



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretaria de calidad

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid
albjim04@ucm.es

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

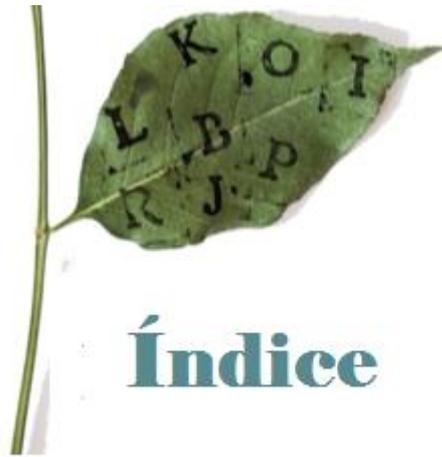
Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 1 El concepto teórico de libertad según Kant y la tradición de la *libertas spontaneitatis*
Thomas Sören Hoffmann
DOI 10.7203/REK.4.1.14849
- 21 From the unity of sensible intuition to the sensible unity of intuition. Revisiting the proof-structure of Kant's B-Deduction argument
Adriano Perin
DOI: 10.7203/REK.4.1.12644
- 44 The Principle of the Transcendental Deduction. The First Section of the *Deduction of the Pure Concepts of the Understanding*
Rudolf Meer
DOI: 10.7203/REK.4.1.14339
- 63 ¿Por qué son —según Kant— imposibles las hipótesis en matemática?
Reyna Fortes
DOI: 10.7203/REK.4.1.12777

- 90 El reino de los fines y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana
Ileana Beade
DOI: 10.7203/REK.4.1.12775

Recensiones

- 113 Mario Caimi: *Kant's B Deduction*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 140 pp. ISBN (13): 978-1-4438-6537-1
Paola Rumore
DOI: 10.7203/REK.4.1.14280
- 121 Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (3 volúmenes). México, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, 2018, 727 pp. ISBN (UAM): 978-607-28-1348-9/ISBN (Anthropos): 978-84-16421-91-6
Francisco Javier Iracheta Fernández
DOI: 10.7203/REK.4.1.14135
- 134 Ileana Beade: *La libertad y el orden en la filosofía jurídica kantiana*. Rosario, Fhumyar Ediciones, 2017, 310 pp. ISBN: 978-987-3638-16-9
Marilín Gómez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14266
- 138 Christian Krijnen (Ed.): *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*. Leiden/Boston, Brill (Critical Studies in German Idealism, vol. 23), 2018, 221 pp. ISBN: 978-90-40-38377-7
Jacinto Páez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14337

Traducción

- 145 Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica
David Hereza Modrego
DOI: 10.7203/REK.4.1.13956

Informes

- 173 Informe del IV Congreso Internacional de la SEKLE
Alejandra Baher
Luciana Martínez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14281

- 178 Ata do Simpósio Internacional de Kant a Hegel
Agemir Bavaresco
Jair Tauchen
Evandro Pontel
DOI: 10.7203/REK.4.1.14269

Eventos y normas para autores

- 185 Normas para autores



Artículos

El reino de los fines y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana

ILEANA P. BEADE¹

Resumen

En este trabajo se consideran dos objeciones recurrentes formuladas a la doctrina ética kantiana: aquella que cuestiona su presunto carácter individualista y aquella que señala su pretendido formalismo. A partir de un análisis de las nociones de *reino de los fines* y de *comunidad ética*, se intentará mostrar que la ética kantiana, lejos de limitarse a la mera determinación de principios formales, introduce un *contenido* fundamental que opera como condición restrictiva de toda acción humana en general, esto es, el valor absoluto e incondicionado del ser humano como *fin en sí*.

Palabras clave: ética, *reino de los fines*, religión, comunidad ética, historia

The Kingdom of Ends and the Ethical Community. On the Intersubjective Dimension of Kant's Ethics

Abstract

In this paper I consider two recurrent objections against Kant's Ethics: one related to its alleged individualistic character, and other referred to its presumed formalism. The analysis of the notions of *kingdom of ends* and *ethical community* allows to conclude that Kant's ethical doctrine, far from restricting itself to the determination of formal principles, introduces a fundamental *content* that sets a restrictive condition to every human action, that is to say, the absolute and unconditioned value of the human being, regarded as an *end in itself*.

Keywords: ethics, kingdom of ends, religion, ethical community, history

¹ CONICET. Contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar.

Introducción

Entre las múltiples y variadas objeciones que han sido formuladas a la filosofía práctica de Kant, una de las críticas frecuentes señala que su doctrina ética desatiende importantes aspectos psicológicos, afectivos y sociales implicados en la moralidad, limitándose principalmente a una cuestión formal, a saber, la de la relación entre la máxima subjetiva que determina la voluntad y el mandato objetivo de la ley moral. A esta objeción tradicional se suma la acusación de un presunto rigorismo moral, además de otras observaciones críticas referidas, por ejemplo, a la articulación entre las diversas formulaciones del imperativo categórico o a la concepción de la libertad moral como mera obediencia a la ley, entre otras. En cuanto a la filosofía político-jurídica kantiana, esta ha sido considerada por diversos intérpretes como una teoría de sesgo conservador, en cuyo marco se exhorta a la obediencia incondicionada al poder instituido, se rechaza toda posibilidad de resistencia legítima y se restringe el derecho de ciudadanía. Otros aspectos de la filosofía práctica kantiana han sido objeto de críticas recurrentes: la posición asumida por el filósofo respecto de la pena de muerte, su concepción del matrimonio como un contrato en virtud del cual se adquiere la posesión recíproca de los órganos sexuales de los contratantes, sus observaciones eurocéntricas en el tratamiento del concepto de raza o sus comentarios descalificantes respecto del género femenino son, en efecto, aspectos que suelen despertar recelos —en ciertos casos justificados— y operan a menudo como obstáculos para una valoración general del pensamiento kantiano.

Entre los aspectos más atractivos de la filosofía práctica de Kant cabría mencionar su concepción de la ilustración y del progreso del género humano, su reivindicación del uso autónomo de la razón y, desde luego, sus reflexiones en torno al republicanismo, el derecho cosmopolita y la paz perpetua. Estos aspectos —recuperados por importantes figuras de la filosofía contemporánea en razón de su relevancia actual— resultan, en ocasiones, opacados por ciertas interpretaciones que se concentran en los aspectos antes mencionados, desatendiendo, generalmente, el vínculo inescindible entre la ética, la teoría jurídica, la filosofía política, la antropología y la filosofía de la historia en el marco de la filosofía kantiana.

En este trabajo propongo considerar dos de las objeciones a las que he aludido: en primer lugar, aquella que cuestiona el presunto carácter individualista de la ética kantiana; en segundo lugar, aquella que impugna su

pretendido formalismo. Atendiendo a este objetivo examinaré, en primer lugar, la noción de *reino de los fines*, tal como aparece desarrollada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y, en segundo lugar, la idea de *comunidad ética*, esbozada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. A través del análisis de ambas nociones y de su posible relación o articulación intentaré señalar que la ética kantiana, lejos de limitarse a la mera determinación de principios formales, introduce un *contenido* fundamental que opera como condición restrictiva de toda acción humana en general, esto es, el valor absoluto de la persona humana, expresado en la concepción del ser humano como *fin en sí mismo*. Por otra parte, la noción de un *reino de los fines*, que Kant deriva a partir de esa concepción del ser humano (*GMS*, AA 4: 433ss),² aporta elementos relevantes al momento de identificar la dimensión intersubjetiva de la moralidad; dimensión sobre la que el filósofo repara, no solo en la *Fundamentación*, sino asimismo en *La religión*. En efecto, en este texto señala Kant que los conceptos morales de *bien* y *mal* pueden pensarse como esencialmente vinculados a la trama de relaciones intersubjetivas: así como el *mal radical*, inherente a la naturaleza humana, se manifiesta y despliega en el orden social, así también el *bien* es consumable a través de la institución de una *comunidad ética*, regida por leyes de la virtud (*RGV*, AA 6: 96ss).³

Esta *comunidad ética*, a la que Kant distingue de la *comunidad política*, es caracterizada, en el texto de 1793, como una comunidad eclesíastica (*RGV*, AA 6: 100-101), y ello puede dar lugar a algunos interrogantes referidos al modo en que el autor entiende la relación entre ética y religión. Cabría preguntar, en primer lugar, en qué medida la moral individual *se resuelve* en una moral comunitaria, es decir, en qué sentido aquella se orienta indefectiblemente a esta última. Sabemos que, en el marco de la ética kantiana, el bien moral debe conservar en todo momento su dimensión individual: la relación de la máxima subjetiva con la ley moral objetiva es aquello que determina, en todo caso, el valor moral de una acción. El reconocimiento de una dimensión comunitaria o intersubjetiva de la ética

² La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX) (1902ss). A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura AA, seguida del número de tomo, indicado en numeración arábiga. Citamos la versión española de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (2005).

³ Citamos la versión española de *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*] (1995).

kantiana no podría desatender esta dimensión esencialmente individual de la moralidad. Es, pues, relevante la pregunta acerca de cómo entender el tránsito de lo individual a lo intersubjetivo en el ámbito moral y hasta qué punto puede ser pensado este tránsito como un devenir *necesario* de la ética hacia la religión. En segundo lugar, y con vistas a la caracterización kantiana de la *comunidad ética* como comunidad *eclesiástica*, cabría preguntar por qué motivos Kant, promotor de una moral autónoma de creencia religiosa, caracteriza a la comunidad ética como una *iglesia*.

Años antes de la publicación de *La religión*, en la segunda *Crítica*, los postulados de la razón práctica y el desarrollo de la doctrina del bien *supremo* anunciaban el vínculo indisoluble entre moral y religión. Pero quizás a partir de la caracterización de la *comunidad ética* como *iglesia* puede constatar el sentido religioso que Kant atribuye al bien moral, al menos en lo que atañe a su dimensión comunitaria o social. Como ha señalado Allen Wood, esta cuestión no solo atañe a la interpretación de la filosofía moral kantiana, sino que es relevante para la comprensión de su filosofía práctica en general (su filosofía de la historia, su antropología, su doctrina jurídico-política). El intérprete identifica correctamente el motivo principal por el cual la filosofía kantiana de la religión ha sido usualmente objetada: pese a haber declarado el carácter independientemente de la moral respecto de la religión, Kant sostiene que la razón práctica conduce *necesariamente* a la fe, *i.e.*, a la creencia en un Dios existente, concebido como *soberano moral del mundo*; y en *La religión* caracteriza a la comunidad ética como una *iglesia*.⁴ Estas tesis suelen despertar cierta perplejidad entre los intérpretes y han impulsado el desarrollo de diversas estrategias orientadas a dilucidar la relación entre moral y religión en el marco de la filosofía kantiana.

⁴ Como señala Wood, la filosofía kantiana de la religión ha sido uno de los aspectos más objetados por los comentaristas: “Kant’s philosophical thought about religious faith has frequently been treated as a weak point in his philosophy. Even Kant’s most ardent admirers have often felt it necessary to reject and to apologize for his “moral arguments” in favor of belief in God and immortality, to admit that these arguments are beneath the high standards of the critical philosophy, and even to claim that they are incompatible with the fundamental principles of Kant’s philosophy itself. The present study was undertaken in the conviction that this common estimate of Kant’s doctrine of moral faith is altogether wrong. I have attempted to show not only that Kant’s doctrine of moral faith is consistent with his best critical thinking, but also that a full understanding of this doctrine is necessary for any genuine appreciation of the outlook of the critical philosophy as a whole” (1970: vii). Wood se propone mostrar que la doctrina de la fe moral resulta compatible con principios fundamentales de la filosofía crítica: “Kant’s doctrine of moral faith may serve us well as a guide or model in any attempt to deal rationally with questions of religion, and to apply to them that universal communicability among men which Kant considered the essence of reason and rationality” (1970: viii). A esta cuestión haremos mayor referencia en las páginas siguientes.

Se trata, desde luego, de una cuestión compleja: examinar el lugar doctrinal que ocupa la religión en la filosofía crítica exigiría un análisis pormenorizado de diversos problemas específicos; por tal motivo, me concentraré aquí en algunos aspectos puntuales, a saber, cómo ha de entenderse la dimensión comunitaria propia del bien moral; en qué sentido esta dimensión comunitaria exhibe un carácter religioso y, finalmente, cómo entender la relación entre la figura moral del *reino de los fines* y la noción de *comunidad ética*. El análisis de estos tópicos permitirá dilucidar, finalmente, si es posible pensar la comunidad ética como un *correlato empírico* (fenoménico, histórico) del *reino de los fines*, caracterizado por Kant como un *mundo inteligible*. ¿Es la *comunidad ética* algo efectivamente realizable en la historia, o se trata, antes bien, de una *idea* de la razón práctica, esto es, de un principio regulativo que orienta las transformaciones necesarias para el perfeccionamiento gradual de las instituciones religiosas (pese a la imposibilidad de su realización en sentido absoluto)?

1. El *reino de los fines* como idea práctica

En el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se refiere al tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica moral y propone, como sabemos, diversas formulaciones del *imperativo categórico*. Mientras la primera fórmula prescribe la posible concordancia de la máxima subjetiva con la ley objetiva como un criterio formal para la determinación del valor moral de las acciones, la segunda fórmula establece el valor absoluto del ser humano, su valor intrínseco e incondicionado, no relativo a ningún fin ulterior: “Tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin” (*GMS*, AA 4: 428).

Este valor absoluto es inherente al ser humano en virtud de su naturaleza racional: es, en efecto, su capacidad de actuar según máximas —y no según la mera determinación de leyes naturales— aquello que le confiere su dignidad especial, elevando su valor por encima de aquel propio de todo ser natural y de cualquier objeto en general.⁵ Kant señala que el valor de la

⁵ La *dignidad* o valor intrínseco de la humanidad reside, en términos generales, en el carácter racional de los seres humanos y en su capacidad de proponerse fines; sin embargo, no hay acuerdo entre los comentaristas acerca del carácter específicamente moral de tales fines. Korsgaard señala que es la mera

humanidad como *fin en sí* establece “la máxima condición restrictiva de las acciones de cada hombre” (GMS, AA 4: 430), esto es, determina hasta dónde se extiende la capacidad de cada uno de actuar libremente: las acciones individuales no pueden vulnerar bajo ninguna condición el valor absoluto de la persona humana.⁶ La dimensión intersubjetiva de la moralidad se halla, pues, referida en esta fórmula, la del hombre como *fin en sí*. La concepción de la humanidad como algo que posee un valor intrínseco se vincula, a su vez, con la idea de una voluntad racional que posee la capacidad de legislar universalmente.⁷ La dimensión intersubjetiva anunciada en la segunda formulación del *imperativo* conduce, en el desarrollo de la argumentación kantiana, a la formulación del principio de una voluntad racional *universalmente legisladora*, una voluntad autónoma; noción a partir de la cual Kant deriva, finalmente, la idea de un *reino de los fines*, entendido como una comunidad de seres racionales bajo leyes morales universales (GMS, AA 4: 433).

Kant señala que esta idea de un *reino de los fines* es ‘fructífera’: aún cuando se trate de una noción que hace referencia a una comunidad *ideal*, ella establece un principio vinculante para la razón práctica que asume como un deber incondicionado la realización de semejante *reino* (GMS, AA 4: 433).⁸ El ‘principio supremo de la moralidad’, *i.e.*, el principio de la autonomía de la voluntad, no se deduce así directamente de la primera fórmula del imperativo, sino de la segunda, de la fórmula del hombre como *fin en sí mismo*. La idea de la absoluta dignidad del ser humano conduce, en efecto, a

capacidad de establecer *fines en general* aquello que confiere dignidad a la humanidad (1996: 110-111). Allison considera que tal dignidad está ligada a la cualidad *moral* del ser humano, esto es, a su facultad racional práctica (2011: 216-217). Wood coincide con Allison respecto de este punto: “This radical egalitarianism, grounded in the conception of every human being as a rationally self-governing agent, is the most fundamental idea in Kantian ethics [...]. If being an end in itself constitutes the worth of humanity—in the technical Kantian sense, which is the capacity to set ends according to reason—then having dignity constitutes the worth of personality, which is the capacity to give oneself moral laws and obey them” (2008: 94). Más allá de estas discrepancias entre los intérpretes, el punto decisivo es que la concepción del ser humano como *fin en sí*, como algo que posee un valor incondicionado, constituye un *contenido* fundamental de la doctrina ética kantiana: la idea es que los fines relativos no pueden dar fundamento a un *imperativo categórico*; solo algo que posea un valor intrínseco y absoluto puede establecer una obligación absolutamente incondicionada.

⁶ Para un estudio detallado del concepto kantiano de *dignidad humana* y sus proyecciones jurídico-políticas, v. Beade (2016a: 27-42).

⁷ Señala Korsgaard que en nuestro carácter de seres racionales, dotados de un valor absoluto, podemos representarnos como miembros de una comunidad ideal en la que cada uno se respeta a sí mismo y a los demás como seres capaces de auto-legislarse, seres que poseen la capacidad de darse fines de manera individual y colectiva (1997: vii, ss).

⁸ Para un análisis del carácter normativo que Kant asigna a las *ideas de la razón práctica*, v. Beade (2014a: 473-492).

la figura del *reino de los fines*, cuyos miembros no solo se sujetan a leyes morales, sino que son además *legisladores*. Nuestra capacidad de establecer los principios o leyes que nos determinan a actuar, pero de tal modo que estas leyes no valgan únicamente para nuestra acción individual, sino que puedan arrogarse una validez universal, es precisamente lo que nos confiere *dignidad*, lo que nos dota de un valor intrínseco e incondicionado. No es, pues, la mera sujeción a leyes morales lo que hace a la persona *digna* o *sublime*, sino el sometimiento a unas leyes que ella se dicta a sí misma.⁹ En tal sentido observa Kant, en el Tercer capítulo de la *Fundamentación*, que “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo” (*GMS*, AA 4: 446), observación fundada en una concepción de la libertad como *autonomía*, *i.e.*, como la facultad de la voluntad de darse leyes a sí misma y de obedecerlas.

El *reino de los fines* es caracterizado como un *reino inteligible*, constituido por todos los seres humanos en tanto sujetos racionales y autónomos, reino que no es *real*, sino *posible*, lo cual resulta suficiente para los intereses de la razón práctica (*GMS*, AA 4: 438). Para que semejante reino se tornara *real*, los hombres deberían actuar en todo caso según máximas acordes con el mandato de la ley objetiva; pero esto, como sabemos, no es posible en razón de una dialéctica natural, inevitable, entre el deber y las inclinaciones. Esta comunidad, representada como un *mundo inteligible*, surge, pues, como una *idea*, una *representación*, toda vez que consideramos a los seres humanos como noúmenos, es decir, no como seres fenoménicos, sino como agentes cuya causalidad se inscribe en un orden trascendente al orden temporal.¹⁰ Es en tanto sujetos racionales, libres, autónomos, que los individuos integran esta comunidad, o aspiran a integrarla, en la medida en que se esfuerzan por realizar acciones cuyas máximas concuerden con el mandato incondicionado de la ley moral.

⁹ En este sentido señala Kant que “aún cuando bajo el concepto del deber pensamos una sumisión bajo la ley, al mismo tiempo nos representamos merced a ello una cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues ciertamente no hay sublimidad alguna en esa persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al mismo tiempo es legisladora de dicha ley y sólo por ello esta sometida a ella [...] la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación” (*GMS*, AA 4: 439-440).

¹⁰ Para un breve análisis de la concepción kantiana de la libertad en tanto tipo de causalidad no temporal, no regida por leyes mecánicas, remitimos al trabajo Beade (2013: 100-126). Un estudio más detallado de esta temática puede hallarse en Watkins (2005). V. nota al pie 15.

Esta breve reconstrucción permite constatar que en la noción de un *reino de los fines* se conjugan conceptos fundamentales de la doctrina ética kantiana, a saber, el concepto del ser racional como *fin en sí*, la noción de *dignidad humana* y el principio de *autonomía*. Si aquella noción revela una dimensión intersubjetiva o comunitaria de dicha doctrina, parece posible rechazar su caracterización como una doctrina exclusivamente abocada a la dimensión individual de la moralidad.

No solo la idea de un *reino de los fines* expresa esta dimensión comunitaria, sino la propia noción de *dignidad humana*. En efecto, la dignidad de la persona es, para Kant, el fundamento último de los deberes, tanto de los llamados *deberes para consigo mismo*, como de los *deberes para con otros*. Así señala, en *La metafísica de las costumbres*:

La humanidad misma es una dignidad [*Die Menschheit selbst ist eine Würde*] porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y que sí pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria (*MS*, AA 6: 462).¹¹

El deber de la autoestima —como deber del hombre *para consigo mismo*— tiene como correlato un deber para con otros, a saber, el deber de no realizar acciones que pudiesen impedir, en otros, su autoestima. Todo ser humano no solo tiene derecho a exigir de otros que lo respeten, que no lo utilicen jamás como un mero *medio* para la satisfacción de sus fines propios, sino que puede arrogarse además el derecho a no ser impedido en aquello que resulte necesario para su propia autoestima.¹²

¹¹ Citamos la traducción española de *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*] (1994).

¹² Toda persona debe respetarse a sí misma y a otras por iguales razones: el respeto mutuo que las personas deben profesarse se funda en la dignidad inherente al género humano. Respetar la dignidad del otro no impide, desde luego, reprobar sus acciones; pero aún cuando se denostase cierta acción, no podría despreciarse a quien la ha realizado en aquello que atañe a su condición humana, y esto vale incluso para quien, a causa de sus acciones, se haya hecho indigno de la *humanidad* en su propia persona.

Podría decirse que esta concepción del hombre como *fin en sí*, como un ser que posee dignidad, no solo expresa una dimensión intersubjetiva de la moralidad, sino que introduce además un elemento *material* en el marco de la ética kantiana, un elemento que no puede ser traducido a términos puramente *formales*. Esto permitiría rechazar la otra objeción antes mencionada: aquella referida a un presunto formalismo. En efecto, la noción de *dignidad* parece situarnos más allá del principio formal de una posible universalización de las máximas, establecido en el marco de la primera formulación del imperativo, por cuanto alude a aquello que deber ser universalmente reconocido como válido, aquello que posee un valor intrínseco y absoluto, esto es, la humanidad. De esa concepción emanan deberes éticos específicos y, en tal sentido, cabe sostener la presencia de un componente *material* en el marco de la ética formal kantiana. En síntesis: pese a las observaciones de Kant referidas al carácter equivalente de las diversas formulaciones del *imperativo*,¹³ la noción de la humanidad como *fin en sí* invoca un *contenido* que no se halla presente de manera explícita en la primera fórmula, noción que no solo establece la condición restrictiva de toda acción humana en general, sino que da lugar además a deberes específicos.¹⁴

Ahora bien, si la noción de *dignidad humana* aporta un elemento material en el tratamiento kantiano de la moralidad, y la noción de *reino de las fines* introduce un elemento intersubjetivo, comunitario, lo cierto es que en la *Fundamentación* no hallamos, sin embargo, mayores precisiones respecto de una posible dimensión social del *reino de los fines*. Este mundo

¹³ Stratton-Lake considera que Kant no establece claramente la conexión entre las diversas formulaciones del *imperativo*: por un lado, caracteriza la primera fórmula como ‘forma’ por oposición a las otras como ‘materia’ o ‘determinación’ de la primera; por otro lado, sugiere que cada una de las fórmulas *incorpora en sí* a las otras, mientras que afirma, por otra parte, que las fórmulas segunda y tercera permiten *aproximar la razón a la intuición*, es decir, posibilitan una mejor comprensión de la primera fórmula, de carácter abstracto y formal (1993: 317, 331). El autor coincide con O’Neill en que las diversas formulaciones del *imperativo* deben ser interpretadas como aproximaciones a un mismo principio considerado desde perspectivas diversas (1989: 143). Ahora bien, respecto de este punto, coincidimos con Paton, quien indica que la segunda fórmula no puede entenderse como equivalente de la primera, por cuanto aporta cierto *contenido* que no se halla presente en la *fórmula de la ley universal*, a saber, la concepción del hombre como *fin en sí*. Tal concepción no solo introduce un componente *material* en la ética kantiana, sino que incluso puede ser considerada como fundamento del *imperativo categórico* (Paton 1967: 170)

¹⁴ El cultivo de los llamados *deberes de virtud* es identificado, por Kant, como un *fin* que la razón se representa como *deber* y que no alude ya a la mera *forma* de la moralidad, sino a su *contenido*: “La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber [...] es sólo, como todo lo *formal* una y la misma. Pero atendiendo al *fin* [...] es decir, a aquello (*material*) que *debemos* proponernos como fin, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud” (MS, AA 6: 395).

es presentado allí como una idea práctica, la idea de un *mundo inteligible*, que resulta a partir de la adopción de cierta perspectiva: la del hombre como ser nouménico.¹⁵ Es en el escrito de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde encontramos importantes referencias a lo que podría ser caracterizado como una suerte de *correlato histórico* de esta idea del *reino de los fines*. Un breve análisis de algunos pasajes relevantes para el tratamiento de esta cuestión permitirá aclarar en qué sentido la *comunidad ética* puede ser pensada como correlato fenoménico del *reino de los fines* en tanto *mundo inteligible*.

2. La *comunidad ética* como comunidad religiosa

La investigación desarrollada en *La religión* se inscribe en el marco del proyecto de lo que podría denominarse una *teología natural*. Kant se refiere allí a la posibilidad de una religión racional pura, *i.e.*, fundada en principios estrictamente racionales. La primera parte del escrito trata acerca del *mal radical*, inherente a la naturaleza humana, pero establece asimismo una originaria disposición al bien; de allí el conflicto —constitutivo en el ser humano— entre el principio bueno y el malo, cuestión que será abordada en la segunda parte del texto. Kant propone en esa parte segunda una suerte de *traducción* del relato bíblico al ‘lenguaje de la razón’, esto es, intenta hallar en la Escritura aquello que esté en armonía con los principios racionales. A partir de esta operación hermenéutica extrae lo que considera la enseñanza fundamental del relato bíblico, a saber, que “no hay salud para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su intención” (*RGV*, AA 6: 83). El esfuerzo por buscar en la Escritura lo que armonice con lo que enseña la razón es la base de la genuina religión, la *verdadera* religión, aquella que se sustenta en puros principios racionales. Los relatos históricos, los rituales, no constituyen, pues, lo íntimo y esencial de la

¹⁵ En la *Crítica de la razón pura* afirma Kant que es *necesario* pensarnos como miembros de un *mundo inteligible* y como poseedores de un *carácter inteligible*, esto es, como agentes cuya causalidad no puede ser reducida a la causalidad natural (A550-551/B578-579). El ser humano se concibe a sí mismo como agente dotado de ciertas facultades que le permiten actuar independientemente de los condicionamientos empíricos que determinan la conducta de los seres naturales inanimados y de la vida meramente animal. A partir del reconocimiento de imperativos prácticos, los sujetos racionales se representan a sí mismos como poseedores de una *causalidad de la razón* o *causalidad libre*, siendo su capacidad de aperccepción —y, especialmente, su conciencia del deber— aquello que los diferencia del resto de los seres naturales (A547/B575). La conciencia del deber permite que nos situemos en un ámbito no fenoménico, inteligible, en el cual ha de ser inscripta nuestra facultad de determinación del arbitrio, esto es, nuestra libertad (v. *Prol.*, AA 4: 354; *KpV*, AA 5: 94; *GMS*, AA 4: 453-458).

religión: conocerlos, profesarlos, observarlos, no nos hace agradables a Dios (RGV, AA 6: 84).

La tercera parte del escrito establece las condiciones necesarias para el triunfo del principio bueno sobre el malo e introduce la idea de *un reino de Dios sobre la tierra*. En este contexto, señala Kant que las circunstancias que corrompen nuestra intención moral no residen tanto en la propia naturaleza del ser humano en cuanto existe aisladamente, sino en tanto individuo que interactúa con otros:

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza [...] tan pronto como está entre hombres [*wenn er unter Menschen ist*], y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompa en su disposición moral y se hagan malos unos a otros (RGV, AA 6: 93-94).

Estas observaciones parecen situarnos lejos del optimismo con el que Kant celebraba la ‘insociable sociabilidad’ en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. Mientras que en el escrito de 1784 caracterizaba el antagonismo entre las tendencias sociales e insociales del ser humano como el medio del que se sirve la Naturaleza para promover el desarrollo de nuestras disposiciones, y sugería que solo en la interacción competitiva con otros cada uno logra desplegar sus disposiciones y talentos (que de otro modo permanecerían latentes),¹⁶ en el escrito sobre la religión los lazos sociales son identificados como el origen de la corrupción de nuestra disposición natural al bien.

Más allá de los motivos que permitan justificar o explicar estas aparentes discrepancias —vinculadas con las diversas cuestiones específicas abordadas en cada uno de estos textos—, el punto que interesa destacar es que Kant confía en que los seres humanos cuentan con los medios necesarios para

¹⁶ De este modo se van desarrollando todos los talentos, los hombres se van ilustrando y transforman su tosca disposición natural en un discernimiento ético. Sin la *insociable sociabilidad* los talentos humanos quedarían ocultos en su germen. “Demos gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar o incluso por el anhelo de acaparar y de dominar. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia” (IaG, AA 8: 21). Citamos la versión española de *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]* (1994).

contrarrestar el mal —o la disposición al mal—, tanto en su dimensión individual como social. En el escrito de 1784, la ‘insociable sociabilidad’ “acaba por convertirse en la causa de un orden legal”, es decir, fuerza al establecimiento de leyes que permitan limitar nuestras tendencias hostiles, posibilitando así el desarrollo de nuestras disposiciones naturales (*IaG*, AA 8: 20). En el texto de 1793, el afán de dominio, la codicia, la tendencia a rivalizar, el egoísmo y otras disposiciones a las que cabría calificar como *insociables*, no son identificadas ya como tendencias que promuevan el desarrollo del género humano, sino como inclinaciones que suponen un riesgo para la moralidad, en la medida en que atentan contra la primacía del principio del bien. No obstante, estas cualidades, que despliegan su potencialidad en el marco del entramado social, pueden ser moderadas, encausadas, a través de la institución de una *comunidad ética* [*eine ethische Gesellschaft*]. La institución de esta comunidad constituye, para Kant, un *deber del género humano para consigo mismo*, pues solo a través de ella cabe esperar la victoria del principio bueno sobre el malo.

Examinemos brevemente cómo describe Kant la *comunidad ética*. Ella puede existir en medio de una comunidad política. Más aún, requiere de esta como su base. Sin embargo, el principio de unión que rige en cada una de ellas es diverso: la comunidad política vincula a los individuos bajo leyes coactivas (las leyes positivas), mientras que la comunidad ética los reúne bajo leyes no coercitivas, las leyes de virtud (*RGV*, AA 6: 95). No es esta la única diferencia entre ambas: la comunidad política, producto del *contrato*, permite superar el estado de naturaleza; pero en una comunidad política ya existente los ciudadanos se encuentran en un *estado de naturaleza ético* y están autorizados a permanecer en él, ya que nadie puede ser forzado a integrar una comunidad ética: “esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad con respecto a toda coacción” (*RGV*, AA 6: 95).¹⁷ Solo en tanto reúne a individuos libres y no se halla sujeta a coacción externa alguna, la comunidad ética hace posible el triunfo del principio bueno sobre el malo. En cuanto a la relación entre dicha comunidad y el Estado que la acoge, aquella no puede interferir

¹⁷ Si bien un gobernante puede entrever las ventajas que conlleva la institución de una comunidad ética en su comunidad política (pues allí donde las leyes jurídicas no alcanzan para imponer la obediencia podrían ser suplidas por leyes de virtud), no puede instituir, sin embargo, una comunidad ética a través de medios coactivos: semejante acción amenazaría no solo la existencia de una comunidad ética, sino que pondría en riesgo a la propia comunidad política.

con las leyes civiles, ni exigir a sus miembros la realización de acciones que infringiesen las leyes del derecho político.

A los fines de interpretar correctamente estas observaciones, debe ante todo señalarse que la comunidad ética solo es posible, para Kant, *bajo la forma de una iglesia*. Se trata, en efecto, de una comunidad ético-religiosa que no se identifica con ninguna iglesia particular, sino que es concebida como una comunidad de carácter universal. Se indicó ya que la pertenencia del individuo a la comunidad ética no puede ser resultado de una coacción externa: no puede imponerse al individuo que integre dicha comunidad, sino que su pertenencia a la misma solo puede responder a un *deber interno*, un deber moral que, según se ha señalado, el género humano tiene para consigo mismo:

Tenemos, pues, aquí un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario (RGV, AA 6: 98).

El *bien supremo*, caracterizado por Kant, de manera recurrente, como la concordancia entre felicidad y virtud (*KrV* A804ss/B832ss; *KpV*, AA 5: 43; *KU*, AA 5: 569),¹⁸ es definido aquí como un bien no asequible al individuo, un bien que exige de toda una comunidad orientada a un *fin* único, a saber, a la ‘república universal según leyes de la virtud’. En la idea de *comunidad ética* hallamos, pues, un nuevo registro de la dimensión intersubjetiva de la moralidad anunciada en la noción de un *reino de los fines*.

Ahora bien, puede resultar llamativo el hecho de que esta dimensión comunitaria de la moral, tal como se la aborda en *La religión*, conduzca a la idea de una comunidad de carácter religioso. En efecto, sostiene Kant que “el concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas” (RGV, AA 6: 99). En el marco de esta comunidad, los deberes

¹⁸ Mientras que el supremo bien está vinculado con la *comunidad ética*, tal como se la describe en RGV, el *supremo bien político* se conecta con la noción de un derecho cosmopolita y de una federación de Estados libres (Allison 2009: 44; Yovel 1980: 274). Para un estudio de la conexión entre el *supremo bien*, la filosofía moral kantiana y su filosofía de la religión, v. Smith 1984; Engstrom 1992; Reath 1998; Mariña 2000.

éticos, originados en la razón práctica en cuanto deberes internos, son *a la vez* representados como *mandamientos divinos*. De allí que la comunidad ética suponga la representación de un Dios como *soberano moral del mundo*. La comunidad ética, declara Kant, solo podrá ser realizada bajo la forma de una iglesia. Bajo el concepto de *iglesia* se entiende aquí una unión entre seres humanos que concuerda, o busca concordar, con el *ideal* de una comunidad ética sometida a una legislación moral divina. La *iglesia*, así entendida, es *universal*, única, trasciende la diversidad de los credos históricos particulares; en virtud de ello, se halla libre de toda superstición, sus motivos e intenciones son puramente morales. Por otra parte, en esta comunidad ético-religiosa no existen jerarquías, sino que se da una relación libre y equitativa entre todos sus miembros.¹⁹ La comunidad ética es aquella que se erige sobre una fe religiosa *pura*, es decir, racional. No exige la sujeción a autoridad personal alguna, sino solo una conducta moralmente buena: el *servicio de Dios* se limita a aquí a la promoción de la virtud moral.

Cabría afirmar, a partir de las observaciones precedentes, que el tránsito ineludible de la ética (en su dimensión intersubjetiva) a la religión, no es sino un tránsito hacia una forma de religión que, en última instancia, no es más que *una ética*. La idea de Dios implicada en la noción de *comunidad ética* es una *idea* de la razón práctica, cuya representación resulta exigida por el deber de promover el bien supremo:

Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura [...] y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo [...]. Esta idea de un soberano moral del mundo es *una tarea* para nuestra Razón práctica (RGV, AA 6: 139-140).

La *verdadera religión* —*i.e.*, la religión racional, situada más allá de la diversidad de iglesias históricas— no contiene misterios, ni exige el cumplimiento de rituales. Kant observa que los hombres suelen confundir la

¹⁹ Señala Kant, más adelante, que “La degradante distinción entre laicos y clérigos cesa, y la igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad —revelada a él mediante la razón— del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado que pobremente era de antemano representado y preparado a través de la iglesia visible” (RGV, AA 6: 122).

religión con la fe eclesial, y así afirman pertenecer a tal o cual religión, sin comprender que ésta, en sentido estricto, difiere de toda fe estatutaria. Lo esencial de la genuina religión es “el cumplimiento de todos los deberes humanos como mandamientos divinos” (RGV, AA 6: 110). Esta religión pura no necesita *determinar* un concepto del ser divino: “Para nosotros no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino de saber qué es para nosotros como ser moral” (RGV, AA 6: 139).²⁰

Si atendemos a la relación entre la *religión racional universal* y las iglesias históricas particulares, cobra relevancia una dimensión que hasta el momento no ha sido mencionada, a saber, la historia, entendida como el escenario en el cual se juega la posibilidad de un tránsito progresivo de las religiones históricas hacia la religión racional única. Kant sugiere, en *La religión*, que la fe eclesial puede ser considerada como la forma histórica bajo la cual nos aproximamos gradualmente a una fe religiosa pura, pero se trata simplemente de un medio del cual debemos, finalmente, prescindir.²¹ Llegados a este punto, las reflexiones kantianas acerca de la religión se inscriben en un marco conceptual más amplio: su idea de progreso, su concepto de ilustración,²² su concepción normativa de la esperanza.²³ En tal sentido, la filosofía kantiana de la religión podría ser interpretada como parte integral de su filosofía de la historia.

A propósito de esta última, se ha dado una intensa discusión entre los intérpretes en relación al carácter teórico, o bien práctico, de la ‘historia filosófica’, discusión que puede aportar algunas claves interesantes para

²⁰ Bajo el giro expresivo que alude a Dios *como* ser moral, o a los deberes humanos *como* mandatos divinos, Kant expresa la imposibilidad de una determinación teórica —i.e., de un conocimiento objetivo— del ser divino, tesis consecuente con la determinación de los límites del conocimiento establecida en la *Crítica de la razón pura*.

²¹ Señala Herrero que la historia de la iglesia, considerada desde la perspectiva y los intereses de la razón, no es sino una historia de la desaparición progresiva de la iglesia visible, en su transición hacia una iglesia inteligible universal (1975: 266). En términos generales, coincido con las observaciones formuladas por el autor en relación a la *filosofía de la historia de la religión*, tal como aparece esbozada en el escrito de 1793.

²² Kant expone su concepto de *ilustración* en su escrito de 1784, *Contestación a la pregunta: Qué es la Ilustración [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]*, texto en el que se refiere a las condiciones (tanto individuales como políticas) para el progreso del género humano. El libre *uso público de la razón* será identificado como una condición *sine qua non* de dicho progreso. Para un estudio detallado de esta temática, v. Beade (2014b: 376ss; 2017: 138-153).

²³ Desde una perspectiva kantiana, la esperanza en el progreso es una esperanza *racional*, más aun, un deber moral, por cuanto está fundada en exigencias de la razón práctica (Lindstedt 1999: 145). No se trata de un postulado ingenuo, de un optimismo carente de fundamentos, porque es la razón en su uso práctico aquello que nos exige representarnos ciertos fines como deberes. La esperanza en el progreso se halla profundamente ligada a nuestras disposiciones morales (Kuhlen 2009: 91).

pensar la filosofía kantiana de la religión. Mientras algunos comentaristas enfatizan la dimensión teórica de las reflexiones histórico-filosóficas desarrolladas en *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita* (Wood 2006: 245-247), otros destacan su dimensión eminentemente práctica o normativa (Lindstedt 1999: 135ss; Flikschuh 2006: 384ss). La dimensión teórica estaría vinculada con la intención de hallar un principio de unidad sistemática en el desarrollo histórico, un *hilo conductor*, una *idea* que permitiese inteligir el sentido unitario de dicho desarrollo (Kleingeld 2009: 175-176; Wood 2006: 245-249).²⁴ La dimensión práctica de la ‘historia filosófica’ se daría, por su parte, en relación con los *fin*es a los que se orienta —desde la perspectiva de Kant— la historia humana, fines de carácter jurídico-político, tales como la constitución republicana, el derecho cosmopolita y la paz perpetua (Allison 2009: 24-25; Ameriks 2009: 55). Esta orientación de los sucesos históricos hacia la realización de ciertos fines políticos no agota la dimensión práctica de la ‘historia filosófica’, ya que dicha dimensión se hace patente, a su vez, en la tesis que sostiene que *debemos* confiar en el progreso histórico, ya que solo bajo tal condición el progreso será factible (Beade 2016b: 71-84; Rodríguez Aramayo 2001: 53ss).²⁵ Describir la historia como un proceso orientado a ciertos fines políticos-jurídicos contribuye de manera decisiva a la realización de tales fines, impulsando las transformaciones necesarias para una constante aproximación al republicanismo y al derecho cosmopolita.²⁶

Si la filosofía kantiana de la historia se asienta en la idea de un progreso gradual del género humano, también en el plano religioso Kant confía en un avance hacia una forma de religión depurada de elementos estatutarios, históricos, contingentes, *i.e.*, confía en el progreso hacia una *religión racional pura*. La filosofía kantiana de la religión —entendida como

²⁴ Guyer ha señalado que la concepción teleológica de la historia en tanto proceso orientado a un fin intencionado por la Naturaleza —concepción esbozada en 1784 en *Idea para una historia universal*— hallaría su formulación teórica definitiva en las investigaciones desarrolladas posteriormente en la *Crítica de la facultad de juzgar* (2006: 347-34).

²⁵ La filosofía de la historia o ‘historia filosófica’, como Kant la concibe en sus escritos, no se inscribe en el ámbito del conocimiento, no proporciona ningún *saber objetivo* acerca del desarrollo histórico, sino que provee herramientas conceptuales orientadas a la promoción del progreso moral y político del género humano (Booth 1983: 63; Kaulbach 1975: 67).

²⁶ En tal sentido sostiene Bittner que la filosofía “ayuda a la historia”; algo similar cabría afirmar acerca de la idea de una *comunidad ética*, el *reino de los fines* y la *religión racional pura* (2009: 231ss). Diversos intérpretes señalan que la relación entre la *historia empírica* y la *historia a priori* (o historia filosófica), y la cuestión de una posible realización empírica de las *ideas de la razón*, constituyen tópicos fundamentales abordados por Kant en *Idea para una historia universal* (Yovel 1980: 278ss; Kleingeld 2006: xxii; Pinkard 2009: 218).

una *filosofía de la historia de la religión*— se orienta, no ya hacia un fin político-jurídico, sino hacia un fin moral, a saber: el progreso de la fe eclesial hacia la religión racional universal, fundada exclusivamente en principios de la razón práctica. En pocas palabras: si la historia universal del género humano puede ser (filosóficamente) interpretada como un proceso orientado a la realización progresiva de ciertas *ideas de la razón*, la historia de la religión puede ser concebida, de manera análoga, como el tránsito gradual desde la fe eclesiástica a la *fe racional pura*.

3. Consideraciones finales

La tercera de las célebres preguntas kantianas, *¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?*, puede ser respondida, indudablemente, a partir de las reflexiones histórico-filosóficas kantianas. Sin embargo, también cabría responder a esa pregunta a partir de las reflexiones que el filósofo dedica a la cuestión la religión y a las que he hecho referencia en estas páginas. En efecto, a la pregunta *qué me cabe esperar* podría responderse: el *bien supremo*, un *bien* que puede ser pensado, en términos morales, como la concordancia entre felicidad y virtud; o en términos político-jurídicos, como una aproximación a la constitución republicana y al derecho cosmopolita; o en términos religiosos, como la consumación de una *religión racional*. La religión no ofrece respuesta alguna a problemas epistémicos, no se inscribe en el plano del conocimiento, ni prescribe principios que determinen a la voluntad en sus acciones éticas: la religión pertenece al ámbito de aquello que puede *esperarse*, esto es, al ámbito propio de la esperanza.²⁷

²⁷ En tal sentido señala O'Neill: "The reasons that Kant offers interpret religious trust or commitment fundamentally as a mode of hope: religious faith cannot be a matter of knowledge, and must be a matter of taking a hopeful view of human destiny" (1996: 281). Como señala acertadamente la autora, no resulta claro si la esperanza que la razón demanda es pensada por Kant como una esperanza en el progreso político, en el progreso moral, o bien en un progreso de carácter religioso: "Yet at many points *Religion within the Limits of Reason Alone* is less definite than the *Critique of Practical Reason* about the form that hope, even hopes for the highest good, must take. Often the text does not make it clear whether the hope that makes sense of our aspirations to morality is this-worldly or other-worldly; sometimes it is not obvious whether the hope is religious or historical" (1996: 292-293). Ahora bien, más allá del contenido específico que deba atribuirse al *bien supremo*, puede afirmarse que se trata aquí de una esperanza en el progreso del género humano, progreso cuya factibilidad está ligada a nuestra capacidad racional: "Reasoned religion is, after all, to answer the third question that interests human reason, the question of human destiny, which asks not "What must I hope?" but more openly "What may I hope?" In asking this question Kant leaves open not only various ways in which identifiably religious hopes for human destiny may be articulated, but also the possibility that hopes for human

La esperanza es, ante todo, para Kant, esperanza en el progreso del género humano, y el fundamento último de toda esperanza es la razón, en dos sentidos: en primer lugar, la facultad racional inherente al ser humano lo hace perfectible, y esta perfectibilidad permite confiar en un avance hacia instituciones político-jurídicas orientadas a una ampliación progresiva de la libertad y la igualdad, principios fundamentales del republicanismo; en segundo lugar, la esperanza es resultado de una exigencia de la razón práctica, de un *mandato* moral. En tal sentido señala Kant:

Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido*, pero jamás *roto*. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor [...]. Ahora bien, por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas [...], me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber [...] por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible (TP, AA 8: 308-309).²⁸

Los datos que podrían obtenerse a partir de una consideración de los sucesos históricos —como datos probatorios de una ausencia de progreso— resultan absolutamente irrelevantes, pues en la consideración *filosófica* de la historia no se trata de lo que *es* (o de lo que *fue*) sino únicamente de lo que *debe* ser, esto es, de lo que la razón se representa como exigencia. Dicha consideración es, por consiguiente, de carácter esencialmente normativo. *Debemos* suponer que es factible el progreso jurídico-político, y *debemos* asumir, del mismo modo, que es factible un avance de la religión hacia la religión racional universal, depurada de todo fanatismo y toda superstición. Esto no implica afirmar que el *supremo bien* moral, el *supremo bien* político,

destiny may be articulated in social, political, and historical, this-worldly terms rather than in other-worldly terms” (1996: 303).

²⁸ Citamos la traducción española de *Teoría y práctica* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis] (1993).

y el *supremo bien* en sentido religioso, puedan ser *plenamente* realizados; sino que significa que la razón nos exhorta a confiar en un avance progresivo, asintótico, hacia estos *fines* cuya realización nos impone como un *deber* y nos compele así a actuar de manera tal que ese avance resulte factible.²⁹

Cabría preguntar, finalmente, en qué sentido es posible, entonces, pensar la religión racional pura como *superadora* de las religiones estatutarias. Desde la perspectiva asumida por Kant, la ventaja insoslayable de una religión fundada en la razón es, indudablemente, su liberación de todo fanatismo: “La ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la razón, y sin la razón no puede en absoluto tener lugar una religión, en cuanto que ésta, como toda moralidad en general, ha de ser fundada en principios” (RGV, AA 6: 175). Haciendo referencia a aquellos que anteponen la observancia de rituales a la buena conducta de vida, señala Kant, “cuánto importa, cuando se quiere ligar dos cosas buenas, el orden en que se las liga” (RGV, AA 6: 179). La moral y la religión se hallan indisolublemente vinculadas; pero se trata aquí de un vínculo dispar, asimétrico: la moral ocupa el lugar fundamental en cuanto fuente u origen de la genuina creencia religiosa. Y si bien la moral se orienta de manera ineludible a la religión, esta última retorna, en cierto sentido, a la moral, toda vez que se la comprende como una *religión racional pura*.

En el Prólogo a *La religión*, Kant declara que “una religión que sin escrúpulos declara la guerra a la razón, a la larga no se sostendrá contra ella [*eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten*]” (RGV, AA 6: 10). La creencia religiosa a la que la razón nos exhorta se limita a la esperanza en la posibilidad de un *bien supremo* en el mundo. En el plano religioso, la razón exige el abandono del fanatismo, de la superstición, del dogmatismo. Solo bajo tal condición la religión racional pura podrá dar lugar a una *comunidad ética*, a un *reino de los fines*, que integrará a los seres humanos en tanto seres racionales, capaces de determinar su voluntad según leyes prácticas universales. Como miembros de esa *iglesia invisible* o *iglesia universal*, los individuos no se hallarán sujetos a autoridad eclesiástica alguna, sino que

²⁹ La *iglesia universal*, como comunidad *ideal*, es inmutable en su constitución, más allá de ciertos ordenamientos históricos bajo los cuales pueda eventualmente realizarse; ordenamientos que resultan necesariamente contingentes, pero que pueden ser pensados como instancias en un proceso de aproximación gradual a la *fe racional pura*.

constituirán una comunidad equitativa en la que cada uno se obedece a sí mismo al obedecer la ley moral objetiva.

En este punto, convergen, pues, la idea de un *reino de los fines* y la noción de una *comunidad ética*: podemos —y más aún: *debemos*— esperar que el *reino de los fines* se plasme históricamente como una *iglesia universal*, pero esta no será, finalmente, más que una comunidad moral despojada de todo componente ritual. Los lazos comunitarios que vinculen a los individuos en cuanto miembros de dicha comunidad no serán, pues, en última instancia, sino los principios de la razón pura práctica.

Referencias

- ALLISON, H.: “Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant’s philosophy of history”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- _____: *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, New York, Oxford University Press, 2011.
- AMERIKS, K.: “The purposive development of human capacities”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BEADE, I.: “En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo sensible y lo inteligible. Un análisis de la doctrina kantiana del doble carácter”, *Studia Kantiana* 14 (2013) 100-126.
- _____: “Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 70 (2014a) 473-492.
- _____: “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, *Isegoría* 50 (2014b) 371-392.
- _____: “Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como fin en sí mismo al hombre como ciudadano del mundo”, *Revista de Estudios Kantianos* 1 (2016a) 27-42.
- _____: “Some Remarks on Kant’s Concept of an *a priori History*”, *Studia Kantiana* 22 (2016b) 71-84.
- _____: “Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana”, en

- ÓRDENES, P.; ALEGRÍA, D. (eds.): *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017.
- BITTNER, R.: “Philosophy helps history”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BOOTH, W.: “Reason and History: Kant’s Other Copernican Revolution”, *Kant- Studien* 74 (1983) 56-71.
- ENGSTROM, S.: “The Concept of the Highest Good in Kant’s Moral Theory”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52, 4 (1992) 747-780.
- HERRERO, F.: *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.
- KANT, I.: *Kants gesammelte Schriften*, vol. I-IX, Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss.
- _____: *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, trad. PALACIOS, J. M.; PÉREZ LÓPEZ, F.; RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., Madrid, Tecnos, 1993.
- _____: *La metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten, 1796]*, trad. CORTINA ORTS, A.; CONILL SANCHO, J., Madrid, Tecnos, 1994.
- _____: *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784]*, trad. ROLDÁN, C.; RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., Madrid, Tecnos, 1994.
- _____: *La religión dentro de los límites de la mera razón [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793]*, trad. MARTÍNEZ MARZOA, Madrid, Alianza, 1995.
- _____: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1793]*, trad. CAIMI, M., Madrid, Istmo, 1999.
- _____: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785]*, trad. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., Madrid, Alianza, 2005.
- _____: *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft, 1781/ 1787]*, trad. CAIMI, M., Buenos Aires, Colihue, 2007.
- _____: *Crítica de la razón práctica [Kritik der praktischen Vernunft, 1788]*,

- trad. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., Madrid, Alianza, 2007.
- _____: *Contestación a la pregunta: Qué es la Ilustración [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 1784]*, trad. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., Madrid, Alianza, 2013.
- KAULBACH, F.: “Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?”, *Kant-Studien* 66 (1975) 65-84.
- KERSTEIN, S.: *Kant’s Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- KLEINGELD, P.: “Kant on Politics, Peace, and History”, en KLEINGELD, P. (ed.): *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, New York, Yale University Press, 2006.
- _____: “Kant’s changing cosmopolitanism”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- KORSGAARD, C.: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- _____: “Introduction”, en KANT, I.: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Harvard, Cambridge University Press, 1997.
- KUEHN, M.: “Reason as a species characteristic”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- LINDSTEDT, D.: “Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason”, *Kant-Studien* 90 (1999) 129-147.
- MARIÑA, J.: “Making Sense of Kant’s Highest Good”, *Kant-Studien* 91 (2000) 329-355.
- O’NEILL, O.: *Constructions of reason. Explorations of Kant’s practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- _____: “Kant on Reason and Religion, The Tanner Lectures on Human Values”, Harvard University, Cambridge, 1996.
<https://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/o/oneill97.pdf>.
- PATON, H. J.: *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchinson, 1997.
- REATH, A.: “Two conceptions of the highest good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 20, 4 (1998) 593-619.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf, 2001.
- SMITH, S.: “Worthiness to be Happy and Kant’s Concept of the Highest

- Good”, *Kant-Studien* 75 (1984) 168-190.
- STRATTON-LAKE, P.: “Formulating Categorical Imperatives”, *Kant-Studien* 84 (1993) 317-340.
- WATKINS, E.: *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- WOOD, A.: *Kant’s moral religion*, Nueva York, Cornell University Press, 1970.
- _____: “Rational theology, moral faith, and religion”, en GUYER, P. (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- _____: “Kant’s Philosophy of History”, en KLEINGELD, P. (ed.): *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, Nueva York, Yale University Press, 2006.
- _____: *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- _____: “Kant’s Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature”, en RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.): *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- YOVEL, Y.: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.