

**‘SISTEMATICIDAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA COMO DOCTRINA DE LA SABIDURÍA’ EN *ANUNCIO DE LA PRÓXIMA CONCLUSIÓN DE UN TRATADO DE PAZ PERPETUA EN LA FILOSOFÍA DE KANT***

*‘SYSTEMATICITY OF THE CRITICAL PHILOSOPHY AS A DOCTRINE OF WISDOM’ IN KANT’S PROCLAMATION OF THE IMMINENT CONCLUSION OF A TREATY OF PERPETUAL PEACE IN PHILOSOPHY*

Noelia Eva QUIROGA<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires, CONICET. Argentina.

Paula Campo CHANG<sup>2</sup>

Universidad Complutense de Madrid. España.

## I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos contribuir a demostrar cómo el sistema crítico kantiano se manifiesta en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*<sup>34</sup>, y cómo este opúsculo contribuye a dilucidar la doctrina de la sabiduría en relación a la razón práctica como fin último de la humanidad. Esta conclusión de la obra kantiana (a saber, que la metafísica que se desarrolla a partir de la razón práctica constituye fin final de la humanidad) es generalmente asumido por el recorrido teleológico de la *Crítica del Juicio*<sup>5</sup>. Sin embargo, mediante *Anuncio* se llegará al mismo resultado a partir de otro camino, a saber: mediante la definición de la filosofía crítica como propiamente una doctrina de la sabiduría.

En contraposición a Allison (2002), quien considera que el *Anuncio* no contribuye “significativamente a nuestra comprensión de los principales principios del pensamiento de Kant” (Allison 2002, p. 2), y que “no contiene nada realmente nuevo en términos doctrinales” (Allison 2002, p. 27); en el presente artículo, además de admitir la relación sistemática que tiene este opúsculo con el resto de la obra crítica kantiana, mostraremos que presenta una novedad propia con respecto al desarrollo y la profundidad con la que determina al concepto de la *doctrina de la sabiduría*<sup>6</sup> como vía de aproximación a sus preocupaciones morales.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p81>

Para entender la importancia de esta novedad, esto exige recorrer en principio el argumento de la sistematicidad de la filosofía crítica en la obra de Kant tal y como se presenta en la etapa madura de su pensamiento en *Anuncio*, lo cual implicará establecer relaciones con las obras críticas anteriores.

Para nuestro propósito con el análisis del *Anuncio*, dividiremos el trabajo del siguiente modo: primero, abordaremos como punto de partida el *estado de guerra* en que se encuentra el estatus de la filosofía (y de la metafísica) que Kant señala en la *Crítica de la razón pura* principalmente, pero que recoge en *Anuncio* para el hilo de su argumentación. Esto nos abrirá la puerta para comprender el lugar de la razón práctica y su relación con la *doctrina de la sabiduría* como no se ha hecho en otras obras. De modo que, en segundo lugar, exploraremos el método de la filosofía crítica, que diferencia y conjuga la doctrina del saber y la doctrina de la sabiduría, para asegurar una metafísica posible. Luego, nos concentraremos en la prioridad práctica de la filosofía como doctrina de la sabiduría, y en la manera en que la sistematicidad del conocimiento se dirige al fin último de la humanidad entendido como bien supremo. Finalmente, expondremos cómo las tesis desarrolladas junto a dos elementos fundamentales de las preocupaciones morales de Kant, a saber, la naturaleza de la filosofía y la humanidad, nos conducen hacia la idea del progreso y a la esperanza de una paz perpetua.

## II. EL PUNTO DE PARTIDA: EL ESTADO DE GUERRA EN QUE SE HALLA LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA Y SU DESARROLLO

Queremos comenzar por aproximarnos con cautela a lo que nos resulta de particular interés en el texto del *Anuncio*, a saber: a la relación que hay entre la filosofía como un *estado armado* y el hecho de que tal texto sea un anuncio, precisamente, de la paz perpetua. El sentido *militar* de la filosofía tiene, como veremos a continuación, dos sentidos<sup>7</sup>. En primer lugar, el de ser un hecho indiscutible: todos los hombres participan de él, dice Kant, pero lo que hallamos es lo “infructuoso de sus esfuerzos en este campo” (*Fortschritte*, 20: 259 [8]). A esto dirige Kant sus esfuerzos durante la *Crítica de las razones puras*: determinar qué es la filosofía como ciencia en la que “el progreso no deja huella alguna y cuyo horizonte carece de término visible” (*Fortschritte*, 20: 259 [7]). Este contexto es, ante todo, un *estado de guerra* permanente de la razón consigo misma que, incapaz de dar respuestas determinantes por medio de sus principios a ciertos problemas que le eran propios (la existencia de Dios, de la libertad y del mundo), abre sus puertas a que la filosofía sea constantemente expropiada de sentido y a la posibilidad de ser carne de sofistas. Así, la razón humana, lugar de reposo del comienzo de la filosofía, bailando entre *dogmáticos* y *escépticos* (Cf. *KrV*, A VIII-XXI/ B VII-XLIV, [5-41]), se mantiene, como en un clima lluvioso, con la plena cautela de ir siempre atemorizada, pues la violencia siempre está a punto de estallar. Interpretar así los famosos *Prólogos* de la *Crítica de la razón pura* a la luz del *Anuncio*, nos encuadra automáticamente en una continuidad orgánica entre el estado precario tanto de la filosofía en sus fundamentos como el de los intentos de paz en el contexto jurídico y político.

Esta idea, creemos, nunca es abandonada por Kant, de ahí que en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua* insista en la compatibilidad entre filosofía y una paz perpetua (*Verkündigung*, 8: 416, [25]). De tal modo que esta es la primera distinción, y quizás la más reseñable, entre la paz perpetua y el anuncio de la conclusión de esta misma: la paz, como término de toda hostilidad tiene que estar irrenunciablemente relacionada con la paz también en los principios de la filosofía como ciencia<sup>8</sup> que, durante mucho tiempo, ha sido utilizada para argumentar posturas jurídicas y políticas que han conducido a la constante “interrupción de las hostilidades, y nunca a una verdadera *paz*, la cual significa el fin de todas las hostilidades” (*ZeF*, 8: 343, [247], traducción modificada). Como veremos, finalmente, a lo largo de este apartado, tal *paz en los principios de la filosofía* es, ante todo, reconocer la permanente función armada de la filosofía como salvaguarda del fin de las hostilidades, lo que constituiría el segundo momento del sentido militar de la filosofía, como un estado de constante mantenimiento y examen de sí.

Sin querer con ello exagerar en los purismos de interpretación, que exigen retrotraernos a todo posible origen de un texto aparentemente menor, hay que reconocer la íntima relación que mantiene con el estado de guerra de la metafísica como ciencia, que puso pie al proyecto crítico y a los ejercicios reflexivos sobre la paz perpetua, los cuales ponen a la filosofía, en tanto que crítica, en la necesidad de habitar en un estado *inmunológico* contra la mentira y la guerra. De esta forma, en *Anuncio*, ya no se plantea el fin de la guerra con la especificación de *artículos preliminares positivos*, sino con un breve ensayo en el que, sin embargo, línea a línea, uno puede transitar por la completa producción crítica kantiana. Y esto implica algo: si efectivamente línea a línea hallamos los coletazos<sup>9</sup> de otros textos de mayor envergadura, ello es porque las intenciones de Kant en su prolífica obra siempre se han mantenido apegadas a este propósito que es el de terminar con el estado de guerra de la humanidad.

Así pues, asumamos como punto de partida de este artículo efectivamente tal propósito: terminar con el estado de guerra de la humanidad. La *Crítica de la razón pura*, y el proyecto crítico en general, comienza con un *dictum*: la razón, y con ello la metafísica, está en estado de naturaleza (*KrV*, A 751/ B 779, [776]). Prueba de esto son los múltiples episodios inestables de su historia, donde “su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, era *despótico*” (*KrV*, A IX, [6]), para después, por un deterioro debido a estas *guerras intestinas*, tornarse en una completa anarquía, donde “los *escépticos*, una especie de nómades que abominan de todo cultivo estable del suelo, destruían de vez en cuando la asociación civil” (Ibídem, traducción modificada). Sin embargo, el propio hastío e indiferentismo que predomina en su época hacia esta situación supone un asidero apropiado para calificar las ruinas de lo que alguna vez fue la reina de las ciencias y analizar las bases de su edificio. Así, el problema que planteó Hume por el que “el metafísico se encuentra perdido –al tiempo que permanece en la compañía de los sabios” (Lebrun 2013, p. 25), sin embargo, dio con una clave: “¿hasta dónde tenemos derecho a concederle validez a proposiciones sintéticas que no nacen de la experiencia?” (Ibídem). La primera *Crítica*, siendo consciente del sueño dogmático del que le despertó Hume, tiene un lugar por donde comenzar a interrogar a la propia razón y sus principios, a saber: ¿cabe una “ampliación *a priori* del conocimiento humano en general”? (*Fortschritte*, 20: 264, [14]). “Sin la existencia problemática de ‘eso que llamamos metafísica’, sin la irreductible diferencia de

estatuto entre ella y los demás saberes, ¿para qué una investigación sobre la envergadura de la razón humana?” (Lebrun 2013, p. 25). De este modo, la crítica de la razón pura es un proyecto de investigación a la base de una querrela, o, dicho de otra forma: la *Crítica de la razón pura* es el exhaustivo examen sobre la posibilidad de la fundamentación de la metafísica como ciencia, lo que en términos del sistema kantiano en general, como decíamos, es el comienzo del camino hacia una paz perpetua. Sin embargo, ello implica preguntarse por el sentido, en última instancia, de la metafísica como ciencia cuyo objetivo final, anticipa Kant en la *Carta a Lambert* (31-12-1765), será el establecer los “principios metafísicos de la sabiduría cósmica práctica” (Kant 1999, p. 56).

Kant no es el único que ha tenido en la historia de la filosofía el propósito de fundamentar y de definir sus preocupaciones particulares, de encontrar una legitimidad propia. A quienes lo intentaron antes les dedica los esfuerzos de homenajear y de estudiar (también de descartar) sus propuestas en la primera *Crítica* así como en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Ejemplo de alguno de estos intentos sería el de cierto racionalismo que utilizaba de barandilla para la constitución del método filosófico a las matemáticas. O bien, explícitamente como sería el caso de Descartes<sup>10</sup>, o bien, de manera más discreta, como Wolff, al proponer que la filosofía es “la ciencia de las cosas posibles en tanto que son posibles” (Navarro Cordón 1974, p. 78). Bajo el amparo de dos únicos principios (uno, seguir el principio de identidad y, el otro, seguir un método axiomático), se tenía que desplegar el completo aparataje de la filosofía. Sin embargo, gracias al despertar del sueño dogmático, Kant se topó con un límite de estos métodos: si la filosofía es una ciencia en torno a la posibilidad donde lo real pasa a ser un problema de segundo orden, entonces, dice Kant: “Wolff tiene méritos indiscutibles en pro de la ontología, por la claridad y la precisión en el análisis de aquella facultad; pero no en la ampliación del conocimiento en esa ciencia, pues la materia estaba agotada” (*Fortschritte*, 20: 261, [10], traducción modificada). El material ofrecido por la *mathesis universalis*, por ser *analítico*, tenía poco recorrido en cuanto al acceso a la ontología como ciencia del ser de lo real sin restringirse al nivel de la mera posibilidad lógica. Este estrechamiento tenía una consecuencia fundamental: se clausuraba el acceso a las condiciones de posibilidad de lo real. Para evitarlo, era necesario asumir que lo real es un *factum*, un dato de partida más que un predicado, entre otros, de una posibilidad lógica. Sin embargo, este estrechamiento del acceso al objeto de la ontología no se da solo, sino que, en tanto que lo real para Kant debía constituir un punto de partida del análisis filosófico, esta reducción al principio de identidad y su proceder axiomático, negaba la fundamentación de la misma ciencia por negar este punto de partida. En palabras del propio autor:

Los primeros y más antiguos pasos en la metafísica no se aventuraron tan sólo como intentos arriesgados, sino que fueron dados con plena seguridad y *sin plantearse de antemano cuidadosas investigaciones sobre la posibilidad del conocimiento a priori*. ¿Cuál fue la causa de esta confianza de la razón en sí misma? El presunto *buen éxito*. Puesto que en la matemática lograba muy bien la razón [...] conocer *a priori* la constitución de las cosas, ¿por qué no se iba a lograr otro tanto en la filosofía? Los metafísicos no pararon mientes [...] en la enorme diferencia entre matemática y filosofía. (*Fortschritte*, 20: 262, [11], traducción modificada, el primer resaltado es nuestro).

Así, la investigación kantiana sobre el conocimiento y su posibilidad será el preámbulo de dicha ciencia, partiendo de los propios límites de la razón humana. Esto se hará bajo la pregunta *Wie sind syntetische Urteile a priori möglich?*, cuya traducción al español ha generado muchas controversias con respecto a su sentido original. De este modo, como dice Martínez Marzoa (2018), la historia de la interpretación de la obra kantiana parte de cómo se decida interpretar tal pregunta (p. 15-17). Por nuestra parte, nos decantamos por el siguiente modo de formularla: “¿Cómo [los] juicios sintéticos son *a priori* posibles?” donde lo interrogado es *la posibilidad de los juicios sintéticos en general*, que son los que constituyen el significado, el sentido de lo real, es decir, la ciencia.

Para *conocer* un objeto se requiere poder demostrar su posibilidad (ya sea porque la experiencia testimonia su realidad, ya sea *a priori*, mediante la razón). Pero puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera [...] Para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era solamente lógica), se requiere algo más. (*KrV*, B XXVIn, [28], traducción modificada).

Se requiere de algo más, siendo este *algo más* la ya conocida articulación entre intuición y concepto, entre posibilidad y significado. De aquí que la ontología, como primera parte de la metafísica, fuera la ciencia de las cosas en tanto que cosas (es decir, de la determinación de objetos con fines teóricos<sup>11</sup> dentro de la experiencia posible).

Ahora bien, dicho esto, resulta que aún no es suficiente. La ofensiva que ejerce la *Crítica* contra el estado de guerra en el que está envuelta la humanidad debe seguir. En la *Arquitectónica* se nos ofrecen dos sentidos de filosofía como ciencia: un sentido escolástico y un sentido cósmico. Es a partir de esta última que se despeja el fin o el sentido de la filosofía a su juicio: si la filosofía como ciencia es “el concepto racional científico [que] contiene, [...] el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él” (*KrV*, A 832 /B 860, [844]), la filosofía en sentido cósmico será la que pone ese *todo congruente al servicio* de ciertos “fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” (*KrV*, A 839 /B 867, [850]).

Estos fines esenciales, elemento nuevo en el mapa que estábamos dibujando, son los que vuelven a la ontología insuficiente para acotar en ella el sentido completo de la filosofía. Se precisa de un aparato más complejo en esta ciencia que pueda dar sentido a tales fines. Estos no surgen de manera externa o adquirida, sino que siempre han estado ahí: la razón humana “tiene el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma” (*KrV*, A VII, [5]). Hay pues, en la *ratione humana*, un interés *natural* que llama al hombre a salirse de los propios límites de la ontología:

Hay algo en la razón humana que ninguna experiencia nos puede dar a conocer y que, sin embargo, prueba su realidad y verdad (...) Ello es el concepto de la *libertad* (*Verkündigung*, 8: 516, [25]).

Al problema de la libertad acudiremos posteriormente, de momento nos mantendremos en el nivel del conflicto. Lo evidente es que el plan o método a seguir para fundamentar a la metafísica como ciencia, ahora, implica una modificación: es preciso que una parte de esta pueda atender a cuestiones tales como la libertad. Lo que significa ampliar el sentido de la filosofía y, asimismo, comprobar la legitimidad de esta ampliación.

Esto es lo que potencialmente, anticipamos, termina por constituir a la metafísica en una ciencia de lo *suprasensible*, que “tiene solo dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres”<sup>12</sup>. Es la segunda parte la que compone el camino hacia una paz perpetua tal y como se plasma en los textos de metafísica que Kant escribe en la década de 1790, entre ellos en *La Paz Perpetua* y en *Anuncio*. La metafísica de las costumbres responde a los esfuerzos de Kant por configurar un terreno de conocimiento objetivo de la libertad en el hombre. Hay dos motivos para ello: en primer lugar, porque es a los *finés de la razón humana* (o como veremos incluso, el *fin final*), a lo que responde la necesaria ampliación de la filosofía (y no a reducir el nivel de lo real a la ontología) y, por otro lado, porque es en la *objetividad* de la libertad, donde podría jugarse de manera definitiva el carácter científico de la metafísica. Efectivamente, este nuevo terreno, al conseguir demostrar la validez objetiva (la realidad práctica) de la libertad por medio del imperativo categórico, da cuenta de la completitud y de la legitimidad de la metafísica como ciencia, lo que finalmente acalla las hostilidades internas de la filosofía, que era el principal propósito de Kant<sup>13</sup>.

La filosofía al fin recupera su sentido, y acaba con su *estado de guerra*. Sin embargo, tal y como hemos dicho, el enigma del texto que analizamos parte de que la filosofía crítica es un *estado armado*. ¿Cómo puede la paz interna de los principios de la metafísica traer consigo una deseable posición militar? Recordemos que Kant entendía por el *uso polémico* de la razón “la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas” (*KrV*, A 739/B 767, [766]).

Hay, pues, en la razón no solo una facultad para *filosofar*, sino también una capacidad para confrontar, esto es, para querellar a otros y, en última instancia, a sí misma. De esta forma, en el *Anuncio*, Kant concluye lo siguiente: la filosofía crítica, que ha sido la semilla sobre la que germina la posibilidad de salvar a la metafísica en general, y en concreto a la metafísica de las costumbres, debe ser y *es un estado armado*. Sin embargo, la filosofía crítica como estado armado, es decir, con la capacidad *polémica consigo misma y con los otros*, “acompaña sin cesar a la actividad racional” (*Verkündigung*, 8: 416, [27]), lo que, en última instancia, “abre la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos, gracias a la impotencia de las pruebas *teóricas* de lo contrario, por una parte, y a la fuerza de razones *prácticas* para la aceptación de sus principios, por la otra” (*Verkündigung*, 8: 416 [26]).

De tal forma parecería, como veremos, que tales “principios metafísicos de la sabiduría cósmica práctica”, que se anunciaban a Lambert en 1765, ya anticipan el proyecto de una metafísica de las costumbres, la cual podría concluir, por su estado armado, con el estado de hostilidad de la humanidad. Esta perspectiva podría ser otro añadido fundamental al tratado de *La Paz Perpetua*: es necesario aceptar que una filosofía crítica sea siempre “un estado armado” para que, en cambio, se dé la necesaria desaparición de los ejércitos permanentes, que son “una incesante amenaza de guerra para los demás Estados” (*ZeF*, 8: 345, [248]). En este sentido podemos entender el bellísimo fragmento del matemático, y ahora poeta, Kästner, que Kant introduce en *Anuncio*:

Si la guerra se evita por siempre,  
 si se sigue lo que dice el sabio;  
 entonces todos los hombres tienen paz,  
 pero no los filósofos. (*Verkündigung*, 8: 416, [27]).

### III. LA DOCTRINA DEL SABER Y LA DOCTRINA DE LA SABIDURÍA EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

La verdad que se extrae del “estado de guerra en la filosofía” es que la paz perpetua en la filosofía solo es posible con el resguardo del conocimiento de lo suprasensible en los límites de una *metafísica de las costumbres* (*Verkündigung*, 8: 419-420, [33, 37]). Nos toca ahora mostrar, en lo que sigue, la manera en que Kant arriba a esta resolución en *Anuncio*. Pues allí plantea desde el nuevo método crítico, una distinción entre la doctrina del saber y la doctrina de la sabiduría, en relación a los usos positivo y negativo de la razón expuestos en la Primera y Segunda *Crítica*, con el fin de mostrar cómo ambas doctrinas son necesarias, en su medida, para un camino seguro hacia dicha metafísica.

En principio, como vimos, Kant advierte que la filosofía crítica “empieza tomando por asalto la investigación de la *facultad* de la razón humana (cualquiera que sea el propósito)” (*Verkündigung*, 8: 416, [25]), pues solo así se puede construir una ciencia segura. A partir de dicha investigación (como quedó establecido con la primera y la segunda *Crítica*), podemos decir que hay dos usos de la facultad de la razón humana<sup>14</sup>: un uso especulativo, que es negativo, y un uso práctico, que es positivo.

La *doctrina del saber* [*Lehre des Wissens*] (conocimiento teórico) es la que se corresponde con el uso negativo de la razón pura especulativa, en tanto que nos pone de manifiesto que la razón en su uso especulativo no puede conocer más allá del terreno de la experiencia posible dada en los límites de lo sensible, siendo lo suprasensible incognoscible desde este punto de vista (Cf. *Verkündigung*, 8: 420-421, [37-39]). La crítica de la razón pura demostró con la deducción trascendental de las categorías, en primer lugar, que ellas no tienen un origen empírico, sino uno *a priori* en el entendimiento puro y, en segundo lugar, que producen un conocimiento teórico objetivo únicamente cuando se aplican a objetos empíricos (Cf. *KrV*, B 146-148, [213-214]; B 165-167, [229-230]; *KpV*, 5: 141, [214]). La función de este uso negativo de la razón es *impedir el error* (*KrV*, A 709/ B 737, [741]), es decir, como indica la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, la tarea consiste en descubrir la apariencia ilusoria e impedir que nos engañe en la pretensión de la razón de usar al entendimiento como un instrumento para ensanchar el conocimiento más allá de los límites de la sensibilidad hasta lo incondicionado, convirtiendo así a las categorías en ideas trascendentales (*KrV*, A 297/ B 354, [382]).

De acuerdo a esto, en *Anuncio*, Kant dice que no se puede prescindir de la filosofía en tanto doctrina del saber, puesto que “este conocimiento (teórico) contiene los conceptos

elementales de que se sirve la razón pura; sentado que ello sólo ocurre para poner a esta sus límites ante los ojos” (*Verkündigung*, 8: 421, [39]).

Ahora bien, pese a los límites de la experiencia, sucede que las preguntas por lo que está más allá de lo sensible “no se pueden eludir” y “nunca se acaban” (*KrV*, A VIII, [5]). Nuestra razón tiene una tendencia natural e inevitable de querer ascender en búsqueda de lo incondicionado<sup>15</sup> (*KrV*, A 297/ B 354, [382]). Frente a esta tendencia, en el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant dice que si bien la razón teórica tiene denegado el acceso al conocimiento suprasensible, “nos queda todavía el intento de ver si acaso no se encuentran, en el conocimiento práctico de ella, datos para determinar aquel concepto racional trascendente de lo incondicionado” (*KrV*, B XXI, [25]). En esta empresa, el uso negativo se vuelve positivo en cuanto “uno se convence de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el uso moral)” (*KrV*, B XXV, [27]). Esto significa que la posibilidad de ensanchar el conocimiento humano sería posible solo mediante el uso práctico de la razón.

Dicha tesis es retomada en *Anuncio* cuando Kant dice que a los objetos suprasensibles, “como no se les puede dar ninguna realidad objetiva en respecto teórico, precisamente porque son ideas de lo suprasensible, si, no obstante, debe procurárseles una realidad, sólo se les podrá conceder en respecto práctico” (*Verkündigung*, 8: 418, [31]).

En esta empresa el uso negativo de la razón no es inútil, sino que la doctrina del saber es la base necesaria para el avance de la filosofía crítica en el uso positivo de la razón, que se corresponde con una *doctrina de la sabiduría* [*Lehre der Weisheit*]. Esta es el sentido propio de la filosofía, según la cual el conocimiento de lo suprasensible es posible solo si se procura mediante “principios prácticos-morales de la moralidad” (*Verkündigung*, 8: 419, [33]; 421, [39]). Es decir, que solo mediante el concepto de libertad y del imperativo categórico, las “ideas [de lo suprasensible] que serían del todo vacías para la razón meramente especulativa, [...] obtienen una realidad, aun cuando sólo práctico-moral” (*Verkündigung*, 8: 416, [25]).

En la continuidad que se puede establecer entre la razón en su uso teórico (doctrina del saber) y en su uso práctico (doctrina de la sabiduría), en la empresa del conocimiento ensanchado, Kant explicita que el avance de la razón especulativa radica en que esta “hizo lo bastante para poner en seguridad el concepto de los noúmenos, esto es, la posibilidad más aún, la necesidad de pensarlos” y que ello es compatible con “los principios y limitaciones de la razón pura teórica” (*KpV*, 5: 42-43, [133]). En otras palabras, la razón especulativa ha rescatado, con la resolución de la tercera antinomia, la posibilidad de pensar sin contradicción a la necesidad del concepto de libertad trascendental o espontaneidad<sup>16</sup>. Pues dicho concepto no implica una contradicción con la causalidad natural cuando se acepta la distinción entre lo nouménico y lo fenoménico, es decir, cuando se admite la posibilidad de que haya una condición no fenoménica que sea causa de lo fenoménico (*KrV*, A 557-562 / B 585-590, [614-618]).

La razón especulativa es la que habilita el concepto de libertad para hacer un uso positivo de él, que radica en el uso práctico de la razón pura. Con dicho uso, la razón encuentra la realidad objetiva del concepto de libertad en la ley moral, por la cual el concepto de lo suprasensible se vuelve cognoscible<sup>17</sup>. En este sentido, Kant dice que la libertad trascendental es fundamento de



la libertad práctica<sup>18</sup> (*KrV*, A 533/ B 561, [594]), o en otras palabras, que “la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica” (*KrV*, A 534/ B 562, [595]). Pues, si toda causalidad en el mundo sensible fuera causalidad natural, todo acontecimiento estaría determinado por leyes naturales mecanicistas y no podría haber acción libre alguna.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant argumenta que la razón pura es práctica porque mediante la ley moral que ella legisla, la representa como una “proposición categóricamente práctica *a priori*”, en virtud de la cual puede determinar por sí misma la voluntad “objetiva, absoluta e inmediatamente” (*KpV*, 5: 30-31, [123]). Por su forma determina a la voluntad objetivamente, es decir, de forma empíricamente incondicionada. Por su universalidad, la determina absolutamente, siendo válida para toda voluntad. Y la determina inmediatamente en tanto que la conciencia de la ley moral se da, no por deducción, sino como un *factum*, un hecho mismo de la razón<sup>19</sup>. Esta ley, en tanto es una ley de la causalidad por libertad<sup>20</sup>, “no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad” (*KpV*, 5: 33, [125]), y “proporciona realidad objetiva”, aunque solo práctica, a “una naturaleza suprasensible” (al concepto de libertad) (*KpV*, 5: 47, [137]), ensanchando así nuestro conocimiento.

De todo lo dicho hasta aquí, podemos deducir que la filosofía crítica muestra la unidad de la doctrina de la sabiduría y la doctrina del saber a través de la ampliación del concepto de libertad con los dos usos de la razón. Con uno, mostrando sus límites en la sensibilidad, pero la no contradicción de pensar en la idea de lo suprasensible, y con el otro, mostrando que la razón pura es práctica, mediante la cual se amplía nuestro conocimiento de lo suprasensible. Así, la filosofía crítica no reduce, como los dogmáticos, la razón a sus límites, sino que da cuenta de la posibilidad de avanzar desde lo sensible a lo suprasensible, siendo la única que puede dar cuenta de una verdadera metafísica (de las costumbres), cuyo resguardo es la única garantía de la posibilidad de un próximo anuncio de la paz perpetua en la filosofía. Ese resguardo radica, precisamente, en mantenerse como un ejército armado ante los filósofos anticríticos, para hacer frente a la posible “tergiversación o confusión de los principios práctico-morales de la moralidad con los teóricos”, y para establecer como una verdad inobjetable que “sólo los primeros [principios] pueden procurar *conocimiento* respecto de lo suprasensible” (*Verkündigung*, 8: 419, [33]). El precepto propio de la filosofía crítica en tanto doctrina de la sabiduría es “aquí no se engaña’, sobre todo en lo que respecta a lo suprasensible” (*Verkündigung*, 8: 422, [41]). Solo mediante este precepto se puede alcanzar la paz perpetua y asegurarla en todo tiempo venidero.

#### IV. LA DOCTRINA DE LA SABIDURÍA Y EL FIN ÚLTIMO DE LA HUMANIDAD EN LA SISTEMATICIDAD DEL CONOCIMIENTO

Tanto el uso de la razón pura especulativa como el de la razón práctica son necesarios para el camino hacia la metafísica. Esto puede llevar a la consideración de que ambos usos de la razón tienen el mismo *status* para el propósito de la filosofía crítica<sup>21</sup>. Pues ello pareciera decir Kant en la *Crítica de la razón práctica* del siguiente modo:

La limitación especulativa de la razón pura y la ampliación práctica de la misma ponen la razón en aquella *proporción de igualdad*, en la cual puede ella usarse, en general, conformemente a fines, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro, que el camino hacia la *sabiduría* (*Weisheit*), si ha de ser

seguro, y practicable, y no conducirnos al error, tiene que pasar inevitablemente entre nosotros, los hombres, por la ciencia, no pudiéndonos empero convencer de que ésta conduce a aquel fin, sino hasta que la ciencia esté determinada (*KpV*, 5: 141, [214-215]).

Sin embargo, Kant también establece un predominio decisivo de la razón práctica sobre la teórica<sup>22</sup> (*KpV*, 5: 121, [197]; *Verkündigung*, 8: 417, [27]). Por un lado, en la *Crítica de la razón práctica*, en la sección que se titula “Del primado de la razón pura práctica”, dice que el interés de todo uso de la razón en general no es otro que la “amplificación” (*KpV*, 5: 120, [197]), pero la razón teórica está subordinada a la razón práctica en tanto que tiene que admitir ciertas proposiciones “en la medida en que *pertenecen inseparablemente al interés práctico* de la razón pura [...], [aceptando] que no son conocimientos suyos, sino ampliificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, el práctico” (*KpV*, 5: 121, [198], traducción modificada). Y en cambio, no se puede exigir en absoluto invertir el orden, es decir, que la razón pura práctica se subordine a la razón especulativa, “porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y únicamente está completo en el uso práctico” (Ibídem, traducción modificada).

Por otra parte, dicha tesis sobre la primacía práctica tiene su apoyo en *Anuncio*, cuando Kant pregunta “qué es filosofía en tanto que doctrina” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]) y responde que, *en su sentido propio*, la filosofía crítica es la *doctrina de la sabiduría* (*Verkündigung*, 8: 421, [39]). Como vimos, la doctrina de la sabiduría se identifica con el uso práctico de la razón, y ahora especifica que esta doctrina es la “*búsqueda de la sabiduría*” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]), es decir, la búsqueda de “la concordancia de la voluntad con el *fin último* [*Endzweck*] (el bien supremo) [*dem höchsten Gut*]” (*Verkündigung*, 8: 418, [29]).

Así pues, en lo que sigue nos concentraremos en comprender cómo la razón en sus dos usos, con primacía del práctico, se dirige a la sistematicidad del conocimiento que tiene un fin último, y consecuentemente, en dilucidar cuál es la relación que se establece en *Anuncio* entre la filosofía crítica y el bien supremo como fin último de la humanidad.

La definición de la filosofía crítica como una doctrina de la sabiduría se alinea con la definición *cósmica* de la filosofía. Pues, como dice en la *Lógica*, desde este sentido cósmico o mundano, la filosofía es “la ciencia de los fines últimos de la razón humana” (Log, 9: 31, [91]), o en otras palabras, es “la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el propósito final de la razón humana, al que, en tanto que supremo, están subordinados todos los otros fines y en el que concurren para la unidad” (Log, 9: 33, [92]). En la *Crítica de la razón pura*, de igual modo, dice que “la filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales [*wesentlichen Zwecke*] de la razón humana” (*KrV*, A 839/ B 867, [850]).

Ahora bien, si se ha alcanzado “una perfecta unidad sistemática de la razón [*Systematischer Einheit der Vernunft*]”, entonces solo puede haber un fin esencial, a saber, el fin último [*Endzweck*], al que se subordinan todos los demás fines subalternos [*subalterne Zwecke*] (*KrV*, A 840/ B 868, [851]).

Kant establece ciertas características que permiten conceptualizar a este fin último [*Endzweck*], las cuales se concentran en el hecho de que se trata de un *fin práctico*. Que sea práctico tiene dos significados, como ha identificado Mudd (2017), uno general y otro estrecho (p. 88), los cuales, a nuestro entender, están intrínsecamente conectados. En un sentido general significa que, tanto en el uso teórico como en el práctico, la razón pura se dirige a un único fin práctico esencial, que es la unidad sistemática<sup>23</sup>. Y por otro lado, en un sentido estrecho, *también* dice que este fin esencial tiene un carácter propiamente moral, al identificarlo con el bien supremo<sup>24</sup> (Mudd 2017, p. 99).

De acuerdo al sentido práctico general, Kant dice en la primera *Crítica* que “la máxima unidad sistemática, y por tanto también la unidad conforme a fines, es [...] el fundamento de la posibilidad del máximo uso de la razón humana” (*KrV*, A 694-695/ B 722-723, [728]). Y en la segunda *Crítica* completa este fin de sistematicidad diciendo que, así como la razón pura en su uso teórico tiende en su dialéctica natural a buscar lo incondicionado para dar unidad a la totalidad condicionada, de la misma manera, la razón pura en su uso práctico busca para lo prácticamente condicionado lo incondicionado, y lo busca como “la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón práctica pura bajo el nombre de *bien supremo*” (*KpV*, 5: 108, [187-188]). Ahora bien, determinar esta idea del bien supremo “como suficiente para la práctica, es decir, para la máxima de nuestra conducta racional, es la *doctrina de la sabiduría*” (*KpV*, 5: 108, [188], traducción modificada), la cual refiere al sentido estrecho de fin práctico.

Dado que estos dos usos lo son de una y la misma razón, la forma que Kant encuentra, como bien ha señalado Ypi (2021), para resolver el problema de la unidad sistemática *en general* es “integrando la suma total de los conocimientos teóricos con el interés práctico de la razón” (p. 29-30, 55). Y esto porque el fin último práctico de la razón pura es el que permite mostrar la integración de la naturaleza y la libertad en “un sistema filosófico único” (*KrV*, A 840/ B 868, [851]).

A esta idea nos referíamos al comienzo cuando decíamos que Kant sostiene en *Anuncio* que una filosofía crítica debe ser una filosofía integral de la vida del ser humano. No solo tiene que abarcar “al mecanismo de la naturaleza y sus leyes práctico-técnicas, sino también a la espontaneidad de la libertad y sus leyes práctico-morales” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]). Se trata de una filosofía cuya doctrina de la sabiduría es “en sí mismo un deber” (Ibidem).

La sabiduría para los seres humanos es “el principio interno de la *voluntad* de observar las leyes morales” (*Verkündigung*, 8: 418-419, [31-33]), cuyo objeto será siempre suprasensible, a saber, el fomento, la realización o persecución del fin último de la humanidad [*Endzweck*], que es el bien supremo<sup>25</sup> [*dem höchsten Gut*] (*Verkündigung*, 8: 418, [29]).

La forma en que ambos usos de la razón avanzan en el fin práctico de sistematización es a través del concepto de una inteligencia suprema, esto es, de Dios, que posibilita la unificación del sistema al ser la causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza (Cf. *KrV*, A 810/ B 837, [825]; *KpV*, 5: 125, [201]); que armoniza las leyes naturales con las leyes morales (Cf. *KrV*, A 811/ B 839, [826]; A 815/ B 843, [829]); *KpV*, 5: 145-146, [218]); y que contiene las

condiciones sólo bajo las cuales puede satisfacerse el fin último [*Endzweck*] (*Verkündigung*, 8: 418-419, [33]).

La razón especulativa utiliza la idea de Dios para suponer que es el fundamento del orden de la naturaleza en una unidad sistemática de los fines, pues es quien “funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas, el cual nos está muy oculto en el mundo sensible” (*KrV*, A 814/ B 842, [829]). La unidad sistemática de los fines reúne al sistema de la naturaleza (el mundo sensible) con el sistema de la libertad (el mundo inteligible, mundo moral), de modo que unifica la razón práctica con la especulativa:

Se debe representar al mundo como surgido de una idea, si ha de concordar con [...] el uso moral [de la razón], que se basa enteramente en la idea del bien supremo. Mediante ello, toda investigación de la naturaleza recibe una dirección hacia la forma de un sistema de los fines (*KrV*, A 815-816/ B 843-844, [830]).

La razón se ve obligada a suponer esta causa suprema si no ha de considerar a las leyes morales como vacías (*KrV*, A 811/ B 839, [826]). La idea de Dios es el fundamento de la posibilidad del bien supremo en tanto que es la causa de las leyes naturales como de las leyes morales, y por tanto, el único que puede garantizar la exacta correspondencia entre la felicidad y la moralidad de los seres racionales (*KrV*, A 814/ B 842, [828]).

A diferencia de la razón especulativa que no puede dar realidad objetiva a la idea de Dios, sino solo usarla como idea regulativa de la razón para suponer las conexiones de lo múltiple en una unidad sistemática del universo (Cf. *KrV*, A 677-679/ B 705-707, [714-715]); la razón práctica utiliza esta idea como un postulado para darle “una realidad, aun cuando sólo práctico-moral: la de *comportarnos* como si estuvieran dados sus objetos” (*Verkündigung*, 8: 413, [25]; Cf. *Verkündigung*, 8: 418, [31]; *KpV*, 5: 132, [207]; 134, [209]). Es decir, el postulado otorga “una máxima (regla) de la acción de un sujeto” (*Verkündigung*, 8: 418n, [31]).

Según la razón práctica, el objeto de una voluntad determinada por la ley moral es el de alcanzar el bien supremo. La sabiduría es la concordancia de la voluntad con este fin último [*Endzweck*] (*Verkündigung*, 8: 418, [29, 33]). Ahora bien, dado que la ley moral determina a efectuar el fin del bien supremo como un deber, Kant dice que si tengo un deber también tiene que poder ser accesible realizar ese deber (Ibidem; Cf. *KpV*, 5: 125, [201-202]). En otras palabras,

tengo que tener también derecho a admitir que existen las condiciones sólo bajo las cuales es posible este cumplimiento del deber, aunque estas son suprasensibles y no somos capaces de obtener ningún conocimiento de ellas (en respecto teórico). (*Verkündigung*, 8: 418n, [31]).

Y las condiciones bajo las cuales se puede satisfacer dicho fin están dadas por la voluntad más perfecta, es decir, por Dios, que es, también desde el punto de vista de la razón práctica, el único ser que puede consumir el reparto proporcionado de la suprema felicidad en exacta concordancia con la moralidad (*Verkündigung*, 8: 419, [33]; Cf. *KpV*, 5: 125, [201]). De esta forma es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, dado que la postulación del bien

supremo en el mundo no puede concebirse por nuestra razón sin la presuposición de una inteligencia suprema (*KpV*, 5: 125-126, [202]).

Por tanto, la doctrina de la sabiduría “constituye la máxima necesidad de los hombres” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]) porque es la que dirige a la voluntad hacia el fin último de la humanidad, hacia el fin que es su predestinación: cuando se ha alcanzado una perfecta unidad sistemática de la razón, el fin último (el fin esencial) es “la completa destinación del ser humano [*die ganze Bestimmung des Menschen*], y la filosofía acerca de esta se llama moral” (*KrV*, A 840/B 868, [851], traducción modificada). Es mediante la ley moral que nos ordena el principio de la sabiduría, el de alcanzar el bien supremo en el mundo, que se postula la realidad objetiva de un objeto que la razón especulativa solo planteaba problemáticamente, ampliando así el conocimiento respecto del uso práctico de la razón pura (*Verkündigung*, 8: 416, [25]; *KpV*, 5: 134, [209]).

## V. METAFÍSICA: UN PROYECTO DE LA HUMANIDAD

Por terminar de recoger las particularidades de este texto que, sin embargo, encajan con el resto del *corpus* crítico kantiano, vamos a concluir con dos elementos fundamentales, que teniendo en mente las tesis desarrolladas previamente (el propósito sistemático de la filosofía desde sus tenos orígenes, y la identidad entre la doctrina de la sabiduría, el fin último y objetivo de la razón con el bien supremo), cerrarán e integrarán esta pequeña obra en un lugar privilegiado, como si fuera, en su totalidad, el observatorio del compendio de las preocupaciones morales de Kant. El primero de los elementos será una nueva perspectiva con respecto del surgimiento de la filosofía en la naturaleza humana. Encontramos a nivel físico (esto es, *fisiológico*), en la naturaleza del hombre, el surgimiento de la filosofía. En segundo lugar, atravesando toda la obra, hay un uso poco estricto semánticamente hablando del concepto de *humanidad* [*Menschheit*]. Podemos condensar las diversas ambigüedades de este término en dos ejes: los dos primeros, de acuerdo con Lyssy (2018), serían, por un lado, la perspectiva cuantitativa de la totalidad de los seres humanos (semejante por tanto a *Menschgattung*), y por otro, aquello cualitativo que describe a los seres humanos como distintos de los demás animales (p. 1968). Esta última, podríamos especificarla aún más con el matiz estrictamente práctico que le otorga Vázquez Lobeiras (2011) al redirigir esta naturaleza particular de los hombres al imperativo categórico y sus distintas formulaciones (p. 68-69). Así pues, ambos elementos, naturaleza de la filosofía y humanidad, en conjunto con las tesis desarrolladas, nos llevarán necesariamente al problema del progreso.

Comencemos con la naturaleza *polémica* de la filosofía. Kant nos ofrece en la primera sección de *Anuncio*, titulada “Del grado ínfimo de la naturaleza viviente del hombre hasta su grado supremo, el de la filosofía”, el punto de partida de su análisis: “se presentará la *naturaleza* [...] [del] hombre, por tanto, en su generalidad, en tanto actúa como animal” (*Verkündigung*, 8: 414, [19]). Y esta animalidad Kant encuentra la clave: “parece como si en esto el filósofo ha lanzado una mirada profética sobre los sistemas fisiológicos de nuestro tiempo” (*Verkündigung*, 8: 413, [17]) y hubiera denominado *fuera vital* al “grado ínfimo de la naturaleza del hombre

antes de toda cultura, a saber: el instinto meramente animal” (Ibídem). Esta facultad, dice Kant, extendida a todos los seres vivos sintientes (o deseantes), es comprendida como una *facultad mecánica y no práctica* (*Verkündigung*, 8: 413, [19]), y se trata de una tendencia general contraria a la *putrefacción*. Con ello, Kant tiene en mente a las palabras enérgicas del estoico Crisipo: “La naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de *sal*, para que no se *corrompa*” (*Verkündigung*, 8: 413, [17]).

En este contexto *físico y mecánico* surge la filosofía como *el impulso* para suutilizar metódicamente, y en verdad solo por conceptos, esto es, para *filosofar*; para luego, además enfrentarse polémicamente a otros con su filosofía, es decir, para *disputar* y, como esto no ocurre fácilmente sin pasión, para *querrellarse* en favor de su filosofía, y al cabo, *llevar a la guerra abierta unidos en masa contra otros* (*Verkündigung*, 8: 414, [20]).

Es decir, la filosofía, y todo el proceder analógico bélico que hemos desarrollado hasta ahora, es no solo *natural al impulso* vital primario del hombre, sino además *causa* de la salud (*status salubritatis*) de la razón (*Verkündigung*, 8: 413, [21]). Esto nos obliga a considerar un *tercer modo* de hablar de la filosofía y su naturaleza combativa, que se suma a los dos primeros que se desarrollaron en el comienzo del presente trabajo. Efectivamente, la filosofía surge de una naturaleza polémica (*Verkündigung*, 8: 417, [28]). Sin embargo, esta no debe ser comprendida en vías a su término: no debe aspirarse a apagar la animación de este carácter o disolver sus antagonismos, pues ello “es precisamente lo benéfico de la filosofía” (*Verkündigung*, 8: 415, [23]). Este es el motivo por el que las posturas *escépticas* o *moderadas* se agotan rápidamente en su sentido. Pues, o bien dejan a un lado todo “influjo sobre la razón activa” (Ibídem), o bien se da por satisfecha “acumulando muchas razones aisladas [...] como con las gotas de la peste o la triaca veneciana: que, a causa de los *demasiados bienes* que se recogen en ellas a diestro y siniestro, *no son buenas para nada*” (Ibídem). En la tendente armonía entre naturaleza y libertad, se hace necesario el desarrollo de todas las disposiciones de los hombres y las criaturas como *propósito de la naturaleza* (tal como se terminó de exponer en el apartado anterior a propósito del bien supremo). En el caso de los primeros, dicha naturaleza se sirve para su desarrollo del *antagonismo de las mismas disposiciones* (*Idee*, 8:20, [78]):

¡Dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente. (*Idee*, 8: 21, [79]).

“Los hombres quieren concordia” (*Idee*, 8: 21, [79]) en aquella “marcha de la concernencia humana” hacia la felicidad en la que “le espera todo un enjambre de penalidades” (*Idee*, 8: 20, [77]), pero “la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia” (*Idee*, 8: 21, [79]). Hay, por tanto, que presuponer necesariamente, en la humanidad considerada *en grande*, una potencia, una resistencia mediante la filosofía que, en conjunto con los antagonismos de la naturaleza, fomenta “el propósito de la naturaleza de vivificar continuamente al sujeto y preservarlo del sueño de la muerte” (*Verkündigung*, 8: 416, [27]). Esta resistencia a la putrefacción implica asimismo un resorte el desarrollo del bien supremo, que en *grande* no es otra cosa que una paz perpetua<sup>26</sup>. El progreso para lograr dicha paz requiere de los esfuerzos de los seres humanos en conjunto como especie, tanto desde el punto de

vista jurídico político, cuyo objetivo último es alcanzar el bien supremo político (*MS*, 6: 355, [196]), como desde el punto de vista ético, cuyo objetivo último es lograr el bien supremo comunitario (*RGV*, 6: 97, [122])<sup>27</sup>. Este último fin ético-moral, por su carácter social, tal como Kant lo expresa en *Religión*, requiere la erección de una comunidad ética, en la Tierra (*RGV*, 6: 95, [119]), es decir, requiere organizar las fuerza de todos los seres humanos para avanzar en su tarea y deber *sui generis* de unirse bajo leyes públicas de virtud (*RGV*, 6: 93-94, [118-119]), aun cuando no sepan si está en su poder hacerlo (*RGV*, 6: 98, [123]). Como ilumina Rossi (1991), este carácter social del bien supremo comunitario no niega la función más general del bien supremo antes mencionada, la de dar unidad sistemática a la razón, y por tanto, la unidad a la naturaleza y la libertad (p. 133); sino que muestra “como la historia de la razón, recibe su forma particular como el bien supremo en virtud del ejercicio del ser humano” en un contexto social e histórico (p. 157).

En continuación a esto último, nos queda abordar una cuestión más: la del “juego de la libertad de la voluntad humana *en grande*” (*Idee*, 8: 17, [73]). La cual concierne a lo que habitualmente se conoce como filosofía de la Historia y su relación con el conocimiento de lo suprasensible. La introducción de la libertad nos obliga a reconsiderar la noción de humanidad: el desarrollo de la paz perpetua exige “la instauración de una sociedad civil perfectamente justa” (*Idee*, 8: 22, [80]). La humanidad, que “distingue al hombre de todos los otros animales” (*Verkündigung*, 8: 414, [20]), es “la propiedad de la *conciencia de sí mismo* [...] gracias a la cual el hombre es un animal *racional*” (Ibídem). Al tiempo, dice Kant en *Anuncio*, se introduce un *espíritu* en el ser humano que es la razón (*Verkündigung*, 8: 417, [29]). La co-aparición (y hasta podríamos decir, la co-dependencia) entre razón y apercepción en este contexto es la que hace que la vida del ser humano sea conforme tanto a la naturaleza como a la libertad (*Verkündigung*, 8: 417, [29]).

De esta forma, consideramos que el eje final del texto de *Anuncio* implica los siguientes elementos: la naturaleza polémica de la filosofía (en su tercera acepción según este artículo, es decir, como una fuerza viva que se opone y se enfrenta), la humanidad (apercepción), y la libertad (espíritu, razón)<sup>28</sup>. Estos tres son, por tanto, en su relación, las vías para pensar en “la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos [...] que tiene además la ventaja de mantener siempre en activo las fuerzas del sujeto puesto en aparente peligro por ataques” (*Verkündigung*, 8: 416, [25-27]). La libertad, hemos visto, constituye un punto crítico en el trascurso de la defensa de la metafísica. Ahora bien, tal y como se ha demostrado en la unidad del bien supremo, en la mutua irreductibilidad entre libertad y naturaleza, tiene que existir cierta armonía, que se debe al carácter determinable de la naturaleza frente a la perspectiva teleológica de la razón práctica. Como dice Ypi (2021):

Es concebible que el mundo no sea compatible con el uso moral de la razón, o incluso que lo obstaculice. Sin embargo, la naturaleza *constitutiva* de las ideas prácticas, la exigencia de realizar lo que ellas prescriben independientemente de todos los fenómenos empíricos, desencadena la necesidad de reconciliar este dualismo. (p. 157, el resaltado es nuestro).

Según *Idea*, la perspectiva *en grande* de la tarea o propósito del ser humano, es decir, la de lograr la paz perpetua, requiere *la instauración de una sociedad civil*. Pero el desarrollo de lo civil

en Kant tiene el siguiente aparente carácter paradójico: mientras que “la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados” (MS, 6: 354, [195]), al mismo tiempo, la sociedad que albergue la mayor libertad es aquella en la que se da “un antagonismo en general de sus miembros” (Idee, 8: 22, [80]) que, sin embargo, contiene también

la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; solo en semejante sociedad, podrá ser alcanzado el más alto propósito de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones. (Ibídem, traducción modificada).

En otras palabras, lo paradójico de esta estructura radica en que, al tiempo que se precisa de una paz perpetua que elimine toda posibilidad de guerra, es también el propio carácter polémico del ser humano y de la filosofía lo que aviva “el propósito de la naturaleza a la continua reanimación de la misma y al rechazo del sueño de la muerte” (Verkündigung, 8: 416, [27]) y lo que posibilita el despertar de las disposiciones.

Esta paradoja se resuelve, como señala Teresa Santiago (2004), al reconocer dos niveles distintos de progreso: en un primer lugar, “la idea de progreso está, pues, anclada en los conceptos *puros* de la moral y el derecho” (p. 224). Esta idea orienta un principio o una ley que sería la “del hombre por realizar plenamente su libertad, porque así lo demanda su razón práctica”. Mientras que, por otro lado, el progreso reconoce una trayectoria *empírica*, es decir, antropológica y política a partir de la cual, la famosa “insociable sociabilidad y el ideal de civilidad y paz perpetua, constituyen los polos opuestos [...] del espacio en que se da la ingente lucha [entre los principios de la razón pura práctica]” (Ibídem). De forma que, como dice Schuler (1995), el progreso por alcanzar la paz perpetua como una concordancia entre la doctrina de la sabiduría y la historia “se trata de un penoso, largo e inadvertido trayecto del barbarismo, a través de la civilización, hacia una cultura de Ilustración, donde la guerra será abolida” (p. 902), dando cabida a una esperanza dentro de los límites de la razón. En palabras de Kant, el progreso constante de la humanidad, de lo peor a lo mejor, hacia su fin moral “puede resultar a veces *interrumpido* pero jamás *roto*” (TP, 8: 309, [79]).

## VI. CONCLUSIÓN

Parece que el estudio sistematizado y pormenorizado de la obra de Kant sigue teniendo recorrido: sigue sorprendiendo que nos encontremos con obras que no forman parte del *corpus* principal del autor (y que, de hecho, han sido muy poco exploradas en la literatura), en las que el desarrollo de sus diversas tesis encuentra vías nuevas para germinar. Este es el caso de *Anuncio*, que nos ofrece un concepto de la doctrina de la sabiduría que, si bien es mencionada a lo largo de distintas obras de Kant, no había hallado hasta este momento un desarrollo preciso. Según este opúsculo, la doctrina de la sabiduría es mediante la cual se puede explicitar los usos teórico y práctico de la razón en la sistematicidad del conocimiento organizado bajo un fin final. En otras palabras, mediante la definición de la filosofía crítica como propiamente una doctrina de la sabiduría, Kant argumenta la unidad de la razón, el progreso del conocimiento



desde lo sensible a lo suprasensible, y a la metafísica de las costumbres como el proyecto de la humanidad.

Sin embargo, hay ciertos estadios que atraviesan toda la obra kantiana y que aquí se encuentran y entrelazan: la época de Kant, heredera de tiempos de inestabilidad respecto del método filosófico (y su estatuto de *pseudociencia*) generaron la suficiente perplejidad como para que la filosofía crítica surgiera. De esta forma, un tiempo de renacimiento y constitución para la metafísica en su propia especificidad, obligó a la persecución de las consecuencias que se derivaban de tomarse en serio tal proyecto a partir de un posible punto de inflexión que es la libertad. El reconocimiento de la libertad, entendida en el *Anuncio* en íntima relación con la razón, el espíritu y la apercepción, obliga a modificar toda vía pre-determinada de la naturaleza humana. Abre la puerta a que una batería de conceptos propios del orden de lo humano. Nociones como las de guerra, paz, libertad, responsabilidad, sociabilidad, progreso, entre otras, pueden admitir, al fin, sus lugares específicos y conquistar otros nuevos: el bien supremo, aquí, reconocido como fin objetivo del ser humano, y, por tanto, extensible a la totalidad de los humanos y a su deber de fomentarlo, ha de concluir en una paz soberana ya configurada por la crítica.

**Resumen:** En este trabajo nos proponemos contribuir a demostrar como el sistema crítico kantiano se manifiesta en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, y cómo este opúsculo contribuye a dilucidar la doctrina de la sabiduría en relación a la razón práctica como fin último de la humanidad. Para nuestro propósito, primero, abordaremos el estado de guerra en que se encuentra el estatus de la filosofía. Segundo, exploraremos el método de la filosofía crítica para asegurar una metafísica posible. Tercero, focalizaremos en la prioridad práctica de la filosofía y en el fin último de la humanidad entendido como bien supremo. Finalmente, expondremos cómo las tesis desarrolladas junto a dos preocupaciones morales de Kant, la naturaleza de la filosofía y la humanidad, nos conducen hacia la idea del progreso y a la esperanza de una paz perpetua.

**Palabras clave:** doctrina de la sabiduría; filosofía crítica; fin último; metafísica.

**Abstract:** In this paper we propose to contribute to demonstrate how the Kantian critical system manifests in the *Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy*, and how this opuscle contribute to elucidate the doctrine of wisdom in relation to practical reason as the ultimate end of humanity. For our purpose, first, we will address the state of warfare in which the status of philosophy finds itself. Second, we will explore the method of critical philosophy to ensure a possible metaphysics. Third, we will focus on the practical priority of philosophy and on the ultimate end of humanity understood as the supreme good. Finally, we will explain how the theses developed together with Kant's two moral concerns, the nature of philosophy and humanity, lead us to the idea of progress and the hope of perpetual peace.

**Keywords:** doctrine of wisdom; critical philosophy; ultimate end; metaphysics.

## REFERENCIAS / REFERENCES

Allison, Henry E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona: Anthropos.

Allison, Henry (2002), "General Introduction" en Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-27.

Descartes, René (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*; Preussische Akademie der Wissenschaften; Berlín; Deutsche Akademie der Wissenschaften; Berlin; Akademie der Wissenschaften; Göttingen; Berlín; 1900 y años subsiguientes.

Kant, Immanuel (1764-1768). (Ref.): *Kants Reflexionen zur Moralphilosophie. Kants gesammelte Schriften*, tomo XIX, p. 92-317. [*Reflexiones Sobre Filosofía Moral*, Trad. José G. Santos Herceg, España: Ediciones Sígueme Salamanca, 2004].

Kant, Immanuel (1781 y 1787). (*KrV*): *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales); tomo III, p. 1-552; tomo IV, p. 1-252. [*Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007].

Kant, Immanuel (1784). (*Idee*): *Idee su einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, tomo VIII, p. 15-30. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona: Alba Minus, 1999.]

Kant, Immanuel (1785). (*GMS*): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, p. 385-446. [*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza editorial, 2012].

Kant, Immanuel (1788). (*KpV*): *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo V, p. 1-163. [*La Crítica de la Razón Práctica*, Trad. Emilio Miñana y Villasagra y Manuel García Morente, México: Porrúa, 2007].

Kant, Immanuel (1791). (*Fortschritte*): *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften*, tomo XX, p. 253-523. [*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, trad. Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2011]

Kant, Immanuel (1793/1794). (*RGV*): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, p. 1-102. [*Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, 2007].

Kant, Immanuel (1793). (*TP*): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, p. 273-314. [*Teoría y Praxis*, Trad. Correa Carlos, Buenos Aires: Leviatán, 1984].

Kant, Immanuel (1795). (*ZeF*): *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, p. 341-386. [*La Paz Perpetua*, Trad. Francisco Rivera Pastor, México: Porrúa, 2007].

Kant, Immanuel (1796). (*Verkündigung*): *Verkündigung Des Nahen Abschlusses Eines Traktats Zum Ewigen Frieden In Der Philosophie*, (*Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin, tomo VIII, p. 411-422). [*Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004].

Kant, Immanuel (1797). (*MS*): *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, p. 205-493. [*Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts A. y Conill Sancho J., Barcelona: Altaya, 1996].

Kant, Immanuel (1798). (*ApH*): *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, p. 117-330. [*Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1991].

Kant, Immanuel (1800). (*Log*): *Logik*, en *Gesammelte Schriften*, tomo IX, pp 1-88. [*Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras, MD: Akal, 2000].

Kant, Immanuel (1999). *Correspondence* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, en A. Zweig (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kleingeld, Pauline (1998). “Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason”, *The Review of Metaphysics*, vol. 52(2), p. 311-339.

Lebrun, Gerard (2013). *Kant y el final de la metafísica*. Madrid: Escolar y Mayo.

- Lyssy, Ansgar (2018). “Über den Begriff der Menschheit bei Kant”, en Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, David Wagner, Sophie Gerber (eds.), *Natur und Freiheit*, Berlin/Boston: De Gruyter, p. 1967-1976. <https://doi.org/10.1515/9783110467888-179>
- Martínez Marzoa, Felipe (2018). *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Editorial La Oficina.
- Mudd, Sasha (2013). “Rethinking the Priority of Practical Reason in Kant”, *European Journal of Philosophy*, 2(1), p. 78-102. <https://doi.org/10.1111/ejop.12055>
- Mudd, Sasha (2017). “The Demand for Systematicity and the Authority of Theoretical Reason in Kant”, *Kantian Review*, 22(1), p. 81-106. <https://doi.org/10.1017/S1369415416000388>
- Navarro Cordon, Juan Manuel (1974). “Método y metafísica en el Kant precrítico”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 9, p. 75-122.
- Nuzzo, Angelica (2005). *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- O’Neill, Onora (2002). “Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8, 30-41)”, en Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, p. 81-97. <https://doi.org/10.1524/9783050050317.81>
- Quiroga, Noelia E. (2022). “Derecho Internacional y Comunidad Ética en *Religión* de Kant”, *Ágora: papeles de Filosofía*, 41(1), p. 1-16. <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7528>
- Rossi, Philip (1991). “The Final End of All Things: The Highest Good as the Unity of Nature and Freedom”, en Philip J. Rossi & Michael Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 132- 165.
- Rovira, Rogelio (2004). Estudio preliminar [sin título], en *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 5-13.
- Santiago, Teresa (2004). *Función y crítica de la Guerra en la filosofía de I. Kant*, México, Universidad Autónoma Metropolitana: Anthropos Editorial.
- Schuler, Jeanne (1995). “Reasonable Hope: Kant as a Critical Theorist”, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress 2*, p. 901-907. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(95\)00053-V](https://doi.org/10.1016/0191-6599(95)00053-V)
- Vázquez Lobeiras, María Xesús (2011). “El ser humano como individuo y la humanidad como ‘condición humana’ y como ‘género humano’ en el pensamiento de Kant”, en *Ágora* (2011), vol. 30(1), p. 63-85.
- Ypi, Lea (2021). *The Architectonic of Reason Purposiveness and Systematic Unity in Kant’s Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198748526.001.0001>
- Zöller, Günter (2016). “‘The supersensible ... in us, above us and after us’”: The Critical Conception of the Highest Good in Kant’s Practico-Dogmatic Metaphysics”, en Thomas Höwing, (Ed.), *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, p. 263-279. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-017>

## NOTAS / NOTES

<sup>1</sup> Noelia Eva Quiroga. Doctoranda por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Correo electrónico: noeliaeva.quiroga@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

<sup>2</sup> Paula Campo Chang. Doctoranda y Personal Investigador en Formación por la Universidad Complutense de Madrid, España. Correo electrónico: paucam02@ucm.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-3048>

<sup>3</sup> En adelante nos referiremos a esta obra de forma abreviada como *Anuncio*.

<sup>4</sup> Siguiendo el uso establecido en las referencias a las obras de Kant, a excepción de la *Crítica de la Razón Pura* que se usa la clásica referencia de las ediciones A y B, en este trabajo se cita indicando, primero, la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

<sup>5</sup> Cf. Kleingeld (1998), p. 333, 337-339; Nuzzo (2005), p. 361-368.

<sup>6</sup> La filosofía como sabiduría se menciona en varios lugares de la obra kantiana, pero no presenta un desarrollo propio claro y organizado, véase, por ejemplo: la filosofía en su sentido mundano o cósmico es la “doctrina de la sabiduría, es la legisladora de la razón” (Log, 9: 32, [91]); en el mismo sentido cósmico, la filosofía como “ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana” (*KrV*, A838-839/ B866-867, [850]); la sabiduría como “doctrina del bien supremo” (*KpV*, 5: 108, [188]); “la ciencia de la finalidad es la sabiduría. Sabiduría práctica del mundo” (Ref., 19: 92, R. 6577, [35]); la filosofía como “sabiduría moral cósmica” (*MS*, 6: 217, [22]).

<sup>7</sup> Como se argumentará en el último apartado, estos dos sentidos se ampliarán a tres.

<sup>8</sup> Sobre el señalamiento de la analogía de la paz perpetua entre los Estados con la paz perpetua entre los sistemas filosóficos, véase: Allison (2002), p. 27; Rovira (2004), p. 8.

<sup>9</sup> Las principales referencias que sobrevuelan el texto son la *ApH* (en concreto desde *Verkündigung*, 8: 413-415 [17-23]); *KrV* (*Verkündigung*, 8: 415-417 [23-29] en concreto en el uso polémico de la razón en A738/ B766); *KpV* (en concreto *Verkündigung*, 8: 417-419 [29-35]) donde introduce como conclusión (y lo que es innovador de esta obra) a la doctrina de la sabiduría; *GMS* (en concreto en *Verkündigung*, 8: 422 [41] en relación al derecho a mentir).

<sup>10</sup> Cf. Descartes (1996).

<sup>11</sup> Cf. Zöller (2016), p. 266.

<sup>12</sup> Cf. Carta a Herz, finales de 1773, en Kant (1999), p. 140.

<sup>13</sup> Sobre la constitución de la metafísica como ciencia, véase Ypi (2021), p. 18-56.

<sup>14</sup> En su trabajo crítico Kant dice que hay una unidad de la razón que posee distintos usos para alcanzar el conocimiento. En la *Crítica de la razón pura* dice que la razón pura produce “enteramente a partir de sí misma”, mediante un principio común, un conocimiento sistemáticamente ordenado (*KrV*, A XX, [13]). Y en la *Crítica de la razón práctica* dice que “es siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*” (*KpV*, 5: 121, [198]). Sobre diferentes fundamentaciones de la doctrina kantiana de la unidad de la razón y sus dos usos, véase: Rossi (1991), p. 133, 145-147, 169-171; Kleingeld (1998), p. 311-324; Nuzzo (2005), p. 57- 60; Mudd (2013), p. 78-90; Zöller (2016), p. 266- 273; Ypi (2021), p. 10-56.

<sup>15</sup> La razón pura tiene como principio supremo encontrar la unidad sistemática del conocimiento: “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él” (*KrV*, A 307, [390]); y este principio se basa en la suposición de que “si está dado lo condicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado, solo mediante lo cual aquello [condicionado] era posible” (*KrV*, A 409/ B 436, [490]).

<sup>16</sup> La causalidad por libertad o libertad trascendental se define como “la facultad de comenzar por sí mismo un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo” (*KrV*, A 533/ B 561, [593-594]). Mientras que por causalidad natural se define como “la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible, [estado] al que aquél sigue según una regla” (*KrV*, A 532/ B 560, [593]).

<sup>17</sup> En *Anuncio* Kant lo dice así: el imperativo categórico moral es el que antes que nada nos da noticia de la libertad (*Verkündigung*, 8: 417, [30]).

<sup>18</sup> Aquí seguimos la interpretación según la cual la idea de libertad trascendental es condición de posibilidad para el concepto de libertad práctica, véase Allison (1992), p. 469-496. Para una interpretación según la cual Kant invierte el orden establecido por la primera *Crítica*, y sugiere “que si la razón no fuera práctica a través de la ley moral, entonces no habría escapatoria a la tercera antinomia, y el concepto de libertad nunca podría introducirse en la filosofía práctica”, véase Nuzzo (2005), p. 47 y ss. Para una interpretación según la cual Kant, en la primera *Crítica*, no funda la libertad práctica en la libertad trascendental, sino en el libre albedrío, mientras que en la segunda *Crítica*, “las obligaciones prácticas no son posibles por la representación de la idea de libre albedrío, sino por la libertad trascendental”, véase Ypi (2021), p. 143-144, 147-148.

<sup>19</sup> Para una justificación de la razón práctica y de la ley moral a partir de la relación de los conceptos de universalidad y de autonomía, véase O’Neill (2002), p. 89.

<sup>20</sup> Sobre la diferencia entre la libertad como espontaneidad y como autonomía en el pasaje de la primera a la segunda *Crítica*, véase Rossi (1991), p. 135-143.

<sup>21</sup> Desde una perspectiva sistemático-teleológica, Zöller (2016) argumenta que entre la razón práctica y la teórica hay una relación de perpetuo paralelismo (analogía), y de empleos de la razón complementarios y compensatorios entre sí (p. 267-269). En esta dirección, Ypi (2021) sostiene que hay una conexión sistemática entre los dos usos teórico y práctico, siendo funcionalmente análogos para el intento de justificar el método de la filosofía y el papel que la sistematización juega en él (p. 52).

<sup>22</sup> Para una lectura según la cual el primacía de la razón práctica radica en la posibilidad del ensanchamiento de la razón, véase: Kleingeld (1998), p. 334-335; Nuzzo (2005), p. 58-59, 366-367. Para otra interpretación, según la cual el predominio práctico radica en que toda razón, incluida la teórica, es práctica, véase Mudd (2013), p. 89-96; Mudd (2017), p. 100-101.

<sup>23</sup> Este sentido general es visualizado por Kleingeld (1998), quien destaca que “tanto la razón teórica como la práctica luchan por la sistematización [...] La razón teórica lucha por la unidad sistemática del conocimiento y la razón práctica por la unidad sistemática de nuestras máximas para la acción” (p. 314).

<sup>24</sup> Este sentido estrecho es rescatado por Rossi (1991), quien sostiene que el concepto del bien supremo es el que fundamenta la unidad de los usos de la razón, mostrando la unidad entre el mundo de la naturaleza y el mundo moral (p. 133).

<sup>25</sup> Kant es claro en que no debe confundirse el objeto de la voluntad con aquello que determina a la voluntad pura: “La ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura [...] Por consiguiente, aunque el bien supremo sea siempre todo el *objeto* de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no por eso se le puede considerar como el fundamento determinante de esta voluntad, y sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento para proponerse como objeto aquel bien supremo y su realización o persecución” (*KpV*, 5: 109, [188-789], traducción modificada).

<sup>26</sup> En *La Paz Perpetua* Kant retoma esta idea y dice que el mecanismo de la Naturaleza utiliza las tendencias hostiles y beligerantes de los seres humanos como medio “para fomentar y garantizar la paz” (*Zef*, 8: 366-367, [267]).

<sup>27</sup> Cf. Quiroga 2022, p. 8-11

<sup>28</sup> Puede resultar ambiguo, por cuestiones terminológicas, que Kant atribuya la razón (el espíritu) en este texto a la libertad y no a la humanidad, cuando en *Religión* él mismo pone a la razón en el nivel de la humanidad, mientras que la libertad, por su relación con la imputabilidad y la responsabilidad se corresponde con la tercera disposición que sería la personalidad. Sin embargo, también es cierto que el uso que hace del término humanidad, como hemos querido mostrar, es amplio y poco estricto, al tiempo que con la razón sucede algo equivalente. De esta manera, tendremos que conformarnos con comprender a *grandes rasgos* que la *naturaleza* particular del ser humano se juega, de distintas maneras, en torno a aquello que se dice cualitativamente del ser humano como “contrapuesto a la animalidad y la divinidad” que habitualmente va vinculada a ser racional (Cf. Lyssy (2018), p. 1968).

Recibido / Received: 28.12.2023

Aceito / Accepted: 11.01.2024