

## **Kant: naturaleza, finalidad y delirio**

*Juan Brando*

La importancia de la felicidad como concepto en el marco de la filosofía moral no podría exagerarse. Pero las teorías morales de la felicidad deben enfrentar, sospecho, dos series de enemigos briosos: la de los que creen que debe ser conseguida la felicidad, pero no comparten las definiciones y prescripciones que ofrecen las teorías, y la de los que no creen en absoluto en la felicidad, ni confían en que el objeto de la filosofía moral sea su elucidación. La filosofía a la que llamo anti-inmanentista, y a la que en cierto modo pretendo rebatir, se halla preocupada por los problemas de la felicidad en la filosofía moral, y pronostica que si se los desatiende, en el orden práctico no habrá normas morales objetivas, tendremos una moral arbitraria, en la que el bien y el mal dependen de la propia elección. Además, considera que el único contenido o materia de la ley moral según Kant debe ser el objeto de nuestra voluntad, y que Kant insiste en que ya no estamos sujetos a una ley superior, sino que la ley es fruto de nuestra propia voluntad, y en que no es ni la felicidad, ni la virtud, ni la recompensa divina la que nos mueve a obrar conforme a la ley, a la que se debe respetar por el solo hecho de ser una ley, de modo que la moral de la felicidad es reemplazada por la moral del deber: el deber por el deber mismo. Esa peculiar descripción de la posición de Kant requiere, seguramente, algunos comentarios. Si se nos hubiese preguntado en la escuela ‘¿Cuál es el contenido o materia de la ley moral según Kant?’, yo al menos hubiese respondido, no sin vacilaciones, que, o bien no había ese tal contenido, o ese contenido era la universalidad, lo que equivale, cuando menos aproximadamente, a decir que no hay un contenido particular preciso que pueda adjudicarse a la ley.

Aunque resulte gravoso, es necesario aclarar estos puntos. A mi entender, la voluntad, a pesar de su importancia, no es exactamente el contenido o materia de la ley moral, y tampoco lo son sus objetos. La voluntad es una especie de principio de determinación moral, que no descansa en sí mismo, puesto que es, o bien voluntad autónoma, cuando obra por deber, o bien voluntad heterónoma cuando lo hace por inclinación. No es tan claro que la ley sea “fruto de nuestra voluntad” ni tampoco incluso que se pueda establecer tan precisamente su origen. Si se quiere decir que la ley surge de la voluntad, hay que aclarar que sólo lo hace indirectamente: a través de la ‘autonomía’ que describe la relación de la voluntad con el deber y el “respeto” que describe el vínculo del deber con la ley. Por otra parte, sí hay que admitir

que, en cierto modo, Kant propone que estamos ligados a una ley superior, el llamado principio supremo de la moralidad, que podría caracterizarse como la universalización del principio subjetivo del querer, a través del mandato expresado en la fórmula que invita a obrar como si la propia máxima de la acción pudiese convertirse en ley universal. En cuanto a la difícil afirmación de que debo respetar la ley por el solo hecho de ser una ley, esto podría aseverarse de cualquier ley, a no ser que se pretenda indagar por sus fundamentos, actitud frecuente en la filosofía. En este caso, nos encontramos con la persuasión de que se trata de una ley moral objetiva, que rige para todo ser racional. La respuesta, un poco esquemática, podría ser “debo obedecerla porque es una ley objetiva”, y en efecto, hay una relación de constricción u obligación entre la voluntad y la ley. La objeción sería apropiada, si se nos invitara a obrar conforme a una máxima subjetiva: se preguntaría entonces “¿Por qué debo obedecerla, si no es objetiva? Es sólo una máxima arbitraria”. La objetividad racional de la ley aparece, entonces, precisamente conversa a la arbitrariedad que se trata de denunciar. Algo sibilina es también la caracterización frecuente de que “es el deber por el deber mismo”. No es muy apropiado decir que el deber depende exclusivamente de sí mismo: es la necesidad de una acción por observancia a la ley, y por lo tanto depende, por un lado, de la ley objetiva y su vínculo con ella, y por otro, de la voluntad que se hubiera determinado autónomamente. A eso se añade la premisa de que en el kantismo, la moral de la felicidad es reemplazada por una moral del deber. El anti-inmanentismo considera que la moral de la felicidad estaba estatuida de alguna forma, más allá de ser una moral entre otras, antes de ser “reemplazada” por la moral del deber, que acaso no es tan claramente una moral del “deber por el deber mismo” sino del deber como acción orientada por el respeto a una ley objetiva. Y a menudo se dice también que el hombre, al no conocer la esencia, el deber ser de las cosas, imposibilita toda norma moral objetiva que encauza la libertad hacia su perfección, y por ende, hacia su felicidad. Con eso se presupone, en primer lugar, que una moral de la felicidad facultaría al hombre para conocer la esencia y el deber ser de las cosas. El del conocimiento de la esencia es un asunto tan espinoso y abundante en corolarios en la filosofía, que haríamos bien acaso en postergar su examen. En cuanto al deber ser de las cosas, puede emparentarse o no con la esencia, aunque tiendo a pensar que van separados, al considerar que hay una antinomia entre lo que es y lo que debe ser. Los que no aceptan las nociones metafísicas, porque creen en general que la metafísica es un palabrerío que no describe la realidad, estarían contestes en que hay un deber ser de las cosas, a pesar de no admitir que haya una esencia o naturaleza. Alguien que tomase la adarga de la moral kantiana podría reponer que precisamente, lo que en ella se propone es la vigencia de una norma moral “objetiva” que no dependa de principios de

la felicidad, sino de una especie de vínculo entre la voluntad y la objetividad entendida como universal. Empero los pensadores de la escuela adversaria del “inmanentismo” no parecen confiar en tales cosas y afirman aproximadamente que sin un orden moral que, desde la interioridad de la conciencia, de sentido y dirección a la perfección de la persona, la familia y la sociedad, aparecen los frutos de la libertad absoluta: la libertad más absoluta en las relaciones sexuales, guerras injustas movidas por la avaricia de poder, el asesinato impune de inocentes. Alguien que este mundo de cierta suspicacia podría advertir en estas frases un cierto escepticismo hacia las posibilidades de la autonomía de la conciencia: acaso la conciencia por sí misma, sin estar asida a un cierto orden, es proclive a ocasionar la depravación sexual, caso que esta sea reprobable, o las guerras o el asesinato. Pues entonces la conciencia no podría vivir entregada a sí misma, a riesgo de un cierto caos y degeneración moral y social, y debería permanecer bajo la custodia del ‘orden’. Pero, ¿quién más que la conciencia humana estaría facultado para diseñar e imponer tal orden? Dicho de otro modo: ¿quién decide en lo concerniente al llamado orden moral? Los anti-inmanentistas advierten, en efecto, que desaparecido el orden interior de la conciencia, sustentado en el orden natural, solo cabe el orden puramente exterior, impuesto por la fuerza del castigo y la violencia. Ahora vemos que el orden interior de la conciencia tiene, en verdad, un fundamento exterior: está sustentado en el orden natural. Esta opinión, la de considerar que la moralidad tiene alguna vinculación con la naturaleza, sospecho que surgirá de nuevo para su tratamiento a medida que avancemos en nuestra reflexión.

Dicho concisamente, uno de los principales argumentos del anti-inmanentismo consiste en decir que el llamado inmanentismo moral es una doctrina degradante, y eso porque se aparta de la creencia en entidades trascendentes, como por ejemplo Dios, no siquiera por considerar a esas creencias infundadas, sino inconsecuentes con el verdadero sentido de la moralidad, que no habría de encontrarse en semejante heteronomía. Proponen luego que ese sistema acarrea penosas consecuencias, y por lo tanto hay que volver a formular una explícita escala de valores inspirada en criterios fideísticos, so pretexto de que hay un orden natural que la conciencia debe obedecer.

Este proyecto se opondría, aparentemente, a la pretensión kantiana de definir la llamada “libertad de pensar” como autodeterminación y considerarla como punto de orientación del pensamiento. Esa libertad de pensar es el derecho del hombre a pensar acerca de lo que le afecta, y acerca del sentido que tienen para él las cosas del mundo.

Siguiendo esta línea, el pensador deberá dirigir sus esfuerzos para conseguir que la Razón se convierta en criterio de verdad. Por lo tanto, la verdad también aparece ligada a

criterios de inteligibilidad y comunicabilidad. La potestad de la Razón alcanzará incluso el propósito de postular un mundo futuro de acuerdo a los fines que se provee a si misma. Pero en la medida en que la Razón transgreda sus propios límites y haga especulaciones acerca de objetos que trascienden cualquier intuición, es decir que son supra-empíricos, cae en el llamado “dogmatismo”, y este conduce inmediatamente al delirio (*Schwärmerei*), e.d., la presunción de un conocimiento objetivo sobre cosas suprasensibles, divinas o futuras. Este delirio constituye la más flagrante corrupción y enajenación de la libertad de pensar, y lleva al escepticismo y nihilismo, al negar las potencialidades del hombre, aseverando que no es bastante que éste se sirva de su sola razón, sino que debe remitirse a otro tipo de principios.

Sólo a través del delirio puede el dogmatismo arrogarse el derecho de saber lo que, en verdad, no puede saberse. Según Kant ‘dogmatizar’ con la razón pura en el campo de lo suprasensible es el camino que lleva directamente al delirio filosófico, y que sólo la crítica de esta misma facultad podría remediar radicalmente ese mal. El delirio pretende una peculiar presciencia acerca de lo que está vedado a los corazones comunes, busca un patrón y un cotejo para la razón fuera de ella misma, y culmina en una insostenible arrogancia: la de sentarse en el trono de lo suprahumano y sentar de allí plaza de sabio o de genio. Pero esas engañosas no pueden sortear continuamente a la crítica: una de las contravenciones más importantes que cometen el delirio y la superstición, sino la más, es la de negar a la razón como “primera fuente de la firmeza e inmutabilidad de la creencia en Dios”. Para esto, el delirio ejecuta una especie de brutalidad retórica que encandila las almas y las convence, por un momento, de que los títulos de la razón están viejos y existen fuerzas más importantes, vitales e interesantes que ella. Esto mediante falsa sutileza y plañir de pseudo-argumentos, que mueven a la reprobación y el descrédito contra el pensamiento racional entendido como tarea:

Esa actitud es caldo de cultivo para formas de pensar fantasiosas, que giran en el vacío y son proclives a la exaltación fanática y la intolerancia. El delirante termina por dar la espalda a la cultura social y entregarse a sus propias intuiciones e iluminaciones, fuente presunta de la verdad de una autoridad incólume; suerte de divinidad interior inefable que insta a la censura y la violencia. De ese tono son también los anhelos de pulcritud y quietud del delirante.

Así, atentar contra la libertad de pensar es al mismo tiempo privarse del trabajo sobre sí, desoír los valores de la cultura, no reconocer a la razón como principio o criterio de verdad y renunciar a la propia autodeterminación intelectual.

Una de las principales preocupaciones de Kant consistía en evitar que el principio de ‘sentido común’ que era admitido por algunos filósofos como orientación en el uso especulativo de la razón estuviese al servicio del principio del delirio. Según Kant:

Es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se pudieran enjertar, sin consentimiento de la razón, la tradición y la revelación.<sup>1</sup>

Esa necesidad de orientación en el pensamiento obedece a las operaciones que hace la razón cuando pretende referirse a lo que está más allá de la experiencia.

El artículo de Kant “¿Que es la ilustración?” -compuesto en respuesta a la demanda de un periódico- con ser algo remanido, no deja de tener interés. Y eso porque, al menos en boca de filósofos que tengan cierta honestidad, es bastante difícil de comprender y ofrece al lector, en ocasiones, frases de una concisión desconcertante. Yo no me jactaría de haberlo comprendido y me contentaría con compartir mis principales dudas.

En primer lugar, siempre me ha llamado la atención que Kant afirme: “hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela”. Esta frase es muy apropiada para hacernos pensar, un poco a tuestas, en la relación entre naturaleza y cultura. Pero ¿qué quiere decir que ha sido la naturaleza quien ha liberado a los hombres de cierta tutela? Se supone que era una tutela nomológica, la de las leyes de la propia naturaleza que preveían como y cuando debían subsistir las especies. Parece que la misma naturaleza ha empujado al hombre para que pueda servirse de su razón, y la reflexión final es que haría mal en asumir una nueva tutela de parte del médico o del cura de almas, frente a lo que Kant dice “¡ten la osadía de servirte de tu propia razón!”. Ahora bien, si el hombre no asume esa decisión permanece en una incapacidad que se convierte en “segunda naturaleza”. Así es como el hombre se suscribe a una doble naturaleza y renuncia al “valor social” de la cultura. El hombre culto, entonces, es el hombre emancipado de la tutela. Y si permanece en la tutela es porque se siente “incapaz de servirte de su propia razón” y hace un uso inapropiado de sus dotes naturales, de modo que estos acaban por convertirse en ligaduras. En cambio, la ilustración se concibe como la “estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo”. Esta cultura, a criterio de Kant, no requiere otra cosa que libertad, para hacer uso público de la razón. Tal uso de la razón asiste al hombre como miembro de un posible ser universal, incluso como integrante de una sociedad cosmopolita de los hombres. Por eso, los grupos humanos deberían proponerse la ampliación progresiva de los conocimientos, la depuración de los errores y el avance en el estado de la cultura. Renunciar a estos propósitos sería perjudicar la marcha de la humanidad, así como pisotear y corromper los derechos sagrados del hombre.

---

1 I.KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Leviatán, Buenos Aires, 1982,p.36

Kant piensa que la suya, si bien es una época de ilustración, no es todavía una época ilustrada, y que “falta mucho para que los hombres se hallen en situación de servirse de su propia razón con seguridad y provecho”

No obstante, parece que deben esforzarse por servirse de su razón y no abonar el imperio de esa “incapacidad convertida en segunda naturaleza”. Si no lo hicieran, estarían tomando voluntariamente la decisión e no ilustrarse. Desde luego, nadie puede prohibirle al hombre que tome esa decisión; pero, de hacerlo, tendría entonces que imputarse a sí mismo las calamidades que puedan surgir del uso inapropiado de la razón. Habría que añadir una consideración más: la de si haciendo tal cosa, es decir, no ilustrándose, no estaría poniendo obstáculos para la posible realización de un cierto fin de la historia. Al comienzo de su obra *Idea de una historia universal*, Kant sugiere que hay en el hombre unas ‘disposiciones originarias’ que se refieren al uso de la razón, y se hallan prestas a desarrollarse algún día “de manera completa y conforme a fin”. Hay que suponer que ese es el fin moral de la existencia del género humano. Y en el mismo texto se lee que un “último paso de la razón” elevó al hombre por sobre la animalidad; y fue el de concebirse como constituyente del fin de la naturaleza.<sup>2</sup>

El objetivo supremo de la naturaleza en lo que hace a la humanidad, denominado “el desarrollo de todas las disposiciones”, puede conseguirse solamente en una sociedad libre, en la que el antagonismo de cada uno de sus miembros se encuentre sofrenado y determinado. Por lo tanto, toda la especie humana deberá procurar la creación de una constitución civil perfectamente justa, requisito para que las supracitadas disposiciones puedan desarrollarse. Es en ese sentido que Kant trata de elaborar una historia filosófica del mundo de acuerdo a una finalidad de la naturaleza, entendida como una unidad civil de la especie humana.

Por eso Kant sostiene, en el artículo “¿Qué es la ilustración?”, que “una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error, y en general, avanzar en el estado de su ilustración”, y admite en *Idea de una historia universal* que, puesto que la vida humana es perecedera y breve, haría falta al vez una larguísima serie de generaciones que vayan

---

<sup>2</sup> Cuando quise transmitir algunas de estas cosas a unos profesores que por lo demás son muy enterados: uno de ellos, según creo, José Luís Arias, no admitieron en absoluto que hubiese en Kant esta idea de “naturaleza teleológica”,(que probablemente resulta de un adecuado análisis de la facultad de conocer) y sostuvieron resueltamente que no había dos naturalezas, sino una, la naturaleza física tratada en *Critica de la Razón Pura* en lo concerniente al conocimiento de objetos. Esta opinión es, a mi criterio, impugnable, porque esa noción de naturaleza física no puede extenderse al mundo supraempírico o moral, y por lo demás la separación entre la realidad física y la moral (recuperada con entusiasmo por autores del empirismo y fenomenalismo como H. Taine) es un rasgo tan importante de la filosofía kantiana, que casi se diría que los esfuerzos teóricos mas ingentes del de Koenisberg se han consagrado a relevar esta separación precisamente.

transmitiéndose sus progresos en la ilustración para que se logre, finalmente, el estado requerido por la intención de la naturaleza, y proscribir eso de alguna forma significaría poco menos que la destrucción de toda una etapa en el avance de la humanidad.

En tal sentido, Kant propugna una constitución política y un gobierno que no prescriba nada a los hombres particulares sobre sus creencias privadas, y les permita servirse de su razón en el ‘fuero de la conciencia’. Todo ello para procurar unos fines que según parece, están prescritos por la teleología de la naturaleza.

Cabría preguntarse cómo y por qué es posible que la naturaleza prescriba tal finalidad: eso sería algo difícil de contestar. Pero está presente en el pensamiento de Kant la idea de que la naturaleza forma un sistema de leyes, de acuerdo a una cierta exigencia de unidad que postula una conexión integral de los fenómenos. Es cierto que, aparentemente, nuestro entendimiento no nos capacitaría para condensar todas las leyes particulares empíricas en un principio común. Pero la naturaleza se presenta como una unidad en el tiempo y el espacio en la experiencia. ¿No debería estar la naturaleza exenta de nuestras especulaciones sobre ella? Es una pregunta difícil otra vez. Es probable que el entendimiento no pueda justificar ningún presupuesto supraempírico acerca de la naturaleza como “sistema” de leyes, pero según parece, el juicio racional puede “suponer” el susomenteado sistema elevándose de lo particular a lo general. Aún más: sólo mediante esa suposición es posible cualquier conocimiento organizado y sistemático de la experiencia. Kant supone entonces que la experiencia no deja de presentar cierta regularidad, llamada “parsimonia”. Esta parsimonia, que consiste en una suerte de paridad o familiaridad de las leyes, permite que se llegue a un concepto de unicidad de la naturaleza a través de la comparación de las representaciones empíricas. De modo que hay que afirmar que existe una facultad racional de juzgar que establece un principio de reflexión llamado ‘técnica de la naturaleza’ que hace pensar el modo de un ordenamiento de acuerdo a un fin de la naturaleza en un sistema. Esto no consiste en un conocimiento exacto o un “principio determinante objetivo de los conceptos generales de la naturaleza” que verse puntualmente sobre la teleología natural, sino que, en palabras de Kant, sirve tan solo para “poder reflexionar de algún modo según su propia ley subjetiva, de acuerdo con sus necesidades, pero al mismo tiempo en concordancia con leyes naturales en general”<sup>3</sup>

Tal principio solo permite considerar a la naturaleza como un sistema de leyes empíricas ordenadas lógicamente en su diversidad. A través de esa facultad de juicio y de la presunción

---

3 E. Kant, *La filosofía como un sistema*, Juarez, Buenos Aires, 1969, pp. 36-37

de que la naturaleza especifica sus formas por leyes empíricas, surge el pensamiento de una finalidad de la naturaleza.

Ya se ve que lo que estamos tratando de hacer aquí es tomar el artículo de Kant “¿Qué es la ilustración?” a modo de una ‘filosofía del futuro’. La crítica apresurada, que ya veo venir, podría argüir que esto es irreverente porque un filósofo que goza de la más alta reputación, Michel Foucault, ha escrito textos en los que considera ese artículo de Kant como representante de una llamada ‘ontología del presente’. No voy a explicar eso aquí porque no quiero pervertir las palabras originales de ese autor ni ser zaherido por no haberlo comprendido bien. Pero no voy a privarme de notar algo que creo que es bastante aceptable: Foucault sostiene que el de la *Aufklärung* o ilustración es un texto “bastante diferente” de otros de Kant que hablan sobre la filosofía de la historia, en el sentido de que no trata “directamente” el tema de un acabamiento de la historia. Pero al mismo tiempo ofrece una indicación valiosa: la de que “¿Qué es la ilustración?” “plantea de manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia”. Es lo mismo que decir que, no obstante Michel Foucault acentúa la cuestión del presente como la más importante, acepta que se encuentren algunas sugerencias acerca de una teleología natural-histórica. Otra objeción, aún de mayor simpleza, puede referirse a que “¿Qué es la ilustración?” no puede ser de ningún modo una “filosofía” porque no trata en absoluto asuntos de filosofía. Esto lo he escuchado en boca de los propios seguidores de Foucault, que no lo han seguido tan pedisecuamente como para admitir, con el autor francés, que la pregunta fundamental del texto kantiano era “¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?” y que además dice, más adelante, lo siguiente:

En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello. Si en verdad se pretende considerar a la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con ese texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía...problematizar su propia actualidad discursiva <sup>4</sup>

Hay sin embargo, escritores que conciben justamente a la ‘Ilustración’ como el proceso que quiere llevar a término la historia irresoluta de la libertad humana. Entonces una posible respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” sería decir que es el surgimiento de una época nueva en la historia de la libertad.

---

4 M. Foucault, *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 69.



Así que hay según parece, unos fines que deben ser realizados en la historia, y que son estipulados por la “razón práctica” de que habla Kant en sus obras de filosofía moral. La historia es, por lo tanto, una realización paulatina de los fines ideales que prescribe la razón práctica.

Podría argumentarse que, originalmente, la Ilustración pretendía una egregia autonomía con respecto a la historia, que era comprendida como tradición y apelación a la autoridad. Incluso hay filósofos, algunos de cuño existencialista, que han considerado que la esencia de la Ilustración es el proceso que opone la razón a la historia. Acaso la intención de Kant sea la de lograr una comprensión de la historia como espacio de consumación de la razón práctica.

Puede decirse que, en su filosofía teórica, Kant ha llevado a término la abrogación de la posibilidad de conocer lo incondicionado. Sin embargo, una especie de exigencia filosófica conduce precisamente a ese conocimiento. Esos interrogantes emplazados en la razón teórica (y sin respuesta satisfactoria en ella) son llevados a la realización y la actuación en el ámbito de la razón práctica. Es como decir que si bien lo incondicionado se niega a la razón especulativa, es posible de ser realizado prácticamente.

En el contexto teórico, el de Libertad es un concepto puro que no puede ser conocido por medio de experiencia sensible. Por eso, se dice en la jerga kantiana que no tiene un valor constitutivo para la razón, sino regulativo.

La libertad es, asimismo, una forma de causalidad, distinta de la causalidad natural. Podría admitirse que si sólo existiese la causalidad natural, habría una serie regresiva de causas que resultaría interminable. Como esto es difícil de concebir, hay que suponer que la serie de las causas culmina en algún elemento que está fuera de la serie: la “condición” frente al “condicionado”. Este tipo de principio causal no natural, denominado por Kant “espontaneidad absoluta”, es definido como una causalidad que inicia por sí misma una serie de fenómenos, que por lo demás, decorren de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Más que un dilema de causa física y comienzo temporal, el problema de la causalidad por libertad surge de la una necesidad de la comprensión.

Piénsese en un acto voluntario: en cuanto acto, sigue la determinación de las leyes naturales, pero en cuanto ‘voluntario’, el acto no se sigue de la serie de causas naturales, sino que se caracteriza como un “comienzo absoluto”, surgido de una cierta espontaneidad absoluta.

Ese acto de espontaneidad da cuenta de la existencia de una causalidad ajena a las leyes de la naturaleza, emplazada concretamente en las acciones humanas de la voluntad.

Como esa causalidad por libertad está libre de la influencia de los fenómenos sensibles, se llama “indeterminada”. Al tiempo que no se puede conocer la espontaneidad absoluta, hay que admitirla como indispensable en tanto concepto problemático en el uso de la razón.

La exigencia de totalidad de la razón en el plano trascendental no puede ser satisfecha. En tal sentido, se habla a veces de un “fracaso de la razón”. Pero puesto que la razón no puede determinar la totalidad real, tiene sin embargo la ocasión de producirla. Kant plantea entonces que existe una razón pura práctica, que prueba la realidad de sus conceptos por el acto. Así la libertad trascendental, de carácter indeterminado en la razón especulativa, llega a su determinación y realidad en la razón práctica.

Esa razón práctica estará encargada de hallar los principios de determinación de la voluntad, para concebir los objetos adecuados a sus representaciones y disponerse a producirlos.

Ahora bien: ¿es admisible que exista un género de causalidad por libertad que estaría presupuesto en ciertas acciones? Tal cosa, ya que no puede ser explicada teóricamente, debe ser tomada como una “facticidad” de la razón. La facticidad moral está en la razón porque no tiene ninguna referencia a lo sensible, sino que obedece al “reino de la necesidad”. Esa conciencia moral, no solo es claramente un hecho de la razón, sino que es reputada como “el único hecho de la razón pura”. La conciencia de la voluntad libre no requiere fundamento para ser, sino que es ella misma el fundamento de la moralidad. Es así como la idea racional de libertad obtiene su realidad objetiva a través del conocimiento de la ley moral.

De modo que el hombre dispone de un modo de saber acerca de su libertad: y es a través del conocimiento de la ley moral. Obrando en obediencia a esta ley el hombre está realizando su más propia esencia. La realización de tal facticidad de la razón lleva al hombre a la “autonomía”, en la cual los seres libres consienten en reconocer mediante su voluntad a una ley obligatoria. Esto lleva a concebir la ley del mundo en la forma de una “representación ideal” y a postular para ella un “fin en si mismo” (*Endzweck*) que no puede ser relativo a algo, sino que debe ser un “fin absoluto”, y que no es otro que el hombre en tanto sujeto de la ley moral. Así como Kant reconocía que nada podía pensarse que fuese irrestrictamente bueno, a no ser la buena voluntad, nos dice también que el hombre será “fin último” en la medida en que sea un cumplidor de la ley moral y la obedezca sobreponiéndose a los impulsos.

Según Kant, la razón práctica tiene principios de posibilidad de un cierto género de acciones que podrían hallarse en la historia. Dichas acciones, orientadas por la ley moral, estarían dirigidas a configurar el mundo de la experiencia con arreglo a las demandas de un

“Soberano Bien”. En tal sentido, se dice a veces que la ley moral podría propender a una unificación de naturaleza y libertad.

¿Pero acaso será posible que haya una connivencia entre las leyes naturales y las de la libertad? No puede pensarse que las leyes de la libertad estuviesen confiadas a deshacer las de la naturaleza. Tampoco la ley del mundo podría impedir las prescripciones del deber, porque un deber que no pueda realizarse es inconcebible.

Hay, por consiguiente, un “fin-término” prescrito por la razón, y que debe ser realizado por el hombre a fin de dar un sentido último a la historia humana.

Cabría preguntarse si, puesto que el hombre como “fin en sí” es el fin último (*letzter Zweck*) de su existencia, no comportaría de su parte una desviación heterónoma el perseguir un “fin término” (*Endzweck*) para la humanidad. Pues estando la voluntad orientada por la ley moral, no debería obedecer a ningún otro fin.

Sin embargo, el “fin término”, aparece como determinado por la ley moral y por lo tanto no la contraviene ni se sobrepone a ella. La finalidad apunta a que el resultado de una acción debe coincidir con la representación de ese resultado. El “fin” es entonces un efecto representado que precede a la acción, pero no la determina.

De todos modos ese fin, para que sea final e incondicional, debe tener el carácter de un deber. Los fines no pueden ser medios para otros fines ulteriores, sino que debe haber algún fin que sea irrebalsable, y por ende tenga un sentido obligatorio. De ahí el imperativo que exige que cada uno se proponga como “fin-término” el Soberano bien (*oberstes Gut*) posible en el mundo.

Con todo, no será tarea fácil para el hombre la realización de ese Soberano Bien si eso depende de condiciones esquivas: la conformidad de sus intenciones con la ley moral y el pensamiento de que el mundo posee una finalidad. La conexión entre la ley moral y la felicidad descansa en la creencia en un autor inteligente de la naturaleza. Por lo que podemos confiar en que actuando por deber (*aus Pflicht*) nos haremos merecedores de la felicidad y el Soberano Bien.

Hay luego un fin de la naturaleza, y consiste en la realización de un fin-término que previene que todos los seres razonables del mundo puedan alcanzar la total perfección moral.

La historia es entendida como el espacio del desarrollo de las potencialidades humanas y de la unificación de las acciones conducidas hacia el fin de la razón impuesto en la naturaleza. Corresponde a la razón práctica elucidar y enunciar ese fin. La llamada “naturaleza teleológica” (que a esta altura, ya debemos asumir que existe) garantiza que las acciones morales se encaminan inequívocamente hacia una finalidad.

La historia de las acciones humanas, de su cultivo y del abandono de su postración, se plantea como un progreso dirigido a lo mejor en lo concerniente al fin moral de la existencia. Está orientada por un “hilo conductor” del fin de la naturaleza. Los fenómenos de la libertad de la voluntad, que son las acciones humanas, están determinados por las leyes de la naturaleza al igual que los fenómenos naturales. Pretender el conocimiento de los fenómenos de la libertad por sí mismos y trazar relaciones entre ellos conduce al “delirio” según se dice en *Idea de una historia universal*. La mediación posible entre lo absoluto y lo contingente, que posibilita la realización de un mundo conforme a la razón, se debe a la teleología de la naturaleza.

La filosofía, en este caso, conserva sus fueros y debe abocarse a una tarea de la mayor importancia:

“descubrir una intención de la naturaleza en este curso absurdo de cosas humanas, de la cual sea todavía posible una historia de las criaturas, que proceden sin plan propio, según un plan determinado de la naturaleza”.<sup>5</sup>

Hasta aquí, creo que lo que intentaba hacer era rebatir algunas afirmaciones de una tendencia que recusaba la filosofía práctica de Kant acusándola de inmanentismo. Esa tendencia decía aproximadamente que la filosofía de Kant era un inmanentismo sin Dios y ajeno a un finalismo moral-histórico: va de suyo que traté de hacer salvedades en sentido contrario. Si se examina el asunto, se ve que lo que hacen es culpar a un supuesto inmanentismo antropológico de la situación que emerge de un diagnóstico bastante atinado. Pero hacen (dicho sea de paso, como corresponde a un delirante) un diagnóstico que, más bien que razonado o confirmado, se basa en una inspiración presuntiva: la de que hay valores de la cultura que están perimidos. Cualquier visión sustantivista del hombre y del mundo no puede dejar de sentir que hay fibras que se están destejiendo. Los fines propuestos por la cultura ilustrada han perdido actualidad.

Ortega, que siempre anda buscando formas de pensar excéntricas y discrepantes, ha dicho que “es, pues, benéfico que, por primera vez después de casi tres siglos, nos sorprendamos con la conciencia de no saber lo que va a pasar mañana”, atreviéndose incluso a una diatriba contra el progresismo:

“bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales, seguro de que ya el mundo va en vía recta, sin daños ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente”<sup>6</sup>

---

5 Kant, *Idee*.par. 8-18

6 J. Ortega, *La rebelión de las masas*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p.65.

Pensemos en el Congreso de Viena: envuelto en una atmósfera de distancia y de atención por los modales y la precedencia, trazó los lineamientos del mundo occidental para el siguiente siglo. Ya conocemos todo lo que pasó en el llamado “vergel de la cultura liberal” del siglo XIX, y cómo su mismo aburrimiento y angustia presagió las conflagraciones europeas que sucedieron después: un anhelo de guerra cuya presión no pudo contenerse. Hacia 1919 las figuras de los que pretendían reconstruir el orden mundial, lucía extemporáneas y anticuadas. A partir de allí, hubo autores que intentaron recomponer la cultura liberal y otros que, pensando que la suerte estaba echada y no había forma de regresar al mismo tiovivo de antes, alertaban sobre el peligro de esa tendencia y pretendían un sobresalto que devolviera las conciencias a la realidad: después del horror y la catástrofe, la restitución del orden ya no era posible.

Es sólo un ejemplo. La misma sincera preocupación acoge a los anti-inmanentistas cuando advierten lo que ocurrirá si entendemos al hombre como una organización biológica, como un sujeto sin alma, sin potencias, sin interioridad, sin la capacidad de conocer y amar una realidad objetiva. Su frémito desesperado deja entrever la sentencia de muerte de la realidad objetiva, el alma, las potencias. El imperativo de tener una finalidad dice que ya no la tenemos. Confieso que escribí estas líneas finales incentivado y sugestionado por un párrafo de Jean Baudrillard que en cierta forma, me aturdió:

Después de que el azar nos haya sumergido en una incertidumbre anormal, hemos respondido a él con un exceso de causalidad y de finalidad. La hipertelia no es un accidente en la evolución de algunas especies animales, es el desafío de finalidad que responde a una indeterminación creciente. En un sistema en que las cosas están cada vez más entregadas al azar, la finalidad se convierte en delirio, y desarrolla unos elementos que saben perfectamente superar su fin hasta invadir la totalidad del sistema.<sup>7</sup>

A los efectos de esta hipertelia delirante, un concepto tan maleable como el de felicidad puede adaptarse sin demasiada transposición. Ya no se trata de hacer lo necesario para “merecer” la felicidad, como proponía Kant, sino de obtenerla por contigüidad o avasallamiento; obscenidad que conduce a lo “más feliz que lo feliz”: simulación flemática, paroxismo por el logro de los “objetivos”, inquietud hiperbólica por algo que no se sabe bien qué es; fonalmente, sentimientos de agobio, vaciedad y melancolía.-

---

<sup>7</sup> J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1985 p.10.