

El proceso liberador iniciado por Kant

LUIS JIMÉNEZ MORENO
(Universidad Complutense)

En el presente estudio se intenta poner de relieve la dinamicidad de los principios kantianos, y de todos los demás factores integrantes de su concepción de la moralidad, adecuadamente considerados en el orden práctico. Se trata de ver cómo Kant no sólo ejerce una conciencia reflexiva sobre la situación epocal en el momento histórico del siglo de la Ilustración, sino que su actitud y su doctrina son operativas para hacer surgir en la historia, con espíritu de progreso, un proceso liberalizador de los hombres para alcanzar la soberanía y libertad que debe corresponderles como ciudadanos.

Kant no es un moralista de prédica, ni un consejero. Reconoce ilustradamente la mayoría de edad, según la cual cada uno es *responsable* y, por lo mismo, debe saber lo que hace. De ahí que no pueda plantearse como problema filosófico moral el análisis casuístico del contenido de cada acción, propio a cada sujeto, sino el de aquello en lo que *moralmente* pueden y deben convenir todos los seres racionales.

Ante todo, la razón práctica en el saber actuar, viene a afirmar la unión de teoría y praxis, —que no puede en modo alguno incurrir en dualismos, como suele ocurrir en el discurso especulativo—; y, por lo mismo, la síntesis de razón y experiencia, que reclamaba la razón pura especulativa, viene a ser la síntesis de conocimiento y acción en la razón práctica.

Se abre así un nuevo modo de acceso directo a la realidad nouménica, mientras que la intuición sensible, espacio-temporal, que es la que hace pensar en la realidad nouménica, no llega más que a un conocimiento fenoménico, cuando logramos reconocerlo en la universalidad racional de la ciencia. En la razón práctica, este acceso a la realidad se hace presente mediante el uso práctico de la razón, cuya acción se revela real en la aceptación de *la moralidad* como hecho indiscutible. Se da pues el acceso a la realidad mediante la praxis moral, a la que podemos añadir, como clarificación ennoblecedora del saber ver y valorar, cuanto Kant llega a manifestar de que «lo bello es el símbolo del bien moral»¹.

1. *Crítica del Juicio*, prg. 59 «La belleza como símbolo de la moralidad» B 258, A 255, (trad. esp. M. GARCÍA MORENTE, p. 262, Madrid, Espasa Calpe, Austral) (Weischedel, X, p. 461).

Asimismo Kant afronta la distinción e independencia de moral y religión, por lo que la referencia de soberanía y libertad para los seres racionales, si no debiera diferenciarlos por las diferentes culturas, en su ser racionalmente iguales, tampoco los diferenciará por razones religiosas. En la *Crítica de la razón pura*, había establecido del mismo modo, con claridad, la diferencia entre ciencia y filosofía, para apreciar la validez de los conocimientos propios del cognoscente racional.

En un estudio histórico-filosófico no se trata, en modo alguno, de volver a Kant. Se trata de comprender adecuadamente la situación y la proyección actuales de la actitud crítica y los principios de la razón reconocidos por él mismo. Kant puede ayudarnos para esto y tenemos que contar con la Historia, con las poderosas clarificaciones de los acontecimientos históricos. Podemos y debemos contar con Kant, también con su criticismo moral, para comprender, en gran medida, cómo tuvieron lugar y cómo fueron posibles tales acontecimientos.

El criticismo kantiano, que no es relativismo, ni escepticismo en el conocimiento, tampoco es, ni mucho menos, relativismo ni indiferentismo en la moralidad. Puede hablar de formalismo de la ley moral, en cuanto quedan señalados los límites de la razón en el juicio moral. La corrección por la razón de extravíos o abusos no racionales, será racionalmente aceptable mientras se ajuste a la ley moral de la razón práctica, según la cual, la praxis moral —asimilada al tratamiento jurídico— no se determina positiva y limitativamente enumerando acciones múltiples y diversas, en las más variadas situaciones. Podría decirse, más bien, que todo está permitido, que ha de abrirse la imaginación para inventar nuevos modos de vida, *mientras no se traspase el respeto debido a los demás, mientras no se instrumentalice uno a sí mismo ni a cualquiera otro de los seres racionales, manteniendo siempre la dignidad de la razón.*

Este respeto a los demás que se mantiene ante todo no sometiendo, en modo alguno, la voluntad de unos a la de otros, es una contribución en el proceso de formación, fomentando en la clarificación el *interés cognoscitivo emancipatorio* que reconoce Habermas. Por esto han de reconocerse los hombres todos en cuanto seres racionales, como legisladores. Esto nos recuerda el *Contrato social*, injertado en la filosofía trascendental kantiana.

En el planteamiento kantiano de la moralidad caben precisamente los ideales de la Ilustración francesa propios de la cambiante sociedad prerevolucionaria, en cuanto a la clarificación racional del saber y a la igualdad soberana de todos los hombres para juzgar. Porque en ningún caso se hace abstracción de la sociedad en la que uno vive moralmente, hasta poder reconocer la auténtica moralidad como factor significativo de la calidad de vida humana, de la vida de un ser racional.

Esta presencia se mantiene apremiante en Kant durante la última década del siglo, como referencia y aspiración continua para esclarecerla cada día mejor, como hace en su *Crítica del Juicio*, cuando nombra la belleza como símbolo de la moralidad: «lo bello es el símbolo del bien mo-

ral, y sólo también en esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual también exige a los demás como deber) place con una pretensión a la aprobación de cada cual». De este modo se establece la conexión valorativa entre ética y estética, como se echa de ver en la «Metodología del juicio teleológico» de la misma obra, cuando señala², a propósito de la teología ética «que el hombre no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral».

Recurrir a la razón trascendental kantiana es buscar ante todo la igualdad y soberanía de todos los hombres, que dará lugar a la verdadera libertad, evitando que los bienes particulares relativos, siquiera sea la felicidad o el poder, lleven al desprecio o sometimiento de unos por otros o a la esclavitud de uno mismo, sometido a sus apetencias. Se trata, en la visión del sentido clarificador y prático del filósofo de Königsberg, de que los hombres quieran, en cuanto seres finitos y racionales, que para ejercer efectivamente su razón llegue a constituirse un mundo que sea una «bella totalidad moral perfectísima» —*die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird*—³. Y esto teniendo siempre presente la afirmación, expresada en su *Crítica del Juicio* (§ 86), de que el ser humano sólo como ser moral puede ser un fin último de la creación —*der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne*—.

Kant dinamiza los ideales de la Ilustración

Agnes Heller, en su libro extrañamente titulado *Crítica a la Ilustración*, ha insistido mucho en los añadidos que Kant hizo en *Metafísica de las costumbres* y otros escritos en los años 90 a lo que aparecía previamente como rigorismo formal, aparentemente vacío, respecto a la valoración moral de la pura racionalidad en su criticismo. En todo caso, parece oportuno señalar con realce la íntima preocupación humanizadora que afectaba al filósofo Kant en sus reflexiones sobre el obrar de los seres racionales —como podemos leer en confesión de él mismo— para contribuir a que sean efectivos los derechos de la humanidad⁴. «Esta imaginaria ventaja desaparece —escribe Kant—; voy aprendiendo a honrar al hombre en el hombre, y me consideraría mucho más inútil que el más humilde obrero si no creyese que esta consideración puede infundir a todos los demás un valor para instaurar los derechos de la humanidad». Esta declaración del filósofo no se mueve en una racionalidad crítica

2. *Ibid.*, prg. 86, B 413, A 409; esp. p. 361 (W., X, p. 569).

3. *Metafísica de las costumbres*, Tugendlehre, prg. 35, A 132 (W., VIII, p. 595).

4. «Fragmentos de escritos póstumos», Cfr. CASSIRER, *Kant, vida doctrina*, pp. 111-112; México, F.C.E., 2.ª, 1968.

abstracta, sino que, por ser crítica, tiene que comprender entre los factores integrantes imprescindibles en la realidad de los seres racionales humanos, aquel sentimiento fundado en la razón que lleva a propiciar los derechos humanos como ideales de la Ilustración.

Así lo reconoce Agnes Heller, al referirse a la ética kantiana en este sentido, citando al propio Kant⁵: «De pronto suenan en el “rigorista” Kant tonos que evocan la alegría que enlaza a millones de personas, tonos schillerianos, que recuerdan la Novena Sinfonía. Pero el amigo de los hombres (es decir, de la especie en su conjunto) es aquél que participa estéticamente de la ventura de todos los hombres (que se congratula)...; en él alienta también la idea y la ponderación de la *igualdad* entre los seres humanos análogamente a los hermanos en torno a un padre común que desea la felicidad de todos (M.S., A 158)». Son expresiones que no son propias de una doctrina racionalista en términos abstractos, sino que tratan de poner en juego una convivencia natural contando con los afectos humanos; que hagan grata esa convivencia sin que deje de ser racional.

Y la escritora continúa así: «El hombre virtuoso ya no tiene que hacer abstracción de todas las “inclinaciones naturales, y no se ve obligado a hacer el bien sin alegría”. Sólo ha de purificarse de la “capacidad de apetencia inferior”, pero no de sus características “estético-sensibles”, que pueden fundirse ahora en la más bella armonía con sus virtudes». «La gimnástica ética consiste así sólo en la lucha contra los impulsos naturales y alcanza su medida cuando es capaz de dominar las trampas que amenazan y ponen en peligro a la moralidad»⁶. Con ello, esta moralidad es también la que hace feliz hondamente al tomar conciencia de la libertad «conquistada». Se trata de mantener la moralidad con los criterios propios de la razón, mas no vetando que, a los principios determinantes de la razón, pueda acompañarles la fuerza y el afecto del sentimiento.

Estos aspectos que podemos llamar humanizantes en la ética kantiana, tienen que referirse —como insistiremos más adelante— a la convivencia de la comunidad de los hombres, en cuanto valores de la especie, y acoger los sentimientos estéticos, hasta poder pensar que el *sentimiento moral* es el más importante entre ellos⁷. Esto aproxima la ética kantiana a

5. HELLER, Agnes: *Crítica a la Ilustración*, p. 93; Barcelona, Península, 1984.

6. M. S., (*Metafísica de las costumbres*), Tugendlehre; «Ethische Methodenlehre», prg. 53, A 178; (W., VIII, p. 626).

7. «De lo dicho hasta aquí debería desprenderse con claridad lo que significa la interpretación de los sentimientos como *valores de la especie*, una interpretación que suprime la rígida separación entre el yo inteligente y el empírico. Pero queremos ir aún más allá. Pues Kant que, como siempre, pensó también consecuentemente hasta el final estas ideas, extrajo también las consecuencias de este cambio en su concepción. En algunos puntos decisivos de la M. S., describe estos *sentimientos específicos* como *precondiciones* del imperativo categórico. Pensamos sobre todo en el capítulo que lleva el título de *Conceptos estéticos previos de la predisposición sensible para los conceptos del deber*

las valoraciones del actuar humano de grandes pensadores de la época, como Shaftesbury, Schiller y Goethe, que hubieran podido parecer contrarios. «Y aquí se hace patente en qué dirección apuntan las modificaciones que introdujo Kant con la *Metafísica de las costumbres* en su propia ética. Se proponía, conservando su concepción básica, acoger en su ética todos los valores que habían sido desarrollados por la otra gran tendencia ética de su época (de Shaftesbury a Schiller y Goethe): el ideal del hombre armónico, la unión de la virtud y la belleza, la categoría del sentimiento moral (del sentimiento de la generalidad)».

En todo caso, se tratará siempre de llevar a efecto la ley de la moralidad, el *respeto* y reconocer *la dignidad de las personas*, no sólo de uno mismo, sino entre todos los seres racionales en la convivencia humana, hasta en el modo de aceptar la *libertad*, propia del hombre, para que no pueda imponérsele dogmática, ni despóticamente nada, ni siquiera la virtud⁸: «Como hombre, expreso la *libertad*, en el principio para constituir un ser común, con la siguiente fórmula: Nadie puede forzarme, a ser feliz a su manera (como él se imagine el bienestar de los hombres), sino que a cada uno le es lícito buscar su dicha siguiendo el camino que le parezca bien a él mismo, con tal que no perjudique la libertad de otros, (e. e. a este derecho de otros), para aspirar a semejantes fines que puedan coexistir con la libertad de cualquier otro conforme a una ley general posible». Esto es una propuesta de Kant contra el paternalismo y el despotismo de los gobiernos, o de cualquier ideólogo fanático que se empeñe en someter a los demás como menores de edad.

en general. Desde nuestro propio punto de vista, de los sentimientos estéticos, el *sentimiento moral* es el más importante. Ahora bien, tampoco es el sentimiento moral el que *configura* el imperativo categórico; pero es la primera premisa para que el hombre sea consciente del imperativo categórico: «Sin ningún sentimiento moral no existe el hombre, pues con una falta total de predisposición a este sentimiento, estaría moralmente muerto». Pero la sensibilidad moral no es otra cosa sino «predisposición del libre arbitrio para ser movido por la pura razón práctica» (*M. S.*, A 35, 36). El hombre, en tanto que ser moral, tiene dos raíces. Una es el imperativo categórico en la razón práctica pura, la otra es la sensibilidad moral en el libre arbitrio. De manera análoga, deviene ahora también *la conciencia* un sentimiento de la especie. En la primera ética del imperativo categórico mismo asumía la función de la conciencia, ahora se convierte en una capacidad separada: «cualquier hombre en tanto que ser moral, posee (esa capacidad) originariamente en sí mismo» (*ibid.*). Y aquí se hace patente en qué *dirección* apuntan las modificaciones que introdujo Kant con la *Metafísica de las costumbres* en su propia ética, se proponía, conservando su concepción básica, acoger en su ética todos los valores que habían sido desarrollados por la otra gran tendencia ética de su época, (de Shaftesbury a Schiller y Goethe): el ideal del hombre armónico, la unión de la virtud y la belleza, la categoría del sentimiento de la generalidad)». A. HELLER, *C. I.*, II, 6, pp. 93-94.

8. *Über den Gemeinspruch...*, A 235, 236; (W., XI, pp. 145-146).

Por lo mismo, continúa describiendo como condenable el mayor *despotismo* que se pueda pensar, cuando «Un gobierno que mirando al principio de bienestar para su pueblo, se erigiera como un padre para sus hijos, esto es, como un *gobierno paternal* (*imperium paternale*), en el que los súbditos estuvieran como hijos menores, que no saben discernir qué es para ellos verdaderamente provechoso o nocivo. En el que están forzados a comportarse de manera meramente pasiva, sobre cómo *deben* ellos ser felices, pendientes sólo del juicio del jefe del Estado. En el que éste quiere, a su vez, que lo esperen todo únicamente de su bondad; esto es el mayor *despotismo* que puede pensarse (Constitución que suprime toda libertad de los súbditos, a quienes entonces no les quedan derechos en absoluto)».

Este es el punto preferencial en la actitud y propuesta kantianas de una moralidad, desde los principios de la razón práctica que, respetando la dignidad de las personas, posibilite, en todo caso, la soberanía personal en la convivencia efectiva de los hombres y, por lo mismo, tienda a conseguir esa liberación, siempre y cuando no se haya alcanzado. Esta orientación kantiana puede considerarse como el inicio de un proceso que siguió al Siglo de las Luces, al que aluden muchos comentaristas.

Podemos volver de nuevo a los comentarios que tienen como fundamento la teoría kantiana sobre este aspecto de la dignidad personal, que no debe ser menospreciada en la sociedad⁹. Y cómo el hombre mismo debe luchar para no dejarse menospreciar: «Quien impone la virtud a otros, quien no deja que los demás “sean felices a su manera”, degrada a su prójimo —y no importa que lo haga por mejores motivos— a simple medio». Y, por citar a Kant, para confirmar su propuesta, éste escribe: «El respeto que yo siento por otros o que otro puede demandarme es, por consiguiente, el reconocimiento de una *dignidad* en otras personas, esto es, de un *valor* que no tiene *precio* equivalente por el que pudiese ser cambiado el objeto que se valora». La ética *no puede reconocer la enajenación*; nadie puede jamás permitir que otro hombre le humille: «Pero quien se hace a sí mismo gusano, no puede quejarse después de que lo pisoteen».

Manteniendo, en todo caso, la ley moral como santa, no se tratará de una ley abstracta y distante, sino de su proyección social en la convivencia, al diferenciar cómo pueden emplear los hombres cuanto hay en la creación con referencia a la ley, con respecto a las personas¹⁰. «Precisa-

9. HELLER, *o.c.*, pp. 95-96.

10. «La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. El es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la

mente por ello, toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que pueda originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin».

Esta proyección social de la moral kantiana la analiza asimismo Eric Weil en sus *Problèmes kantians*¹¹, de la siguiente manera: «Esto significa que el hombre, en cuanto ser racional que piensa la totalidad, está moralmente obligado a hacer de la naturaleza su propio fin; significa que está obligado a colaborar en la creación de una sociedad y de un Estado, dicho de otra manera, a querer el bien de la humanidad en el mundo. Para que esto sea posible, la moral pura debe sobrepasar los límites de la individualidad. No se trata de que la moral reciba así otro fundamento, o meramente un refuerzo suplementario: su autonomía no puede cuestionarse bajo ningún pretexto. Sin embargo, puesto que la autonomía quiere realizarse, desde el momento en que toma a su cargo la creación de un mundo razonable, debe tener en cuenta la naturaleza empírica del hombre: «tenemos que tomar con frecuencia como objeto la especial *naturaleza* del hombre, que sólo puede ser conocida mediante la experiencia, para *poner de manifiesto* en ella las consecuencias provenientes de los principios morales universales, sin que por ello se quite nada a la pureza de los principios, ni se ponga en duda el origen *a priori* de los mismos» (*M.S.*, Einl., AB 11).

Aquí se abre un campo de consideraciones para mejor regir la convivencia, prestando atención a cierta humanización del poder¹² que, sin disminuir la potencialidad realizadora de cada ciudadano y de la comunidad en conjunto, pudiera salvaguardar la dignidad y libertad de cada uno.

Esta proyección social de la moral kantiana, en paralelismo con Lessing, llevaría consigo una posibilidad infinita de desarrollo, como era la opinión de Gottlob Ephraim Lessing en su obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts* de 1780, donde declaraba que «la verdadera idea de libertad consiste en liberarse completamente de la racionalidad finalista en el ámbito de las relaciones humanas, sin excluir su forma sutil de fe en la inmortalidad personal»¹³. Con esta proyección social de la moralidad

autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que puede originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin». *Crit. de la razón práctica*. «Analítica», 1.ª, lib. I, cap. III, p. 127 (Esp. MIÑANA y G. MORENTE, Espasa Calpe, Austral, 1975).

11. WEIL, Eric: *Problèmes kantians*, p. 116; Paris, J. Vrin, 1970.

12. Cfr. HELLER, A.: *o.c.*, pp. 12-13.

13. «La inhumanidad del rigorismo moral fue percibida por Lessing como una nueva variante del fundamentalismo. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* es una

kantiana tenemos la explicación teórica de la comprensión de los ideales de la Ilustración, con la audacia que puede dar el reconocimiento de su mayoría de edad, en cuanto a la igualdad de los hombres, que han de mantener la dignidad personal de su soberanía, mediante el respeto, al no instrumentalizar a nadie como esclavo, ni tampoco esclavizarse uno a sí mismo por sometimiento a sus inclinaciones inferiores.

La doctrina kantiana lleva a una racionalidad crítica al referir su consideración moral a una sociedad civil, independizando la moral de la religión o de las ideologías de cada momento, evitando depender heterónomamente de las preocupaciones epocales, según la moda de los tiempos o el desarrollo de las culturas. Esta racionalidad crítica presenta una referencia universal, siempre válida, y múltiplemente concretable según las circunstancias históricas de cada sociedad y, por lo tanto, de la situación de las ciudades que han de convivir en ella.

En este aspecto de racionalidad natural de la moral en la sociedad, sin dependencia de credos religiosos, era ya una aspiración preilustrada, como significativamente lo proclama Montaigne¹⁴, y Kant se afirma en ella con su criticismo, cuya vinculación con aquella reconoce Cassirer.

En su análisis del opúsculo sobre *Teoría y praxis* de Kant, sugiere Cassirer: «En tres sentidos se expone este derecho inquebrantable de la teoría pura frente a todas las condiciones especiales nacidas del material empírico-concreto de su aplicación: con respecto al punto de vista *ético-subjetivo* que versa exclusivamente sobre el establecimiento de la máxima

obra que, por muy imbuída del ingenuo progresismo que pueda parecer su concepción, tiene su sabiduría. No se propone, siguiendo el modelo de la racionalidad instrumental, denunciar las viejas leyes como meras palabras y fantasías. La verdadera idea de la libertad consiste en liberarse completamente de la racionalidad finalista en el ámbito de las relaciones humanas, sin excluir su forma sutil de fe en la inmortalidad personal, a la que sigue siendo inherente una relación medios-fines. Dice Lessing en este sentido: «Llegará, no cabe duda de que llegará el tiempo de la perfección, pues el hombre, cuando más convencido esté su entendimiento de un futuro cada vez mejor, dejará de tener necesidad de extraer motivaciones para sus actos de ese futuro, puesto que hará el bien porque es el bien...». A. HELLER: *C.H.*, I, p. 7.

14. «Montaigne fue uno de los primeros pensadores modernos que proclamaron la necesidad de que *la moral se desligase de todo vínculo religioso*, que postuló una moral no impuesta por preceptos legales o religiosos, de una moral que brotase de sus propias raíces, de las simientes de la razón general»; pues bien, también Kant se pregunta involuntariamente si acaso el corazón del hombre no encerrará preceptos directamente morales y si, para que el hombre se mueva aquí con arreglo a su destino, no deberá ser equiparado a lo que serán las máquinas en el otro mundo. Pero añade que los verdaderos y esenciales fines del hombre no pueden concebirse como dependientes de tales medios, los cuales no podrían hallarse jamás a disposición de todos los hombres, y con ello nos lleva, al mismo tiempo, a otra órbita de pensamientos y de vida: nos traslada directamente a un terreno en que percibimos la tónica fundamental de la *Profesión de fe del vicario saboyano*. CASSIRER, E.: *Kant*, ... p. 108.

válida para los actos morales del individuo; desde el punto de vista del imperativo del deber en la vida del Estado y en la *constitución política*; finalmente, en aquel sentido *cosmopolita* que hace extensiva la idea de la organización jurídico-moral a la totalidad de los pueblos y los estados, convirtiéndolo así en ideal de un *derecho internacional* de validez absoluta»¹⁵.

Entre las muchas referencias de Kant a esta proyección del *deber moral* en el modo de constituirse la sociedad de ciudadanos libres, conforme al *pacto originario* de la voluntad de todos, podemos referirnos, preferentemente, a su siguiente propuesta: «En todo ser común tiene que haber una *obediencia*, bajo el mecanismo de la constitución del Estado según leyes obligatorias (que afectan al todo), pero asimismo un *espíritu de libertad*, pues cada uno desea ser convencido mediante la razón, en lo referente al deber general de los hombres, para que esta obligación sea legítima y no caiga en contradicción consigo misma. Lo primero sin lo último es la causa de todas las sociedades secretas. Pues se da una vocación natural de la humanidad a comunicarse unos con otros particularmente en aquello que interesa a los hombres de manera general; puesto que aquellas sociedades no tendrían lugar si se favoreciera esta libertad. ¿De dónde, si no, podrían venir al gobierno los conocimientos para promover su propio propósito esencial, que no sea dejando manifestarse el espíritu de la libertad, tan respetable en su origen y en sus efectos?»¹⁶.

Esta proyección social, con la intención pedagógica de la Ilustración, hace que Cassirer, a su vez, la encuentre plenamente establecida en la filosofía práctica kantiana, en torno al problema de las *relaciones entre la ética y la política*¹⁷. En este mismo sentido se pronuncia Philonenko¹⁸, insistiendo en el modo como Kant incide con su filosofía en la aplicación social. «Kant se esforzará por esclarecer la relación de la teoría y de la praxis en el horizonte que define la razón práctica. El distingue tres momentos esenciales. Esta relación debe examinarse efectivamente en la moral en general, en la política y en los problemas cosmopolíticos». Cuando Kant se refiere al derecho en la constitución del Estado, siempre tratará de salvaguardar la libertad en virtud del *pacto originario*. Esta libertad que es fundamento de la moralidad también lo es para la sociedad, por lo que Yvon Belaval lo hace constar a propósito de «La revolución kantiana»¹⁹. «La vida moral reside, por entero, en el sentimiento no patológico, no empírico (aunque sea en forma de sentido moral) de deber: aunque nos negáramos a comparar el imperativo categórico con el

15. *Ibid.*, pp. 433-434.

16. «Über den Gemeinspruch...», II, Folgerung (W., XI, p. 163).

17. CASSIRER, E.: *Kant*, ... p. 434.

18. PHILONENKO, A.: *L'oeuvre de Kant*, t. II, p. 24. 2 vols., Paris, Vrin, 1975.

19. BELAVAL, Y.: «La revolución kantiana», *Historia de la filosofía*, vol. 7, p. 169; Madrid, Ed. Siglo XXI, 1977.

instinto divino que invoca el Vicario saboyano, por lo menos, todos estarían de acuerdo, la autonomía parece ser una transposición de la libertad civil, sobre la que se funda el contrato social; y Kant no es menos partidario que Rousseau del derecho natural subjetivo».

Constantemente aparece esta vinculación, valoración moral-sociedad, de acuerdo con el ambiente prerrevolucionario del siglo. La misma idealización de la Revolución francesa está fomentando de continuo en la filosofía práctica de Kant el que el ser racional humano viva con soberanía personal y libertad. Así lo interpreta también Agnes Heller, en su *Crítica a la Ilustración*²⁰. Por todas estas razones, la reflexión teórica de Kant, en su vertiente práctica, une tan estrechamente su filosofía moral con su filosofía social y fundamenta el derecho en el Estado, diferenciando claramente, a su vez, entre moral y derecho. Pero la eficacia de esa moralidad, determinando autónomamente a la voluntad, para conducirse con eficacia en la praxis, supone una ejercitación pedagógica de la razón misma, para que el hombre actúe como mayor de edad. Este aspecto de una filosofía crítica kantiana, que no se reduce a *teoría del conocimiento*, ni a lo que pudiéramos llamar *criticismo* puro, sin salir al campo de la operatividad, es la preocupación constante de Jean Lacroix²¹ de ver en Kant al filósofo fundador de una metafísica práctica o, quizá mejor, practicante. Lejos de estar superado el pensamiento kantiano, puede presentarse así, por el contrario, como un pensamiento instaurador.

De la ética kantiana, considerada en esta proyección de hombres libres, viene a decir Agnes Heller, al mirarla con su aguda reflexión crítica, que es «la *única ética democrática consecuente posible*»²². El propio Kant, lo mis-

20. «De pronto se pone de manifiesto y además por boca misma de Kant algo inesperado en él, que la pura idea puede despertar en los hombres pasiones que son incapaces de despertar el dinero, el poder y los honores; que el hombre egoísta «por naturaleza», es capaz también «por naturaleza» de prescindir de todas sus apetencias egoístas y sacrificarse por su causa, de la que *no espera ninguna utilidad para sí mismo*. ... De momento digamos sólo que Kant aceptó en principio la política de *motivación moral*, pero estimaba que eso iba contra la naturaleza humana. ... Seríamos unilaterales si, hablando de la influencia de la Revolución francesa sobre la antropología de Kant, no tuviésemos en cuenta también esta experiencia. La moral no debe ser despótica, pues esto contradice la naturaleza humana: *ninguna moral tiene el derecho de decidir en qué ha de consistir la felicidad de otro*». HELLER, *o.c.*, II, 6, p. 83.

21. Cfr. Jean LACROIX: *Kant et le kantisme*, pp. 121-122; Paris, P.U.F., 1966.

22. «... vamos a hacer abstracción por un momento de las categorías del sistema kantiano para dejar constancia de que su filosofía moral puramente formal, que «disuelve» al individuo en la idea de la especie humana, es la *única ética democrática consecuente posible* en un mundo que —aunque tal vez no de un modo tan homogéneo como Kant pensaba— efectivamente está regido por los intereses, en un mundo en el que el desarrollo de la riqueza de la especie deprava realmente al individuo, en el que hay unas posibilidades tan dispares para el desarrollo de las capacidades de cada cual, en el que la «aristocracia» de nacimiento y de aptitudes determina tan decisivamente el

mo que Rousseau, tiene que reconocer las flagrantes y escandalosas desigualdades entre los hombres de su época y los despotismos que oprimían tan frecuentemente las libertades. Por eso mismo, su *ética formal*, que tiene como mira el salvaguardar la dignidad de la autonomía personal por el respeto y la libertad de las personas, en su determinación para obrar, no puede dejar aparte, sino que se apresta a escudriñar las incidencias de los intereses, de los afectos, de las situaciones empíricas, con la intención eficaz de que esa comunidad que es el reino de los fines pueda tener lugar algún día efectivamente.

La comunidad moral de los hombres

De esta manera, tenemos que abordar las cuestiones que plantea la convivencia para poder conseguir que tenga lugar esta intercomunicación humana en una sociedad de ciudadanos, que sean efectivamente personas, hombres soberanos y libres, que respetan y son respetados manteniendo su dignidad. A toda esta consideración o pueden hallarse ajenos los principios prácticos de la razón, que establecía Kant como determinantes de la moralidad de los seres racionales finitos, refiriéndose al *contrato originario* de toda sociedad a lo largo de la Historia.

Podemos tener presente el planteamiento que hace Kant *in vivo* sobre esta cuestión cuando comenta el acontecimiento histórico más apasionante que él vivió, como lo fue la *Revolución francesa*²³: «*De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano*». ... «La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y

ámbito de la libertad de movimiento reservada al hombre, en el que las condiciones del conocimiento son tan variables, en una palabra, en un mundo de dignidad radical». HELLER, *o.c.*, p. 36.

23. «Este hecho o consiste en acciones u omisiones buenas o malas, importantes, realizadas por los hombres y por las cuales lo grande entre los hombres se vuelve pequeño o lo pequeño se vuelve grande, y en cuya virtud desaparecen, como por magia, antiguos y magníficos edificios políticos y en su lugar surgen otros, como del seno de la tierra. No, nada de esto. Se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores, que se traiciona públicamente en ese juego de grandes revoluciones y que, aun a pesar del peligro de los serios inconvenientes que podría crearle su parcialidad, manifiesta sin embargo, un interés tan general y a la vez tan desinteresado por los jugadores de un partido contra los de otro, demostrando así (a causa de la generalidad) un carácter de la humanidad en general, y también (a causa del desinterés) un carácter moral de la misma, por lo menos en su fondo, que no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino constituye él mismo un progreso, en la medida en que actualmente puede ser alcanzado».

El conflicto de las Facultades, «... de Filosofía con la Fac. de Derecho», 6, pp. 108-109; trad. Elsa TABERNIG, B. A., Losada 1963.

horrores, que un hombre sensato que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano...».

La realización de una sociedad nueva, como la pretendió la Revolución francesa, despertó gran entusiasmo en Kant, como éste supone que lo obró en los espíritus de todos sus espectadores, a pesar del riesgo que supuso y hasta de sus no deseables truculencias. Esa expectación de los espíritus ante el cambio de sociedad, Kant la ve como prueba de «la disposición moral del género humano», pues en ese conflicto aparece la pretensión de la consideración racional humana en la sociedad, por tratarse de «un interés tan general y a la vez tan desinteresado... demostrando así (a causa de la generalidad) un carácter de la humanidad toda, y también (a causa del desinterés) un carácter moral de la misma».

Esta vinculación de la filosofía de Kant con su época histórica la recoge acertada y expresamente Cassirer, invocando a su vez los textos kantianos más directos. Estudiando la «teoría kantiana del derecho»²⁴, este kantiano eminente escribe: «Cierto es que la metodología en que Kant se apoya para esto, en nada parece distinguirse, a primera vista, de los métodos del derecho natural empleados por la filosofía del derecho de toda la época de la Ilustración y de la Revolución. La teoría del contrato social — a través, sobre todo, del desarrollo que recibió de Rousseau — se da por supuesta como válida por doquier. Y vemos cómo vuelve a resaltar aquí aquel rasgo que ya había manifestado en el escrito polémico contra Garve acerca de las relaciones entre la teoría y la práctica, que da su sello especial a la concepción kantiana dentro del marco general de la teoría iusnaturalista. El contrato social es elevado de la esfera de lo empírico y de lo pretendidamente histórico, de un modo puro y completo, al plano de la "idea"».

Tenemos pues recogida y manifiesta la preocupación por la sociedad, con las miras humanizadoras y liberalizadoras que movían a los ilustrados y a quienes hicieron la *Revolución francesa*. En su fundamentación del derecho, escribe Kant²⁵: «El acto por medio del cual el pueblo se constituye a sí mismo en Estado o *en rigor, solamente la idea de este acto*, la única que nos permite concebir su legitimidad, es el *contrato originario* según el cual todos (*omnes et singuli*) renuncian en el pueblo a su libertad exterior para recobrarla inmediatamente como miembros de una colectividad, es decir, del pueblo como Estado (*universi*); y no puede decirse que en el Esta-

24. CASSIRER, E.: *Kant, ...* pp. 464-465.

25. *M. S.*, «Derecho público», prg. 47; I, II; A 169; B 199 (W., VIII, p. 434).

do, el hombre dentro del Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad salvaje y sin ley para recobrar sin menoscabo su libertad general en una dependencia sujeta a la ley, es decir, en un régimen jurídico, pues esta dependencia nace de su propia voluntad legislativa».

Se trata de salvaguardar la libertad sujeta a la ley, en un régimen jurídico, que no es ya aquella libertad salvaje, sin ley. La libertad es la misma que obraba en el ejercicio moral, desde la autonomía de la voluntad por la cual la ley se determina, precisamente, desde «su propia voluntad legislativa».

Tendrá que ser, en todo caso, una *comunidad moral de los hombres* a la que está aludiendo constantemente Kant con su preocupación práctica en los últimos escritos. «En los años noventa, escribe Agnes Heller²⁶, aparece como fundamentación de la relevancia de la nueva filosofía de la historia la idea relativa a la interacción entre los hombres inteligentes: la idea de la *comunidad moral de los hombres*. (Ya se dijo anteriormente que la premisa antropológica a este respecto constituye la modificación de la contraposición entre yo inteligible y yo empírico y su transformación en una contraposición *en el seno de una unidad*). A partir de ahí la influencia de la moral sobre el mundo empírico sólo es concebible bajo la perspectiva de que aparezca una sociedad de individuos guiados por leyes morales, una “iglesia moral”... En la medida en que la comunidad moral se generaliza según las leyes de la virtud, se realiza el reino de la libertad. Accede a su realización plena cuando las leyes de la sociedad moral devienen *leyes públicas* y el “Estado civil de derecho” se convierte así en un “Estado ético burgués”. Esto, ciertamente, es la realización plena de la libertad».

Esto es algo necesario para la plena realización del ser humano, que siendo fin en sí mismo, ha de cumplir sus fines por respeto a la ley, conviviendo en sociedad, moralmente. «El dominio del buen principio, en la medida que los hombres pueden influir en este sentido, no puede alcanzarse, por lo tanto..., sino a través de la erección y difusión de una sociedad dirigida por las leyes de la virtud y creada a tal fin; una sociedad concebida para albergar en su seno al conjunto del género humano, guiado por la razón a la renuncia y al deber»²⁷.

Este respeto a la libertad de las personas no es lícito transgredirlo ni siquiera para imponer la virtud a los demás. Heller lo comenta citando a Kant²⁸: «Una sociedad sólo puede acceder a un fundamento moral de manera *libre* (por libre voluntad); jamás la codificación jurídica puede ser punto de llegada y resultado de la voluntad común de todos. Kant formula muy apasionadamente esta lección: «¡Pero ay del legislador que quiera imponer con la violencia una constitución dirigida a una finalidad de ca-

26. HELLER, *o.c.*, pp. 85-86.

27. *Religión dentro de los límites de la razón*; (Weischedel, VIII, p. 752).

28. *Ibid.*, p. 754; Cfr. HELLER, *o.c.*, p. 87.

rácter ético!. Con ello no conseguirá sino justamente lo contrario de lo ético y además socavará y tornará inseguras sus posiciones políticas». Kant habla de «la idea de un mundo moral»²⁹ como realidad objetiva y de «un *Corpus mysticum* de seres racionales en sí, en tanto cuanto su libre arbitrio mantiene, bajo el imperio de las leyes morales, tanto consigo misma como con cualquier otra libertad una unidad universal y sistemática».

Estos principios de la moralidad en los seres racionales han de mantenerse en la organización social, en el Estado, como considera en su comentario Cassirer³⁰, aduciendo el testimonio de Kant, «para que aquellas viejas formas empíricas (estatutarias) que servían única y exclusivamente para mantener al pueblo en la *sumisión* se acomoden a la forma originaria (racional), en que la libertad y sólo ella es el principio y hasta la condición esencial de toda apelación indispensable al régimen jurídico en el verdadero sentido del Estado y que habrá de conducir también a este resultado, más tarde o más temprano, con arreglo a la letra».

Resulta asimismo interesante la reflexión de Lucien Goldmann sobre «el hombre y la comunidad humana con la impronta que marcó Kant para una convivencia liberalizadora. «... queremos *poner en evidencia*, escribe Goldmann³¹, ante todo, que con el tema «hombre y comunidad humana» nos encontramos en el centro, no sólo del pensamiento de Kant, sino también de toda la filosofía moderna». Y más adelante añade: «Intentamos probar que las relaciones del hombre con la comunidad constituyen el problema esencial de lo que Kant llama metafísica, y que nosotros preferimos designar hoy con el nombre —mucho menos sujeto a reservas— de filosofía. Pero hay otro punto que destacaremos desde aho-

29. «Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*, el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto a la libertad de los demás». KANT: *C. r. p.*, A 808, B 836; II, cap. 2, 1, Canon de la razón pura; 2, El ideal del bien supremo.

30. Cfr. CASSIRER, E.: *o.c.*, pp. 465-466.

31. GOLDMANN, L.: *Introd. a la filosofía de Kant*, pp. 17 y 19. B. A., Amorrortu, 1974.

ra: los conceptos de *universo* y de *totalidad* se ligan estrechamente dentro del pensamiento kantiano con el de *comunidad humana*».

Como testimonio de un estudio comparativo que atiende en Kant a la proyección de su filosofía práctica en la sociedad, —en este caso, en comparación con Rousseau, tan frecuentemente aludido—, podemos ver el estudio de Edna Kryger sobre *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*³², que se refiere a la creación de un Estado en el que la convivencia social se conforme a la justicia: «De este modo el derecho mismo no es a priori, sino una conclusión sacada a partir de premisas aprióricas: si nosotros queremos una situación en la que sea posible la justicia, hemos de establecer un Estado de derecho, es decir, pronunciarnos por un pacto social. Mientras que para Rousseau el pacto social *crea* la justicia, Kant piensa que al pacto social no le corresponde más que *hacer posible la aplicación* de la justicia».

Proceso liberador

Con estas consideraciones sobre las características humanas que, según la racionalidad crítica kantiana y su consecuente proyección social, entraña la moralidad, Kant hace aparecer *históricamente* en el proceso de desarrollo de la sociedad occidental los factores desencadenantes de un proceso filosófico liberalizador que tiene su inserción en la praxis.

Cuando abordamos esta dimensión de la filosofía práctica, nos acogemos también a la sugerencia de Kant cuando se refiere al futuro que no puede ser objeto de conocimiento, sino de *esperanza*. Es el sentimiento con que Kant contempla que puede tener lugar este proceso. «Esperanza... de que finalmente se convierta en una realidad efectiva lo que constituye la suprema intención de la naturaleza, una situación de general *ciudadanía universal* como espacio en el seno del cual se desarrollan todas las disposiciones originales propias de la especie humana»³³. Da, pues, lugar a sentimiento de esperanza en lo que puede ser el objetivo ideal alcanzable para la realización humana y para la convivencia digna.

Eric Weil³⁴ ve esta proyección de la moral kantiana como una filosofía de la historia, por cuanto el ser racional, en cuanto finito, vive en un estado de naturaleza de que él, moralmente, está obligado a salir. Y Lucien Goldmann³⁵ advierte la dinamicidad de los factores morales que Kant re-

32. KRYGER, Edna: *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, pp. 195-196; Paris, Lib. A. G. Nizet, 1979.

33. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 8.º, A 407; (W., XI, p. 47).

34. WEIL, Eric: *Problèmes kantians*, p. 116.

35. GOLDMANN, L.: *o.c.*, pp. 221-222.

conoce en el ser racional y en la convivencia digna de los hombres. Este dinamismo kantiano prestará la orientación seguida por los pensadores posteriores más importantes. ... «para Kant, todos esos conceptos: comunidad perfecta, reino de Dios sobre la tierra, voluntad santa, conocimiento de las cosas en sí, lo incondicionado, etc., son ideas suprasensibles que el hombre nunca puede realizar sobre la tierra con su voluntad y su acción.

Y puesto que *debe* tender hacia ellas, sin *poder* alcanzarlas nunca, como los únicos valores espirituales reales, la existencia del hombre es trágica. Dimensión trágica que en la filosofía de Kant sólo conoce dos perspectivas, dos esperanzas de superación: *la fe racional y la esperanza todavía insuficiente en el futuro de la comunidad humana, la historia...*

Y si los filósofos del primer grupo, partiendo del individuo, habían puesto en el centro de sus concepciones la *teoría del conocimiento* (racionalista o empirista) y la *ética* (estoica y epicúrea); si los pensadores cristianos, partiendo de la divinidad, habían encontrado en la *teología* el fundamento esencial de sus sistemas, el camino iniciado por Kant creaba, por primera vez, la posibilidad de una filosofía fundada en la idea de *comunidad* y de *persona humana*, es decir, en la *filosofía de la historia*. Y esa fue la orientación seguida por el pensamiento filosófico en su desarrollo en los tres pensadores más importantes posteriores a Kant: Hegel, Marx y Lukács.

... La obra de Kant había sido mucho más un comienzo que una culminación; por eso sólo los pensadores que la comprendieron y sintieron como tal pudieron alcanzar importancia filosófica propia. Lo lograron partiendo de la cuestión más importante que el pensamiento kantiano legaba a sus sucesores: *La índole trágica de la existencia humana ¿es verdaderamente insuperable? ¿Le está negado al hombre empírico alcanzar lo incondicionado, el sumo bien?»*.

Debo pedir disculpas por haber reproducido un texto tan extenso, pero me ha parecido oportuno hacerlo por considerarlo especialmente pertinente, procediendo de la inspiración de Lucien Goldmann, puesto que, por una parte, insiste en las nociones de la ética kantiana que deben tener su proyección en la vida social, en la convivencia efectiva de los hombres, y, por otra parte, hace hincapié en el carácter de *comienzo*, antes que de *culminación*, de esta filosofía para el proceso histórico-social liberador que se inicia con Kant.

La filosofía de Kant, como comienzo, antes que como culminación: así considera Cassirer que debe entenderse esta expansión perfecta y creativa, abierta a la realidad convivencial histórica, y no ya meramente como «rigorismo moral», que es la opinión más extendida sobre el formalismo moral kantiano. «Es aquí donde vemos cómo se derrama por vez primera una luz muy clara sobre el tan célebre y tan deplorado “rigorismo” de la ética kantiana. Este rigorismo es la reacción de la mentalidad de Kant, viril hasta el tuétano, contra el reblandecimiento y la efusión sentimental que veía triunfar en torno suyo. En este sentido lo concibieron, en efecto,

aquéllos que tuvieron ocasión de experimentar en sus propias personas el valor y la fuerza de la obra de liberación encabezada por Kant.

No sólo lo comprendió así Schiller, quien en su carta a Kant deplora que se le pudiera considerar ni por un momento como "adversario" de la ética kantiana (13, 6, 94), sino que también abundan en este mismo juicio Guillermo von Humboldt, Goethe y Hölderlin. Goethe ensalza como "mérito inmortal" de Kant el que haya sabido sacar a la moral de aquel estado abatido y servil en que había caído por obra de los simples cálculos de felicidad, "rescatándolos así de aquella molición en que nos habíamos hundido" (Goethe al canc. von Müller, 29, 4, 818)».

Fue precisamente el carácter «formalista» de la ética kantiana, el que se reveló históricamente como el aspecto verdaderamente fecundo y eficaz de ella: al concebir la ley moral en su mayor pureza y en su más grande abstracción, la ética kantiana pudo influir de un modo directo y concreto en la vida de su nación y de su época e imprimirle una nueva dirección³⁶. Asimismo Cassirer, con la fuerza de la filosofía kantiana en «lo tocante al pensamiento y lo referente a la acción» y «la extraordinaria influencia histórica que su doctrina estaba llamada a ejercer»³⁷, pone de manifiesto la penetración kantiana en las filosofías prácticas y transformadoras del siglo XIX.

Lo que podríamos considerar filosofía política de Kant no se entiende, si no va unido a la historia del hombre y a la esperanza de progreso hacia mejor, con el optimismo propio de la época y de cuyo sentimiento participa sinceramente Kant, si bien advierte que no siempre es continuo ni se logra en todas las situaciones.

Eric Weil, al reconocer en la expresión kantiana el paso de la humanidad a su mayoría de edad, le atribuye la capacidad de trazarse su camino y ejercer su crítica³⁸, no sólo crítica de la razón, sino crítica también de la

36. CASSIRER, E.: *o.c.*, pp. 316-318.

37. «Lo que antes de venir él era un conflicto histórico-mundial en cuanto a los motivos intelectuales de la filosofía es sustituido gracias a él por una nueva conjunción histórico-mundial. Así como Platón y Aristóteles parecen repartirse la humanidad como representantes de cualidades distintas y antitéticas. Kant, en su obra filosófica, sienta un nuevo concepto de conjunto de lo que para la humanidad es posible y asequible así que cuanto al comprender como en cuanto al realizar, en lo tocante al pensamiento y a la acción.

Tal vez estribe en esto el verdadero secreto de la extraordinaria influencia histórica que su doctrina estaba llamada a ejercer. Gracias a ella parecía superarse y resolverse por vez primera aquella antiquísima dualidad que recorría toda la historia del pensamiento. Pues no cabe duda de que en la filosofía de Kant se engarzan y entrelazan fraternalmente aquellas dos tendencias fundamentales que Goethe contraponen en sus semblanzas paralelas a Aristóteles y Platón: ambas aparecen aquí en un equilibrio tan perfecto que apenas si es posible referirse a la prelación de ninguna de las dos sobre la otra». CASSIRER: *Kant*. ... p. 485.

38. Cfr. WEIL, Eric: *o.c.*, p. 119.

realidad político-histórica, según lo desarrollado y justificado por la filosofía crítica, en su parte moral, conforme al criterio de universalidad de la ley y soberanía de las personas. Puede aspirarse a la coexistencia real y presente de los hombres según leyes efectivas que ellos se dan conscientemente y sabiendo lo que quieren, lo que deben querer en tanto que seres finitos y razonables, seres que obran para realizar la razón que la naturaleza ha colocado en ellos y que desean un mundo que sea un «todo moral bello en toda su perfección» (*M. S., Tugendlehre*, pág. 35; A 133) —*die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit*—.

La necesidad de llevar la razón a la experiencia, la vinculación de teoría y praxis, que Kant considera en *Sobre el Proverbio...*, ha de tener que contar necesariamente con el proceso progresivo para su realización, en contradicción con la universalidad y necesidad de los razonamientos uniformes también para la razón práctica. Pero Kant se convence posteriormente de que es necesario comprender no menos la realización de la doctrina moral en la experiencia concreta de cada sociedad históricamente.

«Que este razonamiento está en completa contradicción con el sistema crítico, es algo que ciertamente no precisa ser demostrado. Incurre asimismo en trascendentalismo cuando transforma en un deber la *fijación del hecho del progreso moral* (la fijación de un hecho que contradice el soporte básico del sistema crítico)»³⁹. Esto lo confirma Kant, en su *Gemeinspruch*: «Podré, por lo tanto, tener por cierto que el género humano se halla en un avance constante en cuanto a la cultura, que progresa hacia mejor en cuanto a la finalidad moral de su existencia y que esto puede ser *interrumpido* temporalmente, pero nunca *quebrado* de manera definitiva. No es a mí a quien toca demostrar esta premisa; es a sus adversarios a quienes les corresponderá hacerlo con la suya. Pues yo me baso en mi deber innato... de influir sobre la descendencia a fin de que sea cada vez mejor...»⁴⁰.

Se trata de crear «el reino de la libertad» como idea constitutiva, transformando desde sus cimientos la idea de *proceso indefinido*. Esta idea va completándose y precisándose acerca de los hombres en sociedad, con referencia a la historia y el progreso, en los últimos escritos de Kant. El «progreso indefinido» es desplazado del plano del perfeccionamiento moral de la *especie humana*. A partir de aquí el progreso indefinido significa *desarrollo ininterrumpido de la especie humana hacia la libertad, hacia el reino de la libertad*. Este reino de la libertad al que tiende el hombre y que, desde una perspectiva antropológica, significa la abolición de la alienación (el restablecimiento de las buenas disposiciones, el tercer momento de la tríada mencionada), es descrito en los siguientes términos: «reino de la virtud, reino de las buenas costumbres, mundo moral, sociedad basada en las leyes de la virtud»⁴¹.

39. HELLER, A.: *o.c.*, p. 82.

40. «Gemeinspruch...», (W. XI, p. 167).

41. HELLER, A.: *o.c.*, II, 6; pp. 83-84.

Y así vemos cuál es la aspiración fundamental, en este proceso progresivo, según los principios kantianos de la razón: «Debe crearse “la” república, el Estado de derecho en el que la libertad y la necesidad estén defendidas en el derecho».