

# Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia

## Freedom and Nature in Kant's Philosophy of History

ILEANA P. BEADE\*

**Resumen:** En este trabajo proponemos examinar hasta qué punto la concepción teleológica de la Historia desarrollada en los escritos jurídico-políticos kantianos (concepción fundada en la idea de una *Naturaleza providencial*, garante del progreso del género humano) se halla en conflicto con la concepción del hombre como ser esencialmente libre. Atendiendo a este objetivo, consideraremos, en primer lugar, de qué modo ha de ser interpretada la idea de *Naturaleza* invocada en dichos escritos, explicitando los argumentos que permiten establecer que esta idea no implica limitación alguna de la libertad humana, siendo así la realización del progreso histórico un desafío propio e ineludible del hombre, responsable único del desarrollo moral, político y jurídico de su especie.

**Palabras clave:** naturaleza; historia; libertad.

**Abstract:** In this paper we shall analyze to what limit the teleological conception of History outlined in Kant's legal and political writings (a conception which is based on the idea of a providential nature that guarantees the progress of the human genre) is in conflict with the conception of man as essentially free. With this goal in mind, we shall consider, in the first place, how the idea of Nature invoked in those works must be interpreted, by making explicit the arguments on which the claim that that idea does not imply any limitation whatsoever to human freedom is based. The realization of historical progress becomes an unavoidable challenge to each single man, who must be therefore considered responsible for the moral, political and legal development of his species.

**Key Words:** nature; history; freedom.

### I. Introducción

En diversos textos políticos, jurídicos e histórico-filosóficos, Kant invoca la idea de una *intención de la Naturaleza* [*Naturabsicht*] en tanto garantía última del progreso del género humano. Así sugiere que los individuos contribuyen, aún sin saberlo, a la realización de un plan oculto trazado por la *Naturaleza* (a la que en ocasiones identifica con la *Providencia*)<sup>1</sup>. En este trabajo proponemos examinar hasta qué punto la idea de una *Natu-*

---

Fecha de recepción: 11-03-2011. Fecha de aceptación: 09-11-2011.

\* Dirección postal: Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Entre Ríos 750, Rosario, CP: 2000, Santa Fe, Argentina. E-mail: ileanabeade@yahoo.com.ar

1 «Poco imaginan los hombres [...] que al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen —sin advertirlo— como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma» (I. Kant: «Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita» [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], Ak. VIII, 17; a este texto aludimos bajo la abreviatura *IHU*). En *Sobre la paz perpetua* (de aquí en adelante: *PP*) afirma Kant que la *Naturaleza* garantiza el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección, e identifica a esta *intención de la*

*raleza providencial*, garante del progreso del género humano, supone un obstáculo para la libertad del hombre. En otras palabras: se trata de establecer si esta idea implica una concepción determinista de la Historia, y una consiguiente limitación de la responsabilidad del hombre en la construcción de su destino histórico. Como es sabido, la posibilidad de una articulación entre *determinismo* y *libertad* constituye una problemática fundamental para el desarrollo de la filosofía crítica (basta considerar la importancia decisiva que el planteamiento y la resolución crítica de la «Tercera antinomia de la razón pura» cobran en el marco de la «Dialéctica trascendental»<sup>2</sup>, las reflexiones que Kant lleva a cabo acerca de esta cuestión en sus principales obras de filosofía moral<sup>3</sup>, o las importantes observaciones que realiza al respecto en la *Crítica del juicio*<sup>4</sup>). Dada la importancia fundamental que el filósofo atribuye a esta problemática (tanto en sus obras gnoseológicas como en sus textos prácticos), proponemos considerar aquí la posibilidad de una articulación entre *naturaleza* y *libertad*, circunscribiéndonos en este caso al ámbito específico de la Filosofía de la Historia<sup>5</sup>. El propósito de este análisis es —como ha sido indicado— establecer hasta qué punto esta concepción teleológica de la Historia —fundada en la noción de una *Naturaleza providen-*

---

*Naturaleza* con el *Destino* e incluso con la Providencia: «Quien suministra esta garantía [la de la paz perpetua] es, nada menos, que la gran artista de la naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente destino, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o providencia, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último del género humano y que determina el devenir del mundo» (I. Kant: *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden* , 1795], Ak. VIII, 360-361). En uno de los ensayos publicados en español bajo el título de *Teoría y práctica* (de aquí en adelante: *TyP*), señala el filósofo: «La Providencia proporcionará una salida al fin de la Humanidad tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los hombres tomados individualmente» (I. Kant: *De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas* [*Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet*, 1793], Ak. VIII, 312). La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos. Citamos las traducciones españolas: I. Kant: *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994. I. Kant: *Sobre la paz perpetua*, traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1996. I. Kant: *Teoría y práctica*, traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.

2 Cf. A 444ss./B 472ss.

3 I., Kant: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], Ak. IV, 446ss. (de aquí en adelante: *FMC*); I. Kant: *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788], Ak. V, 6ss. (de aquí en más: *CRPr*).

4 En la tercera *Crítica*, establece Kant que la llamada *facultad de juzgar teleológica* permite concebir a la naturaleza como un *sistema de fines*. Dado que estos *fines* son de carácter eminentemente práctico (la libertad, el derecho civil, y la sociedad cosmopolita), la facultad de juicio hace posible una articulación entre el plano de la *naturaleza* y el plano de la *libertad*, articulación que se plasma en la *cultura*, concebida como el *fin* que dicha facultad atribuye a la naturaleza en relación con el género humano. Cf. I. Kant: *Crítica del juicio* [*Kritik der Urtheilskraft*, 1790], Ak. V, 388ss.

5 Cabe señalar que la expresión literal utilizada por Kant en sus escritos es la de «historia filosófica». Sin embargo, en su traducción española de *IHU*, Rodríguez Aramayo sugiere utilizar la expresión «filosofía de la historia», considerando que dicha expresión refleja de manera adecuada el sentido de la reflexión histórico-filosófica kantiana (cf. Kant, I., *IHU*, p. 23, nota del traductor).

*cial*— se halla en conflicto con la concepción del hombre como ser esencialmente libre. Para ello examinaremos, en primer lugar, algunos principios elementales sobre los que se funda la Filosofía kantiana de la Historia, atendiendo en particular al concepto de *libertad* en tanto noción fundamental que permite articular diversos aspectos doctrinales del pensamiento político-jurídico de Kant. En segundo lugar, consideraremos la idea de *Naturaleza* invocada en los escritos político-jurídicos del filósofo alemán, explicitando los argumentos que —según consideramos— permiten demostrar que esta idea no implica limitación alguna de la libertad humana, siendo así la realización del progreso histórico un desafío propio del hombre, quien ha de ser considerado como el responsable único del desarrollo moral, político y jurídico de su especie<sup>6</sup>.

## II. Observaciones preliminares acerca de la Filosofía kantiana de la Historia

En *IHU*, Kant establece una serie de nociones fundamentales para el análisis de su reflexión filosófica acerca de la Historia. Allí se refiere, en primer lugar, a la posibilidad de establecer un principio que permita discernir un sentido oculto en el curso aparentemente caótico de los acontecimientos humanos:

«Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de éstas, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales» (*IHU*, Ak. VIII, 17).

Si bien las acciones humanas se hallan determinadas (como cualquier otro *fenómeno*) por leyes necesarias de la naturaleza, el historiador no ha de proporcionar una explicación *causal* de dichas acciones (explicación que habría de sujetarse a los principios de la ciencia natural), sino que su tarea consistirá en alcanzar una perspectiva tal que sea posible reconocer cierta *regularidad* en el curso de acontecimientos aparentemente fortuitos. Kant considera que

6 Ha de notarse que el principio determinista aparentemente implicado en la noción de *Naturaleza Providencial* no ha de ser pensado en relación con el determinismo *meccanicista* implicado en la concepción de la *naturaleza* como el conjunto de todos los *fenómenos* (o como el conjunto de aquellas leyes invariables que regulan el comportamiento de dichos fenómenos), sino que dicho principio remite, antes bien, a un (supuesto) determinismo de carácter *teleológico*. La articulación entre *Naturaleza* y *libertad* en la Filosofía kantiana de la Historia plantea, por consiguiente, problemáticas ajenas a aquellas que suscita la formulación y resolución crítica de la «Tercera antinomia de la razón pura» (cf. *KrV*, A 444ss./B 472ss.), en cuyo marco tiene lugar el tratamiento del problema del compatibilismo entre el determinismo natural y la libertad, considerada allí en sentido trascendental (esto es, en sentido cosmológico-metafísico). A este problema nos hemos referido ya en nuestro trabajo: I. Beade: «Acerca del carácter cosmológico-práctico de la *Tercera antinomia de la razón pura*», *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, vol. XXVII, 2010, pp. 189-216.

esta perspectiva puede ser alcanzada a través de la idea de una *intención de la Naturaleza*, concepto fundamental para el desarrollo de su reflexión histórico-filosófica. En efecto, sostiene el filósofo en diversos escritos que, al perseguir fines individuales, los individuos contribuyen, sin saberlo, a la realización de un plan oculto trazado por la *Naturaleza* (a la que en ocasiones identifica con el *destino* o con la *Providencia*)<sup>7</sup>.

Kant sugiere, en *IHU*, que la influencia de la *Naturaleza* no se limita a la determinación del *fin* al que se halla orientada la especie humana en su conjunto, sino que la *Naturaleza* ha dispuesto asimismo los *medios* necesarios para la realización de dicho *fin*. Entre estos *medios* se encuentran una serie de disposiciones originarias caracterizadas por el filósofo bajo el concepto de una *insociable sociabilidad* humana:

«El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas las disposiciones [del hombre] es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad [*ungesellige Geselligkeit*] de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente en disolver esa sociedad (*IHU*, Ak. VII, 20).

Si bien Kant considera al hombre como un ser naturalmente social, destacando la necesidad de cada individuo de convivir con otros para alcanzar el desarrollo pleno de sus disposiciones originarias<sup>8</sup>, algunas de estas disposiciones parecen implicar un serio obstáculo para la vida social. El filósofo considera, no obstante, que incluso nuestras inclinaciones *insociables* acaban por resultar favorables al progreso:

«¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia» (*IHU*, Ak. VIII, 21).<sup>9</sup>

7 Cf. *IHU*, Ak. VIII, 27. Señala Rodríguez Aramayo que esta idea de un *plan oculto de la Naturaleza*, al cual los individuos contribuirían sin conciencia de ello, refleja la influencia de autores como Mandeville y Adam Smith (cf. R. Rodríguez Aramayo: «La mano invisible de Adam Smith, las profecías históricas, el *fatum* del estoicismo y los espectadores de la Revolución francesa», en: R. Rodríguez Aramayo, *Immanuel Kant*, Madrid, Edaf, 2001, pp. 96ss.).

8 Cabe señalar que las llamadas *disposiciones naturales* del hombre sólo podrán ser completamente desarrolladas por la *especie*, mas no por el *individuo*, lo que implica que el *sujeto* de la Historia es concebido, en este marco, como un *sujeto colectivo*. El desarrollo histórico no es pensado, así pues, como el resultado de la suma de una multiplicidad de acciones individuales (que difícilmente podrían revelar el sentido de un *progreso*), sino antes bien como un desarrollo colectivo al que cabe considerar como el despliegue de un *plan oculto* intencionado por la *Naturaleza* (cf. *IHU*, Ak. VIII, 18).

9 «Tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí [...], de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar

Nuestras inclinaciones *insociables* no sólo impulsan el desarrollo de las capacidades y talentos individuales, sino que contribuyen al logro de una convivencia social armónica, en tanto nos fuerzan a idear los medios necesarios para contrarrestar sus efectos perjudiciales. La principal ventaja de esta *insociable sociabilidad* consiste, así pues, en que ella acabará por conducirnos a la institución de leyes públicas destinadas a minimizar los efectos perjudiciales del antagonismo que constantemente amenaza la existencia del orden social. De este modo, no sólo las disposiciones naturales favorables a la moralidad resultan beneficiosas para el progreso de la especie, sino que incluso aquellas disposiciones que parecen obstaculizar nuestra conducta moral revelan una *intención de la Naturaleza*. Ésta nos orienta a un *fin* que es caracterizado por Kant tanto en términos morales<sup>10</sup>, como en términos político-jurídicos. Así señala, en efecto, que el desarrollo del género humano se halla orientado a una constitución política basada en el puro concepto del Derecho, esto es, una *constitución republicana*, a la que el autor define como un modo de organización política en la que pueda darse «la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros» (*IHU*, Ak. VIII, 22)<sup>11</sup>. Siendo la *constitución*

---

plenamente los gérmenes de la Naturaleza» (*IHU*, Ak. VIII, 22). Para un análisis de la concepción kantiana de la discordia y la guerra como medios intencionados por la *Naturaleza* para promover la paz, véase: J. L. Villacañas: «La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la *prognosis* de los procesos modernos», en: R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 217-239.

- 10 La noción de un *reino de los fines* (cf. *FMC*, Ak. IV, 434ss.) o el concepto de *república ética* (cf. I. Kant: *La religión en los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], Ak. VI, 98ss.) aluden, como es evidente, a la posibilidad de un perfeccionamiento moral del género humano, perfeccionamiento que se vincula de manera compleja con la idea de un progreso en términos político-jurídicos. En efecto, si bien algunos textos sugieren que el progreso político-jurídico sería una condición *sine qua non* del progreso moral (cf. I. Kant: *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797], Ak. VII, 91; *IHU*, Ak. VIII, 21), otros textos sugieren, por el contrario, que la política debe «inclinarse» ante la fuerza de los preceptos morales, siendo así la moral, en cierto sentido, una condición de toda práctica política legítima (cf. *PP*, Ak. VIII, p. 380). Finalmente, algunos textos parecen indicar que lo moral y lo político constituyen aspectos relativamente autónomos y que el orden jurídico ha de evolucionar independientemente del perfeccionamiento moral de los individuos que integran una comunidad (así resulta expresado, de hecho, en la observación kantiana que establece que «el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios...» (cf. *PP*, Ak. VIII, 366). Para un análisis de las relaciones entre moral y política en la filosofía kantiana, véase: P. Hassner: «*Immanuel Kant*», en: L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *Historia de la Filosofía política*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 551ss.; J. Gómez Caffarena: «La conexión de la política con la ética (¿logrará la paloma guiar a la serpiente?)», en: R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 65—7; V. Camps: «Ética y política: ¿qué podemos esperar?», en: E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 214-226.
- 11 En *PP* caracteriza Kant a la constitución republicana como una forma de gobierno «establecida de conformidad con los principios de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y de conformidad con la ley de *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos)» (*PP*, Ak. VIII, 349-350). A diferencia de la constitución despótica, la constitución republicana deriva de la idea del *contrato originario* y es la única que se funda en el *puro concepto del derecho*, siendo su objetivo primordial la paz entre los Estados (cf. *PP*, Ak. VIII, 350). Para un análisis de la concepción kantiana del republicanismo como garantía de la paz internacional, véase: E. Garzón: «La paz republicana», en: D. M. Granja Castro (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 161-184.

*republicana* (fundada en el principio de la libertad) el *fin* último que el género humano ha de alcanzar en su evolución histórica, puede decirse que Kant concibe la Historia como un desarrollo esencialmente orientado hacia la *libertad* (incluso podría decirse que la concibe como una *historia de la libertad*). Más aún: la libertad constituye no sólo el *fin* último de nuestro destino histórico, sino además uno de los *medios* fundamentales necesarios para la realización efectiva del progreso: en efecto, sólo a través de una creciente libertad en el llamado *uso público de la razón* será posible el perfeccionamiento progresivo de las instituciones políticas y jurídicas<sup>12</sup>.

El análisis de los principios fundamentales de la *Filosofía kantiana de la historia* exige, pues, que consideremos brevemente cómo es concebida la libertad en el marco del pensamiento político-jurídico kantiano. En los *PMD*, Kant caracteriza a la libertad como el único derecho natural del hombre: «No hay sino un derecho innato. La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (*PMD*, Ak. VI, 237)<sup>13</sup>. La libertad es definida aquí como el derecho de cada individuo a no someterse al arbitrio constrictivo de otros, concepción que incluye una cláusula restrictiva fundamental, a saber: aquella que establece que la libertad de cada uno no ha de resultar perjudicial para la libertad de otros individuos. Esta definición incluye lo que podríamos llamar una *cláusula de universalidad*, esto es, aquella que establece que la libertad de cada uno ha de coexistir con la libertad de otros *según una ley universal*. Se trata aquí de un aspecto fundamental de la doctrina kantiana de la libertad, en cuyo marco se establece un nexo indisoluble entre *libertad* y *obediencia a la ley*: la libertad político-jurídica implica, en efecto, la sujeción de los individuos a un conjunto de leyes públicas destinadas a preservar y garantizar sus *derechos naturales*<sup>14</sup>, sujeción que no implicará limitación alguna de la libertad individual siempre que las leyes estén fundadas en la propia *voluntad legisladora* de los miembros de la comunidad<sup>15</sup>. En

12 Cf. I. Kant: «¿Qué es la ilustración?» [*Was ist Aufklärung?*, 1784], Ak. VIII, 33-42.

13 I. Kant: *Metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1796], estudio preliminar de A. Cortina Orts, traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994. A esta obra nos referimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura: *MC*.

14 Para un análisis de la filiación de Kant con la tradición del iusnaturalismo moderno, véase: A. Cortina Orts: «Estudio preliminar a la Metafísica de las costumbres», en: I. Kant: *Metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1994; E. Cassirer: *La filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 261ss.; R. Hancock: «Kant and the Natural Right Theory», *Kant-Studien*, n° 52, 1961, pp. 440—447.

15 Esta idea de una *voluntad legisladora* que ha de expresarse en la institución de leyes públicas, a través de la celebración de un *contrato*, permite inscribir a Kant en la tradición del contractualismo moderno. En el marco de la teoría kantiana del *contrato*, el concepto de libertad asume una importancia fundamental: la transición del *estado de naturaleza* al *estado civil* es caracterizada, en efecto, como el paso desde un estado de *libertad salvaje* (cf. *IHU*, Ak. VIII, 24 ) a un estado en el cual el ejercicio de los derechos naturales del hombre es garantizado a través de leyes jurídicas. En los *PMD* Kant define el *contrato* como el acto por el cual un conjunto de individuos se constituye como *Estado*, con el objeto de garantizar la libertad de sus miembros bajo el amparo de leyes públicas (cf. *PMD*, Ak. VI, 315-316). Cabe señalar que, a diferencia de lo que sucede en otras propuestas contractualistas, el *contrato* no es concebido, en este caso, como instancia que da origen al *estado social* —estado anterior a la institución del orden jurídico— sino como instancia que inaugura el *estado jurídico* o *estado civil* (cf. *PMD*, Ak. VI, 244), único estado en el que es posible garantizar los derechos naturales del hombre (cf. *PMD*, Ak. VI, 306). Si bien la caracterización kantiana del *estado de naturaleza* (cf. *TyP*, Ak.

este sentido, la libertad es definida, en los *Principios metafísicos del derecho* (MC), como la facultad del individuo «de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento» (MC, Ak. VI, 314)<sup>16</sup>.

Estas breves consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad político-jurídica permiten poner de relieve la importancia decisiva que el concepto de *libertad* asume en la filosofía de Kant: en efecto, este concepto no sólo resulta fundamental para la articulación entre la filosofía teórica y la filosofía práctica kantianas<sup>17</sup>, sino que hace posible además la articulación entre diversos aspectos doctrinales del pensamiento político-jurídico del filósofo alemán<sup>18</sup>. En lo que respecta específicamente al ámbito de la Filosofía kantiana de la Historia, la importancia central del concepto de *libertad* puede ser constatada si consideramos la concepción kantiana de la Historia como proceso esencialmente orientado hacia la libertad, proceso cuyo *fin* último estaría dado por la constitución republicana (fundada en el principio de la libertad), siendo asimismo la libertad uno de los *medios* fundamentales para la realización de dicho *fin*<sup>19</sup>. Ahora bien, pese a que Kant sostiene que la constitución de una

---

VIII, 310) ha dado lugar a una interpretación «en clave *hobbesiana*» del pensamiento político kantiano (cf. O. Astorga: «Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant», *Episteme*, vol. XVIII, n° 3, 1998, pp. 3-12), en los *PMD* Kant establece que es la necesidad de proporcionar garantías legales al *derecho de propiedad* lo que conduce a la celebración del *contrato* (cf. *PMD*, Ak. VI, 256-257; 312). Su concepción de la propiedad como aspecto determinante para la conformación de la sociedad civil han dado lugar a la interpretación liberal de las ideas políticas de Kant (cf. K. Thompson: «Kant's Transcendental Deduction of Political Authority», *Kant-Studien*, n° 92, 2001, pp. 62-78).

- 16 Más allá de las divergencias entre el pensamiento político de Kant y de Rousseau, en esta definición kantiana de la libertad resulta indudable la influencia del filósofo ginebrino (cf. J. Rubio Carracedo: «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en: E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 29-75; J. Rubio Carracedo: *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998; I. Beade: «Libertad: ¿autodeterminación política o ausencia de obstáculo externos? Acerca del concepto de *libertad* en el pensamiento político de Kant y Rousseau», *El Pensadero* (Buenos Aires), n° 3, 2006, pp. 7-11. Cabe señalar que la definición kantiana de la libertad política en términos de *autonomía* o *autogobierno* (político-jurídica) ha dado lugar a la interpretación de Kant como un defensor de la llamada *libertad positiva* (cf. I. Berlin: «Dos conceptos de la libertad», en: A. Quinton (ed.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 219). Sin embargo, la definición de la libertad formulada en *TyP* permitiría inscribir al filósofo entre aquellos que han reivindicado la *libertad negativa* (cf. N. Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, traducción de J. C. Bayón, Madrid, Debate, 1985, pp. 197-210). En efecto, en *TyP*, Kant caracteriza a la libertad como el derecho de cada individuo de procurar su bienestar según el medio que considere más conveniente (sin que ello suponga un perjuicio para la libertad de otros (cf. *TyP*, Ak. VIII, 290), definición que ha dado lugar a una interpretación liberal del pensamiento político kantiano.
- 17 Cf. H. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1ss.
- 18 Cf. W. Kersting: «Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy», en: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 342-366.
- 19 Respecto de esta cuestión, señala Bobbio que si la Historia es considerada como una *Historia de la libertad*, la *libertad positiva* representa el *motor* que impulsa el progreso histórico, siendo la *libertad negativa* el *fin* buscado: «la libertad como *telos* es la libertad negativa, es la libertad lo más amplia posible, la libertad absoluta de nuestras acciones, mientras que la libertad como principio motor es la libertad positiva, es decir, la posibilidad de autodeterminarse» (N. Bobbio: *op. cit.*, p. 129). Consideramos, sin embargo, que en el marco de la Filosofía kantiana de la Historia se establece precisamente lo contrario: en efecto, la *libertad positiva* —invocada en el ideal kantiano de una *constitución republicana*— constituye para Kant el objetivo último del progreso histórico, mientras que la *libertad negativa* —entendida fundamentalmente como *libertad en el uso público de la razón* (cf. *supra*, nota 13)— constituye uno de los motores principales del progreso histórico, pues sólo a través de dicho *uso* serán promovidas las reformas necesarias para una aproximación a la constitución republicana (cf. A. Hermosa: «El concepto de libertad en Kant», *Episteme*, vol. XX, n° 2, 2000, pp.73ss.). Se advierte así, por lo

forma republicana de gobierno constituye la intención última de la Naturaleza con respecto al destino del género humano, intentaremos mostrar, a continuación, que el logro de dicho *fin* constituye una responsabilidad propia e ineludible del hombre (observaremos, en efecto, que la idea kantiana de una *Naturaleza providencial* —garante del progreso histórico— no compromete la libertad humana, ni exime al hombre de la responsabilidad que le atañe en la construcción de su destino histórico)<sup>20</sup>.

### III. Acerca del progreso histórico como tarea propia e indelegable del hombre

En el texto «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas», Kant realiza una serie de consideraciones relativas al progreso moral del género humano, al que caracteriza como un *deber práctico*. Allí afirma, en efecto, que mientras no pueda demostrarse la imposibilidad de un progreso de nuestra especie, tenemos el *deber* de asumir su factibilidad y, por ende, de actuar *como si* la realización del progreso fuese efectivamente posible: «Por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible» (*TyP*, Ak. VIII, 309). La *idea* de un progreso del género humano constituye, pues, un *fin* que la razón práctica ha de asumir en carácter de *deber*. Del mismo modo —cabría afirmar— la *idea* de una *Naturaleza providencial* ha de ser *postulada* por la razón, de manera tal que sea posible, para nosotros, confiar en la posibilidad efectiva del progreso<sup>21</sup>. Si bien la *razón teórica* es absolutamente incapaz de afirmar la existencia de una *Naturaleza providencial* (pues nuestro entendimiento no puede alcanzar conocimiento alguno más allá de aquello que es dado como objeto de una experiencia posible), podemos —e incluso *debemos*— asumir dicha existencia, atendiendo a las ventajas que este supuesto reporta para el uso *práctico* de la razón<sup>22</sup>. Como es sabido, Kant atribuye a las *ideas de la razón* una importancia fundamental, no sólo por

---

demás, el carácter regulativo de la noción de la libertad tal como se la entiende en el marco de la primera *Crítica* (más específicamente, en el desarrollo de la solución crítica a la «Tercera antinomia de la razón pura»), esto es, como una *idea trascendental de la razón* (cf. A 533/B 561), idea cuya *realidad objetiva práctica* será objeto de discusión en las dos *Críticas* siguientes (cf. esp. *Crítica del juicio*, Ak. V, 467-468).

- 20 Herrero formula el problema que aquí nos ocupa en los términos siguientes: «¿Cómo se concilia pues la obra de la libertad con la obra de la naturaleza? Si ésta llega a su fin con una necesidad irresistible, ¿no es aquí la libertad dominada por las fuerzas determinantes de la naturaleza?» (F. J. Herrero: *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975, p. 187). Si bien nuestro análisis difiere, en diversos aspectos, de la interpretación propuesta por Herrero, coincidimos con el autor en que la *Naturaleza* en tanto garante del progreso ha de ser entendida, en última instancia, como *naturaleza humana* (cf. F. J. Herrero: *op. cit.*, p. 175). Si bien Kant sostiene que la *Naturaleza* nos orienta hacia una forma de organización civil en la que se administre universalmente el Derecho (cf. *IHU*, Ak. VIII, 23), la razón «*prescribe* el fin que la naturaleza misma *impone*. En esta concepción la naturaleza es concebida como la totalidad de las disposiciones destinadas a realizarse plenamente. La historia es el lugar del desarrollo de estas disposiciones y la historia, filosóficamente considerada, es la conexión que unifica las acciones fenoménicas y las ve como dirigiéndose progresivamente hacia el fin de la razón, orientada por el fin que la naturaleza impone» (F. J. Herrero: *op. cit.*, p. 191).
- 21 Coincidimos, en este punto, con la interpretación sugerida por Wild, quien atribuye a la idea kantiana de *Naturaleza* el estatus de un *postulado* de la razón (cf. Wild: «Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants», *Ph. Jahrb.*, n° 77, 1070, p. 260).
- 22 Cf. *PP*, Ak. VIII, 362.



la función que desempeñan para la organización sistemática del conocimiento científico<sup>23</sup>, sino asimismo por su significación *práctica*<sup>24</sup>. En el ámbito de la Filosofía de la Historia, Kant parece establecer la necesidad de postular la *idea* de una *Naturaleza providencial*, a fin de que sea posible para nosotros confiar en la factibilidad del progreso histórico, y actuar así de manera consecuente con tal progreso. Más allá de que aquello que orienta el curso de los acontecimientos humanos sea entendido en términos *naturalistas* o *teológicos* (*providencialistas*), lo relevante aquí es que se trata de una *idea* y, por consiguiente, de una intencionalidad que no ha de ser *conocida* por el entendimiento, sino *pensada* por la razón<sup>25</sup>. Asumir la *idea* de una *Naturaleza providencial* no implica, por consiguiente, afirmar una *determinación* real de la *Naturaleza* sobre la Historia, ya que esta *idea* nada nos dice, en rigor, acerca de lo que *de hecho* sucede (en el plano histórico), sino que sólo expresa cómo *nosotros debemos* pensar —o interpretar— los acontecimientos históricos, de manera tal que podamos confiar en el progreso de nuestra especie, comprometiéndonos con ello a la realización de acciones orientadas a promoverlo<sup>26</sup>.

- 
- 23 Para un análisis de la función *teórica* propia de las *ideas trascendentales* en tanto principios que hacen posible una extensión sistemática del conocimiento empírico (cf. A 642ss./B 670ss.), véase: N. J. Goldberg: «Do Principles of Reason Have «Objective but Indeterminate Validity»», *Kant-Studien*, n° 95, 2004, pp. 405-425; M. Caimi: «Ueber eine wenig beachtete Deduktion der transzendentalen Ideen», *Kant-Studien*, n° 86, pp. 308-332; J. Dotti: «La razón en su uso regulativo y el *a priori* del sistema en la primera Crítica», *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), 3ª época, n° 1, 1987- 1988, p. 95.
- 24 En cuanto a la significación *práctica* de las *ideas trascendentales*, resulta significativo que Kant defina a la *idea* como «el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia», y añade que no debe tenerse a la *idea* «por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuentren obstáculos en su realización [...]. Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre» (*Pedagogía* [*Ueber Pädagogik*, 1803], Ak. IX, p. 443-444). Las *ideas* constituyen así, pues, principios prácticos que orientan nuestras acciones, estableciendo un *fin* al que hemos de aproximarnos de manera progresiva.
- 25 La gnoseología crítica establece que aquello que no puede ser *conocido* por el *entendimiento* puede, no obstante, ser *pensado* por la *razón* (cf. B XXVI). Si bien las *ideas trascendentales* de la razón pura (*Dios, alma, mundo*) no determinan un *objeto de conocimiento* (pues remiten a aquello que jamás puede ser dado en la experiencia), estas ideas son *pensadas* por la razón, facultad que nos impulsa naturalmente a la búsqueda de lo *incondicionado* o *absoluto* (cf. J. A. Junceda: «Entendimiento y razón en la *Crítica de la razón pura*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 2, 1981, pp. 121-135; S. Rábade Romeo: «La concepción kantiana de la razón en la *Dialéctica trascendental*», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), n° 78, 1978, pp. 9-28).
- 26 Si bien la idea de una *Naturaleza providencial* «no es ciertamente suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro, [...] en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este *fin* (en absoluto quimérico)» (Ak. PP, VIII, 368). Atendiendo a las consideraciones realizadas en la *Crítica del juicio*, cabría afirmar que el juicio teleológico que establece una *intención de la Naturaleza* como aval del progreso histórico no es *determinante*, sino *reflexionante*. Señala Herrero, respecto de esta cuestión, que «la naturaleza que promueve en el hombre la aptitud para fines superiores no es, pues, una naturaleza estática [...] sino una naturaleza concebida *a priori* por la facultad reflexionante como teleológica, es decir, como una totalidad de disposiciones humanas que tienden a desarrollarse plenamente hacia un todo orgánico pensado como fin» (F. J. Herrero: *op. cit.*, pp. 179ss). La *Naturaleza* debe ser concebida teológicamente para que pueda concordar con aquellos fines que el hombre asume como *deberes*, fines cuya realización no podría ser garantizada si prescindieramos de dicha concepción teleológica: «Para que la acción teleológica del hombre, prescrita incondicionalmente por el deber, tenga un sentido, es necesario ver a la naturaleza también como teleológica, pues de lo contrario el deber se mostraría como un contrasentido» (Herrero, F. J., *op. cit.*, p. 202). Para un análisis de la significación histórico-política de las nociones de *juicio reflexionante* y *juicio teleológico* desarrolladas en la tercera *Crítica*, véase: H. Arendt: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de C. Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 137ss.

La *idea* de una *intención de la Naturaleza* resulta útil (y hasta *necesaria*) no sólo porque permite inteligir un sentido oculto en el curso aparentemente caótico de los acontecimientos humanos —haciendo posible así una *Filosofía de la Historia*, en su sentido más propio<sup>27</sup>—, sino además porque nos exige actuar de manera acorde con el progreso moral y jurídico-político, constituyendo así un principio *práctico* de la razón. Refiriéndose Kant a la *Naturaleza* como *causa* de ciertos efectos que tienen lugar en el mundo humano, señala, en efecto, que se trata en este caso de una causa

«que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza ni siquiera *inferir*, sino que sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad [...]; la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea que, si bien es exagerada en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido *práctico* (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la *paz perpetua*)» (PP, Ak. VIII, 361)<sup>28</sup>.

Hemos señalado ya que la utilidad fundamental de la *idea* de una *Naturaleza providencial* consiste en su capacidad de inducirnos a la realización efectiva del progreso<sup>29</sup>. Ahora bien, ¿en qué sentido cabe afirmar que el *fin* al que nuestra especie se orienta es *causado* o *promovido* por una *idea*, a saber: la idea de una *Naturaleza providencial*? En otros términos: ¿puede una *idea* ser causa de acontecimientos empíricos (en este caso, de ciertos acontecimientos históricos)? Kant considera que la efectividad de una *idea* referida a un *fin* descansa en su capacidad de inducirnos a actuar en conformidad con el fin buscado. Así sostiene que, quien confíe en el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección, actuará

27 Así afirma Kant que «aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta *idea* podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas» (Ak. IHU, VIII, 29). La idea de una *Naturaleza providencial* no sólo posee así la ventaja de contribuir a alcanzar una concepción sistemática de la Historia, sino que hace posible además cierta proyección del curso futuro de los acontecimientos a partir de una reflexión crítica sobre el pasado; de allí que la concepción *filosófica* de la Historia constituya un instrumento valioso no sólo para el historiador, sino asimismo para el gobernante (cf. IHU, Ak. VIII, 29-31).

28 Las observaciones que Kant realiza acerca de *Dios* como una *idea de la razón* pueden dar sustento a nuestra interpretación de la noción de *Naturaleza providente* como mera *idea*, puesto que —como hemos señalado— Kant identifica a la *Naturaleza* con la *Providencia* (cf. IHU, Ak. VIII, 22). En la *Crítica del juicio*, observa que no podemos afirmar que *existe un Dios*, sino que «sólo nos es concedida esta formulación mucho más restringida: «no podemos ni pensar ni hacernos concebible la finalidad que ha de ponerse como fundamento de nuestro propio conocimiento de la posibilidad interna de algunas cosas naturales sino representándonos tales cosas y el mundo en general como un producto de una causa inteligente (de un Dios)» (KU, Ak. V, 400). En el mismo sentido afirma, en una de sus *Reflexiones*, que «no es preciso creer que exista un Dios, sino que basta con hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad humana y su destino» (*Reflex.* 8014. Ak. XIX, 646). Postular la existencia de Dios es, como se afirma en la tercera *Crítica*, una exigencia de nuestro *discernimiento reflexionante* o *facultad de juzgar* (cf. KU, Ak. V, 400). Esto significa que el fundamento de esta exigencia es puramente *subjetivo* (no se trata aquí, en efecto, del *objeto* como tal sino de *nuestra necesidad de concebirlo* en relación con ciertos fines). En este sentido, diversos intérpretes señalan que la idea teleológica de la *Naturaleza* originada en nuestra facultad de *juicio reflexionante* ha de ser interpretada según el principio del *como si* (cf. F. Kaulbach: «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant-Studien*, n° 56, 1965, pp. 450-451; F. J. Herrero: *op. cit.*, p. 188).

29 Cf. IHU, Ak. VIII, 29.

de manera acorde con tal *fin*, contribuyendo así a la realización efectiva de aquello que presagia; en este sentido afirma que una *historia a priori* sólo es posible «cuando es el propio adivino quien causa y prepara los acontecimientos que presagia» (*Repl.*, Ak. VII, 79-80)<sup>30</sup>.

Hasta aquí, hemos intentado mostrar que la noción de una *Naturaleza providencial* en tanto aval del progreso de nuestra especie no supone una limitación de la libertad humana, por cuanto se trata de una *idea de la razón práctica*, i.e., de un concepto o principio que debemos postular, a fin de actuar de manera acorde con dicho progreso<sup>31</sup>. La *idea* de una *garantía de la Naturaleza* no es, pues, incompatible con la libertad humana, la cual es concebida asimismo, por Kant, como una *idea de la razón*. En efecto, tal como se afirma en el desarrollo de la solución crítica de la «Tercera antinomia de la razón pura», podemos *pensar* la libertad, aún cuando debamos reconocer que las acciones humanas, en tanto eventos que transcurren en el tiempo, se hallan necesariamente determinadas —como cualquier otro fenómeno— por leyes naturales. Tanto la noción de *Naturaleza* invocada en los escritos político-jurídicos kantianos como la noción de *libertad* (fundamental en los textos de su filosofía práctica) constituyen, pues, *ideas de la razón*, esto es, conceptos cuya *realidad objetiva* no puede ser establecida (así como el concepto de *libertad* no atañe al orden empírico, sino a un orden *nouménico* —en cuyo marco cabe pensar un modo de causalidad absolutamente espontáneo e incondicionado<sup>32</sup>—, así también, la noción de una *intención de la Naturaleza* como aval del progreso histórico no alude a lo que *de hecho sucede* (ni implica así una *determinación* real de la *Naturaleza* sobre las acciones humanas), sino que sólo se refiere a lo que *debe suceder*, de acuerdo con lo establecido por los principios prácticos de la razón).

Otro de los aspectos que permiten sostener que la idea de *Naturaleza* no implica una limitación de la libertad humana remite a las *condiciones* bajo las cuáles resulta legítimo postular dicha *idea*, condiciones que —como veremos— hacen del hombre el responsable único de su destino histórico. Kant sostiene, en *PP*, que «Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos, *si perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien*» (*PP*, Ak. VIII, 361, nuestro subrayado). La perseverancia en nuestros esfuerzos encaminados a la realización del progreso moral constituye así la condición bajo la cual es posible, para nosotros, postular la *idea* de una *sabiduría providencial*, garante del

30 De manera inversa, quien niegue la posibilidad del progreso (basándose en la idea de una naturaleza humana como naturaleza incapaz de todo bien) acabará por producir el mal que presagia. En el Apéndice a *PP* («Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua»), observa Kant que «los políticos moralizantes [...] disculpando los principios contrarios al derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, hacen *imposible* la mejora y perpetúan la conculcación del derecho» (*PP*, VIII, 372). Véase asimismo: *Repl.*, Ak. VII, 80.

31 El progreso, considerado como un *fin* de la especie humana, ha de ser asumido, en efecto, en carácter de *deber*. Kant señala, en *TyP*, que la idea del progreso del género humano hacia lo mejor no necesita ser demostrada, ya que se funda en un *deber* innato de actuar de manera tal que podamos contribuir con el progreso: «por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas [...], me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible» (*TyP*, Ak. VIII, 309). En lo que respecta a los propósitos o *fin*es morales, basta con que no haya sido demostrada su imposibilidad para que ellos constituyan un *deber* (cf. *TyP*, Ak. VIII, 310).

32 El idealismo trascendental, en tanto doctrina que establece una distinción entre fenómenos y noúmenos, permite así afirmar la *posibilidad de la libertad*, y esto es suficiente para la razón práctica (cf. *KrV*, A 505ss./B 533ss.).

progreso histórico. En sus *Lecciones de ética* se refiere el filósofo a las condiciones bajo las cuales es posible para nosotros *creer* que la acción divina compensará nuestros esfuerzos encaminados hacia el bien:

«Tomamos aquí «creencia» en el sentido de que nosotros debemos hacer lo mejor posible cuanto se halle a nuestro alcance, albergando la esperanza de que Dios cumplimentará la fragilidad de nuestra conducta. Esta fe significa, por tanto, la confianza de que Dios dará cumplimiento a lo que no se halla en nuestra mano, *siempre y cuando hayamos hecho cuanto nos era posible hacer* [...]. Esta fe no prescribe nada, sino *cumplir con el deber con arreglo a la propia capacidad* y esperar sin certidumbre un complemento a tal esfuerzo; de ella se puede decir que es una fe incondicionada y, por ende, una fe práctica. La fe práctica no consiste en que Dios dará cumplimiento a nuestro propósito, con tal de que confiemos en ello, sino en que nosotros no prescribimos nada a Dios mediante nuestra voluntad, sino que nos sometemos a la suya y esperamos que, *si hemos hecho cuanto estaba a nuestro alcance*, Dios sabrá encontrar el mejor medio para auxiliar nuestras fragilidades e incapacidad» (*LE*, Ak. XXVII. 1, 320-321, nuestro subrayado).

En sentido análogo señala Kant, en la *CRPr*, que sólo «quien es íntegro puede decir «quiero que haya un Dios»» (*CRPr*, Ak. V, 143)<sup>33</sup>. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], observa asimismo que el hombre debe actuar *como si todo dependiese de sí mismo*, y sólo *bajo esa condición* puede albergar la esperanza de que una sabiduría superior consumará sus esfuerzos<sup>34</sup>. En síntesis: sólo quien se comprometa en sus acciones con la idea de un progreso del género humano se hallará *autorizado* (si cabe la expresión) a confiar en que la *Providencia* compensará sus esfuerzos, allí donde éstos resulten insuficientes.

La noción de una *Naturaleza providencial* invocada en los escritos kantianos no supone así un obstáculo para la libertad humana, no sólo porque es concebida por el filósofo como una mera *idea de la razón*, sino porque se trata aquí, por otra parte, de una *idea* que sólo puede ser legítimamente postulada en la medida en que actuemos de manera acorde con el progreso de nuestra especie, siendo así el progreso un resultado que cabe esperar, no de la *Naturaleza*, ni de la acción divina, sino sólo de nuestras propias acciones.

Resta referirnos aún a un aspecto fundamental para el análisis del problema de la compatibilidad entre la idea de una *Naturaleza providencial* y el principio de la libertad

33 En este sentido afirma Rodríguez Aramayo que la esperanza en la posibilidad de un mundo mejor constituye una suerte de «correlato del deber» (Rodríguez Aramayo, R., *op. cit.*, 69).

34 Cf. *Relig.*, Ak. VI, 101. Podría pensarse que Kant incurre aquí en un planteo de tipo circular: por un lado, afirma que debemos confiar en la *Naturaleza* como garante del progreso *para* poder confiar en su factibilidad, actuando así de manera favorable con el mismo (las acciones humanas favorables al progreso serían así el resultado de nuestra creencia en una *Naturaleza providencial*). Por otro lado, afirma que sólo podemos postular esta garantía de la *Naturaleza si actuamos ya* de manera acorde con dicho progreso. Esta dificultad puede resolverse si consideramos que el deber de actuar conforme al progreso de la especie humana es, como todo *deber práctico*, absolutamente *incondicionado*, con lo cual, no puede estar sujeto a la condición de una creencia en el concurso de la acción divina. La finalidad de esta *creencia* se limita, pues, a su capacidad de operar como un *móvil* de la acción (mas no como su *principio determinante*).

humana, a saber: el modo en que ha de ser entendida, en este marco, la *Naturaleza* (y, por ende, su influencia en el curso de los acontecimientos históricos). Si tenemos en cuenta que la *Naturaleza* es caracterizada por Kant, en una serie de pasajes, como *naturaleza humana*, podremos reafirmar la interpretación aquí sugerida: en efecto, si en *nuestra propia naturaleza* descansa la posibilidad de todo progreso, en modo alguno resulta limitada aquí nuestra responsabilidad respecto del mismo. Es significativo que precisamente aquellos pasajes en los que se sugiere la idea una *determinación* de la *Naturaleza* sobre el curso de los acontecimientos humanos, ofrezcan sin embargo algunas claves importantes para pensar la responsabilidad que al hombre le atañe en este aspecto:

«Cuando digo que la naturaleza *quiere que ocurra esto o aquello* no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo hace, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) [«El destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste»)]» (PP, Ak. VIII, 365).

«Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso acelerar, este incesante progreso hacia lo mejor, pronto se ve que tal éxito —que llega a perderse en la inmensidad— no dependerá tanto de lo que hagamos *nosotros* [...] y del método con que *nosotros* hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la *naturaleza* humana en nosotros y con nosotros para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos. Pues sólo de esa naturaleza, o más bien de la *Providencia* (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin) podemos esperar un éxito que alcance a su totalidad» (TyP, Ak. VIII, 310).

En los pasajes citados, Kant sostiene que la *Naturaleza* actúa en pos del progreso «querámoslo o no», «forzándonos» a tomar un camino al que «difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos», expresiones que parecen avalar una interpretación «determinista» de su concepción teleológica de la Historia. Sin embargo, esta primer lectura exige algunas consideraciones ulteriores. En primer lugar, se observa que la *Naturaleza* no puede imponernos el *deber* de actuar en conformidad con un progreso del género humano, pues se trata aquí de un deber que ha de fundarse —como cualquier otro *deber*— en nuestra razón práctica (a la que hemos de reconocer como absolutamente «libre de coacción»). El influjo que la *Naturaleza* ejerce sobre la Historia no ha de ser interpretado, pues, como *determinación*, pues todo aquello que el sujeto asuma en carácter de *deber* ha de fundarse —reiteramos— en principios que la razón práctica se impone a sí misma de manera absolutamente incondicionada. Por otra parte, si bien sostiene Kant que la *Naturaleza* actúa en pos del progreso «querámoslo o no», cabría interpretar esta afirmación en el sentido de que *nuestra naturaleza* nos orienta indefectiblemente al progreso, más allá de nuestras inclinaciones o intereses particulares. De hecho, observa que el progreso no dependerá de lo que *nosotros* hagamos, pero sí de lo que la *naturaleza humana haga en nosotros y con nosotros*.

Aún cuando la *Naturaleza* aparezca identificada, en ocasiones, con el *destino* o la *Providencia*, ella es caracterizada asimismo como *naturaleza humana*. En este sentido observa Kant que «la naturaleza de las cosas [...] lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen

grado. Y en la naturaleza de las cosas *se incluye asimismo la naturaleza humana*» (TyP, Ak. VIII, 313, nuestro subrayado). La *Naturaleza* ha de ser entendida, pues, no como una fuerza externa que determina las acciones humanas, sino como *naturaleza humana*, esto es, como naturaleza propia del hombre, que determina así sus acciones de manera *intrínseca*. El influjo que ella ejerce sobre la Historia puede interpretarse, entonces, como *autodeterminación* humana. Kant sostiene, en efecto, que el progreso de nuestra especie dependerá, en última instancia, de la capacidad de autodeterminación que nos es inherente en tanto sujetos racionales: «la Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que *la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón*» (IHU, Ak. VIII, 19, nuestro subrayado). Más adelante añade que «la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin [a saber, el desarrollo de sus disposiciones naturales], al igual que todos los otros fines de su destino» (IHU, Ak. VIII, 22). Si la *Naturaleza* ha orientado al hombre a un estado de mayor perfección al liberarlo del instinto y dotarlo de una *voluntad libre*, lo ha hecho de tal modo que sólo al hombre «le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse» (IHU, Ak. VIII, 20).

Otros pasajes dan sustento a la interpretación que aquí sugerimos, al destacar que el hombre —y sólo él— ha de ser considerado responsable del destino de su especie. En un pasaje de la *Antropología* al que nos hemos referido antes, Kant señala que la naturaleza ha puesto en la especie humana «el germen de la discordia y ha querido que *su propia razón* saque de ésta aquella concordia» (*Antrop.*, Ak. VII, 322)<sup>35</sup>. Más adelante observa que el hombre «tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala: gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón*, puede hacer de sí un *animal racional*» (*Antrop.*, Ak. VII, 328). Así concluye Kant que la especie humana «debe y *puede ser* [...] la creadora de su dicha» (*Antrop.*, VII, 328). En *PP*, refiriéndose a la institución de leyes públicas en tanto condición de la paz entre los Estados, señala que esto es algo que «sin duda está en manos del hombre» (cf. *PP*, Ak. VIII, 366)<sup>36</sup>.

En conclusión, si bien afirma Kant que la *Naturaleza* orienta a la especie humana hacia el progreso en la medida en que ha dotado al hombre de inclinaciones egoístas (que acabarán por favorecer la paz), sostiene no obstante que es tarea propia e indelegable del hombre idear

35 Citamos la traducción española: Kant, I.: *Antropología en sentido pragmático* traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2004.

36 El análisis de la doctrina kantiana de la Naturaleza [*Naturliche*] permite dar sustento a la interpretación aquí sugerida, por cuanto muestra que Kant concibió los cuerpos vivos —y los sistemas físicos y mecánicos en general— como organismos en cuya evolución histórica se verifica una tendencia a alcanzar niveles de complejidad siempre crecientes, así como una mayor auto-organización de las partes. Si la naturaleza tiende a producir, pues, seres cada vez más organizados, podría afirmarse que la capacidad auto-organizativa propia del hombre (no ya en su dimensión empírica —i.e., corpórea— sino en su dimensión específicamente social) denota esta tendencia o inclinación de la naturaleza. La capacidad de autodeterminación propia de la especie humana puede ser interpretada, en síntesis, como expresión de la tendencia espontánea de la naturaleza (manifestada, en este caso, como *naturaleza humana*) a producir niveles de organización y auto-organización cada vez más elevados. Para un análisis detallado de la doctrina kantiana de la Naturaleza y su relación con el proyecto de una filosofía crítica, véase: E. Moya: *Naturlehre y filosofía crítica*, Biblioteca Nueva, 2008.

los medios necesarios para limitar sus inclinaciones insociables<sup>37</sup>. La idea de una *Naturaleza providencial* no supone, pues, una limitación del *libre uso de las fuerzas humanas*:

«La *Providencia* proporcionará una salida al fin de la *Humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final *mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí*, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los *hombres* tomados individualmente. Y justo el hecho de que las inclinaciones [...] se contrarresten mutuamente, facilita a la razón un libre juego para dominarlas a todas y para hacer que, en lugar de reinar el mal, que se autodestruye, reine el bien, que, una vez implantado, se mantiene por sí mismo en lo sucesivo» (TyP, Ak. VIII, 312, nuestro subrayado).

La *garantía* suministrada por la *Naturaleza* no ha de ser entendida, pues, como un tipo de coacción capaz de limitar la libertad del hombre. No sólo porque se trata aquí de una *garantía* que no puede ser establecida con certeza (*i.e.*, no puede ser *conocida* sino sólo *pensada*), sino porque además esta idea de *Naturaleza providencial* sólo tendrá eficacia en la medida en que nosotros actuemos de manera acorde con la posibilidad de un progreso del género humano. Por otra parte, el concepto de *Naturaleza* invocado en los escritos políticos kantianos puede ser interpretado —según indicamos— como referencia a la *naturaleza humana* y, por consiguiente, como aquello que determina internamente el sentido de nuestras acciones. De allí que Kant pueda concluir que «la naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará *sin que la coacción de la naturaleza dañe la libertad*» (PP, Ak. VIII, 365, nuestro subrayado).

#### IV. Consideraciones finales

A partir del análisis precedente hemos intentado mostrar que la concepción teleológica de la Historia desarrollada en los escritos político-jurídicos kantianos no supone una limitación de la libertad humana, ni exime al hombre de su responsabilidad por el destino moral, político y jurídico de su especie. Más aún: la libertad, inherente a nuestra condición de sujetos racionales, constituye precisamente uno de los *medios* fundamentales intencionados por la *Naturaleza* a fin de impulsar el progreso humano (medios a los que se suman —como hemos observado— las llamadas *inclinaciones insociables*, las cuales nos orientan hacia el progreso en tanto acaban por imponer la necesidad de instituir leyes públicas destinadas a contrarrestar sus efectos perjudiciales<sup>38</sup>). La concepción teleológica de la Historia desarrollada por el filósofo alemán no implica, pues, la adopción de un principio *determinista* en la concepción de lo histórico, por cuanto permite articular la idea de *Naturaleza providencial* con el principio de la libertad. El progreso del género humano no ha de ser confiado a la *Naturaleza*

37 En este sentido afirma, en sus *Lecciones de ética*, que «Dios quiere la felicidad de todos los hombres y, ciertamente, que *sea conseguida por medio de ellos mismos*» («Moralphilosophie nach dem akademischen Vorlesungen des Herrn Prof: Kant / Königsberg im Wintersemester 1784 und 1785 / Georg Ludwig Collins», Ak. XXVII. I. 285, nuestro subrayado).

38 PP, Ak. VIII, 360-361.

ni encomendado a la *Providencia*, sino que constituye un problema cuya solución concierne exclusivamente al hombre, quien ha de asumir la tarea de un perfeccionamiento político y jurídico de las instituciones sociales no sólo como un desafío propio, sino asimismo como un *deber* práctico. Si bien ciertos pasajes a los que hemos aludido parecen indicar que la *Naturaleza* nos conducirá indefectiblemente al progreso, el análisis de los principios sobre los que se asienta la reflexión kantiana sobre la Historia permite concluir que el hombre —y sólo él— es responsable último de su destino moral y político<sup>39</sup>. En apoyo de esta interpretación, hemos destacado que el concepto de *Naturaleza providencial* opera como una *idea* que ha de ser concebida (o *postulada*) a fin de que podamos confiar en la posibilidad efectiva del progreso y actuar de manera acorde con dicha posibilidad<sup>40</sup>. En segundo lugar, hemos señalado que esta *idea* sólo puede ser supuesta bajo la condición de que contribuyamos con nuestras acciones a la realización efectiva del progreso. Por último, ha sido señalado que la incidencia de la *Naturaleza* en el curso de los acontecimientos humanos puede ser interpretada como influencia propia de nuestra *naturaleza humana* (siendo, pues, *nuestra naturaleza* aquello que nos orienta indefectiblemente hacia el progreso, podemos afirmar que la *Naturaleza* no opera en el ámbito de la Historia humana como una *fuerza providente* —que determinaría de manera externa el curso de los acontecimientos históricos—, sino que ella actúa como algo que determina internamente nuestras acciones)<sup>41</sup>.

39 Puede decirse así que el principio *determinista* queda circunscripto, en la filosofía crítica, al plano *fenoménico*, plano que es contrapuesto, en diversos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, a un plano *nouménico* en el que no operan ya los principios del entendimiento (entre ellos, el principio de causalidad). De este modo, el filósofo crítico puede afirmar que en el orden fenoménico cada acontecimiento es el efecto necesario de una causa antecedente en el tiempo, mientras que en el orden de los *noúmenos* o *cosas en sí*, puede ser concebida la libertad trascendental (cf. A 538ss./B 566ss.).

40 Destacar el estatus *ideal* que Kant atribuye a esta *Naturaleza providente* implica reconocer que no se trata aquí de una garantía efectivamente dada (que pudiese ser *conocida* o establecida con *certeza*) sino sólo de una *garantía* que podemos *pensar* (o *postular*). En un texto del período pre-crítico, los *Sueños de un visionario* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766], Kant caracteriza a la *esperanza acerca del futuro* como una «inexactitud» a la cual no puede —ni quiere— renunciar, sugiriendo así que, si bien la esperanza no encuentra sustento alguno en el plano del conocimiento, ella constituye sin embargo un aspecto fundamental en vistas al interés práctico de la razón: «ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebatada a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro*, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, no quiero suprimir» (Ak. II. 349). Muchos años más tarde, en *TyP*, afirmará que incluso cuando la experiencia señale la presencia de innumerables obstáculos para la realización del progreso, debemos confiar no obstante en su posibilidad, pues esta confianza se funda en una *idea* que la razón práctica nos impone en carácter de *deber*.

41 A la interpretación aquí sugerida cabría objetar, sin embargo, que la identificación kantiana de la *Naturaleza* con el *destino* o con la *Providencia* no resulta compatible con su caracterización en términos de *naturaleza humana*: si bien puede afirmarse que la *naturaleza humana* nos orienta indefectiblemente hacia el progreso, sin que ello implique limitación alguna de nuestra libertad, no cabría afirmar, del mismo modo, que la *Naturaleza* entendida como *destino* o *Providencia* no compromete nuestra libertad, pues se trata, en este caso, de nociones que sugieren la idea de una *determinación* de la acción humana a partir de fuerzas de carácter trascendente. A esta posible objeción, cabría responder que, a los efectos de establecer si la idea de *Naturaleza* invocada por Kant en sus escritos histórico-filosóficos implica o no una limitación de la libertad humana, debemos considerar, ante todo, la función específica que el filósofo asigna a dicha *idea*. En efecto, lo decisivo allí no es el modo en que la *Naturaleza* resulte caracterizada, sino más bien *lo que se espera como resultado de esa idea*



A partir del análisis previo, podemos concluir que la idea de una *Naturaleza providencial*, desarrollada en el marco de la Filosofía kantiana de la Historia, no supone una limitación de la libertad humana. La noción de una *Naturaleza* como garante del progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección es una mera *idea de la razón práctica*, que nos permite abrigar la esperanza de que tal progreso es factible, alentándonos de tal modo a actuar de manera consecuente con dicho fin. La concepción teleológica de la Historia desarrollada en los escritos kantianos no sólo no compromete la idea del hombre como ser libre, sino que además invoca el principio de la libertad como uno de los *medios* fundamentales para la promoción del progreso, siendo la libertad, por otra parte, el *fin* del progreso jurídico-político de la especie humana (de tal modo, la adopción de una perspectiva teleológica en la consideración kantiana de la Historia no limita, pues, para Kant, la libertad humana, sino que encuentra en ella, por el contrario, uno de sus pilares fundamentales).

\*

Es conocida la formulación kantiana de tres preguntas fundamentales por las que se interroga naturalmente el pensar filosófico: «Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?» (A 805/B 833). Nuestra reflexión acerca de la posibilidad de una articulación entre *Naturaleza y libertad* en el marco de la Filosofía kantiana de la Historia ha ofrecido algunas claves para dar respuesta al último de estos interrogantes, al que cabría quizás, responder: *puedo esperar que el género humano avance hacia un estado de mayor perfección*. A esta respuesta cabría añadir, sin embargo, una cláusula restrictiva, a saber: *puedo esperar que esto suceda si —y sólo si— me comprometo a actuar de manera consecuente con el logro de tal fin*<sup>42</sup>. Necesitamos confiar en la posibilidad efectiva del pro-

---

(a saber: que sea posible, para nosotros, confiar en la posibilidad efectiva del progreso humano, de manera tal que nos sintamos impelidos a actuar de manera acorde con dicho fin). Si bien la identificación kantiana entre las ideas de *Naturaleza* y *Providencia* no deja de tener ciertas connotaciones metafísico-teológicas, lo relevante aquí es el tipo de acciones humanas que han de ser impulsadas a través de tales *ideas*; de allí que Kant afirme que resulta indistinto que se denomine *destino* o *Providencia* a la *Naturaleza* (cf. *PP*, VIII, 360-361). En este sentido, señala Rodríguez Arama que lo decisivo es que *necesitamos confiar en la factibilidad del progreso*; de allí que Kant deba recurrir a una idea de *Naturaleza providencial* en tanto «aval que garantice su realizabilidad» (cf. R. Rodríguez Aramayo: *op. cit.*, p. 102. Resulta, pues, indiferente que la garantía del progreso histórico sea concebida en términos *naturalistas* o *providencialistas*, aunque quizás el término de *Naturaleza* resulte, con todo, más apto que el de *Destino* o el de *Providencia* para expresar la posición asumida por Kant en sus escritos histórico-filosóficos (cf. *PP*, Ak. VIII, 361). En sentido análogo observa que cuando se trata de dar respuesta al interrogante acerca de la posibilidad de un progreso del género humano (incurriéndose así en el ámbito de lo que cabría llamar una «historia a priori»), no es posible recurrir a la perspectiva *providencialista* (cf. *Repl.*: Ak. VII, 83-84).

42 Cabría preguntar, no obstante, si este *esperar* (esta confianza o creencia) garantiza verdaderamente la realización efectiva del progreso. En otras palabras, ¿es el progreso del género humano factible (más allá de que nosotros *debamos pensar* que lo es)? ¿Es posible alcanzar una constitución *republicana*, tal como Kant la concibe en sus escritos políticos? O, en lo que respecta al plano de las relaciones internacionales, ¿es posible la *paz perpetua* entre los Estados, o el perfeccionamiento progresivo de nuestra especie? ¿O se trata aquí, antes bien, de puros *principios regulativos*? Ciertamente, algunos textos parecen indicar que las nociones de *republicanismo*, *sociedad cosmopolita*, *paz perpetua*, o la idea de un *perfeccionamiento progresivo del género humano*, no son sino *ideales* inalcanzables cuya finalidad se limita a orientar nuestras acciones, promoviendo

greso, pues tal necesidad se funda — como hemos señalado — en los intereses propios de la razón práctica. En tal sentido, la Filosofía kantiana de la Historia no es ajena a los principios fundamentales en los que se sustenta su filosofía moral, pues tanto allí como aquí no se trata, en efecto, de lo que *de hecho sucede* sino, por el contrario, de lo que *debe suceder*.

## Bibliografía

- Allison, H.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Arendt, H.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de C. Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Astorga, O.: «Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant», *Episteme*, vol. XVIII, n° 3, 1998, pp. 3-12.
- Beade, I.: «Acerca del carácter cosmológico-práctico de la *Tercera antinomia de la razón pura*», *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, vol. XXVII, 2010, pp. 189-216.
- Berlin, I.: «Dos conceptos de la libertad», en: A. Quinton (ed.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 216-233.
- Bielefeldt, H.: «Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom», *Political Theory*, vol. 25, n° 5, 1997, pp. 524-558.
- Bobbio, N.: *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, traducción de J. C. Bayón, Madrid, Debate, 1985.
- Bodelli, M.: «Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen», *Kant-Studien*, n° 87, 1996, pp. 166-183.
- Camps, V.: «Ética y política: ¿qué podemos esperar», en: E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 214-226.
- Cassirer, E.: *La filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Colomer, J. L.: «Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política», *Doxa*, n° 15-16, 1994, pp. 581-594.
- Dotti, J.: «La razón en su uso regulativo y el *a priori* del sistema en la primera Crítica», *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), 3ª época, n° 1, 1987- 1988, pp. 83-103.
- Garzón, E.: «La paz republicana», en: D. M. Granja Castro (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 161-184.

---

una constante aproximación a ellas (cf. *Antrop.*, Ak. VII, 322). Otros textos parecen sugerir, por el contrario, que aquellas *ideas* han de ser efectivamente *realizadas* por la especie humana, pese a los importantes obstáculos que de hecho existen para su realización (cf. *IHU*, Ak. VIII, 21-23). No resulta, pues, sencillo establecer si Kant ha considerado las *ideas de la razón* como metas que el género humano podrá alcanzar de manera efectiva. No obstante ello, resulta indudable, a partir de lo expuesto, que *debemos confiar* en la posibilidad de una realización efectiva de tales ideas, pues sólo así actuaremos de manera acorde con la realización de tal *fin*. Cabe señalar que la caracterización de las *ideas de la razón* como «principios regulativos» no les resta *efectividad* alguna, ni las convierte, desde luego, en meras *quimeras*. Así como el deber moral no resulta menoscabado por el hecho de que no podamos aseverar si hemos actuado únicamente *por deber* (cf. *FMC*, Ak. IV, 406-407; *TyP*, Ak. VIII, 284-285), así tampoco el hecho de que reconozcamos la presencia de innumerables obstáculos para la realización del progreso no afecta en absoluto nuestra necesidad de confiar en su factibilidad (cf. *TyP*, Ak. VIII, 309-310).

- Goldberg, N. J.: «Do Principles of Reason Have «Objective but Indeterminate Validity»», *Kant-Studien*, n° 95, 2004, pp. 405-425.
- Gómez Caffarena, J.: «La conexión de la política con la ética (¿logrará la paloma guiar a la serpiente?)», en: R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 65—76.
- Hancock, R.: «Kant and the Natural Right Theory», *Kant-Studien*, n° 52, 1961, pp. 440-447.
- Hassner, P.: «I. Kant», en: L. Strauss, L. Cropsey (eds.), *Historia de la Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 549-584.
- Hermosa, A.: «El concepto de libertad en Kant», *Episteme*, Vol. XX, n° 2, 2000, pp. 73-107.
- Herrero, F. J.: *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.
- Junceda, J. A.: «Entendimiento y razón en la *Crítica de la razón pura*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 2, 1981, pp. 121-135.
- Kant, I.: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín *et alia*, Tomos I-IX, 1902ss.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787]*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Kant, I.: *Antropología en sentido pragmático [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798]*, traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I.: «Respuesta a la pregunta «qué es la ilustración?»» [*Was ist Aufklärung?*, 1784], en I. Kant, *Filosofía de la Historia*, traducción de E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 1972.
- Kant, I.: *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784] y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.
- Kant, I.: *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.
- Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793]*, traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1981.
- Kant, I.: *Lógica [Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800]*, traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.
- Kant, I.: *Crítica del discernimiento [Kritik der Urtheilskraft, 1790]*, traducción de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003.
- Kant, I.: *Pedagogía [Ueber Pädagogik, 1803]*, traducción de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, edición, prólogo y notas de Mariano Fernández Enguita, Madrid, Akal, 1991.
- Kant, I.: *Lecciones de ética [Moralphilosophie nach dem akademischen Vorlesungen des Herrn Prof: Kant / Königsberg im Wintersemester 1784 und 1785 / Georg Ludwig Collins, 1924]*, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica [Kritik der praktischen Vernunft, 1788]*, estudio preliminar y traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2007.

- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- Kant, I.: *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1996.
- Kant, I.: *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1796/1797], traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho; Madrid, Tecnos, 1989.
- Kaulbach, F.: «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant-Studien*, n° 56, 1965, 430-451.
- Kersting, W.: «Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy», en: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Moya, E.: *Naturlehre y filosofía crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Rábade Romeo, S.: «La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 78, Madrid, 1978, pp. 9-28.
- Rodríguez Aramayo, R.: *I. Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.
- Rubio Carracedo, J.: «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en: E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 29-75.
- Rubio Carracedo, J.: *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998.
- Savadogo, M.: «Kant et la politique», *Kant-Studien*, n° 90, 1999, pp. 306-321.
- Thompson, K.: «Kant's Transcendental Deduction of Political Authority», *Kant-Studien*, n° 92, 2001, pp. 62-78.
- Velasco Gómez, A.: «La concepción republicana de Kant», *Episteme*, vol. 25, n° 2, 2005, pp. 109-122.
- Villacañas, J. L.: «La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la *prognosis* de los procesos modernos», en: R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 217-239.
- Wild, Ch., «Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants», *Ph. Jahrb.*, n° 77, 1970, 260-275.