal diferenciación consiste en reconocer *grosso modo* el objeto de la razón práctica), perfilaremos ahora el concepto de ley moral que Kant explica de forma muy dicente en su *Crítica de la razón práctica (KpV)*. Esta constituye un “fundamento de determinación sobre el cual no puede prevalecer ninguna condición sensible al ser totalmente independiente de tales condiciones” (*KpV*, V, 30). Así esta ley moral determina lo que es necesario *hacer y no hacer*²⁹ en el ejercicio de seres racionales³⁰. En líneas generales, para Kant, la moral se refiere entonces a determinaciones de nuestro actuar que no provienen de la experiencia, es decir, de las inclinaciones y necesidades empíricas del agente. Lo anterior sugiere, que lo moral es racional y no un resultado salido a propósito de lo empírico.

Rawls (2001) con todo ello expondrá que Kant concibe a los seres humanos, en tanto seres racionales, con una voluntad electiva, la cual podría gobernarse bajo principios de la razón práctica, así una agencia moral sería el logro de coaccionarse frente a todos los deseos dependientes de los objetos para hacer respetar las exigencias de la ley moral. Es decir que la motivación a actuar bien no depende del mundo fenoménico. Esto exige de tajo, plantearse un sujeto en ejercicio de su agencia en parámetros de lo ideal; así, una persona ideal para Rawls

²⁹ Al respecto, Kant en otro escenario (*GMS*) expone que la filosofía de lo material (la de la naturaleza y la de las costumbres) posee un arreglo tanto a lo puro como a lo empírico, esto es, que las leyes han de aplicarse a un escenario empírico, así estas doctrinas, exigen de sí explicaciones sobre los fundamentos de la experiencia y sobre principios *a priori*, esto último es una metafísica, metafísica ya sea de la naturaleza o de las costumbres (*GMS*, VI, 388). Puesto así, la ley moral determina nuestras acciones como seres racionales.

³⁰ Seres racionales incluidos la humanidad, pues “la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones empíricas)” (*KrV*, A842 / B870). Puesto así, el ser humano, como ser racional, posee una moralidad que tiene de sí determinaciones en la racionalidad.

desde la lectura de Kant podría reflexionar alrededor de su actuar y sobreponerse a deseos dependientes de objetos (Rawls, 2001, p. 169).

Tal “sobreponerse” podemos entenderlo en clave de una obligación, donde “el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura” (GMS, IV, 388-389), lo cual será la ley moral ³¹. Llegados a este punto, el llamado carácter moral en Kant consiste en reconocer los fundamentos de la razón práctica, requiriendo un correcto y racional modo para determinar las agencias libres en pro del bien, las cuales valen para cualquier ser racional. Ahora, tales leyes prácticas tienen la pretensión de ser universales sin posibilidad de excepcionalidad alguna (GMS, IV, 440).

Así, la ley práctica ha de entenderse como un resultado de la razón, y su fundamento, según el mismo Kant, es la libertad. Al respecto, basta recordar que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (KpV, V, 5). Ello significa, desde la interpretación de Allison, que la libertad se establece como posibilidad transcendental en la primera crítica (KpV) mediante la resolución de la tercera antinomia, pero es en la segunda crítica (KpV) que la libertad se establece como una realidad, la cual posee una conexión necesaria con la ley moral, lo cual, dicho sea de paso, es considerado en rigor como un hecho de la razón (Allison, 1992, p. 469).

De esta manera, es claro que, para Kant, la relación entre el agente y la moralidad no está dada a partir de algo como la coerción externa, sino que el vínculo es autónomo, de tal manera que la ley se ve como una construcción del propio sujeto moral y no como algo que viene de afuera, pues dentro de las deliberaciones lo realmente decisivo es lo que la razón ordena que *deba* suceder.

Así podemos dar cuenta de cómo un ser (entre estos los seres humanos), con base al uso de su razón práctica puede reconocer lo moral como necesario, y por tanto hemos definido la tesis kantiana que mencionábamos al principio. Ahora desarrollaremos una segunda tesis que busca perfilar la distinción entre seres dispuestos al bien pero también a estar propensos al mal.

³¹ Distinto de lo que sería para Kant una regla práctica, ya que “(...) cualquier otra prescripción que se funde sobre principios que fuera universal desde cierto punto de vista, en tanto que se sostenga lo más mínimo sobre fundamentos empíricos con arreglo a uno de sus motivos, ciertamente es la puede calificar de *regla práctica*, más nunca de *ley moral*” (GMS, IV, 389). Luego, una regla práctica haría referencia a una generalización de un actuar bueno nacido desde la experiencia, si bien lleno de toda intención bondadosa no sería ley en tanto no surge *a priori*.

2.2. Disposiciones y propensiones

Para entender cómo es que opera la motivación de la razón práctica, es necesario un concepto que Kant introduce al respecto: el de disposición hacia el bien el cual posee todo agente moral. Esta noción es clave para entender la tesis kantiana sobre el *progreso moral* pues en buena parte de sus opúsculos de filosofía de la historia, encuentra en las disposiciones, de alguna manera u otra, el factor que determina el avance. Empero, esta facción de la disposición tendrá su momento en el capítulo tercero, no sin antes evaluar con más detalle el carácter moral, que expondremos en la parte siguiente de este segundo capítulo con relación a la autonomía.

Kant al inicio del primer libro³² de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Rel*) expone que es muy común empezar la historia del mundo a través del bien, y que de a pocos, las condiciones de este mundo bueno desmejoran (*Rel*, VI, 19-20)³³. Con base en esa lectura se entiende que la humanidad es un tránsito que va desde las disposiciones buenas a un escenario de inclinaciones malas. Sin embargo, Kant también reconoce que existen posiciones contrarias donde, en rigor, sí hay un *progreso* de lo malo a lo bueno ya que existe una disposición en los hombres de hacerlo; esta posición para Kant no se funda en los sucesos totales de la historia, esto es, no se basa en las realidades que la historia misma nos ofrece, sino que el *progreso* bajo esta óptica es en todo sentido un supuesto optimista (*Rel*. VI, 20).³⁴

Kant expone las anteriores referencias en la primera parte de su *Religión*, para reconocer que en efecto en la humanidad hay una disposición hacia el bien, pero ésta actúa también en

³² La parte primera del texto fue titulada en 1792, para la revista *Berlinische Monatsschrift*, como *Sobre el mal radical de la naturaleza humana*. Posteriormente se unieron tres partes más, las cuales fueron publicadas en 1793, lo cual le siguió una segunda edición con prólogo en 1794, ya para ese entonces se conoce el texto como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Rel*).

³³ De hecho, Kant replica tal escenario de descomposición del bien al mal en su opúsculo *Probable inicio de la historia humana* (*Mut. Anfang*) donde explica cómo el hombre desarrolló por sí mismo el pensar y en el desenvolvimiento paulatino de la sociedad surge lo deseado y con esto la concupiscencia, escenario movilizad por las inclinaciones (*Mut. Anfang*, VIII, 110-112). Adicional, Kant expone esta idea en una “clasificación conceptual acerca de lo que se quiere saber anticipadamente con respecto al futuro” en la segunda sección de *El conflicto* (*Der Streit*), donde define que existen tres asertos de relación de la humanidad con respecto al *progreso*, el primero es visto como *terrorismo moral* donde hay un retroceso y por tanto un camino hacia lo peor, el segundo aserto es llamado *eudemonismo* el cual es un avance constate, que al ser definido como algo constante precisamente, cae por la evidencia empírica; y, el tercero es el *abderitismo* el cual es una oscilación de bien y mal, negando tanto el *progreso* como el retroceso moral (*Der Streit*, VII, 81).

³⁴ Más adelante Kant expondrá que el hombre puesto así en medio de esta disyuntiva, de la descomposición del bien al mal, o del *progreso* del mal al bien, podría tener una lectura *latitudinaria* del problema, esto es, que dependiendo de la tesis a aceptar se expondrá que el hombre es bueno por naturaleza o malo por naturaleza (*Rel*. VI, 22, *Observación*), pero nunca las dos cosas al tiempo. No obstante, esto supone que el bien es impensable desde la postura de un hombre que es malo *per se*, y a su vez supone un imposible al mal si hemos adoptado aceptar que el hombre es bueno *per se*.

forma contraria. A partir de lo anterior entonces Kant señala que, si somos capaces de hacer tanto el bien como el mal, surge la cuestión de si puede haber *progreso moral* en la historia. Ahora bien, para matizar mejor lo anterior se hace pertinente introducir la teoría kantiana del mal que indica, entre otros postulados, que en rigor una persona mala no es ciertamente aquella que actúa de forma contraria a la ley, sino más bien que el mal está en un asunto de motivación, esto es, el mal está en la pregunta ¿por qué adoptar para la ejecución de ciertas acciones máximas malas?

Así que es menester preguntarse por la naturaleza del ser humano mismo, esto es, desde las características del fundamento del uso subjetivo de la libertad en general (*Rel. VI, 21*) para entender cómo el fundamento del mal³⁵ está en una máxima, y dejar claro que no reside en el mundo fenoménico. Así el mal se debe entender como un problema desde el carácter de los seres humanos en la decisión de aceptar cierta máxima que oriente o no sus acciones (*Rel. VI, 22*). Puesto de ese modo, para que una acción pueda ser atribuida a un agente, que tiene un carácter moral, es necesario reconocerlo por las máximas por las que actúa.

Lo anterior sugiere que para Kant las acciones morales no se pueden ver como meros fenómenos evaluables desde las leyes de la naturaleza, sino como estados de cosas producidas por un ser racional con un carácter inteligible, esto es, un agente deliberativo. Ahora, ¿cómo no actuar sin máximas que podamos reconocer como moralmente malas?, ¿cómo basarnos en la ley moral?, ¿cómo lograr un motivo impulsor identificado en el juicio de la razón? Vale la pena precisar de nuevo que la ley moral se asume como la representación pura del deber, que como tal es válida para todos los seres racionales, y de paso para seres humanos tanto en “la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas” (*GMS, IV, 411*), con esto, cualquier persona puede racionalmente reconocer la ley moral, pero la pregunta en rigor está en cómo es esto posible en los seres humanos, esto es, ¿cómo podemos determinar que tal normatividad deba ser la que en efecto guíe nuestro actuar moral? Al respecto, como ya se menciona arriba, Kant sostiene que poseemos una disposición para el bien.

Tal disposición debemos entenderla como aquella organización que puede lograr un fin moralmente bueno (*GMS, IV, 39*), lo cual es originario en la humanidad como especie (*Rel. VI, 26*), y tiene una lenta progresión en su desarrollo y, por tanto, todas las disposiciones naturales estarán destinadas teleológicamente a darse con arreglo a un fin. De hecho, en *Idea para una*

³⁵ A este punto Kant quiere llamar la atención en lo siguiente: el fundamento del mal está nuestro carácter inteligible, esto desde el punto de vista de ejecutar ciertas acciones considerando que fueron motivadas por una máxima que podamos reconocer como contraria a la ley, pero esto no implica reconocer el fundamento subjetivo del uso de la libertad sea malo en su totalidad, sino más bien que puede verse orientado a hacerlo (*Rel. VI, 20-21*).

historia universal en clave cosmopolita (Idee) Kant señala que la naturaleza³⁶ nos ha dotado de disposiciones, las cuales han de alcanzar su finalidad, pues de no hacerlo suponen una contradicción (*Idee*, VIII, 17-18), luego ya poseemos mecanismos internos en la especie que nos interpelan hacia el bien.

Entre los distintos mecanismos internos o disposiciones naturales nos encontramos con las expuestas en la *Religión*, allí Kant establece que estas configuran al ser humano, así que las disposiciones dadas a un fin generan un pleno desarrollo de nuestra constitución natural. La primera es llamada la *animalidad*, una disposición dada por la naturaleza para ser en efecto una criatura viviente; la segunda disposición es la *humanidad* que desarrollada en el ser humano lo hace no solo una criatura viviente sino además racional; la última es llamada la *personalidad* que al ser desarrollada nos hace ser racionales y susceptibles de imputarnos una acción (*Rel.* VI, 27-28), es decir que la responsabilidad de una acción que realice un agente está sujeta a la disposición desarrollada de la *personalidad*. De paso, un acto punible o juzgable realizado por un agente es responsabilidad de éste y no por las condiciones externas, esto, precisamente por la disposición desarrollada de *personalidad*.

Para el caso de las dos primeras disposiciones, Kant expone entrelíneas que hay una suerte de contención, específicamente el desarrollar la *animalidad* en los seres humanos genera la *humanidad*, pues ampliando nuestra especie, en términos demográficos, por ejemplo, se hace necesario la construcción de una sociedad (*Rel.* VI, 26). Esta idea nos recuerda las menciones dadas por Kant en *Idea* en la configuración del constante antagonismo entre los hombres con la *insociable sociabilidad* la cual devela que la tensión con otros no elimina el no poder prescindir de pares para sobrevivir. Frente a esto, Kant afirma que dicho antagonismo es necesario para el desarrollo pleno de las disposiciones naturales, le exige al ser humano traspasar sus límites de fuerza para que sea siempre el mejor; el antagonismo es oportuno para el ideal de *progreso*, pero todo desde un escenario de comunidad y no individual (*Idee.* VIII, 20-22).

³⁶ *Naturaleza*, con mayúscula, es la palabra literal dentro de la traducción usada de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (2016). En: *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducción de Roberto Aramayo & Concha Roldán Panadero. Tal expresión es usada por Kant como un sinónimo de *Providencia* (*TuP*, VIII, 312), haciendo referencia como un destino dado por nuestra forma organizativa o constitutiva de seres humanos. Luego, cómo conciliamos esta definición precisamente con el valor de la libertad. Es decir: si bajo el condicional de ser libres cómo conciliamos ello con una perspectiva de idea dispuesta a realizarse dentro de las filigranas de la humanidad. Para ampliar el debate sugerimos ver Beade (2013c). *Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia*; y además los capítulos tercero y cuarto que abordarán en detalle tal discusión.

Puesto así, nuestro interés está en rigor en la tercera disposición kantiana en la *Religión*: la *personalidad*, en tanto nos hace conscientes de nuestro albedrío con respecto a las determinaciones de la naturaleza, pero ello implica adquirir este carácter de revisión de nuestras acciones, así que Kant aducirá a esta disposición la siguiente raíz: la razón misma práctica, lo cual significa una razón incondicionadamente legisladora (*Rel. VI, 28*). Por ello, la *personalidad* expresa el respeto por la ley moral. No obstante, y a pesar de lo importante de nuestras disposiciones plenamente desarrolladas, en contraste el ser humano que está dispuesto al bien ha de ser también una criatura que posee propensiones al mal, y estas son para Kant:

el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto tal inclinación es contingente en general para la humanidad. Esta [la propensión] se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero se está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como adquirida (cuando es mala) como contraída por el hombre mismo (*Rel. VI, 29*).

Luego, son disposiciones a apetecer *goces*³⁷, pero ello no sugiere juzgar negativamente estas disposiciones, los goces en sí mismos no son malos, las propensiones surgen cuando se ubican por encima de lo que dicta la ley moral, esto es, inclinarnos a ser agentes que toman como máxima no la ley sino otros determinantes, a saber: los goces y deleites de nuestros deseos.

Si bien la distinción entre propensiones e inclinaciones es reducida por Kant, concretamente en una línea como nota al pie, de la forma: “*propensión* es realmente solo la *disposición* a desear un goce que, una vez experimentado, despierta en el sujeto una inclinación hacia él.” (*Rel. VI, 29, Nota*), Kant asumirá las propensiones como un elemento subjetivo (máxima), y el inclinarse como un elemento objetivo (acción), lo cual implica en concreto concupiscencia. Con todo esto, algo que nos parece de sumo interés es que Kant afirmará que las propensiones son naturales al hombre (*Rel. VI, 30*), además sostendrá en *Probable inicio de la historia humana*, que la concupiscencia, esto es la inclinación, surge a partir de rebasar los deseos naturales de satisfacción (*Mut. Anfang, VIII, 111*). Empero las propensiones e inclinaciones que Kant quiere rescatar están relacionadas con la disposición al mal, a aceptarlas como máximas y actuar de forma tal que no se reconozca una moralidad buena sino una mala, y con esto a actuar de forma desviada a la ley moral (*Rel. VI, 29-31*).

De manera muy breve daremos cuenta de las propensiones al mal, esto bajo el siguiente motivo: tales propensiones son posibles de darse como acto moral, es decir son agencias posibles dentro de la naturaleza de los seres humanos. Son tres, a saber: *fragilidad*, *impureza* y *malignidad*.

³⁷ En la traducción usada para la *Religión*, por parte de Allen Wood y George Digiovannies, la expresión *goces* la tomamos del inglés *enjoyment* (*Rel. VI, 29, Nota*).

En el primer caso es evidente, asume Kant, una debilidad del corazón humano, donde se admite el bien en la máxima del albedrío, pero objetivamente la idea es un motivo impulsor insuficiente, insuperable, tal como la cita bíblica, explica Kant, de “*Quiero, pero no lo hago*” (Rel. VI, 29)³⁸, así esta propensión es en efecto aceptar la ley moral pero no ejecutarla.

Para Kant lo anterior es una culpa innata al igual que la segunda propensión: la *impureza*, la cual consiste en no admitir en sí la ley moral como motivo impulsor suficiente, necesitando así otros motivos además del que proviene del deber, luego, es actuar con la ley moral y además con base a otras máximas distintas. Puesto así, esta propensión es cercana a la idea de mezcla o hibridación entre motivaciones, pues no se desconoce la ley moral pero la máxima no se fundamenta totalmente en ésta y por tanto estas acciones no son guiadas por el deber mismo (Rel. VI, 30). La tercera propensión, la *malignidad*, se asume como una inversión del orden moral que se infringe en la ley moral:

Esta puede también llamarse igualmente la perversidad del corazón humano, dado que invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley, sin embargo, el modo de pensar es corrupto en su raíz (en lo que respecta a la intención moral) y por tanto el hombre es designado como malo (Rel. VI, 30).

En este caso acciones como la justificación de una tortura, ver pertinente el agravio verbal a una persona, o reconocer que la vulneración de un derecho humano bajo la componenda de que es necesariamente bueno hacerlo por distintos motivos, son para Kant unas propensiones malignas.

Al margen de lo anterior, las propensiones poseen, todas ellas, dos aspectos importantes: i) son imputables a un agente en tanto éste ha adoptado en sus máximas determinaciones distintas a la ley moral (*malignidad*) o, conociendo la ley moral, no logra actuar (*fragilidad*) o no se motiva completamente por ésta (*impureza*); y, ii) las propensiones nacen a propósito del uso de la libertad, así, si el bien requiere el condicional de una agencia auto legisladora, autónoma para aceptar máximas buenas, igual de libre es adoptar máximas contrarias.

La libertad, entonces, hace posible tanto el bien como el mal, en el primer caso buscando la conexión necesaria con la ley moral, lo cual permite el desarrollo sin contradicción hacia el bien, y en otro buscando una adecuación a una máxima contraria a dicha ley moral, y que

³⁸ La expresión en inglés, la cual es la traducción que hacen Allen Wood y George DiGiovanni del alemán al inglés, es “*What I would, that I do not?*” (Rel. VI, 30), el cual es tomado del Nuevo Testamento, *Romanos 7:15*, “For that which I do I allow not: for what I would, that I do not; but what I hate, that do I”.

antepone el amor propio a las exigencias de la moral³⁹. En ese sentido el mal es ser consciente de la ley moral y aun así ignorarla (*Rel.* VI, 33).

Llegados a este punto, surge la cuestión sobre qué requerimos para no dejarnos llevar por aquellas propensiones distintas a la ley moral, y disponernos hacia el bien. Mejor aún: ¿es acaso posible reconocer una distancia ética con respecto a nuestras propensiones e inclinaciones? Si asumimos como motivo de nuestras máximas el impulso de los sentidos, esto es, sin racionalidad alguna, sabemos que obramos moralmente mal en la medida que no subordinamos nuestros actos a la ley moral; pero es viable, como bien lo expone Honneth (2006), que la perspectiva imparcial de verificación de la ética kantiana apenas puede convencer en tanto la orientación unilateral de una fundamentación universalista no corresponde a la estructura compleja de motivación del actuar humano (Honneth, 2006, pp. 306-307), esto significa que es bastante dificultoso reconocer siempre la ley moral en cada agente.

Luego, ahondemos en nuestras motivaciones y en uno de los conceptos claves que está a la base de las fuentes de nuestras normas para actuar moralmente, a saber: la autonomía, la cual es central dentro de la ética kantiana.

2.3. *Autonomía*

El concepto de autonomía es en rigor la misma libertad y consiste en que el agente moral, puede ser una causa eficiente de sus propias acciones, causa que refiere a una voluntad que se autoimpone y legisla ciertas formas de actuar que son válidas moralmente (*GMS*, IV, 447-448). Frente a esta tesis, en la actualidad hay interpretaciones que van en contravía de la autonomía, y que se centran más en la felicidad y en el amor propio.

Honneth señala al respecto, la necesidad de reconocer el hecho de que las personas no son transparentes a sí mismas, lo cual cuestiona la idea de un sujeto auto determinante, sin mencionar además la dificultad de matizar el concepto de autonomía desde una forma concreta en el lenguaje⁴⁰. Luego parece ser que un concepto clásico como lo es el de la autonomía puede estar pasando por una crisis.

³⁹ Al respecto, el amor propio (*self-love*, en la traducción usada) ha de ser entendido en dos perspectivas, la primera como esa disposición presente para conservarnos y satisfacer deseos (*Rel.* VI, 26-27); y la segunda de forma desbordada que deviene en egoísmo. Esta segunda lectura es la que matizamos en este momento.

⁴⁰ Tales problemas de la autonomía según Honneth, se debe a los herederos de Freud y Nietzsche, acérrimos defensores del no control total de las acciones por parte de un sujeto, y por otro lado, una perspectiva que expone la tesis según la cual un “discurso individual depende de un sistema de significados lingüísticos previamente dado, se pretende demostrar que el sujeto no puede ser constitutivo de sentido o creador de

Lo anterior es problemático para Honneth pues la autonomía es un concepto de alta apreciación dentro de las discusiones y referencias de la filosofía moral, pues basta con pensar las consecuencias de afirmar la existencia de un sujeto sin autonomía y sin posibilidad de autodeterminación en el contexto de lo que consideramos o no correcto (Honneth, 2006, pp. 275-276).⁴¹ Al margen de lo anterior, Honneth propone una lectura distinta de cómo se ha entendido el concepto de autonomía y a partir de esto reconocer tal vez desde allí lo que se ha desprendido del concepto, lo cual implica que la tesis de Honneth no es descentrar el ideal normativo de la autonomía, sino más bien plantear las posiciones en torno a la respuesta por el dónde se ha ubicado la autonomía (Honneth, 2006, pp. 278-281).

Frente a esto, el autor discute tres perspectivas o formas de significación del concepto que han contribuido al alejamiento actual de aceptar la autonomía: primeramente, desde la filosofía moral, la cual es la que hemos venido discutiendo a lo largo de estos primeros capítulos, a saber, formar un juicio autónomamente basados en principios racionales distanciado desde nuestras inclinaciones personales (2006, p. 279)⁴². Una segunda lectura ha sido desde la filosofía del derecho, donde el ser autónomo dentro del contexto de una sociedad se entiende como un ser que al aceptar su derecho de autodeterminación puede ser responsable de sus acciones.

Finalmente, una tercera significación que está orientada desde la perspectiva de una teoría de la filosofía de la persona, y que concibe la autonomía en un sentido normativo a partir de la capacidad empírica de poder determinar una forma libre para actuar. Sin embargo, esta postura, no concibe la autonomía como un derecho sino como una madurez de nuestras libertades con base a las experiencias que ha tenido la persona (Honneth, 2006, pp. 279-280). Eventualmente Honneth sostendrá que la autonomía puede ser un ideal normativo, pero ello implica transferir conceptos de la teoría clásica (Kant) a la intersubjetividad ampliada por el psicoanálisis⁴³.

significación de la manera como lo suponía sobre toda la filosofía trascendental” (2006, p. 276). Es decir que el concepto de autonomía parece ser totalizante dentro de su presunción de universalidad.

⁴¹ Honneth expondrá en detalle que la salida al atolladero con respecto de si hay o no autonomía permite una trifurcación: i.) se podrá radicalizar las críticas al concepto de autonomía y de paso no habría mayor chance de alcanzar un mínimo grado de autonomía; ii) se escudaría el concepto de autonomía y en vez de revitalizar la discusión en torno a Kant se sesgaría y totalizaría el discurso; y, iii) se haría necesaria una revisión del tipo de formalizar una *teoría de la intersubjetividad* la cual ajusta la idea de la autonomía individual y matiza de forma diferencial las condiciones restrictivas del inconsciente y del lenguaje (Honneth, 2006, pp. 276-279).

⁴² Esta primera significación de la autonomía es perfilada con una interesante perspectiva según Honneth y es que Kant, explica el autor, no planteó la manera del cómo construir esta autonomía, pues asumir un sujeto que se desprende de su entorno físico para racionalizar genera una confusión, un desorientarse en la deliberación (2006, p. 280).

⁴³ Esta tesis si bien no la desarrollaremos a fondo (en tanto excede temáticamente las orientaciones teóricas y perspectivas de lectura que hemos decidido tener), busca concretar un concepto razonable de autonomía, el cual se basa en la teoría de la intersubjetividad con una intromisión del psicoanálisis, aquí el autor busca conjugar el

No obstante, el trabajo que hemos querido perfilar no está construido sobre la base del psicoanálisis. En lugar de ello, seguiremos, la lectura de Christine Korsgaard (2000) quien revitalizando la lectura kantiana logra exponer a nuestro juicio la exigencia de Honneth: la transferencia kantiana a la intersubjetividad, pero analizando la autonomía desde la primera persona y no desde la forma teórica de la tercera persona, lo cual es ver la autonomía desde una identidad de tipo práctico (Korsgaard, 2000, p. 130). Esto sugiere evaluar la autonomía desde las experiencias reflexivas de la primera persona, desde el *yo que actúa*, el cual está cercano a la tesis de la intersubjetividad de Honneth, y no desde la revisión de la autonomía en tercera persona que, según interpretamos está cercana a la despersonalización y al tratamiento lejano de la reflexión. Esto significa que la filósofa norteamericana propone no evaluar las decisiones morales como causas y efectos naturales.

Ahora, según Korsgaard autonomía reflexiva se dirige a las reglas éticas las cuales son en rigor normativas, esto es, no solo describen la forma en que nos regulan sino además una forma de exigencia, así el fundamento filosófico de la moralidad no está en explicar las prácticas morales sino en la justificación de las exigencias. En referencia con esto, Korsgaard lo llama *la pregunta normativa* (Korsgaard, 2000, p. 21-22). Esta justificación debe entenderse, entonces, desde la primera persona y consiste en cuestionarse por qué un agente, como ser moral, debe ser motivado a actuar de cierta manera. Se trata entonces de reconocer qué nos motiva a actuar de cierta forma (2000, p. 29).

Para Korsgaard la mente humana es autoconsciente y ello no implica que sea transparente sino más bien que es reflexiva, en el sentido de generarnos la pregunta por lo normativo. Así pues, el ser humano no solo percibe y hace de sí ciertos objetos sus deseos en el mundo, sino que además requiere una razón para sus actos: “razones porque nuestros impulsos tienen que poder resistir el escrutinio reflexivo” (2000, pp. 120-121). Lo anterior, nos hace valorar de nuevo el concepto de libertad, que en este caso es defendido por la autora como la capacidad de *actuar* de un modo distinto y no la capacidad de haber *actuado* de modo distinto (2000, p. 124).

Es decir que actuar libremente es decidir y actuar conforme a esa decisión racional. Por ejemplo, frente a un pelotón de fusilamiento, independiente del crimen, de la calidad de inocencia o culpabilidad del condenado, actuar libremente con un escrutinio reflexivo es no disparar sin

conocimiento de la constitución de la identidad del yo (lo cual sugiere reconocer la interacción social) y además reconocer la posibilidad de fuga de algunos impulsos psíquicos cercanos a las espontaneidades inconscientes, por ello, la lectura de George Mead y Donald Winnicott (psicólogo social estadounidense y psicoanalista británico, respectivamente) asume Honneth, son de vital importancia en sus postulados de descentramiento de la autonomía.

importar la consecuencia del caso, en cambio si en efecto se dispara y posterior se reconoce no haberlo querido hacer, pues estuvo mal, no es pues una acción libre; el primer caso se *actuó* en el segundo se pensó haber *actuado*.

Ahora, en contraste con esta lectura, Honneth sostiene que los principios imparciales que plantean la ética kantiana *carecen* de fuerza motivacional, a lo que sumado a los conflictos deliberativos por toda la cantidad de variables en la que se encuentra un agente que delibera, constituye, una objeción convincente de alejarse de tal postulado moral (2006, p. 308). Sobre la objeción de Honneth nos permitimos dos espacios de discusión con el autor: i) Honneth expone que existe una *carencia* de fuerza motivacional dentro de los múltiples escenarios posibles del ser humano, luego, es posible entonces afirmar que se pueden construir escenarios donde el ser humano esté *provisto* de tal fuerza motivacional. Al respecto el texto de Kant *Pedagogía (Päd.)* expone que en efecto esto se puede dar fortaleciendo la educación de las costumbres, lo anterior en pro de perfilar la razón práctica. Luego, es posible ilustrarse, y dejar de lado la *carencia* que objeta Honneth.

La discusión ii) se deriva de la anterior y se perfila desde la siguiente premisa: la moral kantiana, de principios imparciales es planteada en un escenario amplio, esto es, precisamente para seres racionales en general, así desde la lectura de una persona con propensiones e inclinaciones no se asume una totalidad de actos morales, sino una racional forma del deber ser de nuestras acciones, que al no lograrse se podría pensar en construirse. Luego la moral kantiana es exigente pero no por ello imposible.

Volviendo a Korsgaard, la autora señala que una voluntad cuando ejerce su libertad no está sujeta a una causa externa, la causa no es ajena a la misma voluntad, así la determinación se da desde sí mismo, esto es, desde la voluntad. El punto que parece de gran importancia, por la exigencia misma del lenguaje que usa Korsgaard, es que, la voluntad debe ser una causa que ha de estar sujeta a leyes, y al no estar en contacto con una causa ajena a la ley que determina la causalidad de la libertad, esta ley debe ser autónoma, lo que es lo mismo que afirmar que una agencia libre y moral es autónoma cuando se tiene una propia legislación o principio (Korsgaard, 2000, p. 126). O como bien lo expone Kant: “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo. Por consiguiente, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto” (*GMS*, IV, 447).

Empero, ¿de dónde habría de provenir esta ley? La respuesta ha de ser uno de los conceptos claves de la ética kantiana, a saber, el imperativo categórico el cual es la ley de una voluntad libre, o como lo expone Kant: “Obra como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal” (*GMS*, IV, 438), luego ley es el *quid* en tanto la formulación de este imperativo es buscar la universalidad. Al respecto Korsgaard hace una distinción que Kant no realiza: el imperativo es la ley de actuar solo según máximas que se quieren que se tornen leyes, distinto a la ley moral, la cual son máximas que los seres racionales pudieran convenir en actuar (2000, p. 127).

Con todo esto, recordemos que Honneth veía conflictos con la autonomía kantiana y afirmaba que una forma de posicionarla a gusto con los debates contemporáneos sobre filosofía moral era desplazando el concepto de autonomía al de intersubjetividad, propio del psicoanálisis. Frente a lo último logramos trasladar la exigencia de Honneth a la visión de Korsgaard, cercana a las categorías usadas en este texto en general, y dimos cuenta de que sí, esta autora logra, desde nuestra interpretación, trasladar entonces el concepto de autonomía a una intersubjetividad, esto desde la tesis de la concepción de la propia identidad (Korsgaard, 2000, p. 130).

Esta identidad exige reconocer que las deliberaciones morales deben estudiarse desde la primera persona, desde el *yo*, y no ha de ser una observación de tercera persona, pues nuestros resultados de evaluación de la autonomía bajo esta perspectiva nos ofrecerían causa y un efecto, es decir si vemos a alguien diciendo no frente a una injusticia lo evaluamos causalmente bajo la lógica de las circunstancias de la persona que le llevaron a negarse frente al acto injusto, pero si pensamos en la reflexión que tuvo esta persona para determinar decir no, es decir es una identidad de tipo práctico (primera persona), será evidente que se reconoció cómo una decisión reflexiva, ofreció autoridad para actuar de cierta forma en tanto que la reflexión supone una distancia a los impulsos y genera leyes para los agentes. He ahí pues la motivación a nuestros actos.

De ser así, la reflexión frente a los impulsos que asume Korsgaard sugiere lo siguiente: podemos reflexionar en tanto somos constituidos como seres que lo pueden hacer, esto es, parece ser que poseemos tal capacidad, y como diría Kant sería contradictorio no desarrollar ciertas disposiciones en nosotros (*Idee*, VIII, 20), pero acaso, ¿estamos destinados a desarrollar nuestras disposiciones? ¿O será más bien fruto de los avances que construimos reflexivamente? ¿Será posible afirmar que el *progreso moral* está en nosotros? ¿Podemos motivarnos en tanto hace

parte de nuestras filigranas de la naturaleza humana racional? Esto es la entrada al tercer capítulo el cual toma el *progreso* como eje central desde los opúsculos kantianos de filosofía de historia.

Al margen del eje problemático a desarrollar posteriormente, es clave dejar claro que una acción determinada por una motivación que se fundamente en leyes prácticas, sin resortes del mundo fenoménico, trae consigo una acción moralmente buena. Luego, si la idea frente al *progreso* es plantearnos escenarios jurídicos y sociales racionales, la motivación es reconocer un desinterés frente a tales escenarios, pues el futuro le pertenece a la humanidad y no solamente a los actuales seres humanos. Así como *coda* no está de más reconocer que la moral kantiana no solo es racional y no antropocentrista sino además colectiva y no individual, pues la proyección al futuro, a lo que nos está permitido esperar tendrá la connotación en Kant de pensar tal escenario como especie y nunca como seres individuales.

Capítulo III – Teleología

Teniendo claro que pensar un *progreso moral* en la historia exige acciones humanas motivadas, el propósito central de este capítulo es hacer un análisis de los planteamientos de Kant sobre el *progreso moral* en la historia. Dichas formulaciones se encuentran principalmente en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita (Idee)* y *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor (Erneuerte)*⁴⁴. El asunto crucial, entonces, girará en torno a la siguiente disyuntiva: el *progreso moral* ha de ser una disposición dispuesta en nuestra naturaleza o es la evidencia del avance de la moralidad gracias a unas condiciones de la sociedad, que llevan a ésta inexorablemente a su realización. Por tanto, este capítulo tercero estará protagonizado y enmarcado dentro de la categoría clave de *teleología*.

La meta a la que queremos llegar es reconocer que lo anterior, la disyuntiva, no presenta en realidad contradicción alguna, pero es viable al menos reconocer que en efecto un avance por disposición natural (como lo sostiene *Idee*) o un avance por condiciones morales favorables (tesis importante en *Erneuerte*) no son proposiciones iguales y por tanto son dos apreciaciones y conclusiones distintas en torno al *progreso*. Por tanto, es sin duda un lugar de investigación para reconocer si el hombre debe agradecer sus méritos morales a la naturaleza o a sí mismo.

Puesto así, este capítulo buscará cartografiar el problema en tres momentos: primero, mostraremos que en Kant el *progreso moral* es fruto del desarrollo de disposiciones naturales, esto es, como una meta que se sugiere en *Idea (Idee)*. Para este caso usaremos los aportes interpretativos de Pauline Kleingeld (2014), Teresa Santiago (2004) y Natalia Lerussi (2015 & 2017). Para un segundo momento seguiremos de nuevo con Lerussi (2015 & 2017) quien sugiere el *progreso* como un mejoramiento moral dado en lo jurídico y, por tanto, tendiente hacia sociedades justas, esto exige una lectura cuidadosa de *Replanteamiento (Erneuerte)*. Como tercer momento veremos que de los análisis anteriores se derivarán tres conclusiones centrales, a saber: i) el *progreso moral* en Kant está inscrito dentro de nuestra naturaleza y, gracias al carácter inteligible, se hace posible pensar nuestras acciones morales libremente para motivar cada vez

⁴⁴ Este opúsculo se encuentra dentro de *El conflicto de las Facultades (Der Streit)* el cual es un texto donde Kant, entre otras cosas, expone que la división de las facultades, en el escenario universitario, se da gracias a lo que puede ejercer el gobierno dieciochesco prusiano de aquel entonces, a saber: determinar cuáles son los contenidos a manejar, siendo la inferior (la filosofía) la que puede manejar a su antojo tales contenidos. Así, el gobierno en realidad no enseña, tan solo acaudilla a quienes se forman por un ejercicio contractual. Empero, la razón que no comparece ante gobiernos puede desarrollarse en la facultad inferior, en un ejercicio autónomo (*Der Streit*, VI, 19).

más tal disposición; ii) el *progreso moral* no es una garantía ni es un postulado predictivo sino más bien una idea regulativa razonable que puede servir como orientación de nuestras acciones para llegar a una sociedad más justa.

Por último, iii) el avance moral puede entenderse como un juicio reflexionante y no determinante, que se ubica en el presente para proyectarnos hacia el futuro, es decir que su locación se nos muestra aquí y ahora, desde particularidades que pueden subsumirse a conceptos universales y por tanto es la capacidad de discernir (*KU*, V, 179)⁴⁵. No obstante, esta tercera conclusión si bien mencionada en el tercer momento del capítulo, en forma de *leitmotiv*, será desarrollada a profundidad en el último capítulo.

3.1. Disposiciones naturales

Este apartado tiene como propósito indicar cómo el *progreso moral* en Kant está relacionado con el pleno desarrollo de nuestras disposiciones naturales, las cuales, si se desarrollan apropiadamente pueden llevar a la formación de un ciudadano cosmopolita y al fortalecimiento del derecho internacional. Las *disposiciones*, desde Kant, se tratan de gérmenes a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin dentro de la humanidad. Así, con base a una doctrina teleológica de la naturaleza, una disposición que no pretenda alcanzar su finalidad supone una contradicción (*Idee*, VIII, 18). No obstante, ¿cómo las disposiciones naturales pueden coexistir con agentes susceptibles de ser libres?⁴⁶

Es decir, ¿cómo es posible, dentro del desarrollo de disposiciones en la humanidad considerar agentes libres que deliberan dentro de un escenario que supone una finalidad? Santiago (2004), al respecto, afirmará que la solución a esta contrariedad entre naturaleza y libertad se encuentra en la tercera crítica (*KU*) pues allí se puede entender “al hombre como un fin en sí mismo, esto es, como capaz de plantearse cualquier clase de fines, entre ellos fines morales. Sólo cuando se vea a sí mismo como fin, el hombre podrá liberarse del mecanicismo natural y actuar conforme a la ley moral, es decir, de manera autónoma” (2004, pp. 22-23). Así la autonomía ya supone una solución, esto, en el sentido que reconocemos cómo nuestra libertad

⁴⁵ Esta idea también se encuentra en *Teoría y práctica* donde Kant expone que la teoría es pensar con cierta universalidad y práctica es la realización de un fin que sea pensado en cumplimiento de la universalidad, en medio de esto está la capacidad de juzgar, esto es, de discernir (*TuP*, VIII, 275).

⁴⁶ En efecto, se trata de alejar a Kant de un discurso mecanicista, de hecho, la anterior pregunta está abordada, bajo otros términos, precisamente, en el primer capítulo de este texto donde exponíamos una solución compatibilista desde la lectura que realizábamos desde Allison (1992 & 1995).

puede lograr fines morales dentro de un mundo determinado por leyes naturales. La interpretación de Santiago por otro lado nos ayuda a reconocer que la resolución entre mecanicismo y libertad, Kant no solo la desarrolla en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) en la tercera antinomia, sino que además en la *Crítica del discernimiento* (*KU*) logra resolver tal tensión con la resolución de asumir un desarrollo moral de los seres humanos dentro de la realización del fin natural (*KU*, VI, 385-392).

Ya con esto, nuestra interpretación apunta a lo siguiente: las disposiciones naturales, limitan nuestro carácter fenoménico, es decir, que como seres físicos estamos determinados por lo que nos es posible en esos márgenes y por ello mismo no podemos violentar las leyes naturales. Pero también somos seres libres, y como vimos para Kant en el primer capítulo, si bien la llamada libertad trascendental está en el ámbito nouménico, como seres deliberativos, de lo que se trata es de realizar esta libertad práctica en el mundo fenoménico. Puesto así, la posibilidad que tenemos de actuar según lo que *debería ser* no entraña otros mundos distintos a éste.

Ahora bien, en *Idea (Idee)*, Kant hace un desarrollo de lo que serían estas disposiciones naturales. Allí sostiene, según Lerussi (2015), que el desarrollo de la humanidad no se da gracias a un afuera externo al mundo que guía y orienta, sino más bien desde el desarrollo de disposiciones internas del ser humano (Lerussi, 2015, p. 98). Pero ello implicar asumir que la naturaleza tiene un *telos*, un fin, para cuyo logro las circunstancias externas no son suficientes, se requiere de las acciones de los seres humanos. Similar es el acercamiento de Santiago (2004) quien señala por un lado que los resultados del *progreso*, del *telos* de la naturaleza, serán la constitución republicana, la federación de Estados libres (*Foedus Amphictyonum*) y el derecho cosmopolita (Santiago, 2004, p. 27); y, por otro lado que *Idea* es la exposición de una intención de la naturaleza en nosotros, generando con ello una preocupación práctico-moral y con ello ver la historia no como un escenario de conocimiento sino como una empresa moral (Santiago, 2004, pp. 44 - 45).

De lo dicho se infiere que, para Kant, las disposiciones son el desarrollo interno dado por los hombres en el ejercicio de su libertad. Así, con todo ello, es contradictorio que en la naturaleza pueda no darse la constitución de un ciudadano cosmopolita. Con referencia a lo expuesto hasta el momento, Kant en *Teoría y práctica* (*TuP*) concretamente en *De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universal, esto es, cosmopolitas* (*Contra Moses Mendelssohn*) también relaciona las disposiciones con el *progreso* planteándose “¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender

que la especie *progresará siempre a mejor*, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro?” (TuP, VIII 307). El asunto aquí, dentro de la pregunta de Kant, es el significado de la expresión *disposición* la cual está construida en forma proyectiva, lo cual implica que se anuda como idea que podría regular nuestra moralidad, y dicho sea de paso de nuestras agencias libres.

Así, la disposición hacia el bien se fija como horizonte de posibilidades para alcanzar el desarrollo moral en la sociedad, y bajo esa lógica Kant quiere alejarse de una idea oscilatoria de bien y mal dentro de los eventos históricos, pues esto no sería *progreso* y de ahí la discusión con Mendelssohn pues éste afirma, expone Kant, que hay imbricaciones entre el bien y el mal, lo cual sería el tercer aserto expuesto bajo la idea de *abderitismo* que Kant expone en otro escenario, concretamente en *Replanteamiento*, como un estancamiento en reposo con respecto al *progreso* (*Erneuerte*, VII, 81).

Frente a esto último hay que mencionar que Kant en *Replanteamiento* expone ya una “*clasificación conceptual acerca de lo que se quiere saber anticipadamente con respecto al futuro*” y analiza tres tesis sobre la relación de la humanidad con respecto al *progreso*. La primera la denomina *terrorismo moral* afirmando que en la historia se supone un retroceso y por tanto un camino hacia lo peor, lo cual decantaría en una exterminación del hombre como especie. Aquí, Kant indicará que tal aserto no podría darse precisamente por la exterminación de la humanidad, pues esto no podría siquiera pensarse (*Erneuerte*, VII, 81), pero en rigor no ahonda en tal idea. El segundo aserto es llamado por Kant *eudemonismo* el cual es expuesto desde una afirmación de tendencia hacia lo mejor. Frente a esto Kant expondrá que “siempre cabe admitir que la proporción entre bien y mal inherente a nuestra naturaleza permanece siempre idéntica” (*Erneuerte*, VII, 81); es decir, Kant rechaza esta tesis pues esta supondría la eliminación del mal, pues Kant es consciente de nuestra naturaleza la cual está sujeta igualmente por propensiones. Este aspecto es interesante pues siempre esta la falibilidad presente como seres humanos. Finalmente, el tercer aserto es precisamente la idea de *abderitismo* con respecto al *progreso* (*Erneuerte*, VII, 81), la cual definíamos líneas atrás. Empero, la precisión de Kant es reconocer que el *progreso* no se puede evaluar desde estas tres posiciones en tanto el *progreso* no puede solucionarse a través de la experiencia⁴⁷.

En este orden de ideas, para Kant el *progreso moral* tiene que entenderse como un fin moral que el ser humano debe perseguir y no como una forma empírica que podamos determinar a

⁴⁷ De ahí que Kant exponga que no parezca obvio reconocer cómo una providencia aplique justicia al cúmulo de males, sino más bien como observa el *progreso*, así éste esté *interrumpido* (TuP, VIII, 308-309).

partir de una reflexión sobre los eventos históricos, pues cuando los observamos, con lo que nos encontramos es con interrupciones y nunca con rupturas (*TuP*, VIII, 308-309). Con base en las anteriores herramientas, las disposiciones naturales no están relacionadas directamente con un destino prestablecido, sino, si se quiere, con una proyección que no contradice un posible mejoramiento hacia lo mejor.

Tal mejoramiento lo podemos reconocer en la historia de la humanidad, es decir, que el *progreso*, como hecho fenoménico, lo podemos reconocer como un signo, esto es, como un evento que podemos afirmar como avance, pero esto, de nuevo, no implica el despliegue del *progreso moral* en su totalidad en Kant. Bajo esta interpretación la hipótesis de *progreso moral* como resultado del desarrollo de nuestras disposiciones naturales obedece en Kant a reconocerse como una posibilidad. Para defender esta lectura traemos a colación las interpretaciones de Kleingeld (2014) y las ya referenciadas Lerussi (2015 & 2017) y Santiago (2004), quienes matizan la teleología kantiana no bajo un determinismo en la naturaleza sino más bien como una categoría que ha de manejarse con suma cautela, pues no significa consideraciones de tipo naturalista.

Primeramente, para Kleingeld (2014) Kant en *Idea* deja claro que el propósito es marcar la importancia de la seguridad y la estabilidad como propósitos de la gran federación de naciones, esto como desarrollo de las disposiciones naturales de los seres humanos (Kleingeld, 2014, p. 59). Ahora, esta federación de naciones demarcaría, entre otros aspectos, el uso de la razón. Con todo esto, el desarrollo total de las capacidades de los humanos estaría mediado por la completa transformación de una sociedad (Kleingeld, 2014, p. 60).

Esta interpretación nos invita a plantear una relación estrecha entre disposición y *progreso*. Para dar peso a lo anterior Kant en su primer principio lo deja bastante claro “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin” (*Idea*, VIII 18)⁴⁸. Esta tesis deriva entonces en disposiciones naturales que se desarrollan en su finalidad sobre la especie humana y no en un individuo concreto. Por tanto, y con base a una doctrina teleológica de la naturaleza, una disposición tiene una finalidad que apunta hacia la humanidad misma, y no al ser humano

⁴⁸ Según Santiago los principios de *Idea* se pueden esquematizar de la siguiente forma: *Principios 1, 2 y 3*: idoneidad de la naturaleza y disposición de la naturaleza humana; *Principios 5, 6 y 7*: exposición del tránsito del perfeccionamiento político y moral, esto es: “la instauración de la sociedad civil bajo una constitución republicana y, eventualmente, un derecho cosmopolita”; *Principios 4 y 7*: proposiciones que hacen posible lo anterior: conflicto y guerra; *Principios 8 y 9*: elemento “propiciador” de esa intención de la naturaleza, a saber la insociable sociabilidad (Santiago, 2004, pp. 44-45).

particular. De ahí, que no podemos asegurar que nuestras acciones individuales propendan al *progreso*, pero bajo una vista de perspectiva universal sí, esto es, desde la humanidad en general entenderíamos la finalidad y sentido de la historia. Por lo pronto, es vital reconocer que para Kant el principio teleológico no nos compromete a nivel ontológico, lo cual implica que, si el hombre tiende hacia algo, este fin no es del tipo: el hombre *será*, sino más bien el hombre *puede ser*; luego no hay que acusar a Kant de manera apresurada de un finalismo determinista.

Como lo mencionábamos líneas atrás, esta lectura del *progreso* está claramente basada en una perspectiva del todo y no de la parte, es decir, si nuestra observación para afirmar un *progreso* es individual, éste no sería evidente y replicaríamos los asertos que Kant mencionaba en *Replanteamiento (Erneuerte)*. Distinto es si nuestro punto de observación es la humanidad, el todo, frente a lo cual afirmaríamos que el *progreso* es ante todo un ideal regulativo y además sería una finalidad dispuesta en nuestra naturaleza. Esto indicaría que, desde una posición fenoménica, a un ser humano no le es posible conocer y explicar cómo el *progreso* se está dando, pero es posible pensar que la finalidad de este *progreso* sí puede darse, en tanto está dispuesto en las filigranas de la naturaleza humana. Con todo ello, la finalidad de la historia se juzga a partir no de los acontecimientos que nos interpelan a afirmar un *progreso*, pues estos son signos que pueden ayudarnos o no a aceptar tal postulado, sino en reconocer que eventualmente nuestra libertad puede conquistar los escenarios del derecho internacional y propender hacia un avance moral, el cual puede servir como una idea regulativa.

De acuerdo con Kleingeld, Kant concibe que el desarrollo de las capacidades humanas requiere entonces la transformación de la sociedad. Pero ello sólo es posible si se asume que los seres humanos son libres tanto en un sentido práctico como en un sentido trascendental. La libertad es la que está detrás de la figura de la *insociable sociabilidad* (2014, pp. 59-61) que, como ya se señaló, es para Kant el medio del cual se sirve la naturaleza para el desarrollo de las disposiciones naturales.

En *Idea*, Kant señala que dicha *insociable sociabilidad* consiste en que los seres humanos son competitivos entre sí y se ven como rivales por la supervivencia, pero, además el ser humano al ser frágil requiere de los otros (*Idee*, VIII, 20-21). En el concepto de *insociable sociabilidad* se da un cúmulo de disposiciones del ser humano, unas dirigidas a transformar la naturaleza y otras a vivir en sociedad. Por lo tanto, en este concepto se evidencia la libertad salvaje, que nos lleva a competir con los demás, lo que puede hacer que cada uno se aleje de la comunidad, pero al tiempo se devela nuestra tendencia a querer compartir nuestras vidas con otros.

Sin la *insociable sociabilidad* no habría posibilidad de actualizar las capacidades de la humanidad. Ahora bien, como lo señala Santiago, en un estado no salvaje, la insociabilidad está acotada por las instituciones, pero sigue siendo un impulso para el *progreso*. Al mismo tiempo, a través del conflicto, de la lucha a muerte, se llega a un momento en que los seres humanos aprenden a la fuerza a ser morales. En palabras de Santiago, para “Kant, en efecto, hay una disposición moral en el hombre, pero se encuentra en *germen*, esto es, en espera de un campo fértil para desarrollarse plenamente” (2004, p. 49).

No obstante, y de nuevo con Kleingeld, esta intérprete objeta que Kant no construye cómo llegar al ideal de cosmopolitismo y del desarrollo federal⁴⁹ en tanto quizás en Kant en *Idea* se sirve más para finiquitar un principio de organización para el desarrollo de la historia humana (2014, p. 61); esto es, sentar bases para lo que concebirá Kant en otro escenario (*KU*) como el fin de la naturaleza y no una prueba en detalle sobre cómo llegar al cosmopolitanismo. Es decir que las disposiciones morales, tampoco en la lectura de Kleingeld son de mayor de importancia para Kant. Al margen de lo dicho, según Kleingeld, es importante señalar que Kant pasa de usar la expresión federación internacional en *Idea* (1790), a usar el término de república en *Replanteamiento* (2014, pp. 64-65),⁵⁰ que sería el único tipo de Estado en el que se puede realizar el principio del derecho. Esto significa que *Replanteamiento* es más puntual en la reconstrucción, pero el tono de este texto es distinto, en cuanto es menos ligado a una teleología como la que se encuentra en los planteamientos de *Idea*.

Ahora bien, otra interpretación que va por la misma vía es la de Lerussi (2015). Esta autora explica primeramente que, en Kant, junto con su concepto de disposición natural se encuentra con la llamada *epigénesis* la cual deviene en un preformismo genérico, una idea del

⁴⁹ Es importante reconocer, desde Kleingeld, que se hace entonces pertinente asumir que tal cosmopolitanismo y desarrollo de la gran confederación tiene cierto grado de etnocentrismo, pues se habla que eventualmente esta idea podría replicarse en otras partes del mundo (*Idea*, VIII, 29). Frente a esta crítica etnocentrista no es por mucho que se le estime un señalamiento inesperado hacia la filosofía de Kant, otro claro ejemplo está en María Concha Roldán (1999) donde en *La trampa del universalismo en la ética kantiana* expone que en realidad propuestas de crítica a Kant no surgen para derivar problemas dentro de la filosofía moral, pues se busca demostrar que hay en efecto éticas de segunda categoría por una enunciación siempre a partir del hombre y no de un género, esto sugiere entonces ver la filosofía kantiana como hija de su tiempo socio-histórico (Roldán, 1999, p. 365). Incluso Roldán referirá que Kant no pudo nunca separarse de los prejuicios tradicionales de su tiempo, lo cual implica el no poder aplicar sus propios principios éticos (1999, p. 373).

⁵⁰ Ahora bien, Kleingeld expone dos condicionales sumamente interesantes para la realidad de esta república: si la libertad se toma seriamente por parte de los ciudadanos y si hay una legislación lo suficientemente respetuosa para los integrantes de una comunidad es posible que no haya relaciones antagónicas ni injustas (Kleingeld, 2014, p. 67).

desarrollo histórico clásico de los intelectuales del siglo XVIII (Lerussi, 2015, pp. 93-94)⁵¹. Esta epigénesis se definiría como una especie de historia inmanente “una potencia originaria, una capacidad inmanente de la naturaleza de transformarse a sí misma” (2015, p. 95). Al respecto vale aclarar que en la tercera *Crítica* Kant concibe la epigénesis como sección de un estudio que parte del evolucionismo y que atiende a verdades desde el punto de vista teórico (*KU*, V, 424)⁵². Sobre esto Lerussi expondrá que “contiene los conceptos de una fuerza vital interna de reproducción, originariamente productora de sí misma, las circunstancias externas que pueden desviar la reproducción hacia una variación y ciertas disposiciones originales que definen las limitaciones dentro de las cuales las modificaciones pueden producirse” (2015, p. 97). Esta interpretación de Kant tiene el problema de atribuirle una fuerte presunción teleológica debido al desenvolvimiento de las disposiciones, pero no corre el peligro de encontrar una versión naturalizada de la filosofía de la historia kantiana, lo cual es debatible por el desarrollo de la razón práctica en Kant.

Ahora, ¿qué significa entonces una versión de teleología que no esté relacionada con una versión naturalizada de la historia? Lerussi expondrá que las disposiciones “definen el radio en el interior del cual el individuo puede variar y, al mismo tiempo, el marco fuera del cual las modificaciones ya no son posibles” (2015, p. 97), sobre esta afirmación la intérprete busca indicar que poseemos límites naturales, donde, sin embargo, somos autónomos bajo la posibilidad de poder actuar. En este punto tenemos una conexión con Santiago quien expone que la finalidad de la humanidad no es una constitución ontológica sino de un *debería*, y por lo tanto, hay en las tesis de *Idea* un sentido moral hacia donde nos guía la razón práctica (Santiago, 2004, pp. 44-45).

Referente a lo último, al acercamiento de Santiago, si bien toma como lecturas primarias tanto a *Idea* como *Hacia la paz perpetua* (ZeF), se decanta por la tesis según la cual la guerra cumple

⁵¹ Además del contractualismo como base fundamental de la filosofía política del siglo XVIII, como lo expone Teresa Patrone, al explicar que en este caso Kant no se aleja de contractualismo de Thomas Hobbes (Patrone, 2014, p. 128). De hecho, Santiago (2004) afirma que los filósofos franceses del siglo XVIII concebían la historia como una paulatina victoria de la razón y eso va a ser una influencia importante para Kant. (Santiago, 2004, p. 38). Empero, para una mejor referencia de la idea de *progreso* en los franceses es recomendable la lectura que hace Honneth. Al respecto, aquel afirma que Rousseau es uno de los primeros filósofos que se preguntaba por lo social en tanto estaba interesado en las causas que según él había conducido a la humanidad a la degeneración de la sociedad, de suerte que el hombre no había *progresado*. Así, según la lectura de Honneth el trabajo de Rousseau es reconocer los problemas metodológicos de una crítica a la civilización (Honneth, 2006, pp. 54-57).

⁵² Al respecto se hace importante reconocer el trabajo de Henri Bergson quien ha sido desde una lectura contemporánea el encargado de conciliar una lectura de la moralidad con el evolucionismo, esto concretamente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, allí *grosso modo* expone que la moral social debe estar relacionada con unos deberes individuales, de allí se desprende que el “yo social” ha de cultivarse para solidificar la obligación con respecto a la sociedad (Bergson, 1962, p. 68).

una función: domar la naturaleza humana para la construcción de instituciones políticas y jurídicas; así, la paz como condición indispensable se logra cuando el hombre obligado por el asedio a la guerra busca un *progreso* (Santiago, 2004, pp. 13-16). Esto último, nos sugiere una interesante conclusión: la guerra puede generar mecanismos para evitarla eventualmente. Esta interpretación encuentra su asidero en la afirmación de Kant en *Replanteamiento*, donde señala que la guerra si bien es desdeñable, lleva al hombre a la creación de repúblicas que eviten en el futuro nuevos enfrentamientos (*Erneuerte*, VII, 90).

Ahora bien, de acuerdo con Santiago, para Kant es la libertad la que de la sentido y finalidad a la historia. Es la realización a la que deberían tender los acontecimientos históricos (Santiago, 2004, p. 16). Esta tesis se encuentra en la *Crítica del discernimiento*, allí según Santiago es “donde Kant asume que en virtud de la facultad de juzgar reflexionante la razón se guía asumiendo un principio teleológico, como mero recurso holístico indispensable para comprender y actuar en el mundo” (2004, p. 16)⁵³. Ello significa que en la historia se despliega la libertad humana y esta desde la perspectiva nouménica, nos puede permitir pensar las posibilidades racionales de los seres humanos con el fin de que puedan desarrollar en el mundo real actos motivados por la ley moral. Así, debemos alejarnos, en torno al *progreso*, de juzgar la historia como un cúmulo de acontecimientos que están encadenados por la causalidad natural.

Con respecto al *progreso* Santiago afirma que la guerra y el conflicto son incentivos de desarrollo que no son arbitrarios para la naturaleza, pues cada uno de los productos de la naturaleza (incluyendo los seres humanos) posee una finalidad (2004, p. 19). Esto nos lleva a la pregunta sobre la presencia tan poderosa dentro de la filosofía de Kant del papel que juega la naturaleza, pues parece inevitable escapar de las pretensiones que ésta tenga sobre la humanidad. Sobre lo anterior, es importante dejar claro que Santiago ve en la naturaleza no una teodicea, sino un conjunto de reglas que fundamentan la experiencia; esto es, una forma que dispone formalmente el mundo fenoménico (Santiago, 2004, pp. 45-47).

Bajo esta perspectiva, en la tesis de Santiago se le atribuye a Kant una teleología fuerte, donde la intención finalista e intencional de la naturaleza es lo que se evidencia para el *progreso* (Santiago, 2004, p. 20). Sin embargo, la teleología usada y recalada por Santiago tiene un matiz: si bien la naturaleza tiene como finalidad la paz, esto implica un desarrollo de nuestras agencias morales, en cuyo caso la guerra tan solo sería esa insociabilidad que se decanta en el *progreso*

⁵³ Si bien el juicio reflexionante es holístico, matizaremos y exploraremos mayormente esta afirmación en el capítulo cuarto, el cual se concentra precisamente en este discernimiento.

(2004, p. 21). Pero de acuerdo con lo desarrollado hasta el momento, ¿no estaríamos afirmando al final y al cabo una lectura naturalizada de la filosofía de la historia kantiana? Frente a esta interpretación, se puede hacer otra lectura, en la cual el *progreso* está estrechamente ligada a las disposiciones morales, cuya antesala se encuentra curiosamente en *Idea* cuando Kant expone:

(...) mediante una continua ilustración, comienza a constituirse un modo de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principio prácticos determinados y, finalmente, transforma un consenso social urgido patológicamente en un conjunto moral (*Idee*, VII, 21).

Es decir que otra forma de reconocer el *progreso* no se debe a un desenvolvimiento inmanente de la historia, donde de alguna forma no somos del todo agentes dentro del desarrollo moral de la sociedad. Esta otra posición también nos es ofrecida por Kant, donde la disposición al desarrollo de nuestras sociedades no pasa de cara a lo natural, sino en lo moral, esto es, en lo práctico. Puesto así, podemos también reconocer una lectura de *progreso moral* en Kant con base a un desarrollo de nuestras costumbres.

3.2. Disposiciones morales

Si como sostiene Lerussi, en *Idea* hay una concepción teleológica fuerte (Lerussi, 2015 & 2017, p. 50), que colinda con una concepción inmanente de la historia, esto implicaría que, para Kant, el desarrollo histórico de la humanidad está inscrito en unos fines ya configurados en la naturaleza humana, en contraste en *Replanteamiento (Erneuerte)*, y por tanto en *El conflicto (Der Streit)*, hay una concepción de Kant que reemplaza conceptos claves y categorías por otras, así *intención de la naturaleza, providencia, hilo conductor* se matizan a *espectador, signo histórico, entusiasmo, enjuiciamiento*. Esto significa que hay un paso del protagonismo de la naturaleza a una acción colectiva del hombre, donde la providencia –esa estructura inmanente- pasa a ser remplazada, dirá Lerussi, por la ley del derecho (Lerussi, 2017, p. 49).

Ello significaría desde nuestra lectura que los distintos opúsculos responden a distintas preocupaciones en torno al *progreso*. De hecho, podríamos afirmar que *Idea* busca, como lo expone Santiago (2004), una formulación sobre el desarrollo de nuestras disposiciones en torno a la formación del hombre cosmopolita. *El conflicto (Der Streit)*, por su parte, expone una visión de entusiasmo a propósito del cambio que puede generar los hombres como colectividad, e incluso textos como *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (Aufklärung)*⁵⁴ o *Pedagogía (Päd.)*

⁵⁴ En este texto –*Aufklärung*–, Kant además va a generar una interesante conexión con la *Religión* y con su opúsculo *El conflicto*, pues se trata de reconocer que el eclesiástico puede poseer un uso tanto privado como público,

podrían estar preocupados en cómo la ilustración podría propiciar el avance de la humanidad como colectivo.

Esto supone otra lectura posible del *progreso* en Kant, la cual está relacionada con las condiciones óptimas para el avance, y que corresponden al escenario de sociedades justas que se lograrían por medio de la ilustración. La ilustración en este caso tiene que ver con una educación práctica que interpele no solo la habilidad y la prudencia⁵⁵, sino además que desarrolle una moral autónoma en los ciudadanos, de manera que se logre construir a partir de allí un gobierno republicano y una sociedad cosmopolita (*Päd.*, 2013, pp. 82-86). Luego, la finalidad sigue siendo la misma, solo que aquí no se logra bajo una pasividad frente a la naturaleza, sino con una actividad desde la ilustración. Para llegar a estos conceptos se hace necesario coaccionar la salvaje libertad con prácticas que propendan por la realización de la ley moral, logrando con esto dar el paso de la animalidad a la humanidad (*Päd.*, 2013, pp. 29-30), paso que es un postulado del que hay ecos tanto en *Idea* (*Idee*, VII, 25) como en *Probable inicio de la humanidad* (*Mut. Anfang*, VIII 114).

Ahora, sabemos que la ilustración en Kant está en constante compañía del desarrollo de un uso público de la razón (*Aufklärung*, VIII, 37)⁵⁶, el cual consiste en permitir que toda persona razonable pueda decir en público sus opiniones y argumentos, ejerciendo así un uso activo de su propio juicio en contraste con una actitud pasiva que impediría el *progreso* de la razón. Siguiendo con la anterior tesis, toda acción que no permita un conocimiento nuevo va en contravía del ejercicio ilustrado, pues “tal cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar” (*Aufklärung*, VIII, 39). Así el *progreso* está enteramente relacionado con la posibilidad de ser un ciudadano ilustrado. Bajo esta perspectiva, mantener una idea duradera sin ser criticada públicamente *anula y esteriliza* todo *progreso*. Pero, el *quid* está en la libertad pues esta nos permite avanzar en la comprensión de nosotros mismos como ciudadanos (*Aufklärung*, VIII, 41-42).

pero ello no implica que la autoridad que atiende al uso privado deba ser el rebasar su uso público, pues este último implica una libertad infinita (*Aufklärung*, VIII, 37), ya en *Religión* nos hablaba de una devoción a Dios de forma racional y ello no implicaba dejar de lado nuestra razón privada o en *El conflicto* Kant explica que no debe ser expuesto de forma pública la validez del carácter divino de la existencia de Dios por parte de los teólogos, en parte por lo que ha dejado claro la revisión y presencia gubernamental en el ejercicio de la Teología. Si bien está por fuera de los límites de la razón, aunque los teólogos lo afirmen en forma de sentimiento, basan la existencia de Dios en la Biblia (*Der Streit*, VII, 23).

⁵⁵ Sobre esto puede profundizarse en Kant, I. (2013). *Pedagogía*. Madrid: Akal. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascal, pp. 77-85.

⁵⁶ Kant, en *Contestación*, también define el uso privado de la razón, el cual está orientado hacia aquellos fines para lo cual basta obedecer.

Esta última idea es la que presenta precisamente *El conflicto (Der Streit)*, donde Kant sostiene que la filosofía,⁵⁷ precisamente al mostrarse dentro de la libertad tiene como tarea fundamental la búsqueda de la verdad a través de la razón. En este escenario, Kant concibe a la filosofía como una disciplina que no obedece a postulados del gobierno (*Der Streit*, VII, 20).⁵⁸ Ahora bien, si el *progreso* en este momento no está ligado a las disposiciones naturales, sino más bien puede tener un despliegue desde las disposiciones morales, éstas se fundan en el desarrollo de una sociedad ilustrada, que debería estar nucleada con las prácticas y los desarrollos de las costumbres.

De cara a esto, Kant precisamente dentro del *Replanteamiento* reflexiona sobre el *progreso* en el marco de su sistema crítico y revisa si es posible dar cuenta por un *progreso* en la historia de la humanidad vista desde las costumbres, esto es, desde nuestras prácticas (*Erneuerte*, VII, 79). En tal análisis Kant reconoce que “*el problema del progreso no se resuelve inmediatamente merced a la experiencia*”, esto significa que no puede darse solución a éste problema por medio de la naturaleza principalmente por dos ideas: i) en tanto el *progreso* se ubica en seres libres, lo cual sugiere que estos saben que deben hacer y en tanto seres libres no se puede predecir que harán; y, ii) el hombre está dispuesto al bien pero también posee propensión al mal⁵⁹ (*Erneuerte*, VII, 84)⁶⁰.

No obstante, Kant en este punto es cuidadoso pues el hecho de que el *progreso* no se resuelva en la experiencia no implica que deje de referirse a alguna experiencia, dicho de otra manera, esto último no evidencia una contrariedad sino más bien una recomendación por parte

⁵⁷ Sobre esto, es pertinente recordar que Kant hacia el inicio de *El conflicto (Der Streit)* explica que la división de las Facultades se da gracias a lo que el gobierno prusiano, de aquel entonces, determinó. Es decir, la autoridad gubernamental de la Prusia del siglo XVIII expuso cuáles eran los contenidos a manejar. Para esto se diseñó tres facultades superiores (Teología, Jurisprudencia y Medicina) y una facultad inferior (Filosofía) la cual podía manejar a su antojo los contenidos. Así, el gobierno, para Kant, en realidad no enseña, tan solo acaudilla a quienes sí lo hacen por un ejercicio contractual (*Der Streit*, VII, 20).

⁵⁸ Vale la pena mencionar que para Kant las facultades en la Universidad hacen parte de una institución que no es natural, esto implica que en su base debe existir una organización sustentada en la razón. Con esto el gobierno siguiendo a la razón, según Kant, podría organizar las facultades de acuerdo con un orden racional. En otras palabras, para Kant, la Universidad al ser una creación humana debe perfilarse en una configuración de las facultades en la Universidad que sigan un principio racional y no el azar. Así, el gobierno puede llegar a establecer un principio de división buscando con ello el garantizar el bien eterno, civil y corporal de cada cual. No obstante, en este contexto, Kant expone que asumiendo que sea móvil del gobierno buscar tales objetivos explica que no pretende hablar en favor del gobierno. Pues el gobierno no tiene asegurado de entrada un saber que dé cuenta de estos objetivos, luego estos no son irreprochables (*Der Streit*, VII, 21).

⁵⁹ Tal propensión está trabajada en nuestro segundo capítulo.

⁶⁰ Al respecto, vale la pena reconocer que Kant sugiere ampliar nuestra perspectiva de valoración generando una sinonimia bastante interesante: el sistema planetario, de observarse desde la Tierra el movimiento de los otros planetas sería de avance y retroceso, en cambio desde una perspectiva mayor, esto es, situándonos desde el Sol los planetas obedecen copernicanamente a unas orbitas, tal perspectiva mayor es la visión de la *providencia*, la nuestra es limitada (*Erneuerte*, VII, 83).

del autor. Ahora bien, dado que, al ver la historia desde una perspectiva fenoménica, no podemos afirmar que haya *progreso*, ni tampoco, que la razón haya movido a los hombres, surge la cuestión de si podemos tener algún indicio de que sea posible que, en este mundo, la razón haya actuado o pueda tener cabida. Para resolver este interrogante, Kant introduce su teoría de los signos de la historia. Estos signos hacen referencia a ciertos acontecimientos en los que es razonable suponer que los seres humanos, movidos por su propia razón, han sido actores de cambios hacia lo mejor (*Erneuerte*, VII, 84), lo cual supondría que ciertos acontecimientos son causa de los seres humanos motivados por la razón. Empero, debemos matizar mejor aún esta teoría de los signos expuestas por Kant para comprender en mayor detalle el problema.

En rigor nuestro autor desea alejarse de una historia del tipo *conjetural*, esto es, una que afirma el *progreso* sobre la base de hechos no comprobados (*Mut. Anfang*, VIII). Es decir que asumir una historia en desarrollo moral no ha de hacerse bajo los márgenes de la imaginación, pues esta nos serviría para construir tan solo afirmaciones ficticias. En contraste con la anterior, se encuentra la historia *profética*, basada en signos históricos, cuyo propósito es la búsqueda del sentido en la historia reconociendo tendencias en la humanidad que buscan el *progreso* (*Erneuerte*, VII). Ahora, de los signos de la historia se puede inferir que nosotros podemos ser autores de la historia y, por tanto, hacernos responsables del *progreso* en la misma. Somos, para Kant, autores libres de nuestro *progreso*. Parece ser que el ideario de la naturaleza pensó al hombre como un ser racional que se alcanzaría por sí mismo sus logros (*Idee*, VIII, 19), haciendo entonces del *progreso* la perfección dada a los seres humanos por sí mismos (*Mut. Anfang*, VII, 115).

Ahora bien, ¿cómo reconocer los signos? Mejor aún, ¿cómo reconocer los actos por libertad que puedan dar por sentado un avance moral? Kant sugerirá que hay un acontecimiento en el siglo XVIII que prueba esa tendencia moral del género humano mostrando cómo se realizó un uso público de la razón⁶¹, y este signo es la Revolución Francesa (1789) según algunos intérpretes, bajo el entendido de que el propio Kant nunca menciona esto explícitamente, aunque si bien, explica Norbert Bilbeny, Kant “ve en ellos la promesa de realización de los derechos de la razón práctica en un sistema legal, o lo que venía a ser lo mismo: la oportunidad de una puesta

⁶¹ Frente a esto, Aramayo expone que *El conflicto (Der Streit)* busca anudarse con *¿Qué es la ilustración?* Realizando un paralelo sumamente interesante y es el que respecta a las prácticas de minoría de edad, concretamente cuando Kant explica que son tres los imperiosos deseos que están presente en el hombre: “tener una vida tan larga como saludable, ver preservado su patrimonio y salvar su alma con el menor esfuerzo posible” (2003, p. 24), estos pueden estar intervenidos desde un uso público o desde un uso privado de la razón, el *quid* está en no caer en supersticiones o fanatismo, confundiendo la razón con espejismos religiosos (Aramayo, 2003, p. 26).

en práctica de la nueva filosofía política encabezada por su admirado Rousseau” (1989, p. 23), no fue un apoyo directo o público, pero sí hubo entusiasmo.

Otra revisión interesante es la de David Cummiskey (2011) quien recompone la lectura de Kant frente al entusiasmo de las revoluciones, señalando como núcleo problemático la tensión entre la justicia frente a la violencia (Cummiskey, 2011, pp. 219-223). Lo anterior, nos lleva a afirmar que Kant pudo haber estado a favor del entusiasmo que generó la causa revolucionaria ilustrada, pues tal causa hacía sentir partícipes del *progreso* a sus espectadores, pero frente a la violencia del evento bélico y la muerte de personas, Kant no apoyó ninguna revolución. Por un lado, ésta en principio no es legaliforme estatalmente y suponía, por otro lado, violencia; pero Kant sí afirmó, de nuevo, simpatía ante tal evento, basado en el uso público de la razón que allí se manifestó (*Erneuerte*, VII, 84). Así las grandes revoluciones tienen por causa una disposición moral en el género humano que intenta reconocer la simpatía por el cambio, esto es, un *progreso* sin importar el triunfo o el fracaso de la revolución (*Erneuerte*, VII, 85).

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, para cada presente, los actores y espectadores se hacen la pregunta sobre cuál será el rumbo de los acontecimientos que se deberían hacer. Es frente a estos cuestionamientos que entra a jugar el juicio reflexionante, pues lo que se exige aquí es dar cuenta de un evento particular, no en términos de sus causas sino de sus efectos y por supuesto de los fines que plantea. El *progreso* bajo esta perspectiva es una reflexión ante el cual discernimos sobre el avance moral del género humano.

Esta disposición moral hacia una vida buena o lo justo (los fines de una revolución) posee, según Kant, la confluencia de dos elementos: i) el *derecho* de que un pueblo se genere una constitución civil; y, ii) la *meta*, la cual es jurídica, de una república que incite a replicar el modelo de Estado y pueda evitar confrontaciones bélicas. Esto nos conecta con las condiciones para *La paz perpetua* las cuales son la constitución republicana, la federación de Estados libres y el derecho cosmopolita (Santiago, 2004, p. 27).

Empero, Kant defiende esta idea, pero no afirma que ha de ser así, pues estos parámetros están planteados desde lo ideal o normativo, y se piensa en tanto género y no supone adoptarlos de forma individual (*Erneuerte*, VII, 86). Es, de nuevo, una idea que nos regula, pero esto implica una motivación al respecto, pues Kant afirma “un ser dotado de libertad consciente de este privilegio suyo respecto del animal privado de razón no puede ni debe reclamar, conforme al principio formal de su arbitrio, ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquel donde éste sea también legislador” (*Erneuerte*, VII, 87). Así el *progreso* exige una autonomía en

el sentido de plantearse fines racionales para la humanidad, fines en todo caso, que nos lleven a la superación de la animalidad por completo.⁶²

Esta lectura del *progreso* tiene entonces un fundamento moral, práctico. Ello sugiere que hacer pública nuestra razón está totalmente dada por el carácter inteligible (*Erneuerte*, VII, 87), reconociendo que el *progreso* puede darse. Así, el avance dado en la naturaleza humana como disposición y fundamento moral sería para Kant una conciliación entre naturaleza y libertad (*Erneuerte*, VII, 88). Con estos elementos, frente a una lectura fuerte sobre los fines mediado por disposiciones (*Idee*) se pasa a una concepción que podríamos llamar compatibilista del *progreso*, en la que se conjuga la libertad con la naturaleza (*Erneuerte*).

Adicional a lo anterior, la lectura del *progreso* a la luz del *Replanteamiento*, es lograr el avance bajo una clave práctica relacionada con lo que hemos venido demostrando con la ilustración, la cual Kant ve no solo como una instrucción de un pueblo sobre sus derechos y deberes con respecto a un Estado al cual se pertenece (*Erneuerte*, VII, 89) sino además como la tarea de salir de toda heteronomía (*Aufklärung*, VIII, 35). Estos elementos sumados llevan a un ser humano ilustrado que puede generar acciones hechas conforme al deber hasta el aumento de la bondad, pasando por la legalidad en las prácticas y en la construcción del hombre cosmopolita (*Erneuerte*, VII, 92).

De esta forma, *Replanteamiento* busca igualmente el cosmopolitismo, el cual se logra “no por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba*, sino *desde arriba hacia abajo*” (*Erneuerte*, VII, 92). Esto significa que, si bien podemos esforzarnos en ilustrar y generar cambios, el verdadero camino está *arriba*, esto es, según Lerussi, en la ley del derecho (Lerussi, 2017, p. 49). No obstante, tal escenario puede interpretarse como una pasividad frente al Estado o una incitación a iniciar un cambio dentro del Estado (*Erneuerte*, VII, 92-93) o caer de nuevo en una revisión de teleología fuerte, donde el *arriba* sea la naturaleza.

Según Lerussi, esto hace que Kant no deje de lado una concepción trascendente del *progreso* concibiendo a la providencia como una sabiduría que viene de *arriba* y que permite el desarrollo del *progreso* (Lerussi, 2017, p. 51). Pero, si se acepta esta vía, ¿cuál ha de ser la referencia de esta sabiduría? En rigor alejándonos de estas interpretaciones podríamos reconocer este *arriba* como una idea regulativa. Lerussi afirma que en *El conflicto* la disposición moral que tiende hacia el *progreso* es de tipo jurídico y político, lo que traslada la situación al ámbito del derecho y no al

⁶² Frente a esto se puede revisar el desarrollo de la última sección del capítulo segundo entre el debate construido en Korsgaard y Honneth en lo que refiere la autonomía.

de la ética (2017, pp. 51-53). Sin embargo, Kant en otros escenarios expondrá que la disposición moral no surge por el ámbito del derecho sino precisamente de un “deber innato” que nos fuerza a un buen grado de moralidad (*ZeF*, VIII, 365). Luego, ¿cómo abordar esta situación que no nos lleve a afirmaciones cuasi naturalizadas del *progreso* en Kant o que nos arroje a una interpretación que incluso puede ser del tipo voluntarista?

3.3. Reflexión entre las disposiciones naturales y morales

En *Idea* Kant está dando cuenta del cosmopolitanismo y lo perfila como un culmen posible del desarrollo de nuestras disposiciones naturales. Tal idea no es, sin embargo, una afirmación de que tal evento sucederá, sino que es más bien algo posible de pensarse. Esto sugiere entonces que el *progreso moral* en Kant está inscrito dentro de nuestra naturaleza, pero debido a nuestro carácter inteligible debemos expandir nuestras acciones morales libremente y motivar cada vez más tal disposición.

Debido a lo anterior, el *progreso moral* no puede entenderse como un juicio determinante o predictivo de nuestras acciones humanas, pues estas en tanto libres no son predecibles. Esto le permitía a Kant no caer en una suerte de determinismo o naturalización de la historia, como escenario de las acciones humanas. Empero, la sombra teleológica en los planteamientos de Kant es fuerte y cómo él puede llegar a distanciarse de la misma es algo que discutiremos más adelante en el capítulo siguiente. Por el momento, para no caer en este determinismo, es menester alejarse de la idea del *progreso moral* como como una garantía, promesa o predicción. Parece más adecuado, concebir dicho *progreso* como una idea regulativa razonable que puede ser orientada a nuestras acciones por el cambio social y que tendría como *telos* construir una sociedad más justa. Esto es, hacernos merecedores de ser ciudadanos del reino de los fines y con ello la formulación de una teleología constructiva, concepto de tipo subjetivo, lo cual significa que es precios pensar la teleología como un posible hilo conductor.

Esto sugiere, tal y como lo presenta *Replanteamiento*, y el resto de *El conflicto*⁶³, que la ilustración puede ser un factor crucial para el avance moral, como proyección teleológica. Esta última idea no es voluntarista, pues asume unas disposiciones morales que son acordes a los designios naturales. Lo que aquí se encuentra es más bien una posición moderada, que le da un

⁶³ Es importante recordar que *Replanetamiento* intentó publicarse en 1797 por Kant, esto es 13 años después de *Idea*, que es el último publicado en vida por Kant, y tuvo una difícil salida al lector por parte de la censura de la que fue objeto (Aramayo, 2003, p. 10).

mayor peso al ejercicio práctico de las costumbres ilustradas⁶⁴. Pareciera que la idea central es que la reflexión de cada presente es sobre qué es lo que se debe hacer, pensar que el futuro rumbo de la historia podrá ir en el camino correcto. Pero esta reflexión requiere de un diálogo con los actores del presente sin desconocer el pasado.

Entonces, *¿Qué podemos esperar?*, plantea un avance y desarrollo moral bajo la siguiente idea: el *progreso moral* es una idea regulativa cercana a una disposición en la naturaleza humana que está mediada por la aceptación de la ley moral de un individuo cuyo ejercicio autónomo, motivado por máximas, accede libremente a regular sus acciones dentro sociedad generando con esto sociedades ilustradas e instituciones sólidas, todo esto mediante la comprensión del juicio reflexionante. Esto supone que la idea de *progreso moral* tiene como condición de posibilidad que los seres humanos tengamos disposición moral hacia el bien.

De allí la pertinencia de reconocer los dos pasos dados con antelación: *libertad y motivación*, pues ello implica que el discernir reflexionante es sobre lo que debemos hacer en un momento histórico determinado que puede ser interpelado por causas o ideas morales que aún no se han realizado, y que, por ende, provienen de la idea de un agente moral que no está determinado completamente por la naturaleza, y que sólo lo concebimos en su carácter nouménico. Esta es pues nuestra tesis interpretativa en relación con problema del *progreso moral* que ampliaremos en el siguiente capítulo.

Ahora, el juicio reflexionante es clave comprenderlo como un discernimiento que se centra en lo singular en tanto singular y no como un mero ejemplo de lo general. Para el caso del *progreso moral* el objeto del juicio es un acontecimiento histórico específico, y lo que pide establecer es si este signo nos permite reconocer si vamos hacia lo mejor o no es, por tanto, una contingencia donde podemos reconocer un universal que matice su forma necesaria, pues lo necesario es racional. Para ello, buscamos entre los posibles caminos que se pueden seguir de este acontecimiento y acudiendo a la idea de libertad nos preguntamos, ¿cuál de esos caminos nos llevaría a la realización del arbitrio libre?

Luego, este juicio reflexionante busca hacer frente al principio de idoneidad de la naturaleza, esto es, a la tesis de la teleología dada por ejemplo en *Idea* que nos permite pensar el mundo más allá de la realidad regida por la causalidad natural. Esto es visto por Santiago (2004) quien señala que en la *Crítica del discernimiento* hay una forma de reconocer el culmen de los fines

⁶⁴ También tenemos la tercera parte de *Teoría y Práctica* (escrito en 1793) donde igualmente tenemos los elementos de la naturaleza (providencia) y desarrollo moral.

morales más altos en la especie humana, una hipótesis heurística sobre la finalidad de la naturaleza. Esta hipótesis fue tratada previamente en *Idea* donde se sientan las bases para reconocer como el hombre es el único ser que posee un sentido dentro del naturaleza (Santiago, 2004, p. 24). La anterior afirmación, no obstante, es antropocéntrica, pues se centra en el hombre como el único ser capaz de ello, lo cual es curioso dado que los fines morales han de ser racionales, y estos no competen solo al hombre sino como el mismo Kant lo expone en varios escenarios, a todos los seres racionales en general (*GMS*). Pero en efecto, somos nosotros, la humanidad, la que por lo pronto aportamos de contenido a la historia.

Empero, ¿por qué es necesario mostrar que la manera apropiada de enunciar el *progreso* es a través de juicios reflexionante? Siguiendo a Santiago, se puede decir que al no tener la historia una finalidad o *telos* preestablecido, el *progreso* está condenado a poseer conceptos vacíos que solo pueden evaluarse *a posteriori* (Santiago, 2004, p. 39). Precisamente, esto es lo que encontramos dentro de nuestro estado de la cuestión: afirmaciones que convalidan o no el *progreso*. Requerimos ahora una abstracción mayor, la posibilidad de reconocer en ciertos signos de la historia *progreso*, bajo la forma de un universal inmerso en un particular, esto es, discernir de una contingencia histórica una motivación de avance tan grande que puede entenderse como la causación por libertad de agentes que reflexionan sobre el futuro.

Finalmente, recogiendo de forma sintética lo desarrollado en este capítulo, vimos como para Kant la idea de *progreso moral* poseía dos matices, uno donde el logro moral estaba vinculado a un desarrollo pleno de disposiciones naturales, lo cual si bien no supone un determinismo fuerte deja el protagonismo del avance a nuestra constitución natural, lo que nos llevaba a reconocer una teleología donde bastaba solo transitar en ella. Luego, lo que nos bastaba esperar es *progresar* de la mano de la providencia. El otro matiz, nos hacía partícipes directos, nos sumergía en una actividad, explotábamos nuestra disposición práctica y lográbamos nuestros avances por mor a entusiasmos de signos de la historia que nos interpelaba cambios. Ambas lecturas decantan en una república racional, en un cosmopolitanismo como realización final, a pesar de ser interpretaciones distintas. Ahora, nos gustaría plantear el *progreso* desde otro escenario: desde el discernimiento reflexionante.

Capítulo IV- *¿Qué nos está permitido esperar?*

Este capítulo final posee dos propósitos. Primero mostraremos que, para Kant, el *progreso moral* es una idea regulativa y al mismo tiempo práctica, la cual orienta y motiva a los agentes morales para que puedan generar en el mundo fenoménico un estado de cosas que propendan al avance moral. Es decir, el *progreso* es proyectivo y nunca una afirmación de que en efecto sea una realidad natural, pues al estar relacionada con las acciones de agentes morales que como tales son libres, no se pueden predecir los acontecimientos históricos que en últimas son el resultado de las luchas entre dichos agentes.

Segundo, trataremos de defender la idea según la cual el *progreso*, no obstante, si bien no tiene asidero o fundamento en la experiencia, debe estar anclado al mundo fenoménico, y la humanidad, al reconocer en ciertos acontecimientos unos signos sobre una universalidad, nos puede llevar a pensar que el *progreso* es posible. En este sentido, el *progreso moral* es un juicio reflexionante que se pueden hacer los espectadores frente a un hecho histórico pasado o presente.

Con estas dos tesis, lo que buscamos es entender el alcance de la pregunta kantiana *¿Qué nos está permitido esperar?*, la cual es planeada como un cuestionamiento tanto teórico como práctico que apela a los conocimientos del mundo y a las acciones racionales. Puesto así, buscamos con este capítulo reconocer que, cuando Kant se hace la pregunta por el futuro, ha de ser *porque algo debe suceder* (K_{rV}, A806 / B834). Esta respuesta en Kant no es un pasaje oscuro, sino más bien complejo, que nos interpela sobre los propósitos de la posteridad, los cuales han de estar sujetos a metas racionales que propendan al reino de los fines.

Por lo pronto, basta decir que para Kant la pregunta *¿Qué nos está permitido esperar?*, se refiere al sentido de la historia y al desenvolvimiento de nuestra libertad. Para responder a tal cuestionamiento, no es suficiente una concepción de la historia que se reduce a verla como una mera sumatoria de hechos, acontecimientos y sucesos susceptibles de explicarse bajo la lógica causa y consecuencia. El concepto de historia que está aquí a la base es la historia particular de una comunidad política o de un conjunto de naciones que se cuestiona sobre el sentido universal que ésta pueda tener, en términos de la realización de la libertad. Así, pensando en la finalidad de la historia, no solo se trata de comprender las agencias humanas, sino de transformarlas, pues algo debe suceder en pro de un *progreso moral* y ese algo ha de ser motivado por algo más excelso que nuestra humanidad y agenciado por lo más propio que poseemos: nuestra libertad.

4.1. *El progreso moral como idea regulativa*

Esta sección está compuesta por tres *codas*, que recogen lo dicho en los capítulos previos. En lo escrito hemos tratado de cimentar los conceptos y categorías que nos permiten argumentar a favor de la tesis según la cual en Kant *el progreso moral debe plantearse en primera instancia como un horizonte regulador de nuestras acciones y no como una herramienta de diagnóstico sobre los hechos que acontecen en la historia*. En términos generales, se puede decir que para el filósofo de Königsberg, el *progreso moral*, es una suerte de unidad modular en la que se compagina *libertad, motivación y teleología*, de una manera tal, que esta idea orienta nuestras acciones presentes para transformar el futuro; esto quiere decir que si en el presente se nos muestran signos de *progreso*, esto no implica que tengamos una evidencia empírica del *progreso moral*, pues el avance moral de una sociedad es algo que se va construyendo, pero siempre bajo la incertidumbre de que los acontecimientos pueden cambiar de rumbo.

Ahora bien, para tener mayor claridad sobre las *codas* que se van a desarrollar a continuación, es necesario hacer un breve resumen de lo dicho en los tres capítulos anteriores. En el capítulo primero, se discutió *grosso modo* la teoría kantiana de la libertad, y más específicamente, la relación entre el mundo fenoménico en la cual operan las leyes naturales y que es el escenario de los acontecimientos históricos, y el mundo nouménico que es regido por la causalidad por libertad. Este análisis fue muy relevante, en la medida en que el problema central de este trabajo ve a la historia como el escenario de nuestras acciones, las cuales se dan en el mundo fenoménico, y tienen como causa los seres humanos, que, según Kant, son también entre otras cosas seres libres. Este capítulo nos ofreció un elemento pertinente: el *progreso* es una idea de la razón. Veamos cómo llegamos a ello.

Reconocimos que el mundo fenoménico, desde la lectura kantiana, está sometido a leyes irrestrictas y necesarias, lo cual significa un cierto determinismo en la naturaleza. No obstante, la *Tesis* de la tercera antinomia sostiene que es necesario asumir la idea de una libertad trascendental, esto es, de una causa que no esté a su vez condicionada, y que es el origen de una serie de fenómenos. En la *Tesis* se argumenta que dicha causalidad es necesaria para tener una explicación completa de un fenómeno. Ahora bien, la libertad trascendental refiere a una causa incondicionada que está por fuera del tiempo y que puede determinar los fenómenos que están en una línea temporal. Por ejemplo, fenoménicamente envejecemos, pero libremente podemos mentir o no. Esto significa que hay eventos que no son susceptibles de exponerse mediante una

causalidad física, sino más bien por libertad. Adicional, la libertad puede generar líneas causales fenoménicas. Si decidimos no mentir frente a una situación x , en efecto las consecuencias de no mentir se desenvolverán fenoménicamente dentro del mundo natural, pues éste es la realidad donde se agolpan nuestras acciones. Puesto así, veíamos viable reconocer que el *progreso* es una *idea* que puede decantar fenoménicamente en el cambio de nuestra sociedad; esta *idea* implica ver al mundo desde otra perspectiva, en la que los que los espectadores se cuestionan si en el curso de los acontecimientos pasados y presentes se vislumbra hacia el futuro un avance moral.

En lo referente a *idea*, Kant posee varios y amplios elementos definitorios para tal concepto, pero queremos rescatar el siguiente: es un concepto necesario de la razón que no se da en los sentidos, y al ser necesaria, pone de manifiesto la unidad de todos los fines posibles, ello sugiere que la *idea* de *progreso* puede tener un uso práctico (*KrV*, A327-329 / B384-386). Esto quiere decir que, para Kant, el *progreso* es una *idea* de la razón que tiene como referente la esfera de lo moral, pues ella remite a la realización de la libertad. Tanto en la *Crítica de la razón práctica*, como en sus reflexiones sobre la historia⁶⁵, Kant siempre pone de presente que debemos asumir que la libertad puede generar efectos en este mundo, es decir, puede llegar a motivar realmente a los seres humanos.

Ser normativo, o buscar la regulación, sugiere no en todos los casos actuar por mor a una retribución de tipo fenoménico, hay algunas que son motivadas por algo que no tiene asidero en la experiencia. Tal referencia la desarrollamos en rigor en el capítulo segundo donde parecía ser que la pregunta por el *progreso moral* no era afirmar qué ocurrirá, sino preguntarse por aquello que impulsa a que en efecto el *progreso* pueda pensarse, esto implica que las acciones son susceptibles de movilizarse para la consecución de un fin. Esto nos ayudó a reconocer que el *progreso* ha de verse como un desarrollo en el que en los seres humanos tienen un papel *activo*⁶⁶, esto especialmente en los escenarios jurídicos y sociales.

Con todo ello, cabe aclarar que, en la pregunta *¿cómo debemos actuar?*, en la medida en que apunta hacia el futuro exige que no se tenga en cuenta solamente los intereses de las generaciones presentes, sino además los intereses de la humanidad futura. En este sentido, la manera como se debe afrontar la pregunta implica un desinterés por los deseos particulares de quienes en el

⁶⁵ Santiago (2016), al respecto, determina incluso que en el opúsculo *Idea (Idee)* en tanto *idea* es precisamente eso: un concepto racional por medio del cual podemos en efecto pensar la historia y darle un sentido al aparente caos de la historia (2016, p. 15).

⁶⁶ La expresión *activo* quiere significar que la motivación no es un asunto donde la participación de un ser humano sea dada por un mecanismo sin agencia, esto contrariamente es una actitud pasiva. *Activo* significa una agencia que se auto determina, en este caso, que se ve interpelada por la ley moral.

presente tienen que decidir y tomarse en serio los intereses de la humanidad en general. Motivarnos por la ley moral, actuar por mor de esta y no por determinaciones fenoménicas, es un juicio que nos debe interpelar a reconocer que la moral kantiana no sólo es individual, sino colectiva, en cuanto que exige que, en cada momento, se considere a la humanidad en su conjunto, tanto en el presente como en el futuro.

Al respecto vale la pena señalar que, según Kant, muchas actitudes propias de la humanidad son adquisiciones de los seres humanos: estar erguidos, andar, hablar y con todo ello pensar. Esto sugiere entonces que, al ser adquiridas por el hombre mismo, hubo de darse un desarrollo de tales actitudes (*Mut. Anfang*, VIII, 110), lo cual significa que somos en muchos de los casos agentes activos en la construcción de nuestra historia y por lo tanto nos permite reconocer que el *progreso* puede darse con las motivaciones correctas.

Bajo esta línea de análisis, se encuentra la interpretación de Gustavo Leyva (2016), quien reconoce que el *progreso*, de darse, es derivado de una Ilustración (Leyva, 2016, pp. 186-187). Leyva con razón sostiene que tanto los textos de *Idea*, como de *Probable inicio de la historia* o *El conflicto*, así como de otros textos de Kant de los ochenta y noventa del siglo XVIII, responden a un horizonte normativo ofrecido por la razón y su relación con la libertad y su despliegue en el ámbito moral, todo ello bajo una caracterización de *progreso* dado en la Ilustración (2016, p. 189).

Así, hemos mostrado que la idea de *progreso moral* tiene que ver con la cuestión de la motivación en la medida en que ella puede adquirir un carácter normativo para los agentes, quienes orientan su acción de acuerdo con la idea de que el futuro debe ser mejor que el presente. En este punto hemos construido la *idea regulativa* de lo que propende ser el *progreso moral*, pero este avance ha de desplegarse por supuesto en el mundo fenoménico, esto es, la historia, la cual debe suponerse como teniendo un fin, un propósito, y de ahí nuestro tercer capítulo: teleología.

En concreto para Kant la teleología se refiere a los fines de la naturaleza. De acuerdo con Eduardo Molina Cantó, Kant, en sus análisis teleológicos, pretende dar cuenta justamente por la posibilidad de la realización moral dentro del mundo sensible (Molina, 2011, p. 132). Empero, tal escenario no es en rigor exclusivo de la preocupación kantiana, sino más bien de una preocupación moderna. Sobre este asunto, Aramayo (2016) hace un paralelismo entre Leibniz y Kant en torno a cómo estos tratan con los conceptos de Dios, Naturaleza y Destino (Aramayo, 2016, p. 184). Según Aramayo, para estos autores, estos conceptos nos permiten salir de una visión de la naturaleza como un mero caos, o como un determinismo ciego, y concebir

la naturaleza como un proceso que tiene un sentido, como orientada a fines (Aramayo, 2016, pp. 186-187)⁶⁷.

Puesto así, la palabra clave de la teleología es el de fines, pero estos no se entienden como constitutivos, ni como objetos empíricos que determinan desde el futuro hacia donde se dirigen las cosas. Estos fines son más bien planteados por los sujetos a la naturaleza, los cuales sirven de guías para orientarse en el mundo. Como sabemos Kant hace distintos tratamientos al concepto de fin, pero previamente expusimos que Kant discute aquellas concepciones teleológicas de la naturaleza, en las que se sostiene que las acciones humanas están sujetas a leyes naturales y que, dentro de este marco, la historia pareciera mostrar una evolución progresiva y lenta de las disposiciones originarias del hombre (*Idee*, VII, 17), las cuales, trabajan con arreglo al destino, explica Kant. Esto solo puede entenderse cuando la humanidad en efecto reconoce su limitación y su mortalidad, con ello la posibilidad de una reflexión especulativa del cómo devendrá el futuro y con todo ello trabajar en pro de fines que decanten eventualmente en una consecución de logros y metas para la humanidad (*Mut. Anfang*, VIII, 113). A este cúmulo de ideas las denominamos en el capítulo tercero las *disposiciones naturales*.

Así mismo, como se mostró en el capítulo tercero Kant, en *Replanteamiento*, reformula sus tesis en relación con las ideas teleológicas y sostiene que en la medida en que los seres humanos son al mismo tiempo seres fenoménicos y libres, no se puede a partir de la observación empírica de los acontecimientos pasados establecer si en la naturaleza hay un fin que lleve a la realización de la libertad. En este texto, posterior al de *Idea*, Kant reconoce que la idea de *progreso moral* no es un principio constitutivo de la naturaleza y que a lo que apunta más bien es hacia la exigencia

⁶⁷ Frente a esto, la modernidad europea y la idea teleológica del *progreso* junto con las similitudes entre Leibniz y Kant, puede confrontarse y ampliarse con José Francisco Ruíz (2016) quien explica que en efecto hay un símil en procedimiento muy puntual entre Leibniz y Kant: una importancia y búsqueda de no contradicción entre los conceptos de sistematicidad de la naturaleza y la unidad racional humana (Ruíz, 2016, p. 110). En Leibniz estos conceptos son los de la libertad y la armonía general de la naturaleza en congruencia con los reinos de la gracia y la naturaleza (Ruíz, 2016, pp. 110-111). En Kant indudablemente lo encontramos por ejemplo en la tercera antinomia. Empero el gran problema que nos intenta exponer Ruíz es que conjugar estas dos tesis en efecto no es fácil y exige de tajo, al menos dentro de la construcción del problema desde Kant, reconocer al hombre desde el idealismo trascendental, desde esa perspectiva de aspectos entre lo fenoménico y lo nouménico. No obstante, empezar por reconocer la contundente sistematicidad de la naturaleza, el reino natural de Leibniz, entendiendo las derivaciones causales, habrá un momento, acusa Ruíz, donde no se podrá dar sentido causal y por ende la heurística falla, y se requiere entonces hacer viable el discurso de la sistematicidad de la naturaleza. En ese instante se renuncia a la explicación demostrativa y se adopta en una postura discursiva, esto es, dentro del juicio teleológico (Ruíz, 2016, p. 113). Tal escenario ubica entonces la discusión en el terreno de lo discursivo, esta reflexión no es pues empírica, esto es, demostrativa, generando con todo ello una fe práctica hacia un fin supremo universal alejado de la determinación y abrigado por una regulación (Ruíz, 2016, p. 115).

de la realización de las llamadas *disposiciones morales*, las cuales poseen una relación de suma cercanía con la ilustración.

Al margen de las lecturas fuertes y moderadas de la teleología kantiana, es evidente que Kant construye su concepción sobre el *progreso* teniendo como horizonte su defensa del cosmopolitanismo. Para Kant, la idea del *progreso moral* se hace desde la consideración del hombre cosmopolita, esto es, desde el derecho internacional. Es así como en *Teoría y práctica (TuP)* en el último de sus apartados expone que es menester comprender “con vistas al bien del género humano en su conjunto, y en tanto que se lo concibe progresando hacia ese bien a través de la serie de todas las generaciones futuras” (*TuP*, VIII, 277-278).

De hecho, Kant asume que la constitución política que tome como base la solidaridad y la equidad devendrá en la instauración de un derecho internacional que puede desarrollar sin duda las disposiciones humanas (*TuP*, VIII, 307). Para anudar más fuerte esta interpretación Leyva nos da ecos para reconocer una cercanía en una de sus hipótesis: el objetivo de Kant dentro de la conjugación de filosofía e historia es que desde una perspectiva racional el derecho no puede estar separado de la moral, pues el primero es la condición de posibilidad para el que la segunda se realice, y al mismo tiempo, es la realización de las disposiciones morales el propósito que debe tener el derecho (2016, p. 194).⁶⁸

No obstante, frente a tal idea aún se hace pertinente reconocer cómo llegamos a tal futuro, esto es, cómo discernimos lo anterior, bajo qué juicio podemos llegar a afirmarlo. En resumen, es por tanto pertinente nominar el *progreso* dentro de la filosofía de la historia de Kant como un concepto que está pensado como una empresa para el futuro, esto, bajo la regulación de nuestras ideas racionales del presente, tomando como referencia nuestras acciones libres, las cuales no están determinadas por nuestro alrededor fenoménico.

4.2. *El progreso moral como juicio reflexionante*

Esta sección expondremos los distintos elementos que, tomando como referencia un *progreso moral* bajo el símil de idea reguladora, contribuirán a reconocer el avance de tipo moral como un discernimiento reflexionante. Para esto, tomaremos los planteamientos que hace Kant en la *Crítica del discernimiento (KU)*. En esta obra Kant analiza el llamado juicio reflexionante y que en

⁶⁸ Luego, el derecho internacional podría ser una nueva forma de rastreo a la pregunta por el *progreso moral*.

líneas generales es el juicio⁶⁹ que se hace de lo singular en tanto singular y no como un mero ejemplo de lo general.

Para comprender este tipo de juicio basta recordar en principio que Kant expone que existen conceptos de la naturaleza que contienen fundamentos de todo conocimiento *a priori* los cuales descansan sobre la legislación del entendimiento, y tal facultad nos permite conocer. Además, el concepto de libertad contiene el fundamento de las prescripciones prácticas no supeditadas al condicionamiento sensible, y reposa sobre la legislación de la razón. Ambas son capacidades superiores del conocimiento, pero en el medio de lo *teórico* y la *praxis*, está nuestro interés: el juicio o discernimiento (*KU*, V, 176-177).

Un discernimiento permite, como lo expondrá Kant en otro escenario, conciliar lo teórico que piensa lo que es desde lo universal, con lo práctico, que tiene que ver con la acción y con la idea de libertad (*TuP*, VIII, 275). Pero ¿qué tipo de conciliación posee el discernimiento? Nos encontramos aquí de nuevo con el constante, recalitrante e inquietante problema de la compatibilidad entre naturaleza y libertad.

Allison (2001) en su texto *Kant's theory of taste. A reading of the Critique of aesthetic Judgment*, sostiene que, en la tercera crítica, lo que Kant pretende hacer es trazar un puente que conecte a la razón teórica con la práctica, entre el conocimiento y la moral, pues si estuviesen totalmente desligada no podríamos mostrar cómo la moral se puede dar en el mundo fenoménico (Allison, 2001, pp. 199-201). Desde esta perspectiva, se puede decir que para Kant existe una tríada que es menester exponer con detalle: primero, hay una capacidad cognoscitiva llamada entendimiento la cual está dada por la capacidad de conocer, sus principios *a priori* busca la legalidad aplicada en la naturaleza; segundo, hay una capacidad desiderativa, o del ánimo, que tiene que ver con las motivaciones para actuar y sobre las cuales se fundan en la libertad; y, tercero, en medio de estas capacidades teóricas y desiderativas, está el juicio, el discernir, que se aplica sobre principios teleológicos al *placer* (*KU*, V, 197).

El *placer*, no significa un mero agrado para los sentidos (*KU*, V, 217), sino una representación que coincide con un objeto o acción (*KpV*, V, 9. *Nota*), es decir, que el placer produce de alguna manera u otra un efecto deseado que en este caso lo interpretamos como una

⁶⁹ Los traductores que usamos, Roberto Aramayo y Salvador Mas, toman la expresión alemana *Urteilskraft* y la homologan a *discernimiento* el cual significa una distinción entre una cosa y la otra, separándose de la clásica traducción de la *Crítica del Juicio* acuñada por Manuel García Morente en 1914, y acercándose más a la lectura de anglosajona de Paul Guyer *Critique of the power of judgment* del año 2000 (Aramayo & Mas, 2003, pp. 19-24). Sobre la base de esta referencia, Hoyos (2006) expondrá que el amplio corpus kantiano puede ser ante toda una filosofía del juicio, esto es el sentido de demostrar cómo realizamos nuestras proposiciones (Hoyos, 2006, pp. 13-14).

compaginación que sentimos frente a algo que afirmamos como bueno, el cual puede darse frente al arte⁷⁰ y además frente a las acciones desencadenadas por las personas en la historia, es decir, y según la orientación de nuestra tesis, al *progreso moral*.

Así el juicio, entre teoría y práctica, con relación a nuestro problema, es el discernimiento que un agente reconoce de un evento particular histórico, singular, que representa una acción universalizable. Para entender cómo el juicio hace esta mediación, es necesario citar y ejemplificar brevemente la distinción que hace Kant entre los dos tipos de juicio que reconstruye, estos son, el determinante y el de nuestro interés el reflexionante, puesto así, Kant expone que “el discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si esta dado lo universal (...) entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (...) es *determinante*. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan solo *reflexionante*” (KU, V, 179).

Ahora, nos gustaría ilustrar dos ejemplos respectivos. Para el caso del juicio determinante pensemos un momento las actuales mediciones científicas en relación con las emisiones de dióxido de carbono, mediciones en todo caso amparadas por amplias, densas y detalladas investigaciones de tipo cuantitativo que espetan, sin temor alguno, que debido a la naturaleza misma de la emisión residual de energías fósiles concentradas en la atmósfera no permiten la salida entera de los rayos ultra violeta (UV) en el planeta, generando con todo ello un calentamiento global⁷¹. En efecto, aplicando conceptos propios de las ciencias naturales a este caso concreto estamos determinando el contenido teórico del objeto y por ende configurando toda experiencia posible susceptible de ser explicada bajo las coordenadas que las ciencias naturales nos pueden ofrecer para el calentamiento global.

Sin embargo, en ocasiones estamos frente a otras contingencias y no poseemos conceptos para acercarnos a este contenido, contingencias tanto de las ciencias naturales (una nueva especie animal, por ejemplo) o de tipo histórico, como lo puede ser, por ejemplo, la elección de un parlamento alternativo el cual plantee sus bases fundamentales en el acceso total a derechos fundamentales, separándose de los clásicos espectros políticos que ven en tales derechos en realidad servicios, dándose con ello la oportunidad de pensar un avance moral desde el ejercicio político. Para este caso, no tenemos otro recurso que la formulación subjetiva racional de implementar una finalidad o teleología, lo cual es adecuar a este signo histórico fines

⁷⁰ Al respecto confróntese la *Análisis del discernimiento estético* (KU, V, 201).

⁷¹ Frente a lo anterior confróntese <https://goo.gl/217iac>

racionales. Ese es el papel del juicio reflexionante. En ese orden de ideas, este juicio es una forma de mediar entre lo *que es* y lo que *debería ser*, en el sentido de reconocer, por ejemplo, en cómo ciertos cambios en la sociedad pueden orientarse dentro de las leyes prácticas y poder allí reconocer un *progreso moral*.

Empero, cabe también resaltar, que es probable que podamos reconocer otros signos, igualmente de novedosos, como lo pueden ser elecciones ejecutivas de proyectos políticos que no están sobre la base de principios excelsos, sino más bien en políticas represoras, excluyentes y discriminatorias, para este caso en efecto no le apuntamos a un *progreso moral* específicamente por dos razones: i) según lo reconstruido hasta el momento la idea regulativa del *progreso* exige un vínculo por motivación con la ley moral, y en este caso ideas políticas de este orden no están alineadas con afirmaciones racionales; y, ii) este ejemplo político mencionado no posee las características para universalizarse en un *debería ser*.

Puesto así, y de acuerdo con Allison, en este juicio confluye una pretensión en el orden del conocimiento, esto al tratar de enmarcar lo singular en el conjunto de las leyes de la naturaleza que gobiernan a los fenómenos bajo la pretensión de tipo práctico, es decir que el discernimiento reflexionante busca la realización, dentro de la naturaleza, de demandas morales. (Allison, 2001, p. 205). Es decir que el discernimiento reflexivo debe ser distinguir que en efecto hay efectos fenoménicos y morales dentro del despliegue de nuestra historia.

Lo anterior permite entonces contener el sistema crítico kantiano como un sistema unido de experiencia, tanto de lo fenoménico como de las costumbres. Con todo ello, Kant busca “como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza [juicio determinante] (...) las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a *cuanto queda sin determinar* (...) para hacer posible así un sistema de la experiencia” (KU, V, 180). Vale aclarar que, en este pasaje, la expresión “*cuanto queda sin determinar*”, se refiere no sólo a un fenómeno, a un estado de cosas singular en el presente, sino además a lo que puede ocurrir después, es decir, al futuro. Así, en la medida en que no tengamos una explicación completa de un fenómeno en el presente, algo que Kant señaló en la *Crítica de la razón pura*, puede darse aún así una incertidumbre en relación con lo que vaya a pasar con dicho acontecimiento. Puesto así, el discernimiento reflexionante es sobre el futuro, esto es, cómo a partir de una contingencia podemos reconocer un universal que matice su forma necesaria, o como lo expondrá Kant: el fin final o la *finalidad de la naturaleza*.

Ahora bien, allí en la tercera crítica, Kant expone también cómo mediar la finalidad cuando en el mundo hay un mal que no es natural sino un mal moral⁷², el cual nos puede llevar a tener una postura escéptica en torno hacia si es posible ir hacia lo mejor -tal y como lo mencionábamos líneas atrás con nuestro ejemplo de un proyecto político del ejecutivo-, en este caso, es menester, según Kant, *reflexionar* sobre dicho mal y tratar de encontrar cómo este se podría haber evitado, y con ello, reconocer que no es imposible el *progreso* (*TuP.* VIII, 310).

De ahí, la pertinencia del sentido de la historia, pues sobre la base de esto Kant se cuestiona, ¿cómo acelerar el *progreso*? En primera instancia, bajo las orientaciones de las *disposiciones morales*, las cuales expusimos en la sección dos del tercer capítulo, tal aceleración puede depender de nosotros en el acceso a la ilustración⁷³ o puede ser también posible bajo el marco de las disposiciones naturales “o más bien de la *Providencia*”⁷⁴, tal y como lo reconstruimos a inicios del tercer capítulo.

Al margen, en el presente, los proyectos que se orienten hacia el avance de muchas personas pueden fracasar, cabe esperar que, en el futuro, la humanidad como un todo se pueda realizar. De modo que el *progreso* no se configura como una realidad fáctica que inexorablemente se dará, sino más bien como una idea que puede guiarnos en nuestra relación sobre cómo se conectan el pasado, el presente y el futuro⁷⁵. Por lo pronto, basta recordar que Kant, independiente de una lectura en clave de teleología natural o moral, es bastante claro al afirmar que con miras hacia el futuro no queda otra salida que esperar los desarrollos que la providencia provea para la consecución de un *progreso* dentro de la humanidad, pues los fines de esta son disímiles a los fines de las personas particulares.

⁷² Esta idea la expusimos con detalle en el capítulo segundo. No obstante, podemos reconocer rápidamente que Kant ve el mal como una propensión, como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto tal inclinación es contingente en general para la humanidad. Esta se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero se está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como adquirida (cuando es mala) como contraída por el hombre mismo” (*Rel.* VI, 29).

⁷³ En rigor Kant usa la expresión educación (*TuP.* VIII, 310).

⁷⁴ Aquí tal palabra está matizada como una sabiduría suprema (*TuP.* VIII, 310).

⁷⁵ Otra posible respuesta con respecto al futuro es la que, siguiendo a Santiago, la propuesta de Kant se puede sustentar en la afirmación que él hace en la idea de que la construcción de una constitución civil finalmente es el resultado del conflicto, de la insociable sociabilidad del ser. En este escenario emerge un problema de amplio interés para nosotros, pero que por lo pronto desborda los intereses del texto: Kant indica que un gobierno que ejerce con violencia y desamparo su sociedad civil hace que ésta en su impotencia tome una decisión activa, lo cual sugiere para nosotros para efectos actuales reconocer que en Kant hay una idea, sin explotar, de democracia directa, pues afirma, entre otras cosas, que el pueblo necesita confederarse en un derecho que determine su *progreso*, empero Kant explica que esto es tan solo una mera hipótesis, pero que es un juicio reflexionante, pues “Esto, sin embargo, es sólo opinión y mera hipótesis: incierta como todos los juicios que quieren asignar a un efecto que se intenta, pero que no está del todo en nuestro poder, la única causa natural adecuada a él” (*TuP.* VIII, 311).

No obstante, la pregunta sobre la naturaleza de tales *disposiciones*, sean estas naturales o morales, no queda del todo clara para Kant, pues éste analiza estas disposiciones en distintos opúsculos, pero su desarrollo, surgimiento y lugar es bastante complicado de ubicar, por no decir que en ocasiones parece ser una especie de axioma que Kant simplemente postula, del cual creemos no prueba, y en parte no lo hace en tanto estas *disposiciones* no son empíricas, de ahí, lo fútil de tener un conocimiento de estas.

Por lo pronto, nos gustaría comprender tales disposiciones como una condición de posibilidad para comprender la historia (*Idee*. VIII, 18). De esta manera, se llega a una concepción racional de la historia, en el sentido de que esta no sólo es producto de los seres humanos, sino que tiene como propósito la realización de la especie humana. Desde esta perspectiva, las disposiciones no son proféticas ni determinantes, son afirmaciones discursivas que nos permiten metodológicamente ofrecer un fin a la historia, esto es, un sentido.

Por tanto, las disposiciones son una herramienta de lectura que podemos usar para comprender los acontecimientos que se debaten en la historia. Al respecto, nos gustaría ofrecer un ejemplo: amplias son las discusiones, aportes e interpretaciones a propósito del conflicto entre las religiones abrahámicas en medio oriente y en África; dejando de lado las distintas formas de lectura al problema de violencia que se ejerce entre fundamentalistas, seculares y practicantes de estas formas religiosas, qué *progreso* cabrá en cada cosmovisión religiosa: ¿acaso será la eliminación ontológica de unos por aquellos?, ¿será la esclavización o el servilismo obligatorio de unos hacia los otros? En rigor no hay una determinación sobre lo que sucederá, más bien el fenómeno social nos interpela a pensar qué debería suceder en cualquier orilla del problema en que nos encontremos. Bajo esta última perspectiva, se apelaría a lo más racional: lo que podemos esperar es la convivencia ¿Cómo lograrlo? Esa es la tarea transformadora de las acciones humanas y de la pregunta por el futuro, así que preguntarnos por lo que vendrá no ha de ser un cuestionamiento ingenuo o hiperbólico, sino una pregunta responsable que nos exige considerar entre distintas alternativas cuál es la más viable para construir una mejor sociedad en términos del desarrollo de nuestras disposiciones.

La disposición puesta así, se torna como un elemento subjetivo que busca generarse dentro de lo objetivo, esto es, que pensamos cuál debería ser el futuro y actuamos acto seguido por mor de esa idea normativa. Con todo ello, es una guía, un parámetro. En nuestro ejemplo, pensar un *progreso* nos exige, en la reflexión, el esfuerzo por reconocer que si bien la historia nos ofrece evidencias particulares (como, por ejemplo, los acuerdos de Oslo, la desmovilización de

la OPL, manifestaciones civiles, etc.⁷⁶), la historia no nos garantiza la realización de principios como la paz entre las distintas religiones y credos. La tarea del discernimiento, del juicio reflexionante, es el de analizar cuál es el camino que se puede vislumbrar dentro un presente concreto, singular, que nos lleve a la realización de ciertos principios universales como lo puede ser por ejemplo la paz. En otras palabras: el discernimiento reflexionante nos permite reconocer que ciertas acciones realizadas por los ciudadanos son los que nos pueden llevar al *progreso moral*, o como lo expone Allison, el juicio reflexivo, para nuestro ejemplo, nos permite pensar la naturaleza humana conforme a la moralidad (Allison, 2001, p. 212).

Esto significa que pensar la finalidad en la historia, no solo consiste en comprender las agencias humanas, sino en transformarlas. El juicio reflexivo nos permite comprender el concepto de la finalidad de la naturaleza como un presupuesto (Allison, 2001, p. 209). El *progreso moral* bajo el juicio reflexionante nos interpela en el cambio de nuestras acciones por mor al deber y nos posibilita la transformación de la sociedad imperfecta a un gobierno que garantice la justicia y la libertad, y que para Kant sería un régimen republicano (KU, V, 181).

Desde la anterior perspectiva, podríamos concebir al *progreso moral* en tanto idea regulativa, como un principio subjetivo que funge como hilo conductor de la reflexión (KU, V, 396). Con la intromisión del discernimiento reflexionante, vemos que la suposición teleológica en Kant no es una determinación objetiva, esto es, no es una forma constitutiva de la realidad misma, sino que es una suposición, un *como sí*, con el que se indaga de qué manera el mundo puede ir en dirección del *progreso*. Sin esa guía, solo veríamos un desarrollo de nuestras acciones como fenómenos en desorden y, nuestros aportes teóricos, solo serían a propósito de lo contingente.

No obstante, vale la pena aclarar que, al revisar los eventos contingentes de la historia, queremos comprenderlos completamente, y de allí surge la idea de lograr concatenarlos dentro de leyes que den cuenta por su regularidad. Parece ser que, nosotros mismos, nos generamos la idea de regularidad y de unidad sintética, y esto se debe a que se reconoce que la historia es el producto de la libertad, de agencias causadas por libertad, y al mismo tiempo, se sabe que no se pueden tener explicaciones completas de los acontecimientos históricos, lo que nos lleva asumir un *supuesto*, ese es pues el discernimiento: un supuesto reflexivo que en efecto nos muestra que

⁷⁶ Estos ejemplos son particularidades de una de las tantas confrontaciones entre religiones monoteístas, en este caso el conflicto *israelopalestino*. Los acuerdos de Oslo se firmaron en 1993 bajo el título de *Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements*, entre el Gobierno de Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP).

los asuntos humanos, deberían suceder de acuerdo con lo que dicta la razón. Y lo que la razón señala en el ámbito de lo práctico, es que los seres humanos sean dignos de ser felices⁷⁷, o como lo expone Kant: la moral (las costumbres o prácticas) es sobre cómo llegaremos a hacernos dignos de felicidad (*TuP*, VIII, 278).

Finalmente, recordemos que las preguntas ¿qué puedo conocer?, que se resuelve con la respuesta *esto es*, y ¿cómo se debería actuar?, que se responde con un *debería ser*, hacen de la pregunta ¿qué podemos esperar?, la que media entre ellas, y su respuesta, no es otra que la idea de *progreso moral*, que es una guía que orienta nuestras acciones en este mundo fenoménico y que apunta a un reino de los fines, para lo cual es necesario que cada uno como parte de la humanidad, asuma que este es un trabajo que lleva varias generaciones, lo cual implica que nuestros presentes y futuros están dispuestos a llegar a dicho fin; si esto no se asume, no habría fin o sentido en la historia.

Esta visión basada en un principio teleológico y en unas prácticas racionales es leída por nosotros como una forma de esperanza en Kant. Una esperanza que culmina con la llegada al derecho internacional (*ZeF*, VIII, 386) y es matizada por nosotros para reconocer el avance hacia lo mejor. Luego, en efecto, podemos ver el *progreso moral* como un avance institucional (Lerussi, 2017, pp. 48-50 & Yovel, 1980, p. 127) o como un arreglo al destino (Kleingeld, 2014, p. 63), pero no podemos perder el norte del avance que querríamos como humanidad, o como lo afirmó Kant en su *Probable inicio*:

reconociendo que es posible trabajar con arreglo al destino (una idea subjetiva y orientadora) cuando pese a toda falibilidad, limitación y mortalidad, poseemos las posibilidades de una reflexión especulativa del cómo devendrá el futuro y con todo ello trabajar en pro de fines que decanten eventualmente en una consecución de logros y metas para la humanidad (*Mut. Anfang*, VIII 113).

Esto es, que, pese a nuestros errores y las constantes recriminaciones que se nos haga de estos, podemos, aun así, exigirnos, y en eso consiste parte del *progreso moral* al fin al cabo, ubicar fines y tener esperanza.

⁷⁷ Una felicidad no acotada a un individuo, sino a un colectivo.

Observaciones finales

Para terminar, haremos tres apreciaciones que recogen lo desarrollado en este trabajo. Primero, en las diferentes interpretaciones de Kant, en torno a la historia, se ha mostrado que en ellas hay una mezcla de cuál es el camino que desde el punto de vista de los fenómenos tiene la historia, y cuál es el camino que esta debe tomar, desde el punto de vista moral. En la interpretación que hemos defendido aquí, el centro de la historia está en el protagonismo que deben tener los seres humanos en la construcción de su destino. El resultado de esta metamorfosis nos deja con el sabor de afirmar que pocas veces se cuenta con tanta responsabilidad sobre los límites de lo que podemos en efecto hacer.

Segundo, creemos que se hace dicente una nueva lectura de Kant sobre la base del *progreso*, pues él defiende la idea de que los pasos hacia lo mejor se manifiestan en la especie y nunca en el individuo. So pena de hacer una afirmación apresurada -aunque la libertad de la apreciación lo permite- nuestra sociedad en algunos casos ha promovido el desarrollo individual sobre los logros de un colectivo, luego, una propuesta como la kantiana nos exige cambiar la perspectiva.

Tal vez con lo anterior podemos hacer una lectura heterodoxa de Kant y *fijarla en la izquierda de lo que él llamaba el parlamento de facultades* y ver cómo ésta nos da luces sobre pensar el futuro bajo la propuesta de un compromiso colectivo, cuan multitud, cuan enjambres preocupados por intereses racionales de conservación y cohesión que en vanos retratos del triunfo personal que alimentan la felicidad propia o el egoísmo, como diría Kant, lo cual nos lleve a nuevos horizontes interpretativos.

Finalmente, como tercera apreciación, *¿qué nos está permitido esperar?* Frente a procesos de justicia transicional, como el colombiano, que se erige para ser evaluado no por un fuero ordinario sino por una justicia especial, donde surge la cuestión de cómo dejar las asperezas y permitir que el juicio sobre la reconciliación sea razonable. Pasando a la historia global, en el marco propuesto por Kant, es necesario preguntarse en torno a qué esperar de escenarios sociales, especialmente en Europa, donde prácticas que se creían superadas como el racismo, la homofobia, la intolerancia religiosa, entre otras, las cuales vuelven a aparecer, bajo la impronta de proteger la familia, la tradición y las buenas maneras se reproducen en nacionalismos fundamentalistas; qué posturas tomar frente a los absolutismos políticos que están resurgiendo en diversas partes del planeta, negando otros modos de vida; qué hacer si en países alejados de

nuestras latitudes donde se enfrentan cristianos (*Anti-balaka*) y musulmanes (*Séléka*) bajo la componenda de la desaparición del otro, aquellos alegando defensa propia y éstos exigiendo emancipación; cómo permitimos que modelos como los de paz se repliquen y mejor aún se desplieguen y se efectúen.

En fin, la lista puede ser amplia, desordenada geográficamente y sin una conexión clara, pero en concreto nuestro interés está en evaluar críticamente lo siguiente: lo que hemos logrado, como sociedad para poder enfrentar estas *patologías sociales*⁷⁸ han de ser las herramientas para transformar nuestra historia futura, nada más. Eso nos basta esperar (φ).

⁷⁸ Nos sumamos a la conceptualización que Honneth (2006) le ofrece a la expresión, esto en el marco de la filosofía social, la cual se trata de terminar y discutir procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornadas, lo cual es precisamente *patologías de lo social*, y frente a ello la filosofía social puede entender también como un marco donde se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social (Honneth, 2006, pp. 52-53).

Bibliografía

Obras de Kant

Los textos de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Academia Prusiana: *Kant's Gesammelte Schriften von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (1900). A continuación, se pondrá los títulos en alemán de los textos de Kant, con las abreviaciones empleadas en la citación y se harán las referencias correspondientes a las traducciones al español e inglés que han sido aquí usadas.

Kant, I. [Aufklärung] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (2016). En: *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (2016). Traducción de Roberto Aramayo & Concha Roldán Panadero. Madrid: Alianza.

_____ [Der Streit] *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten* (1798). *El conflicto de las facultades* (2003). Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

_____ [Re] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1998). Translated by Allen Wood y George DiGiovannies. Cambridge: University Press.

_____ [Erneuerte] *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1798). *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (2003). En: *El conflicto de las facultades* Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

_____ [GMS] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2012). Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

_____ [Idee] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (2016). En: *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducción de Roberto Aramayo & Concha Roldán Panadero. Madrid: Alianza.

_____ [KpV] *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). *Crítica de la razón práctica* (2016). Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

_____ [KrV] *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781 / B 1787). *Crítica de la razón pura* (1998). Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.

_____ [KU] *Kritik der Urteilskraft* (1790). *Crítica del discernimiento* (2003). Traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Machado Libros.

_____ [Logik] *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant* (2000). Traducción de M^a Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid, Akal.

_____ [Mut. Anfang] *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) *Probable inicio de la historia humana* (2016). En: *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* (2016). Traducción de Roberto Aramayo & Concha Roldán Panadero. Madrid: Alianza.

_____ [MS] *Metaphysik der Sitten* (1797). *Metafísica de las costumbres* (2005). Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Barcelona: Tecnos.

_____ [Päd.] *Pädagogik. Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink* (1803). *Pedagogía* (2013). Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascal. Madrid: Akal.

_____ [TuP] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (2016). En: *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducción de Roberto Aramayo & Concha Roldán Panadero. Madrid: Alianza.

_____ [ZeF] *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf* (1795). *Toward Perpetual Peace* (2006). En: *Toward Perpetual Peace and Other writings on Politics, Peace and History* (2006). Translated by David Colclasure. Yale: University Press.

Otras referencias

Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa.* Barcelona: Anthropos.

_____ (1995). *Kant's theory of freedom.* Cambridge: University Press.

_____ (2001). *Kant's theory of taste. A reading of the Critique of aesthetic Judgment.* Cambridge: University Press.

Ameriks, K. (1992). The critique of metaphysics: Kant and traditional Ontology. In: Guyer, P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: University Press, Cambridge. pp. 258-272.

Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. España: EDAF.

_____ (2016). Naturaleza/teleología en Leibniz y Kant. O sus nociones acerca de Dios y el Destino. En: Corona, J. -Velásquez, M. (Ed.). *Naturaleza y Libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant*. Pliego Filosofía, Universidad de Guanajuato: México, pp. 183-203.

Barreto, O. (2017). Entre la incertidumbre y la ética del libre albedrío. En: Casales, R. – Castro, J. (Ed.). *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*. México: UPAEP, Comares, pp. 131-39.

Beade, I. (2013a). En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo sensible y lo inteligible. Un análisis de la doctrina kantiana del doble carácter, *Studia Kantiana*, 14, pp. 100-126.

_____ (2013b) Las lecturas ontológica y epistémica del Idealismo Trascendental. Un análisis crítico acerca de las objeciones de Ameriks a la interpretación epistémica de Allison, *Diálogo Filosófico*, 85, pp. 77-99.

_____ (2013c). Libertad y orden en la filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en *El conflicto de las Facultades*, *Isegoría. Revista de filosofía Moral y Política*, (50), pp. 371-392.

Bergson, H. (1962). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bilbeny, N. (1989). Kant y la Revolución Francesa. Refutación del derecho de resistencia civil. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (6), pp. 23-32.

Buchanan, A. - Powell, R. (2016). Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress, *Ethics*, 126 (4), pp. 983-1014.

Bury, J. (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.

Casales, R. (2011). Estructura de la filosofía práctica de Kant, *Pensamiento y Cultura*, 14 (1), pp. 23-44.

- Cassier, E. (1993). *Kant: vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caruso, G. (2013). *Exploring the Illusion of free Will and Moral Responsibility*. New York: Lexington Books.
- Cummiskey, D. (2011). Justice and revolution in Kant's political philosophy. In: Thorndike, O. (Ed.). *Rethinking Kant. Current Trends in American Kantian Scholarship*. Cambridge: Scholar Publishers, pp. 219-242.
- De Gamboa, C. (2005). El carácter empírico e inteligible de las acciones humanas. En: Herrera, W. – De Gamboa, C. (Ed.). *Kant: defensa y límites de la razón*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, pp. 83-98.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hoyos, L. (2006a). ¿Qué debo hacer? La filosofía moral de Kant. En: Hoyos, L. - Patarroyo, C. – Serrano, G. (Ed.). *Kant: entre sensibilidad y razón*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, pp. 123-152.
- _____ (2006b). ¿Qué puedo yo saber? Crítica de la razón pura. En: Hoyos, L. - Patarroyo, C. – Serrano, G. (Ed.). *Kant: entre sensibilidad y razón*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, pp. 13-42.
- Junceda, A. (1981). Entendimiento y razón en la Crítica de la razón pura, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, (2), pp. 121-136.
- Kleingeld, P. (2014). The Development of Kant's Cosmopolitanism. In: Formosa, P., Goldman, A. & Patrone, T. (Ed.). *Politics and Teleology*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 59-75.
- Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lerussi, N. (2017). Continuidad y novedad en la concepción histórica de Kant en *El conflicto de las facultades*, *Revista de Estudios Kantianos*, 2 (1), pp. 48-59.

_____ (2015a). Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumento para una ética de la naturaleza (orgánica), según la *Crítica de facultad de juzgar teleológica*, *Ideas y Valores*, 64 (158), pp. 123-141.

_____ (2015b). Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant, *Veritas*, (32), pp. 79-94.

Leyva, G. (2016). Pensar la historia. En: Orden, R – Navarro, J. – Rovira, R. (Eds.) *Kant en nuestro tiempo: las realidades en que habitamos*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 185-206.

Martínez, M. (2016). La tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* y el principio de razón suficiente. En: Corona, J. - Velásquez, M. (Ed.). *Naturaleza y Libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant*. México: Pliego Filosofía - Universidad de Guanajuato, pp. 157-182.

Martínez Ferro, H. (2006). Kant: una ética para la modernidad, *Diálogos de Saberes*, (24), pp. 181-194.

_____ (2011). La filosofía kantiana de la historia: dialéctica entre naturaleza y libertad, *Cuestiones de Filosofía*, 13, pp. 37-55.

Molina, E. (2011). Moral, religión y política en I. Kant, *Ideas y valores*, Universidad Nacional de Colombia, pp. 131-144.

Moody-Adams, M. (2017). Moral Progress and Human Agency, *Ethical Theory & Moral Practice*, 20 (1), pp. 153-168.

Mumbrú, À. (2015). Las categorías de la libertad en Kant, *Pensamiento*, 71 (268), pp. 783-801.

Pereda, C. (1994). La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad. En: Granja Castro, D. (coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. España: Anthropos.

Patrone, T. (2014). Teleology and the Grounds of Duties of Juridical Right. In: Formosa, P., Goldman, A. & Patrone, T. (Ed.). *Politics and Teleology*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 128-144.

Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. España: Paidós.

Ruíz, J. (2016). Monadología teleológica. Ensayo reflexivo sobre los fines de la naturaleza y la humanidad racional desde los planteamientos de Leibniz y Kant. En: Corona, J. -Velásquez, M. (Ed.). *Naturaleza y Libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant*. Pliego Filosofía, Universidad de Guanajuato: México, pp. 107-124.

Ruyter, D. - Schinkel, A. (2016). Individual moral development and moral progress, *Ethical Theory & Moral Practice*, 20 (1), pp. 121-136.

Santiago, T. (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. España: Anthropos.

_____ (2016). Kant: la guerra y el progreso moral, *Dialógica - Open Insight*, 7 (11), pp. 11-33.

Strawson, P. (1975). *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Vorpagel, L. (2016). Sobre el problema de la libertad en Kant, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33 (2), pp. 541-559.

Yovel, Y. (1980). *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press.