

El reino de los fines es el reino de los medios*
(A propósito de la intervención del profesor Pirni)

The Kingdom of Ends is the Kingdom of Means
(On professor Pirni's proposal)

Félix DUQUE
(Universidad Autónoma de Madrid)

Recibido: 26/06/2008
Aceptado: 14/07/2008

Resumen

A pesar de que, por su *modus operandi*, Kant ha sido saludado como el renovador del método dialéctico (después del Platón maduro), sin embargo su *ars exponendi*, tal como aparece, p.e., en la deducción subjetiva de las categorías se ha caracterizado siempre por ser dual (noúmeno / fenómeno, entendimiento / sensibilidad, teoría / praxis, etc.) o tetrádico (como en las antinomias, al fin susceptibles de reconducción a dos pares en conflicto). Sin embargo, en la segunda *Crítica* aparece una notoria *contradicción* en un juicio que se pretende analítico y es consecuencia del imperativo categórico que ordena tratar a todo hombre (como representante de la humanidad en su persona) como fin en sí mismo. En ese pasaje se afirma que tal consideración acaece en el mismo tiempo y respecto que la utilización del hombre como medio. Lejos de pretender despachar tal contradicción como si de un descuido se tratara, el presente artículo intenta desentrañar la fecundidad de dicho juicio contradictorio para conciliar el mundo de la política, basado a su vez en las esferas del trabajo y la propiedad privada (todo ello, propio del ámbito de los medios), con el de la moral (más allá de la mera ética). Para esclarecer tal punto, se

* Este trabajo se inserta dentro de las investigaciones correspondientes al Proyecto: *Pensar el Imperio. Filosofía de la Historia y Orden Mundial*, de la Subdirección General de Proyectos de Investigación, M.E.C. (HUM2006-13663/FISO).

recurre a la “ficción útil” de la Naturaleza *madrastra* (en lo mundano) y a la heterogonía de los fines, que transforman la libertad externa (la primera y más importante de las pasiones) en una libertad *reflexiva* y sujeta a la Ley, abierta a la condolencia y el sacrificio.

Palabras clave: Kant, fin en sí, imperativo categórico, reino de los fines, naturaleza, mundo, comunidad política, república, historia, libertad

Abstract

Even though Kant, because of his *modus operandi*, has been saluted as the renewer of dialectic method (after mature Plato), nonetheless his *ars exponendi*, as apparent, for example, in the subjective deduction of categories, has always been characteristically dual (noumenon/phenomenon, understanding/sensibility, theory/praxis, etc.) or fourfold (as in the antinomies, eventually liable to be reduced to two pairs in conflict). However, in the second *Critique* a notable *contradiction* arises in a judgment that is pretendedly analytic and also the consequence of the categorical imperative commanding that every man be treated as an end in himself (as representing humanity in his person). There, it is said that such consideration occurs at the same time and in the same regard as the use of man as a means. Far from treating this contradiction as a mere mistake, this article tries to unfold the fruitfulness of that contradictory judgment in order to reconcile the world of politics, based on the spheres of work and private property (characteristic of the realm of means), with the world of morality (beyond mere ethics). With the purpose of elucidating this point, we will resort to the ‘useful fiction’ of a ‘stepmother Nature’ (in the mundane) and to the heterogony of ends, which transform the external freedom (first and most important of passions) into a *reflexive* and Law-bounded freedom, open to condolence and sacrifice.

Keywords: Kant, end in itself, categorical imperative, kingdom of ends, nature, world, political community, republic, history, freedom

El excelente ensayo del Prof. Pirni recogido en este monográfico (*Sul fondamento, ovvero il non-luogo della comunità politica*) me incita a revisar uno de los temas más oscuros no sólo del kantismo, sino también de toda filosofía política, a saber: el de si la mera idea (por no hablar de ideal, esto es: de idea *in individuo, omnimode determinata*) de una *república ideal* o, por decirlo con el propio Kant, a través de una expresión leibniziana: de un *reino de los fines*, pueda servir de base

normativa para la “aproximación infinita” de los Estados positiva e históricamente constituidos a una “república federal mundial”.

Al respecto se proponen tres matizaciones:

1) En primer lugar, tanto en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* como, con mayor radicalidad, en la *Crítica de la razón práctica*, se aprecia claramente que la segunda formulación del imperativo categórico entraña *prima facie* una contradicción que, según creo, sólo dialécticamente puede ser resuelta, convirtiéndose en regla fecunda de acción recíproca (*Wechselwirkung*, habida cuenta de que *Wirkung* significa a la vez *acción y efecto*, actividad y receptividad). En efecto, al tratar Kant en la segunda *Crítica* de la existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica, señala: “Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él, todo ser racional) *sea fin en sí mismo*, esto es: que nunca pueda ser utilizado **meramente** como medio por nadie (ni siquiera por Dios) sin ser **al mismo tiempo y en este respecto** fin él mismo [...] es algo que desde ahora se sigue de suyo, dado que él es el *sujeto de la ley moral*, sujeto por tanto de aquello que, de suyo, es sagrado.” [Dass in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst sei*, d.i. niemals **bloss** als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne **zugleich hiebei** selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden [...] folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subject des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist.“: *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*), Akademie Textausgabe (= Ak.) V, 131; negritas mías].

Como se ve, Kant pretende que esa formulación contenga un juicio *analítico* (dice que se sigue de suyo del concepto mismo del hombre como “sujeto [en el sentido entonces común de “súbdito”] de la ley moral”). Podría aceptarse esto si Kant se hubiera limitado a hacer un cauteloso *distinguo*, a saber: por un lado todo hombre (tomado empíricamente, como miembro de una especie y que necesita de un amo) puede ser considerado como medio para la realización de fines ajenos, aunque desde luego no se limite a ser solamente eso (algo implícito en el adverbio de modo *bloss*); pero por otro lado (o sea en el respecto racional, nouménico) el hombre, en cuanto sujeto de la ley moral, o lo que es lo mismo, en cuanto “representante de la humanidad en su persona”, ha de considerarse a sí mismo y a los demás como fin en sí mismo. Tendríamos aquí, de nuevo, la idea del hombre *dúplice*: el “ciudadano de dos mundos”.

Sólo que el texto no dice eso: dice literalmente que el hombre es medio (aunque no se limite a ser solamente eso) y “al mismo tiempo y en este respecto” (*zugleich hiebei*) fin, respecto de sí mismo y de los demás. Por cierto, esa doble precisión reproduce literalmente (pero para negarla) la característica esencial del principio de no contradicción según la clásica formulación aristotélica en *Metaphysica*

IV, 3; 1005b19-20: “es imposible que lo mismo exista y no exista en el mismo respecto y al mismo tiempo”. Por otra parte, difícilmente podría hacer Kant otra cosa, ya que la separación en dos aspectos condenaría al hombre a dos modos de ser comunicados entre sí: un nómeno en el plano ideal, y por tanto inalcanzable *de facto*, y un ser empírico que necesita de un amo para irse aproximando lentamente a esa idea. Una duplicidad que Kant bordea por cierto en muchas ocasiones y aspectos, no sólo en el plano teórico (el yo reconocido en el sentido interno y el *Ich denke*) sino también y sobre todo en el práctico.

2) Para evitar esa incómoda separación (correspondiente en general al problema de la vinculación de naturaleza y libertad: el problema de la tercera *Crítica*), Kant necesita de un *signum prognostikon* que cumpla *in individuo* y en la entera historia universal lo que ya está implícito en el planteamiento de la *Crítica de la razón práctica*, y que aflora en la contradicción señalada. Pues desde luego no es posible identificar la “idea” (que puede tener, como se apunta en la primera *Crítica*, un valor regulativo y heurístico) con el “ideal” (la existencia del cual es negada con razón en el uso especulativo de la razón). No es posible hacerlo... salvo que justamente esa omnimoda determinación *in individuo* pase por la paradójica *abnegación* de la individualidad misma. Algo que aparece claramente en el famoso ejemplo del desprecio hiperestoico por la propia vida, comparada con el sentimiento moral: la *Achtung für das moralische Gesetz*. Frente a la ley, afirma Kant, la “vida con todas sus comodidades no tiene valor alguno. Él [el hombre virtuoso] vive sólo todavía por deber, no porque encuentre en la vida el más mínimo gusto.” (*KpV*, Ak. V, 88).

Pues bien, esa renunciación ha de verse ejemplificada *in individuo* al principio y al final de la Historia, como señalan por un lado *Das Ende aller Dinge* (con el sacrificio de Jesucristo por todos los hombres, poniéndose por ende como *medio* para la redención de la humanidad, sujetándose a la voluntad –a la Ley- del Padre), y por *El conflicto de las facultades*, donde es la Revolución Francesa la que sirve como *signum prognostikon* del progreso del género humano hacia lo mejor. Pues, de lo contrario, ¿cómo podría saber, no el amo –ese único “Señor del Mundo” que exige obediencia a la vez que graciosamente concede libertad de pensamiento-, sino más bien el filósofo que nos aproximamos así a algo que es “mejor” que lo actual?

3) Y más: en *Hacia la paz perpetua*, ese “Señor del Mundo” queda implícita y desiderativamente sustituido (al menos por lo que hace a la *forma regiminis*) por la constitución republicana, es decir: por la igualdad y a la vez sujeción de todos bajo la ley. Pero, si esto es así, entonces el *imperativo categórico* en el ámbito del derecho sólo puede fundar su coerción (salvo que volvamos al “principio Hobbes”, que tentó al propio Kant) sobre la libre *abnegación* de todos los ciudadanos bajo la idea de la República en cuanto Madre general (una madre paradójicamente engendrada

por la dejación del arbitrio particular de cada ciudadano: manes de Rousseau), la *Nation unique et indivisible*. Sólo entonces se entiende la posibilidad, no de resolver la contradicción al ras del entendimiento, mediante un *concedo sed distingo*, sino de elevarla al plano racional, a través de la idea del *sacrificio voluntario* de todos en función de todos.

Es decir, una comunidad de seres racionales sólo podrá ser viable (asintóticamente) en el ámbito histórico si y sólo si cada ciudadano, pudiendo y debiendo ser fin en sí mismo, hace dejación voluntaria de su arbitrio y se torna idealmente en *medio para todos los demás*, esto es: para el bien común, mientras que cada uno de los demás, al hacer lo propio, trata a cada ciudadano distinto a él como fin en sí mismo. He aquí una posibilidad implícita en la fecunda contradicción kantiana, y que desde luego se parece bastante al *perdón de los pecados* de la Comunidad política y cristiana de Hegel (aunque él no la desarrollara en este sentido), según el famoso final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*.

Si no se tienen en cuenta estas matizaciones, la mera *posibilidad* de la idea, y la idea misma del bien supremo político, a saber: la *paz perpetua*, resulta absolutamente estéril para la consecución, insisto asintótica, del *reino de los fines*, o para decirlo con palabras del propio Kant que resonarán luego en los tres amigos del *Stift tubingüés*: para llevar a cabo “la destinación suprema del hombre: el Reino de Dios sobre la tierra.” (*Refl. Anthr., Gesammelte Schriften* XV, 608).

Ciertamente, para esa *unendliche Annäherung* en el plano histórico no basta con suponer la *buena voluntad* de seres racionales morales (pues, si tal voluntad se diera siempre y sin más, no sólo no se presentaría el ideal de la paz como un principio *regulativo*, un *desideratum*, sino que tal ideal se habría anulado a sí mismo y sería un principio *constitutivo* de la experiencia práctica). No. El carácter híbrido del ser humano hace que, para la viabilidad misma del ideal de la paz sea necesario admitir algo así como un mito: el de la agencia de una Providencia disfrazada de Naturaleza, por analogía con la teleología de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. De este modo presenta Kant una construcción *ad hoc y als ob*, de acuerdo con la cual la naturaleza garantiza el buen término de la política determinada por la razón; es más: la naturaleza asume incluso la garantía de la realización del Derecho.

Todo político se encuentra *por derecho* sujeto al mandato de la Razón Práctica pura; pero *de hecho* antepone por lo común sus intereses personales o de grupo a lo exigido por la ley moral. La naturaleza, sin embargo, garantiza que las acciones de aquél (por más que, según su propia convicción, estén orientadas no tanto por la moral cuanto por los datos sensibles) conduzcan a la larga a una meta que el político sumido en la empiría ni conoce ni busca. Ahora bien, es obvio que si alguien siguiera el proceder inverso (por difícil que quepa encontrar en la experiencia política e histórica un solo caso de ello), es decir que obrara en conformidad con las reglas de la precedencia moral y cumpliera el requisito de la publicidad en sus máxi-

mas de acción, siempre actuaría entonces de un modo políticamente prudente. Pues es principio firme en Kant el de la perfecta conexión entre la moral (en cuanto teoría del derecho) y la política (en cuanto *Praxis* del mismo), de modo que quien intentara regirse por la prudencia (*Klugheit*: el sustantivo tiene en alemán un matiz peyorativo, como de astucia, que falta en castellano) e intentara justificar luego sus intereses en nombre de la moral más bien estaría destruyendo a ésta: “No puede haber, pues, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría, salvo que por moral se entiende una *doctrina* general de la *prudencia*, esto es una teoría de la elección de las máximas adecuadas para discernir los medios más propios de llevar a cabo calculados propósitos, lo que equivale a negar que exista en general una moral.” (*Zum ewigen Frieden [= ZeF]*; Ak. VIII, 370). Lo que Kant propugna no es desde luego que de la prudencia sea lícito ascender inductivamente a la moral, sino, muy al contrario, que aquélla será a ésta *reconducida velis nolis*, y aun contra la voluntad expresa del político “astuto”.

De todas formas, en ambos casos (el del egoísmo metamorfoseado en la *heterogonía de los fines* y el del proceder guiado por la ley moral), es claro que la teoría política kantiana defiende, como Doctrina ejecutiva del Derecho, el universalismo. O lo que es lo mismo: *Kant coloca axiológica, praxeológicamente a la sociedad mundial como la comunidad propia del hombre*, y admite la *posibilidad* de que en ella se realice la voluntad propia de los pueblos, una vez haya sido ésta domesticada jurídicamente, procediendo así el filósofo a una suerte de *retroducción* que va desde la ficción conveniente para la vida (para la vida *buena*) de una *natura daedala rerum* al *ius cosmopoliticum* y de allí, ya en el nivel intraestatal, a la *constitución republicana*.

Pero en cambio, en el plano *moral* –que no reduccionistamente *ético*, según la importante matización de J.-F. Kervégan en su ensayo *Le droit cosmopolitique comme droit-*, habría que proceder más bien al revés: *von unten hinauf*; pues sólo los ciudadanos libres, constituidos por la *forma regiminis* republicana, pueden asegurarse unos a otros: “¡Que no haya más guerra entre nosotros! (*Nie wieder Krieg unter uns!*).” Un compromiso, éste, que no cabe esperar sea establecido *voluntariamente y sin doblez* por parte de Estados particulares y soberanos (sobre la cúpula en ruinas de la muniquesa *Haus der Kunst* había tras la guerra una gran pintada: “*Nie wieder Krieg!*”; ahora han desaparecido ruinas y exhorto), gobernados por Príncipes ansiosos de expandir su poder singular, y que sólo pueden verse frenados –piensa Kant- por una expansión aún más fuerte: la del *commercium* internacional burgués, que implica además –tomado, eso sí, *cum grano salis*- el derecho de *hospitalidad* en cuanto inicio de una asintótica *ecumene*. Y sin embargo, con tal de que haya un grupo inicial que se decida (para poner coto al *Prinzip des Hobbes*) por la convivencia pacífica, si sabe lo que le conviene, o sea *si tiene entendimiento*, tendrá que acabar estableciendo leyes conforme a derecho, que en definitiva se plasmarán en

una constitución común. Así que la erección de un Estado (*Staatsrichtung*) supone un problema que incluso: “un pueblo de demonios (con tal de que tenga entendimiento) [*ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)*]” debiera llegar a poder resolver, contra la idea rousseauiana de que sólo un *Staat von Engeln* (*ib.*) podría constituir una genuina *res publica*. Y ello, sin necesidad siquiera de que tenga lugar primero una revolución moral en el modo de pensar. O dicho de manera más cruda: para que la gente no se mate entre sí (como en la Edad de Plata hesiódica), es la facultad de juzgar reflexionante la que “piensa por añadidura” (*denkt ... hinzu*) una “intención de la Naturaleza.” La astucia de la naturaleza es un principio regulativo del juicio reflexionante.

Pues, en efecto, no parece tan sencillo confiar sin más en el entendimiento, sobre todo cuando esa *Menge von vernünftigen Wesen* (habida cuenta además de que los demonios son seguramente seres más “racionales” que los hombres) está sometida a las exigencias e incitaciones sensibles, sin las cuales sería imposible la vida, y *a fortiori* una vida conforme a derecho, por no hablar de una *vita beata*. Pues el entendimiento sirve ante todo para ponderar y calcular, no para el establecimiento de fines. Por eso es necesario, según Kant, *pensar algo por añadidura*. De hecho, lo interesante (y, para muchos, desazonante) de las consideraciones kantianas jurídico-políticas y de historia universal es que la postulada conexión y aun identificación última del ámbito de los medios (el de la utilización de subordinados por sus superiores, o en el plano horizontal: las relaciones mutuas de servicialidad) y el reino de los fines (en donde rige la atencencia *no subjetiva* a la Norma, pues aquí el sujeto kantiano no es tanto sujeto *de...*, sino un ser que está sujeto *a...*), que esa compenetración -digo- no puede hacerse por vía *sintética* (no hay aquí esquema ni *Mittelbegriff*) ni, desde luego, *analítica*, salvo que sustentamos al efecto –como parece justamente el caso- la paradójica existencia de un *juicio analítico-contradictorio*: algo *impensable*, puesto que no sólo admite, sino que exige la contradicción, y sin embargo imprescindible para conjugar el orden del tiempo y el orden del *lógos*, dentro de una *praxis* convergente en el fin de la historia humana como paz perpetua.

La conexión se establece, no sin escándalo para quienes se empeñan en utilizar un tenedor de dos púas para recoger el rico caldo de la historia y la *praxis* humana, mediante la consciente introducción de un *mito*, que sirve de elemento coalescente *in illo tempore* del egoísmo y del altruismo, o mejor: que permite apreciar en la historia el progreso de lo primero a lo segundo, la cumplimentación de una libertad *externa*, que comenzaba por la abrupta y egoísta separación de todo lo existente... para ponerlo al servicio del *Eigennutz*, a una libertad *sublime*, entendida como *abnegación y sacrificio*: que sólo quien de veras se pone al servicio de sus semejantes como *medio*, merece ser considerado por todos los demás, *al mismo tiempo en este respecto* (o sea: justamente por eso, por ofrecerse servicial y voluntariamente en cuanto medio), como fin en sí mismo.

Sólo que para llegar a tan excelso sentido de libertad (sólo por el Cristo realizado *in individuo*, como ya se apuntó) es necesario servirse como mediación de la *ficción* de una Naturaleza *madrstra* para con los hombres (cf. *KpV*, Ak. V, 146): un mito, por cierto, mucho más refinado y retorcido que la primitiva creencia piadosa en la Providencia. Todavía en 1756, y para eludir el grave problema que a la teodicea le planteaba el terrible terremoto de Lisboa, se refugiaba Kant en los inescrutables designios divinos: “Así -confesaba humildemente-, el hombre se mueve en la oscuridad cuando pretende sondear los propósitos que Dios tiene en vista para la gobernación del mundo.” (*Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens...*; Ak. I, 460). Pero ya en 1764 se adhiere Kant a la idea de la *invisible hand* (extremada en el adagio de Mandeville: “vicios privados, públicas virtudes”), sosteniendo ahora que aquellos que no tienen *vor Augen*, “ante la vista”, más que a su “yo, querido por encima de todas las cosas (*ihr allerliebstes Selbst*; ahora no es Dios, sino el egoísta el que tiene en vista sus propósitos, F.D.)” y hacen que todo gire en torno a su “provecho propio (*Eigennutz*)”, son justamente las personas más “laboriosas, ordenadas y cuidadosas, confirmando al conjunto consistencia y solidez, en cuanto que, sin intención por su parte, se hacen útiles a la comunidad (*gemeinnützig*).” (Ak. II, 227). Con todo, esta concepción *sustitutoria* (el comerciante egoísta, en lugar del dios inescrutable pero bondadoso) no deja de ser en el mejor de los casos una generalización de conductas observadas empíricamente, y en el peor -y más probable- algo tomado de la lectura de los economistas escoceses. Además, y esto es lo decisivo, la mera heterogonía de los fines no garantiza que de malas acciones resulte algo bueno (lo único que permite suponer con seguridad es que el resultado será *distinto* a lo apuntado en el propósito): por eso es necesario acudir *míticamente* a una instancia trascendente. Falta aún la salida a escena de esta “Reina de la Noche” al servicio secreto del Padre.

Y es bien significativo que ese protagonismo corresponda a una entidad que, en el plano trascendental, está circunscrita tanto a las leyes del entendimiento (la *natura formaliter / materialiter adspectata* de los *Prolegómenos*; Ak. IV, 294 ss.) como a la autonomía de la razón práctica (*KpV*; Ak. V, 43), mientras que ahora se “libera” por así decir de esa doble sujeción para someterse de una parte a un fundamento suprasensible tan excelso como, en definitiva, ignoto, y para someter de otra mediante obstáculos sin fin a los hombres, sus supuestos hijos. En efecto, en el mundo histórico de los hombres, la Naturaleza deja de ser ahora la buena *physis*, el principio interno de movimiento en el que reconocemos al sustrato común al “Yo” y a la “Naturaleza”, para convertirse en la *madrstra* del hombre, productora de fenómenos demasiado grandes o demasiado poderosos para someterlos sea a esquema, sea a una regla de belleza, pero que se doblega, “voluntariamente” impotente (pues toda *madrstra* que se precie vejará a sus hijastros, mas obedecerá al Padre) frente a esa Voz que vuelve una vez que la estratagema visual, horizontal de nada

les ha valido a esos egoístas que sólo tenían *ojos* para sus intereses. He aquí una Naturaleza anunciada ya en el ámbito estético, allí donde se celebra a la vez (como *satisfacción negativa* sentida por el hombre) la humillación de la imaginación y la sujeción -bajo el mandato de la Voz del Fundamento- de esos fenómenos naturales, al parecer indomables, y que ahora son vistos más bien como *pródromo estético*, como apertura a lo *ético*: preparación para la libertad (libertad, pues, y para empezar, en cuanto liberación de todo lo natural). Un paso más, y esa naturaleza que parecía no tener ni ley ni orden, como la *chôra* platónica, aparecerá como una contradictoria instancia normativa, que vincula *a la contra* ser y deber ser, realidad y norma.

Este paso es dado francamente en los opúsculos de filosofía de la historia, coetáneos por lo demás del período crítico, como si “naturaleza” se convirtiera en un término *homónimo*, *anceps*: de dos cabezas. Pues si en el respecto trascendental la naturaleza se somete al fin a leyes reconocidas en y por el hombre (no diré sin embargo que se trate de leyes *a disposición* del hombre, y menos promulgadas por él), en la historia (o sea, en la trabajosa transición de la cultura en política, de ésta en derecho, visto al fin como ejecución práctica de la moral) son los hombres los que se ven –violentamente, en la mayoría de los casos- sometidos a la Naturaleza (la cual merece ahora ser escrita en mayúscula).

Esta otra Naturaleza *libre* no está ya determinada por las leyes universales del entendimiento, sino que implanta *Anlagen* en el género humano, como si fueran células que –entre el preformismo y la teoría de las catástrofes de Camper- han de desarrollarse por entero; una Naturaleza que tiene intenciones y las realiza en la historia, aun en contra –sobre todo en contra- de lo que desean, piensan y se imaginan hombres y pueblos, o aunque no lo sepan. He aquí un prudente *Hinzudenken*, añadido (nunca mejor dicho) por Kant como correctivo de la estupidez, vanidad y malignidad de los hombres (nunca maldad pura, porque no dan siquiera la talla para ello). Dadas tales características, el filósofo no puede presuponer “siquiera una intención racional propia (*gar keine vernünftige eigene Absicht*)” en el hombre (*Idee*; Ak. VIII, 18). Así, Kant (un hombre, al fin) afirma paradójicamente que no puede fiarse uno de los hombres para lograr una mínima garantía de que alguna vez exista la paz perpetua. El proyecto de esa paz ha de ser propulsado, *garantizado*, por una instancia literalmente sobrehumana.

Es este Principio de la Intención de la Naturaleza lo que permite ubicar a la historia en una conexión racional: hombres y pueblos, persiguiendo sus propias intenciones, sin darse cuenta cumplen la intención de la Naturaleza -desconocida para ellos-, como si siguieran un hilo conductor, trabajando *sans le savoir* por su promoción.

Ahora bien, dejando aparte esa soberbia –y hasta románticamente tremebunda- actuación *en masse* de la Naturaleza madrastra, ¿cómo funciona por así decir *al detall*, en cuanto principio interno de las emociones humanas? Pues es dentro del hombre donde ella urde en secreto el plan de liberación del hombre... respecto de

sí misma, a fin de llevar al ser humano, a través de una comunidad sujeta libremente a la constitución republicana y por ende peraltada a Estado, para llevarlo –digo por ese medio a una *convivencia* de todos los pueblos (sea como *Weltrepublik* o, más moderadamente, como *Confederación de Estados Independientes*, por decirlo al estilo actual, y no sin ironía). Y aquí se revela el filósofo como un fino conocedor de las pasiones humanas, de las cuales es la primera y en el fondo única la *libertad externa*, en estado todavía salvaje, como dice Kant en su *Antropología*, a quien yo seguiré a mi modo en lo que sigue.

“Nadie es más que nadie”, se dice en Castilla. El hombre no quiere estar al servicio de las cosas, al albur de las circunstancias, y por eso tiende a adueñarse de ellas. Y así, la libertad externa se manifiesta para empezar como *ansia de riquezas*. Pero todos los demás quieren lo mismo que yo, de manera que tenderé a dominarlos, a ponerlos a mi servicio: *ansia de dominio*. Ahora bien, de poco valdría que dominara a los hombres si los matara (convirtiéndolos así en cosas bien inútiles para mí y para mis fines) o incluso si los esclavizara (pues entonces no serían hombres, sino meros útiles, forzados instrumentos de mi voluntad). Lo que yo quiero es que los otros reconozcan libremente mi superioridad. De este modo, la libertad externa da origen a la tercera pasión; una pasión creadora, pues que crea nada menos que al hombre, tal como nosotros lo conocemos. Es el *ansia de fama*. Ahora bien, la realización directa de esas pasiones lleva de inmediato a la penuria, a la guerra y a la locura. ¿Qué hacer entonces, si para Kant –seguidor en esto de Spinoza– sin pasiones no existe el hombre? Lo que hay que hacer es, justamente, reflexionar: hacer retornar la pasión a su origen, reforzando al “yo”, corroborándolo. La pasión devuelta, la pasión que va por así decir de vuelta, es la *libertad*, o sea la paradójica liberación *en* el hombre (no realizada *por* el hombre) de la *extraposición* de su naturaleza, para introyectar ésta, reconociéndola bajo la vestidura *lógica* de la Ley moral.

Así pues, la base de la convivencia moderna es la libertad externa paradójicamente *interiorizada*, reflejada, hasta el punto de identificarse con la mismísima identidad personal. La identidad es la libertad que los demás reconocen en mí y a la vez la libertad por la que uno se reconoce a sí mismo como siendo fiel, leal a sí mismo. La libertad es la identidad encarnada, individualizada: el supremo factor *antropógeno*. Y si la voz de la libertad es en el hombre literalmente *emocionante*, o sea si mueve por sí sola a la acción, ello se debe a su condición de pasión refleja que se ha vencido a sí misma *involucrándose* en el hombre: sujeta al sujeto, autónoma. Como un *factum*: la invaginación reflexiva de un *factum brutum*.

De hecho, preciso es reconocer que el ansia de riquezas sólo puede ser satisfecha si inhibimos violentamente nuestro deseo inmediato de satisfacción y convertimos a los entes mundanos en *objeto de un trabajo común*. Lo que hace valiosas a las cosas es el trabajo depositado en ellas. Tal es el primer valor, la base de la relación entre hombres y cosas, o sea: la base de la sociedad. Por el trabajo el “yo”

empieza a saberse como un “nosotros”. Por el trabajo, también, las cosas pueden ser intercambiadas como mercancías con valor de cambio, recuérdese en el mercado, convirtiéndose en *propiedades*. La propiedad es, así, junto con el trabajo, una riqueza refleja: una pasión que está de vuelta.

Ahora bien, el disfrute seguro y pacífico de las propiedades exige una reflexión de la segunda pasión, del ansia de dominio. Para ello es necesario que la dominación sea aceptada por todos como garantía de que nadie ejercerá la fuerza bruta: como garantía de que no habrá guerras. Y esa garantía sólo será plena cuando los *socii* se mancomunen igualitaria y representativamente mediante una constitución *republicana*, como exigía Kant, y como –a nivel internacional- viene refrendado en los Artículos 1,1 y 2,3 de la *Charta magna*, de la Constitución de las Naciones Unidas de 1945. El Estado *ad intra*, y una Federación libre de pueblos *ad extra*, son así en última instancia los garantes de la seguridad y de la identidad de la persona, con independencia de origen, raza o credo. Así pues, el valor resultante de la reflexión del ansia de dominio es el *derecho*, encarnado en el Estado o en la libre asociación de éstos.

Y por fin, el ansia de fama, una vez convertida en “satélite” que gira en torno del eje de la Identidad libre y personal, se convierte en *libre competencia*, sobre la base de la igualdad de oportunidades, de cuyo mantenimiento en *fair play* se cuida el Estado de Derecho. Es en el *mercado*, no en el campo del honor, donde el individuo moderno pone en juego su fama, donde espera ser reconocido por sus iguales ante la Ley.

Por consiguiente, trabajo, propiedad, derecho y libre comercio son los *valores* por los que se rige el hombre moderno.

Sólo así, a mi ver, pueden llegar a conciliación *fáctica* el reino de los medios (ahora distribuido en esas tres esferas) y el reino de los fines. Como se ve, una contradicción *lógica*, voluntariamente cometida, puede servir de sutil indicador para introducirnos en el complejo mundo de las relaciones entre política y moral Kant. Es en buena medida nuestro mundo, todavía. No sin estremecimientos y convulsiones que a duras penas pretenderíamos hoy encauzar (¿o endulzar?) con el mito de la Naturaleza, esa ficción otrora útil para la vida. Para la vida, en fin, de la burguesía europea emergente postrevolucionaria, que hoy se encamina a su dulce ocaso, como de *eutanasia*.