

TRICENTENARIO DE KANT EN 2024 / KANT'S TRICENTENARY IN 2024

ARTÍCULOS

El *telos* en el mundo: sobre historia, evolución y progreso en Kant
The *Telos* in the World: On History, Evolution and Progress in Kant

Begoña Pessis García

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

begona.pessis@uai.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

RESUMEN: El siguiente artículo se propone una aproximación al problema de la consumación empírica del programa teleológico de la razón práctica en Kant. En otras palabras, se inquiriere por la posibilidad de llevar a cabo el fin final en el mundo. La naturaleza, en definitiva, es el territorio de los efectos de la causalidad libre y del bien supremo y no solo de la causalidad mecánica. Concretamente, me enfocaré en el ámbito de la filosofía de la historia kantiana, interrogándola respecto a la posibilidad de una evolución biológica y la posibilidad de una evolución moral de la humanidad.

Palabras clave: Teleología natural; teleología moral; filosofía de la historia; fin final; *Summum bonum*.

Cómo citar este artículo / Citation: Pessis García, Begoña (2022) “El *telos* en el mundo: sobre historia, evolución y progreso en Kant”. *Isegoría*, 66: e06. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.06>

ABSTRACT: The following article aims to consider the problem of the empirical consummation of the teleological programme of practical reason in Kant. In other words, it highlights the question about the possibility of achieving the final end in the world. Nature is the domain of mechanical causality, but also of free causality and the highest good. Specifically, I will focus on the field of Kantian philosophy of history, examining it with regard to the possibility of biological evolution and the possibility of moral evolution of humankind.

Keywords: Natural Teleology; Moral Teleology; Philosophy of History; Final End; *Summum bonum*.

Recibido: 29 junio 2021. *Aceptado:* 24 febrero 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Mi punto de partida consiste en el reconocimiento de un movimiento muy relevante en la historia del concepto de teleología natural, a saber, el tránsito que lleva a cabo Kant desde una teleología física (o natural) a una teleología moral. La postulación de la analogía técnica en Kant, por su vocación mediadora y su uso cada vez más comprehensivo, acaba por informar sobre un *telos* moral de la naturaleza —esto es, un fin final— en conformidad con nuestra determinación práctica. Así, de la mano de una analogía tan fecunda, ambigua y polifacética como la de la naturaleza como obra de arte —de la mano de un propósito firme de mediación entre los dominios de la causalidad mecánica y la libertad— Kant escala de la teleología natural a la ética. La maniobra kantiana consiste en (i) el establecimiento de un *telos* del mundo fuera del mundo, (ii) el reconocimiento de un fin final en la naturaleza y (iii) la postulación de un posible progreso histórico hacia su consumación.

A propósito de (i), se sitúa el *telos* del mundo en un suprasensible jamás dado ni dable en la experiencia. La analogía técnica a partir de la cual Kant tiende un puente entre el mundo fenoménico de la naturaleza y el nouménico e inteligible de la libertad sitúa en el segundo la medida a la que ha de adecuarse el primero. Aunque ya no se pueda afirmar objetivamente, constitutivamente, determinativamente, el valor del mundo está puesto fuera de sí y dicho mundo solo tendrá unidad, sentido, coherencia y finalidad en referencia a ese reino moral de los fines. El punto cardinal de orientación de nuestra vida y de valorización del mundo no está en este mundo. Para que esta demanda de un *telos* incondicionado se llene de sentido, Kant avanza hacia (ii), la dilucidación de un fin final en la naturaleza, que se corresponderá con el imperativo de la razón práctica. El fin final será «*el hombre bajo leyes morales*» (KU §86, Ak. V, 445; tr. 371),¹ meta a la que parece estar orientada la naturaleza completa (KU §67, Ak. V, 379; tr. 309). Este fin final permitirá pensar en la complicitad, o al menos la compatibilidad, del mundo sensible en relación con el desenvolvimiento del fin moral a través de la libertad humana. Pistas de ello nos las darían,

entre otros, los organismos naturales considerados como fines de la naturaleza en un sistema de fines. Además de este fin ético de carácter formal —la determinación de la voluntad de acuerdo con la ley moral, por mor del deber— Kant reconoce un fin ético material, en atención a que los hombres son también seres finitos y, en cuanto tales, no pueden sino esperar naturalmente la confluencia de su dignidad de ser felices con su efectiva felicidad y no pueden sino desear y reconocer como necesario promover este objeto de la voluntad buena, determinada por la ley moral (bien supremo).

En este artículo, me interesa aproximarme al problema (iii), que indaga por la consumación empírica del programa teleológico de la razón, tanto en su dimensión formal como material. La naturaleza, en definitiva, ha de ser el territorio de los efectos no solo de la causalidad mecánica, sino también de la causalidad libre y del bien supremo. Concretamente, me enfocaré en el ámbito de la filosofía de la historia kantiana, interrogándola respecto a la posibilidad de una evolución biológica y a la posibilidad de una evolución moral de la humanidad, los dos flancos que parecieran concurrir en la marcha hacia un fin final que toca tanto nuestra dimensión sensible como suprasensible.

¿Acaso tenemos noticia de que el fin final, preparado por el fin de la naturaleza, esté en curso? ¿Qué figura empírica podría tener tal fin final? ¿Hay alguna garantía de que pueda llevarse a cabo o, al menos, acercarse a esa meta? ¿Nos aproximamos asintóticamente a ella? ¿Se puede rastrear algún indicio de que estamos en la marcha correcta? Ante estas interrogantes, la mirada se dirige hacia el dominio de la historia. Creo que, justamente, la filosofía de la historia en Kant es, ante todo, un intento por acoger el problema de la actualización de la moralidad. Si Kant se preocupó por redactar algunos opúsculos en relación con la historia en cuanto problema filosófico es porque se ve conducido a ello a causa de su proyecto teleológico moral.² «La moral conduce a la filosofía de la historia» (Weil, 2008, p. 101), concretamente, a una teleología de la historia. No ha faltado quien se atreva a afirmar que la filosofía de la historia es, para Kant, un apéndice de su filosofía moral, tanto así que jamás se habría ocupado de ella si no fuera por las cuestiones morales que planteaba. A lo mismo apunta Cassirer cuando señala que el concepto

¹ Las citas de Kant seguirán la edición de la Academia de las Ciencias y, luego de un punto y coma, se indicará la página de la traducción castellana empleada. Consúltense la correspondencia de las siglas en la bibliografía. En el caso de “Sobre las diferentes razas humanas” se emplea la edición de la Wilhelm Weischedel. Los únicos textos no consultados en ediciones castellanas son “Determinación del concepto de raza humana” [BBM], “Sobre las diferentes razas humanas” [VvRM] y la recensión de un escrito de Moscati de 1771 [RvPM].

² Aunque la tercera *Crítica* no se ocupe de la historia como problema central, creo que en ella están delineadas las directrices principales de su concepto de esta. Conuerdo con Zammito (1992, p. 330) y Weil (2008, p. 122) en que en el §83 está condensada su teoría al respecto.

kantiano de historia tiene su verdadero centro de gravitación en la razón práctica (Cassirer, 1993, p. 273) y que «la historia de Kant es simplemente un eslabón dentro de su sistema general de la teleología» (Cassirer, 1993, p. 268).

Para efectos de este trabajo, no pretendo articular un acercamiento profundo a la filosofía de la historia kantiana, en la que, de modo intrincado y complejo, se agolpan la antropología, el derecho, la política, la ética y la religión. Por eso, tampoco podré hacerme cargo cabalmente de si efectivamente la filosofía historia se deja reducir a la ética en la doctrina kantiana, lo que requeriría un abordaje sistemático de amplio calado. Lo que sí me interesa deslindar es que comparto plenamente la opinión de que está profunda e inexorablemente comprometida con su proyecto ético. Las preguntas con las que quiero interrogar a la filosofía de la historia kantiana están estrictamente delimitadas por la posibilidad de una teleología en curso en la naturaleza, enderezada al fin final e implicada con el mejoramiento de la especie humana. Concretamente: ¿ha habido algún progreso en la historia? ¿Podemos esperar el progreso en el futuro con ciertas garantías en el pasado o el presente?

Una importante distinción de planos nos sale al paso a propósito del progreso: el biológico y el estrictamente moral. Si bien es evidente que a Kant le preocupa lo que podríamos llamar una “evolución” moral, no es descabellado preguntarse por el lugar que un evolucionismo biológico podría tener en este contexto. Si la filosofía de la historia se inmiscuye en la predicción de fenómenos y toma interés por el curso factual del mundo y la naturaleza, ¿no podría tomar interés por el destino de las especies? Lo que más puede inducir a considerar el problema de la evolución biológica en Kant es que el mismo Kant procura distinguir la historia natural [*Naturgeschichte*] de la descripción de la naturaleza [*Naturbeschreibung*] (ÜGTP, Ak. VIII, 161; tr. 10). ¿Hay una teleología en la derivación de las especies y en la cadena de caracteres diferenciales adquiridos? ¿Puede estar enderezada al desenvolvimiento de un propósito moral superior? Este tema no puede despacharse sin más, dado que efectivamente hay evidencias de que a Kant le preocupara y concerniera. Sin ir más lejos, en la propia KU y en «Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía» —textos en que la teleología juega un papel fundamental— se explora la hipótesis evolucionista y se la hace comparecer en el contexto de un análisis del fin de la naturaleza.

En lo que sigue, pasaré revista brevemente a algunas tesis relevantes de Kant a este último res-

pecto y atenderé a los comentarios y observaciones de algunos estudiosos de la materia, en orden a responder si el autor se decanta por una teoría evolucionista. Luego me centraré en la posibilidad de evolución moral del género humano en un progreso hacia la consecución del fin final en un reino de los fines terrenal; ciertamente, un progreso acompasado y difícil, pero no antojadizo ni condenado al fracaso. Por último, cerraré con algunas reflexiones en torno al compromiso teológico que entraña la apuesta kantiana.

Mi propuesta es que el fin final infiltra poderosamente la filosofía de la historia kantiana, al punto de constituir su punto de fuga, en la medida en que constituye el horizonte de sentido de la concepción de la historia y también el desenlace al que se dirigen todas las acciones humanas. De alguna manera, el único problema relevante que Kant encuentra en el terreno de la historia es su vinculación con el fin final incondicionado. Este *Endzweck* no es solo un “como si” que permite, al modo de la hipótesis teleológica natural, representarnos ordenadamente el curso de acontecimientos, sino que suponerlo es también un deber. En efecto, la historia es el escenario en que los seres humanos captan su destino, por medio de la disposición teleológica de la naturaleza, y son llamados a abrazarlo libre, activa y espontáneamente. En esta dirección, propondré que la filosofía kantiana no contempla un programa de evolución biológica claro y contundente, que acompañe o complemente su agenda de progreso moral en la especie.

1. LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

Para Kant, el fin último de la naturaleza es la cultura, en tanto preparación para la moralidad y también para la posibilidad de su coincidencia con la felicidad. Lo interesante del caso es que Kant reviste a la naturaleza de astucia; para salirse con la suya, recurre a muchos ardidés como la discordia entre los hombres —la insociable sociabilidad—, la persecución egoísta de beneficios propios, la guerra, etc. Estos medios contribuyen, en definitiva, al establecimiento de una confederación cosmopolita de Estados republicanos en paz perpetua, que, a su vez, será el escenario idóneo para la actuación moral libre y para la forja de un ideal imaginativo propio e indeterminado de felicidad.

Más adelante se profundizará más en estas ideas; de momento, basta con señalar que la razón instituye e impone un propósito moral y también, en esa medida, un plan comunitario y político en consonancia. La naturaleza, además, parece colaborar con los hombres en el establecimiento, al menos, del

terreno más propicio para llevar a cabo su destinación moral (en cuanto especie), en atención a sus inclinaciones y limitaciones sensibles. ¿Pero, acaso, este fin de la naturaleza está relacionado de alguna manera con un tipo de evolución biológica? ¿La hoja de ruta que traza Kant en su historia moral-social tiene acaso un correlato en la historia natural? ¿Es posible rastrear un compromiso evolucionista en el programa kantiano? Muchos autores se han acercado a la obra de Kant con esta misma pregunta, pero han salido de ella trayendo respuestas no solo muy distintas, sino incluso incompatibles. Si bien no puedo ofrecer una revisión concienzuda de todas las aristas y participantes de esta discusión, sí quisiera anotar algunos puntos centrales que me permitirán avanzar hacia ciertas conclusiones.

Especialmente a partir de las postrimerías del siglo XIX y los albores del XX, numerosos autores consideraron a Kant un pionero del evolucionismo y un precursor directo de Darwin³ (Zammito, 1992, p. 189; Lovejoy,⁴ 1910, pp. 538-539). Ese grupo de autores piensa que en Kant es posible hallar pruebas de su adhesión a la doctrina de la descendencia de las especies y también una anticipación de la teoría de la selección y de la idea de lucha por la existencia (Haeckel, 1868, pp. 90-91).

Sin duda, muchos pasajes, fragmentos y notas al pie pueden inducir a esta opinión, sobre todo considerados de manera aislada. Solo por mencionar algunos de ellos, en su reseña del anatomista italiano Moscati (1771), Kant sugiere que la posición erecta o erguida no es la natural en el hombre, originalmente cuadrúpedo. Kant acepta la premisa para probar que el hombre, pese a su pertenencia al mundo animal, tiene un germen de razón que le condujo a asumir la mejor posición en atención a

esa cualidad racional, esto es, la bípeda (RvPM, Ak. II, 425). Pero, como señala Lovejoy (1910, p. 553), en su obra más tardía no vuelve a retomar nunca este hilo de pensamientos. De hecho, vale la pena reparar en que en *Probable inicio de la historia humana* Kant coloca la emancipación de la mera animalidad en una reflexión y no en un cambio de postura; concretamente, en el reconocimiento humano de ser cúspide y fin último de la naturaleza (MAM Ak., VIII, 114; tr. 64).

Otro caso icónico aparece en los párrafos 80 y 81 de la KU, quizá los más citados como prueba de una simpatía evolucionista, particularmente el primero. En esas líneas, Kant alude a la teoría de la evolución como una especulación no contradictoria ni absurda, a diferencia de otras, a la que se siente tentado todo investigador de la naturaleza al menos alguna vez, porque arroja en el ánimo la esperanza de ofrecer una explicación de la vida orgánica según el principio del mecanismo. El alargamiento, enrollamiento y desenrollamiento de distintas partes pudo haber dado lugar a la diversidad actual de especies, en un escalonamiento gradual entre ellas (KU §80, Ak. V, 418-9; tr. 346-347).

Sin embargo, como nota Lovejoy (1911, p. 48), Kant procura evitar laboriosamente cualquier afirmación positiva, aunque dispense a otros de abrazar dicha doctrina. Más aún, tanto Zammito (1992, p. 215) como Lovejoy (1911, p. 41) observan agudamente que la nota al pie del mismo párrafo aclara y disipa posibles confusiones:

A una hipótesis de semejante especie puede llamársela una audaz aventura de la razón [*ein gewagtes Abenteuer der Vernunft*] (...) A priori, en el juicio de la mera razón, esto no es contradictorio. Solo que la experiencia no muestra de ello ningún ejemplo; según ella toda generación que conocemos es más bien *generatio homonyma*, no simplemente *unívoca*, en oposición a la generación a partir de la materia inorganizada, y produce también un producto que en la organización misma es homogéneo con el genitor, mientras que la *generatio heteronyma*, hasta donde alcanza nuestro conocimiento empírico de la naturaleza, no se encuentra en parte alguna [*nirgend angetroffen wird*] (KU §80, Ak. V, 420; tr. 347).

Esta nota, en efecto, funciona como un correctivo del párrafo, en la medida que devela como completamente injustificada su adopción en virtud del criterio más decisivo para decidir sobre materias de conocimiento objetivo: la evidencia empírica. La verdad o falsedad de esta conjetura se verifica en

³ Para hacerse una idea de este clima teórico, pueden revisarse varios estudios. Entre ellos, Carus, Paul. (1892). "Kant on Evolution. In Criticism of Mr. Herbert Spencer's Presentation of Kantism". *The Monist*, Vol. 2, No. 4; Drews, Arthur. (1894). *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*. Berlin: Mitscher and Röstell; Lehmann, Gerhard. (1962). "Kant und der Evolutionismus. Zur Thematik der Kantforschung Paul Menzers". *Kant-Studien*, 53 (1-4), pp. 389-410; Menzer, Paul. (1911). *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlin: Georg Olms Verlag; Schultze, Fritz. (1875). *Kant und Darwin: Ein Beitrag zur geschichte der Entwicklungslehre*. Jena: H. Dufft.; y Stadler, August. (1874). *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*. Berlin: Dümmler.

⁴ El mismo Lovejoy confiesa haber caído anteriormente en la tentación de aducir evolucionismo a la filosofía kantiana (Lovejoy, 1910, p. 553). Para revisar esa postura anterior, consúltese Lovejoy, O. Arthur. (1909). "The Argument for Organic Evolution before the 'Origin of Species'". *Popular Science Monthly*, Vol. LXXV, p. 513.

el terreno empírico, pero en ese escenario no tiene ninguna prioridad. Lovejoy plantea que ningún contemporáneo de Kant, leyendo este pasaje, lo habría entendido como un aliciente para arriesgarse a esa audaz aventura (Lovejoy, 1911, p. 49).

Una curiosa nota al pie de la *Antropología*, por citar un ejemplo más, también ha sido considerada como una evidencia de que Kant aceptaba el transformismo de las especies. A propósito de los peligros que entraña el llanto de los niños recién nacidos, Kant sugiere suponer que, como esto parece estar dispuesto así por la sabiduría de la naturaleza para la conservación, habría tenido lugar en un estado más avanzado y menos primitivo de la evolución. Esta observación conduce a pensar si no podría seguir a esta época otra más, con sus propias revoluciones, en que un orangután o un chimpancé diese a sus órganos una estructura humana, que contara con una disposición para el uso del entendimiento, y que se desarrollase paulatinamente por medio de la cultura social (*Ant.*, Ak. VII, 327-8; tr. 324-325).

Lovejoy señala que solo una lectura superficial podría concluir que Kant es un evolucionista en biología por este fragmento. En primer lugar, no hay indicación de que conciba que dichas modificaciones de forma y función sean realmente cambios de especie en el sentido más estricto del término. En segundo lugar, el pasaje no supone que los humanos existentes descendan de los monos.⁵ En tercer lugar, hacer una especulación a modo de juego y experimento mental no implica que suscriba a esa opinión. Como señala Lovejoy, la publicación de un pasaje tan vago e insuficiente después de lo que han escrito Maupertuis, Buffon, Diderot, Erasmus Darwin y Goethe muestra claramente que ni en sus últimos años perdió la aversión constitucional a la hipótesis de la evolución orgánica que lo acompañó

durante toda su carrera (Lovejoy, 1911, p. 51).

Por otro lado, en el párrafo 80 de la KU, tras introducir la nota al pie ya referida, Kant señala que, en definitiva, el arqueólogo de la naturaleza que procede según esta hipótesis está asumiendo un principio teleológico, solo que lo desplaza más lejos. Incluso si se admite que un ser viviente hereda una modificación de carácter, no puede sino juzgarse como desarrollo ocasional de una disposición [*Entwicklung*] conforme a fin originariamente presente en la especie para su autoconservación (KU §80, Ak. V, 419-20; tr. 347). La explicación teleológica es invocada de todos modos al adscribirle a la madre universal de la familia de criaturas una conformidad a fin (Zammito, 1992, p. 217). Este elemento es clave porque subraya justamente la imposibilidad que Kant aducía a pensar los organismos con arreglo a un fundamento meramente mecánico. Cassirer repara en este aspecto y llama a la prudencia a quienes intentan hacer un honor a Kant trazando un paralelo entre él y Darwin: para Kant nunca, bajo ningún concepto, podría haber un Newton de la brizna de hierba⁶ (Zammito, 1992, p. 332). En definitiva, incluso aunque Kant concediera la posibilidad de rastrear procesos de evolución, habría que considerarlos bajo el ala de la finalidad, del plan de la naturaleza, y no en atención a un principio meramente mecánico.

Evidentemente, es indiscutible que Kant sí se inmiscuye en algunos asuntos darwinianos, por así decir, como la historia natural como metodología y la paleontología (Zammito, 1992, p. 189), así como la defensa de la economía de los ancestros, sin invocar creaciones demiúrgicas independientes para explicar la variedad específica (Lebrun, 2008, p. 468). Es obvio que, pese a estos coqueteos con el evolucionismo, Kant no concluyó en esa dirección, ni dio a dicha teoría un potencial explicativo fuerte, ni anticipó la posibilidad de que pudiera ofrecer un modelo mecánico satisfactorio para explicar el mundo orgánico.

Aun así, hay autores que consideran la filosofía kantiana como, al menos, compatible con el evolucionismo y re-pensable a la luz de las ideas de Darwin, aunque sea con algunas reservas (Nuño de la Rosa y Etxberria, 2010, p. 185). Así, para Haeckel, lo que Newton consiguió con su teoría de la gravitación para explicar los cuerpos celestes, lo consiguió Darwin con su teoría de la selección para

⁵ Carus, por ejemplo, lee este pasaje como si Kant indicara claramente que el hombre procede del mono, incluso dice que inequívocamente. También interpreta este pasaje como una muestra de que Kant se interesaba por el problema de la supervivencia del más apto (Carus, 1892, pp. 45-46). Según él, además, Kant no reconoce la estabilidad de las especies ni los límites fijos entre ellas (Carus, 1892, p. 42). La defensa de Carus de un evolucionismo en Kant es, en todo caso, bastante fanática, exagerada y poco autocrítica. En esta línea, señala que Kant poseía una mente demasiado radical como para proteger a los hombres que dan señas de retraso en los dominios del pensamiento, y agrega que no puede pensarse en los detractores de la teoría de la evolución como auténticos discípulos de Kant (Carus, 1892, p. 37). A mi juicio, su texto cae en el vicio de aportar pasajes textuales que parecen confirmar su intuición, pero sin contexto, sin análisis, sin contrastación y sin problematización. Por causa de este procedimiento, tiende a confundir y mezclar los planos cosmogónicos, biológicos y éticos.

⁶ Ginsborg considera que la teoría de la selección da una respuesta empírica a un problema conceptual; no puede llevarnos a pensar la naturaleza, sus criaturas y procesos como debieran ser, sino solo como han llegado a ser (Ginsborg, 2006, pp. 21-22).

explicar los cuerpos orgánicos (Haeckel, 1868, p. 259). Nuño de la Rosa y Etxeberría creen que Kant habría respondido afirmativamente a este juicio sobre Darwin (Nuño de la Rosa y Etxeberría, 2010, p. 185), por cuanto la teoría darwinista cumpliría con las credenciales epistemológicas que exige Kant para enfrentar científicamente el problema de la diversidad taxonómica (Nuño de la Rosa y Etxeberría, 2010, p. 198). Haeckel cree que la imposibilidad de un Newton de la brizna de hierba que pregonó Kant se debió a que en su filosofía tardía operó un cambio de perspectiva, a la que acusa de ceder ante las tentaciones teleológicas y teológicas⁷ (Haeckel, 1868, pp. 90-91).

Aunque Kant, efectivamente, toma interés en problemas genéticos y, en un sentido muy vago, muestra una inclinación por modos evolucionistas de pensamiento, hay que determinar cuán lejos llevó este pensamiento (Lovejoy, 1911, pp. 37-38). Y no parece que lo haya llevado muy lejos, sino que apenas se asoma como una conjetura atractiva. Por eso me gustaría destacar la cautela de algunos estudiosos, que llaman a una consideración más global de los textos, no tan aislada y segmentada, y atendiendo a la coherencia interna del pensamiento kantiano, entre ellos Zammito, Lovejoy, Lebrun y Cassirer. En este sentido, creo que Cassirer tiene razón al limitar los intentos de proyectar la obra kantiana sobre la biología moderna y considerarla más bien en su medio. La teleología metafísica tal como se desarrollaba desde la Antigüedad brinda mejor material para el problema crítico de Kant que la biología moderna (Cassirer, 1993, p. 333).

Según Lebrun, el parentesco de Kant con Darwin llega apenas hasta la necesidad de explicar la di-

versificación sin multiplicar los principios. La idea rectora con la que examina los productos de la naturaleza es la de finalidad natural, de la técnica de la naturaleza; por eso es que el azar, el desvío, la anomalía o la degeneración no pueden servir para explicar la diversificación (Lebrun, 2008, pp. 468-469). En esta misma línea es que es fundamental comprender que para Kant la naturaleza no es productora de formas en plena libertad, sino que desarrolla esas formas solo de acuerdo con las disposiciones originales conformes a fin:

Por mi parte, derivó toda organización de *seres orgánicos* (mediante generación) y las formas subsiguientes (cosas naturales de esta especie), según leyes del despliegue paulatino, de *disposiciones originarias* [*ursprünglichen Anlagen*] (las mismas que pueden encontrarse a menudo en las trasplantaciones de las plantas) que podían encontrarse en la organización de su tronco [*Stamm*] (ÜGTP, Ak. VIII 179; tr. 26).

Esta restricción de la libertad de la naturaleza «hace incompatibles kantismo y evolucionismo (...). Para este la contingencia de las formas es total: la naturaleza no solo no proporciona ningún modelo, sino que no hay «limitaciones» tales que la «fuerza generadora» no sea capaz de franquearlas» (Lebrun, 2008, p. 470). En cambio, para Kant, si un rasgo nuevo se transmite hereditariamente habrá que admitir necesariamente que estaba depositado en los gérmenes [*Keime*] originales, en la fuerza procreadora. Así, a diferencia de Herder, Kant limita la libertad de desarrollo ontogenético y filogenético de las formas organizadas.

La plasticidad de los organismos no es tal que permita que sean alterados por azar o por condiciones ambientales, como habría pretendido Buffon. Los factores externos como el hábitat o el clima no son la causa eficiente de las modificaciones, sino meras ocasiones que activan selectivamente las disposiciones previamente contempladas en el tronco original (VvRM, WW XI, 17-18). Así, los posibles cambios están contemplados en el tronco original y, aunque desencadenados por un estímulo ambiental, no se deben a él por completo. Como observa Lovejoy, incluso esta concepción de predisposiciones naturales es profundamente teleológica, porque implica pensar en que las especies están equipadas de antemano para cubrir algunas contingencias específicas que pueden o no ocurrir (Lovejoy, 1911, p. 44). La naturaleza, en efecto, pone mucho cuidado o asistencia [*Fürsorge*] para equiparar a sus criaturas con disposiciones internas [*innere Vorkehrungen*] para todo tipo de circuns-

⁷ Esta opinión no parece fundada en lo absoluto. Desde *Historia natural y teoría general del cielo*, Kant dibujaba un hiato entre el estudio de la materia física inorgánica y la orgánica. Preludiando el famoso pasaje de la KU, el autor señala que aunque lo inorgánico puede explicarse bajo un modelo mecanicista a partir de causas eficientes, «en cambio, ¿podemos vanagloriarnos de esta ventaja respecto a las más humildes plantas o insectos: ¿Podemos decir: Dadme materia y os mostraré cómo se puede producir una oruga? (...) No debe pues extrañar a nadie si me atrevo a decir que la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en fin el origen de toda la actual constitución del Universo podrá ser comprendido más fácilmente que el nacimiento de una sola hierba o el de una oruga explicado exacta y completamente por meras causas mecánicas» (ANuTH Ak. I, 230; tr. 33-34). Desde muy temprano, Kant considera crucial defender el estatuto particular de los seres vivos como fines naturales, que no se dejan reducir a la máxima meramente mecanicista de la facultad de juzgar y reclaman un abordaje teleológico, al menos en el plano de la reflexión.

tancias futuras, cualquiera que sea la diversidad de clima o suelo (VvRM, WW XI, 17).

Es cierto que Kant admite las variaciones y el cambio en la historia de los seres vivos. Estas modificaciones, empero, solo proceden de un ascendiente original con las determinaciones potenciales y, en esa medida, no admite un auténtico transformismo y evolución de las especies.⁸ Kant mantiene las variaciones y la fijeza de las especies al mismo tiempo (Zammito, 1992, p. 20): solo dentro de los límites de una especie acepta cambios en los caracteres físicos de las generaciones sucesivas (Lovejoy, 1911, p. 39). En suma, las alteraciones son cambios *en* la especie, no *de* especie. Así, por ejemplo, se explican las diferentes razas, provenientes de un linaje o estirpe común.⁹ En su opúsculo sobre la determinación del concepto de la raza humana, Kant afirma contundentemente que «en toda la naturaleza orgánica, aun con todas las alteraciones que tienen lugar en las criaturas individuales, las especies de las mismas permanecen invariables [*unverändert*] (según la fórmula escolar: *quaelibet natura est conservatrix sui*)» (BBM, Ak. VIII, 97).

Para Lebrun y Zammito, la teoría kantiana es incompatible con el evolucionismo. Para Lovejoy, en cambio, no lo es, pero ciertamente reconoce que Kant luchó toda su vida contra las teorías de la generación espontánea y la transformación de las especies de un modo muy hostil (Lovejoy, 1910, p. 552). En cualquier caso, el compromiso *de facto* de Kant con la estabilidad de las especies parece bastante evidente. Según Lovejoy, habría sentido horror ante la idea de un mundo en el que las especies reales son capaces de transformación. Su mentalidad fuertemente escolástica se lo habría impedido; pero no por un dogmatismo aprendido, sino a causa de un temperamento que no soporta la idea de una naturaleza promiscua, confusa, fluente, sin límites, sin parcelas definidas y ordenadas (Lovejoy, 1911, pp. 41-42). Pero es posible que ese instinto escolástico no sea lo único que permita comprender la resistencia de Kant ante estas ideas. Zammito, en esa dirección, plantea que Kant no solo quería defender nociones científicas, sino también posiciones metafísicas contra el creciente spinozismo, ateísmo, materialismo, panteísmo, etc. (Zammito, 1992, p. 191).

⁸ La unidad de una especie para Kant está dada por su fuerza generativa, es decir, por la posibilidad de tener descendencia fértil (VvRM, WW XI, 11).

⁹ El concepto de raza, según los textos de Kant de la década de 1780, se define en términos de una peculiaridad radical hereditaria desplegadas a partir de un tronco común (ÜGTP, Ak. VIII, 165; tr. 14).

Otra cosa que espantaba a Kant quizá incluso más que la transformación de especies era la indistinción entre lo orgánico y el ser humano. Creo que trazar la diferencia cualitativa entre el hombre y los demás seres vivos es parte crucial del proyecto kantiano. Herder, con su escala de criaturas y su aproximación gradual —aunque no haya postulado nunca la alteración histórica de las especies— amenaza estas diferencias. «[L]a tentativa de trazar, en función de las semejanzas observadas, una historia de la naturaleza que llegase a postular una fuerza genética originaria, tenía consecuencias que ponían en peligro la racionalidad misma del mundo natural» (Galfione, 2014, p. 31). Kant pretende poner el acento sobre las diferencias entre las especies:

La insignificancia de las diferencias, cuando se ajustan las especies unas a otras según su *semejanza*, es dentro de tan gran diversidad una consecuencia necesaria precisamente de esa diversidad. Sólo un *aire de familia* entre ellas, en virtud del cual una especie procedería de otra y todas de una única especie originaria o de algo parecido a un seno materno único que hubiera procreado todo, nos conduciría a *ideas*, pero éstas son tan espantosas [*ungehuer*] que la razón retrocede estremecida ante ellas (RvJGH, Ak. VIII, 54; tr. 40).

Por esto Zammito insiste en que las especies, en Kant, permanecen *quanta discreta* (Zammito, 1992, p. 189) aunque se expliciten sus parentescos a través de anatomía comparada, por ejemplo.

La discusión sobre el posicionamiento de Kant en relación con la evolución es, sin lugar a duda, fascinante; pero expresar una opinión definitiva, resuelta y suficientemente documentada al respecto resulta difícil. Ante un tema como este, el manejo de la obra filosófica y epistolar del autor debe ser muy comprensivo, porque el rescate de ciertos pasajes suele ser desorientador. Además, se requeriría un conocimiento vasto y detallado de la bibliografía científica de la época para contrastar las opiniones de Kant con las teorías de su tiempo. Aun así, sin atreverme a descartar sin más los motivos que invocan algunos autores para demostrar la compatibilidad del modelo evolucionista con la filosofía de Kant, creo que es necesario avanzar con cuidado en estos paralelos con el desarrollo actual de las ciencias empíricas. Me parece importante preguntarse concienzudamente si es ese el dominio en el que las ideas de Kant pueden seguir diciéndonos algo. Con todo el interés que pueden tener, los ejercicios de “presentismo histórico”, como el de Nuño de la

Rosa y Etxeberria (2010, p. 188), corren el riesgo de ignorar algunos aspectos relevantes, sobre todo cuando se trata de un autor que está muy lejos de haber emprendido un proyecto puramente científico. Estoy, en este sentido, de acuerdo con Zammito en la cautela de intentar iluminar la ciencia y la biología moderna por medio del juicio teleológico kantiano y suscribo la opinión de Neiman, a saber, que la ciencia y la biología tampoco son los medios para entender mejor el juicio teleológico. Ella cree que la teleología kantiana es una cuestión más de metafísica que de física y que para comprenderla es necesario mirar más allá de los problemas de la ciencia. De hecho, la biología a lo sumo nos lleva a pensar los organismos como un todo, pero no la naturaleza como sistema de fines (Neiman, 1997, pp. 81-82).

Sí me parece razonable entender el problema de la evolución en Kant como un elemento en tensión permanente. Es innegable que la tesis del proyecto kantiano es sensible a la evolución y al progreso, empalmada con un marco ilustrado también. Pero también es innegable que ciertos prejuicios, compromisos religiosos, miedos, aversiones teóricas, la prioridad del importe ético en su doctrina y la adivinación de ciertas consecuencias pueden haber hecho que se resistiese a los entusiasmos de un evolucionismo biológico. A mi juicio, en Kant no hay un programa transparente, robusto y sistemático de evolucionismo biológico, sino a lo sumo tibias y equívocas concesiones. Lo que sí es posible encontrar es un programa de progresión continua e indefinida de la especie humana hacia la perfección moral. En esta dirección, parece más atinada una concepción teleológica de la naturaleza que una concepción evolucionista; según Kant, ella dispone, desde la aparición del ser humano, de estímulos y auxilios enderezados a allanar el camino para la agencia moral, no para perfeccionarlo biológicamente.

Si hay una cosa segura es que a Kant le interesan las modificaciones que, como especie humana, podamos llevar a cabo no en orden a la conservación, como ocurre con la selección natural, sino a la auto-determinación moral. Para ello, al igual que con las disposiciones originarias, la naturaleza ofrecerá ocasiones propicias que permitirán el despliegue de las capacidades humanas. En este sentido, me parece adecuado reparar nuevamente en el tránsito desde una teleología natural a una ética, tan característico en Kant. Las especificaciones kantianas son claras en este sentido, cuando aclara, casi al final de su producción escrita, que

cuando se pregunta si el *género* humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre (de sí, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral* y, ciertamente, no en relación al *concepto genérico* (*singulorum*), sino con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra (*Erneuerte*, Ak. VII, 79; tr. 80).

Lovejoy sugiere la idea de una evolución antropológica o social en el seno de la filosofía kantiana (Lovejoy, 1911, p. 36). Creo que la última denominación resulta bastante iluminadora en cuanto da precisamente con una nota explicitada por Kant en el fragmento recién copiado: que no se refiere tanto al progreso del hombre individual o del hombre genérico, sino al conjunto de los hombres ordenados y relacionados socialmente.

2. LA EVOLUCIÓN MORAL: PROGRESIÓN HACIA EL SUMMUM BONUM

Los textos en los que Kant convierte en problema filosófico la historia humana abordan, sin excepción, el fin o meta que da unidad, sentido y dirección a la serie de hechos empíricos. De hecho, la historia solo existe en la medida en que los eventos se emancipan del régimen natural y se enlazan no solo por la sucesión temporal y la necesidad causal. Cassirer señala que, así como la naturaleza no “tiene” leyes, sino que justamente es constituida y determinada por el concepto mismo de ley, la historia no “posee” un sentido o una finalidad particular, sino que la premisa de ese sentido crea su significación histórica. Los objetos de la historia no son los acontecimientos, sino más bien los actos, por cuanto llevan implícito el concepto de libertad (Cassirer, 1993, p. 269). En definitiva, el sentido de la historia será comprendido mediante la remisión a la ética, que le dará unidad, coherencia y contenido, al tiempo que modelará la perspectiva y metodología del filósofo que posa su mirada en ella.

Sabemos que el fin final que dota de sentido a la vida humana en su vinculación con la naturaleza es el bien supremo, por cuanto toma en cuenta su finitud y su autonomía moral. Brevemente, el bien supremo podría cifrarse en su condición objetiva (la eticidad, en cuanto dignidad de ser feliz) y su condición subjetiva (la felicidad).¹⁰ Sin embargo,

¹⁰ La consideración de la felicidad en la ecuación responde a que Kant tenía en consideración a los seres humanos, no a cualquier ser racional. La KU, así como la filosofía de la historia kantiana, se compromete con nuestra más

pese a reconocer la promoción del fin final como un deber necesario y a unificar la naturaleza según su concepto, al menos en la reflexión, constatamos continuamente que la consumación de dicho fin en la actuación humana es un remoto deseo. A Kant le parecía que era imperioso indagar el decurso de la existencia humana en clave finalista, es decir, en la medida que muestra visos de ajustarse al designio final. Al menos, ha de poder leerse la historia humana como si pudiera esperarse, con algún fundamento racional, que dé lugar a un progresivo desarrollo político que favorezca la emergencia del bien supremo.

En esa línea, Kant señala que

[t]al *justificación* de la Naturaleza —o mejor de la *Providencia* [*Vorsehung*]— no es un motivo fútil para escoger un determinado punto de vista en la consideración del mundo. ¿Pues de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, recomendando su contemplación, si esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior —la historia del género humano— representa una constante objeción en su contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional, nos lleva a esperarla únicamente en algún otro mundo? (IaG, Ak. VIII, 30; tr. 22-23).

Por tanto, se pregunta de qué serviría la consideración teleológica de la naturaleza —sus criaturas, su adecuación mutua, y sus relaciones— si es que la trama de acciones humanas supone una permanente objeción a una intención racional, a un sabio plan

profunda humanidad: no solo con nuestra racionalidad y nuestra libertad, sino también nuestras inclinaciones, nuestros deseos, nuestra finitud, nuestras esperanzas, nuestra vida en comunidad, nuestro planeta, nuestra relación con otros fines en sí —también legisladores universales y al mismo tiempo sujetos de carencias y necesidades—, etc. Así como el mundo se mostraba conforme a nuestras facultades cognoscitivas, cabe esperar que sea también afín a nuestra racionalidad práctica y a nuestros fines naturales. Como ser racional, ciertamente, el hombre no quiere su felicidad, sino que quiere ser moralmente digno de ella; pero como ser natural no puede prohibirse deseársela ni dejar de hacerlo. Ciertamente, en el deseo del bien supremo y en su reconocimiento como deber corren juntos el ideal de la razón y el de la imaginación (felicidad). El escenario de este bien supremo ha de ser, sin duda la existencia histórica de los seres humanos. Ana Marta González desarrolla una aproximación muy interesante a este respecto, que consiste en reconocer en la filosofía de la historia de Kant un modo de mitigar el conflicto innegable entre felicidad/cultura, a través de la implantación de un ideal imaginativo (González, 2004, p. 215).

final. La finalidad natural, con sus complejos procesos y delicados equilibrios, aparece deslucida e inservible si no se encauza a un fin sobre sí misma, en el terreno de la libertad, pero a desplegarse en la naturaleza inmanente e intramundana.

En definitiva, no habríamos sacado nada con la segunda parte de la KU si no pudiésemos juzgar la historia según un principio ético. Una de las estrategias interesantes de la argumentación kantiana es que procede identificando las condiciones [*Bedingungen*] bajo las cuales puede alcanzar la naturaleza su designio o intención final¹¹ [*Endabsicht*]. En esa medida, avanzar en la garantía de esas condiciones —tarea en que la naturaleza nos auxilia hábilmente— es idéntico a avanzar en la consumación del fin final. En síntesis, el inventario de tales condiciones contempla una insociable sociabilidad entre los hombres, que permite el desarrollo de sus talentos necesarios para la cultura; el arte bello y las ciencias como armas de combate contra la tiranía de la inclinación; la pertenencia a una sociedad civil, en la figura de un sistema cosmopolita de Estados, que tras necesarios antagonismos bélicos y resistencias conseguiría la paz perpetua, en un sistema moralmente fundado.

Es importante destacar que el desarrollo del ideal del reino de los fines tiene lugar por vía del derecho. Este camino es pavimentado por las demás condiciones y a la vez es el terreno en el que pueden florecer. La figura concreta que debe adoptar el género humano para que sea factible la aspiración a un reino inmanente de los fines, al sumo bien posible en la tierra, es una comunidad jurídica cosmopolita de Estados republicanos, como ya se ha mencionado. En el seno de este Estado social y jurídicamente determinado es que la especie humana puede desplegar todas sus disposiciones originarias, incluso con base en mutua hostilidad y antagonismo (IaG, Ak. VIII, 20; tr. 8). En la federación de Estados que imagina Kant, todos los seres humanos son legisladores racionales de la constitución a la que se someten, aunque no participen de ella en términos directos. La regulación del derecho, en su concepto moral de justicia, es la forma racional de garantizar la libertad de elegir el modo individual de buscar la felicidad, con cierta amplitud de márgenes, al tiempo que se procura resguardar también la actuación acorde a la moralidad, aunque sea en términos coactivos y no alcance las intenciones más hondas. Aunque este desarrollo solo tiene lugar a punta de conflictos armados, la razón madura, a la larga, comprende que la paz perpetua es lo más deseable.

¹¹ Por supuesto, el fin final es en sí incondicionado, en la medida en que obliga, impera y apremia sin condiciones, sin importar las circunstancias ni los entresijos empíricos.

Ciertamente, estas ideas forjan el establecimiento progresivo de un escenario muy propicio para la moralidad y el bien supremo: «La historia de los hombres como el escenario intramundano de la tarea y esperanzas morales de la razón, posible convergencia entre teleología y deontología» (Hernández y Portilla, 2010, p. LXXIV). En definitiva, sin la regulación jurídica es muy difícil convertir a los hombres en agentes morales y, además, solo asegurando la autonomía externa del arbitrio individual se puede aspirar a la felicidad, al sumo bien, a la compatibilidad universal de las libertades de todos. Villacañas señala que el ideal de Kant es clásico e ilustrado en la medida que propone avanzar hacia esa posible comunidad por la limitación de la técnica y el fomento de la *Bildung*, para que el hombre desarrolle sus capacidades armoniosamente al alero de relaciones sociales de igualdad, garantizadas por la civilización (Villacañas, 1990, pp. 48-49).

El problema es que no parece que seamos capaces de hacer efectivas todas estas condiciones, porque la naturaleza nos lo pone difícil en y fuera de nosotros. Un mero examen superficial sobre nuestra condición arroja inmediatamente resultados decepcionantes. Como el mismo Kant confiesa en el §83 de la KU, además de que la naturaleza no parece especialmente bienhechora y generosa con los seres humanos, nosotros mismos promovemos regímenes de profunda desigualdad y opresión social, nos mueven tendencias egoístas, nos enfrentamos con violencia, nos dominan afanes de gloria, dominio y posesión. Sin embargo, Kant propone que la naturaleza misma, a través de estos medios indirectos, nos prepara con astucia para alcanzar nuestra destinación superior y para los fines más elevados de la razón [*höheren Zwecken*] (KU §83, Ak. V, 394; tr. 360). Este giro conecta la indagación teleológica de Kant con su filosofía de la historia, para concluir que «el conflicto mismo entre la legalidad de la naturaleza y la de la libertad es, en el fondo, conforme a fin» (Molina, 2012, p. 242). Después de todo, no estaríamos tan solos y desamparados en nuestra hercúlea tarea.

El ensayo *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* adelanta la segunda parte de la KU, especialmente el §83. De alguna manera, la historia humana puede considerarse la ejecución de un plan oculto de la naturaleza (IaG, Ak. VIII, 27; tr. 17). El hilo conductor [*Leitfaden*] que emplea Kant para investigar la naturaleza es la atribución de una intención, es decir, lee el devenir histórico “como si” detentara progreso y respondiera a un propósito racional cosmopolita. En el suplemento primero de *Sobre la paz perpetua*, Kant se pregunta

qué puede proveer credenciales seguras de que la especie humana se haya efectivamente de camino a la paz perpetua:

Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *Naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *Providencia*, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo (ZeF, Ak. VIII, 360-1; tr. 160).

En definitiva, Kant llama a confiar en el auxilio que nos presta la naturaleza. Con él, será posible imaginar un mundo en el que enarbolemos nuestras disposiciones y nos comportemos racional y moralmente.

La naturaleza solo puede forzarnos a ser buenos ciudadanos, no a ser moralmente buenos (ZeF, Ak. VIII, 365-5; tr. 166), es decir, «hasta llegar a la sociedad cosmopolita, sin que con ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural)» (*Erneuerte*, Ak. VII, 92; tr. 97). Si bien es cierto que no puede hacernos mejores en términos morales, sí puede hacernos más civilizados y aptos para la moralidad. Lo demás, eso sí, corre por nuestra cuenta¹². En este sentido, Weil previene contra una interpretación del providencialismo como una justificación para la inacción, para la espera pasiva. El descubrimiento de un plan en la naturaleza responde a que el hombre mismo, en tanto racional, tiene fines racionales (Weil, 2008, p. 114). En un momento ilustrado, el hombre logra dejar atrás la infancia y puede reconocer el fin de la historia. De este modo,

¹² Para Kant, sería contradictorio que nos propusiéramos como deber la perfección ajena, porque la perfección de otro como persona consiste justamente en que sea capaz de proponerse un fin según su propio concepto del deber (MdS, Ak. VI, 386; tr. 237). La legislación ética exige que la coacción sea interna, es decir, que la representación del deber opere como móvil de determinación del arbitrio. Ninguna coacción externa puede contar como móvil moral. Siguiendo este mismo razonamiento, tampoco la naturaleza ni, en estricto sentido, el mismo Dios podrían hacernos moralmente buenos.

[l]o que la naturaleza puso en [él] ha germinado bajo su dirección dura y benévola, su plan, escondido durante largo tiempo, ha sido revelado, y el hombre, finalmente adulto, debe —puede— acabar lo que la Providencia ha establecido como sentido de la existencia del género humano: la realización de la moral (Weil, 2008, p. 116).

El ser finito, así, hace propio el fin de la naturaleza y se apresta a colaborar con él: podríamos decir que hace de su destino una destinación libre y querida.

Sin duda alguna, el ideal de progreso está a cargo del hombre y no solo de la naturaleza. Los servicios que esta última le presta están enderezados a que sea lo que auténticamente es, esto es, una voluntad libre determinada por la representación del deber. El momento de la Ilustración es clave porque indica el punto en que el hombre puede tomar control sobre el proyecto y hacerse cargo. Podríamos decir que, en el fondo, hay un modelo en que la historia no es tenida como espontáneamente moral, pero que sí puede ser cambiada por la praxis humana, al tiempo que la naturaleza estimula la praxis humana y su transfiguración moral (Zammito, 1992, p. 333). Zammito plantea que en la KU, respecto a *Idea*, Kant avanza hacia una idea de progreso no mecánico, a una idea de historia como proyecto voluntario de realización moral. Aunque la naturaleza tiene un rol que jugar, el ser humano tiene mucha más responsabilidad en la fabricación de la naturaleza¹³. «La naturaleza se convierte en el reino entre la naturaleza y la libertad» (Zammito, 1992, p. 332). Quizá es posible agregar que justamente son la libertad y los fines de la razón los que convierten a la mera naturaleza en historia.

Villacañas habla de la teleología histórica como una teleología estética (Villacañas, 1990, p. 32). Ante todo, el autor se refiere a la limitación de la técnica y la dominación, sin negar la animalidad humana. Kant labraría un modelo que no ignora la finitud y la contingencia, pero que logra elevarlas a una conciencia contingente que goza de sí misma a través de la formación moral, no solo técnica (Villacañas, 1990, pp. 32-39). Su lectura me parece muy atinada e iluminadora. Pero quisiera servirme también de

su dispositivo conceptual (teleología estética) para subrayar el papel de la imaginación en este proceso de desarrollo y progreso histórico. La filosofía de la historia kantiana no solo tiene los ojos puestos en la dirección temporal del pasado hacia el futuro, sino que también pone el fin futuro como referencia para investigar el presente y el pasado. Ese futuro hay que imaginarlo, representarlo, ficcionarlo; en definitiva, crearlo. El ejercicio del filósofo que se acerca a la historia con esta perspectiva teleológica bate las alas de la imaginación, aunque las acompañe de razón, para recreo y solaz del ánimo (MAM, Ak. VIII, 109; tr. 58), para que se abra «una perspectiva reconfortante de cara al futuro (...) imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado» (IaG, Ak. VIII, 30; tr. 22).

Entonces, confiamos en el desarrollo a través de sucesivas generaciones hacia el establecimiento de un sistema justo y pacífico, escenario propicio para la realización del bien supremo. Sin embargo, no se trata de una esperanza ciega, sino que hay ciertas garantías, ciertos fundamentos racionales en los que descansan nuestra aspiración y confianza. La primera de esas garantías la constituye el juicio reflexivo sobre la naturaleza; ya que la naturaleza tiene sentido, podemos suponer que la historia también lo tiene. De esta manera, podemos observar el entramado histórico como el despliegue del plan de una naturaleza providente: «Tentativa recóndita e intencionada de la sabiduría suprema» [*vileicht absichtlicher der obersten Weisheit*] (KU §83, Ak. V, 433; tr. 359). Esta se sirve de diversos medios, que a primera vista pueden parecer disconformes a fin, violentos y caóticos.

Kant ofrece también un segundo apoyo, con la diferencia de que este será de carácter empírico. En la simpatía universal y desinteresada que despertó la Revolución francesa en los espectadores históricos, Kant halla un hecho que demuestra una disposición moral en el género humano en su conjunto, que «no solo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento» (*Erneuerte*, Ak. VII, 85; tr. 88). En todo caso, el progreso hacia lo mejor que permite predecir la adhesión afectiva a la Revolución no se refiere a la moralidad de las intenciones humanas —de hecho, imposible de constatar empíricamente ni tras un escrupuloso examen de conciencia—, sino a la legalidad de las acciones, a su conformidad con el deber, al progresivo acato de las leyes que permitirá el establecimiento de un Estado cosmopolita.

La tercera garantía proviene de que el filósofo que adopta este punto de vista se convierte de alguna

¹³ Una cita de las *Recensiones* sobre la obra de Herder es muy clara a este respecto: «¿cuál sería el auténtico objetivo de la Providencia, no siéndolo ese espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la actividad y la cultura —en constante aumento y progreso— puestas por ello en juego, cuya cota máxima solo puede ser el producto de una constitución política estructurada conforme a los conceptos del Derecho humano y, por lo tanto, una obra del propio hombre» (RvJGH, Ak. VIII, 64: 54-55).

manera en causa y preparación de los acontecimientos que presagia. Una filosofía de la historia que —sin pretensiones de socavar el ejercicio del historiador empírico, comprende las acciones humanas al alero de los intereses de la razón práctica— es útil para propiciar la evolución del género: «*Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza*» (IaG, Ak. VIII, 29; tr. 20).

En definitiva, la adopción de este punto de vista es saludable en virtud de que nos permite avanzar hacia condiciones de mejora y progreso que fomenten la moralidad, sin desfallecer ante el contacto con experiencias y ejemplos desalentadores. En *Probable inicio de la historia humana*, Kant es enfático al declarar que, de cara al perfeccionamiento del hombre, esta representación histórica colabora a que esté satisfecho con la Providencia y el curso de las cosas, considerando que se acerca poco a poco hacia lo mejor, bajo el entendido de que a todos les toca contribuir en la medida de sus fuerzas (MAM, Ak. VIII, 123; tr. 77).

Entonces, el filósofo de la historia en Kant tiene una impronta ética no solo en la medida que tematiza el problema de la implantación del fin final en el mundo empírico —en el mundo de los acontecimientos naturales y de las acciones libres con sus efectos—, sino también en su empeño. En el noveno principio de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant preconiza la adaptación de un punto de vista propiciador del fin final de la naturaleza, a saber,

admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana (...) [E]sta idea podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas (IaG, Ak. VIII, 29; tr. 20-21).

De este modo, Kant recomienda la apertura de una perspectiva alentadora de cara al futuro, que solo puede esperarse con algún fundamento y racionalidad si se presupone un plan de la naturaleza. Entonces, la «tarea del filósofo de la historia es genuinamente ética, pues consiste en modelar el porvenir a golpe de utopema» (Rodríguez Aramayo, 2010, p. XXXVIII).

En definitiva, la adopción de un principio teológico para juzgar la historia humana no solo es permisible y válido para la reflexión teórica,

sino que «la fe en un sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber» (Weil, 2008, p. 100). La remisión de la historia a una causa (la naturaleza artista) con un fin (moral), prescrita por la razón, es, en efecto, dogmática en el terreno práctico (ZeF, Ak. VIII, 362; tr. 162). Como bien señala Weil, no se trata solo de que la naturaleza devenga comprensible con el auxilio de la finalidad, sino especialmente de que la existencia humana cobre sentido a través de la convicción en el progreso moral, sin la que reinarían la desesperación y el cese del esfuerzo (Weil, 2008, p. 100).

Explícitamente, Kant se decanta por el uso de la voz “naturaleza” por sobre “providencia”, más apropiada en cuanto permanece dentro de los límites de la experiencia posible y más humilde en sus pretensiones (ZeF, Ak. VIII, 362; tr. 162). A despecho de esta recomendación, en realidad parece un problema meramente nominal. En los dominios del conocimiento teórico, es un mero gesto; se le llame “Dios”, “providencia”, “sabiduría divina”, “destino” o “naturaleza”, lo que está de fondo es la suposición [*Annahme*] de una intención racional, de modo que la preferencia por “naturaleza” parece una superficial pantomima de agnosticismo. En el terreno práctico, eso sí, Kant es mucho más transparente en relación con el derecho y exigencia de la razón de postular una inteligencia suprema y buena para orientarse en el pensamiento según un principio subjetivo que se tiene por verdadero [*im Fürwahrhalten*] (WHD, Ak. VIII, 136-7; tr. 48-52). Si en el ámbito teórico no es más que una hipótesis racional, una creencia racional imposible de adquirir el grado de saber, en el ámbito práctico es un postulado (WHD, Ak. VIII, 141; tr. 63-64).

Incluso si admitiéramos que la mera naturaleza —y no una providencia divina— está detrás del progreso histórico, tendríamos que reconocer que hay un límite que le queda grande incluso a ella y parece rebasar también nuestras potestades como seres finitos: el fin final en cuanto bien supremo. Y es que «el fin final no es un fin que la naturaleza fuese suficiente para llevar a efecto y producir conforme a su idea, porque es incondicionado» (KU §84, Ak. V, 435; tr. 361). No parece que la naturaleza pueda hacer algo por aumentar la base moral del ser humano; para ello, como ha sido mencionado, sería necesario el concurso de una nueva creación sobrenatural. El progreso puramente moral no es un fin que la naturaleza y el ser humano puedan conseguir solos. En *El fin de todas las cosas*, Kant sostiene que «por muy *incrédulo* que se quiera ser, no obstante, cuando es imposible en absoluto predecir el éxito [moral] con certeza (...) se debe

creer, al modo práctico, en una concurrencia de la sabiduría divina en el curso de la naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin final» (EaD, Ak. VIII, 336-7; tr. 659-660).

Como bien observa Zammito, en vez de quedarse en el límite de un proyecto humano, Kant invoca la necesidad de una providencia para el progreso moral (Zammito, 1992, pp. 336-341). Kleingeld reconoce que, en esa misma línea, que en *Replanteamiento* Kant se mueve desde la idea de una historia futura como un logro humano a la idea de que solo puede resultar de la intervención de la providencia (Kleingeld, 1995, pp. 82-83).

Ahora bien, reconozco que la obra de Kant tomada en conjunto deja abierta la posibilidad de que el ser humano, al menos en tanto individuo, ejerza su arbitrio libre según una buena voluntad, determinada únicamente por la representación del deber. Todo esto sin auxilios, ni gracias, ni intervenciones divinas, incluso sin la creencia en un ser supremo, por muy laborioso y penoso que resulte, por imposible que sea que un individuo se determine exclusivamente con arreglo al deber moral en todo momento y por muy inverosímil que sea que dicha conducta se extienda al género humano en conjunto. Pero hay algo que no admite asomo de duda en relación con la necesidad del postulado de Dios y su sabia mediación: la puesta en escena del sumo bien, auténtico fin final del mundo, objeto de la voluntad al que nos debemos incondicionalmente. En un pasaje de *Cómo orientarse en el pensamiento*, Kant expone prístina y sucintamente su ruta argumental:

El uso puro y práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales. Ahora bien, todas estas leyes llevan a la idea del *bien supremo* posible en el mundo: la *moralidad*, la cual solo es posible por la libertad; por otra parte, esas leyes también llevan a lo que no solo depende de la libertad humana, sino también de la *naturaleza*, a saber, a la mayor *felicidad*, en la medida en que esta se encuentre repartida en proporción con la moralidad. Por consiguiente, la razón exige admitir semejante bien supremo dependiente, y, para la consecución del mismo, exige admitir una inteligencia suprema como bien supremo independiente; no lo exige, por cierto, para derivar de ello la autoridad obligatoria de las leyes morales, o los móviles [*Triebfeder*] para respetarlas (pues esas leyes no tendrían valor moral alguno si su motivo [*Bewegungsgrund*] se derivara de otra cosa que de la ley misma, la cual es por sí misma apodícticamente cierta); la razón lo exige solo para dar realidad objetiva al concepto de bien supremo, es decir, para impedir

que ese bien, junto con la moralidad entera, sea tenido por mero ideal, si no existiera en alguna parte el objeto cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad (WHD, Ak. VIII, 139; tr. 56-58).

En definitiva, toda esperanza en la consumación del sumo bien se descubre infundada y fútil si no está amparada en la postulación de la divinidad inteligente y buena¹⁴. Sin duda, esta esperanza no constituye un móvil moral, en la medida que constituye un principio material, un fin proyectado por las acciones, un objeto interesado de la voluntad, y solo puede constituir un motivo moral el fundamento objetivo del querer (GMS, Ak. IV, 427; tr. 136), la mera representación de la ley práctica por un ser racional (GMS, Ak. IV, 400-1; tr. 91-92). Así y todo, la confianza en la posibilidad del bien supremo permite no desecharlo como mera quimera fantástica y delirante y darle “realidad objetiva”. Aunque el fin final no sea el fundamento del deber, la ley moral impone la persecución del mismo; sin admitir a Dios y la inmortalidad, no puede sino tenerla por nula e infundada. Las condiciones bajo las cuales la razón piensa la posibilidad del fin final le dan confianza en la promesa de la ley moral (KU §91, Ak. V, 472; tr. 395).

Sabemos que dicho bien supremo es deber [*Pflicht*], fin [*Zweck*] y exigencia [*Bedürfnis*] (Kleingeld, 1995, p. 136). Aunque sea en el horizonte de indefinidas generaciones de hombres,¹⁵ aunque como individuo no toque gozar de su advenimiento, es indispensable la fe en el futuro: «La necesidad moral de no privar al hombre de todo motivo de

¹⁴ Como muy agudamente nota Villacañas, aquí ya no se trata solo de cómo tener esperanzas de ser feliz si se actúa moralmente, sino de cómo se pueden tener esperanzas de ser moral a pesar de actuar a partir de la búsqueda incondicionada de felicidad (Villacañas, 1990, p. 31). Ambos flancos parecen requerir asistencia sobrenatural, aunque también la sólida intervención de la voluntad humana. Para fundar un mundo en el que haya compromiso con la libertad y también la felicidad ajena, la “insociable sociabilidad” técnica no es suficiente.

¹⁵ La breve vida del individuo no es suficiente para la puesta en efecto del bien supremo, de modo que su comparecencia se espera en el horizonte de la especie. Así como para la realización moral del individuo se requiere una vida inmortal, para la realización del reino de los fines se requiere el concurso y trabajo de varias generaciones. A propósito, Kant señala que «[c]uando se considera el destino de su especie, que no consiste sino en *progresar* hacia la perfección (...) la cuestión no es si el hombre ha salido ganando o perdiendo con ese cambio. Ahora bien, mientras este decurso de las cosas representa para la especie un *progreso* de lo peor hacia lo mejor, no supone exactamente lo mismo de cara al individuo» (MAM, Ak. VIII, 115; tr. 66).

acción sumiéndolo en una desesperación sin salida» (Weil, 2008, p. 114). Este motivo de acción, aunque no es causa de la moralidad, sí es un complemento salutífero, así como el sentimiento moral (respeto) que acompaña la representación de la ley y la subordinación de la voluntad. En este caso, a diferencia del respeto, más que ser un efecto subjetivo es una exigencia subjetiva. Este aliciente del ánimo permite afanarse sin dejar desfallecer el propósito moral, como señalara Kant (KU §86, Ak. V, 446; tr. 372), y perseverar en el esfuerzo sin tenerlo como eternamente vano y estéril. Si, además, la historia muestra algún caso favorable, como la Revolución francesa, y puede ser leída en general según el hilo conductor de la finalidad, además de que la naturaleza ofrece un riquísimo material conforme a fin, tenemos bastante para una “deseada confirmación” [*erwünschter Bestätigung*] de nuestras expectativas morales y religiosas.

Kant, sin duda alguna, avanza hacia estas conclusiones con una cautela, cuidado y prevención poco usuales en los grandes filósofos. Como apunta Cordua, sus resultados pueden parecerse a los de Marx y Hegel en el terreno histórico; pero es muchísimo más riguroso y restrictivo, con clara conciencia de los límites de su proceder y del carácter conjetural e hipotético de sus planteamientos (Cordua, 1992, pp. 169-170). Aun así, Kant no desiste de salvar a toda costa un grado de optimismo respecto a la racionalidad y sentido moral del mundo, tanto en el sistema de la naturaleza como en la historia humana. Ese es el Dios y la providencia de Kant, lejos de los manuales de catequesis y los sermones parroquianos, también lejos del bálsamo que puede suponer para el destino individual de cada hombre, de la cálida espiritualidad y de la fe viva.

En cualquier caso, desde el comienzo está sobre la mesa el intento de justificar la providencia divina, como el mismo Kant lo tematiza en un fragmento anteriormente citado (IaG, Ak. VIII, 30; tr. 22-23). En atención a esto es que varios autores tienen a la filosofía de la historia de Kant como una singular teodicea¹⁶ (Rodríguez Aramayo, 2010, p. XI; Weil,

2008, p. 103). En esa línea, Zammito —amparado también en los estudios de Yovel, Wood, Despland y G. E. Michaelson— concluye que, en el lenguaje religioso, lo que Kant pensaba como proyecto de la historia moral es la creación del reino de Dios en la tierra. En este contexto es que cobra importancia la escatología cristiana, por ejemplo (Zammito, 1992, p. 334). Ciertamente, es muy conspicuo el hecho de que no se deja de recalcar en puertos teológicos si se ahonda en la teleología física (o natural) y la teleología histórica. Hay una apuesta inequívocamente teológica, por muchos matices que ostente y por muy racional y no dogmática que se pretenda. Si bien no puedo profundizar en esta dimensión del problema, vale la pena reparar en la importancia que rezuma la intención racional providente en este contexto. La moral lleva a la teología para reforzarse a sí misma y, también, la teología se refiere y remite a la moral como su contenido fundamental. En este preciso sentido sí es menester reconocer que hay un brinco desde el punto de vista ético al religioso, aunque solo en la medida en que se refiere, posibilita o favorece el primero. En la KU, los principios teleológicos físicos funcionaban como guía para el descubrimiento del fin final de la naturaleza y constituían una propedéutica de teleología moral y, solo como tal, finalmente de teología (KU *Allgemeine*, Ak. V, 485; tr. 408). En el marco de la filosofía de la historia, los principios teleológicos trazan un derrotero análogo.

Ak. VIII, 255; tr. 17-18). En esta obra, justamente, examina todos los argumentos que ha dado comúnmente la teodicea y denuncia que no han cumplido lo que prometen, a saber, justificar la sabiduría divina moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que suscita la experiencia. Pero es verdad que esas dudas tampoco son, consideradas como objeciones, suficientes para probar lo contrario. A lo sumo, podemos aspirar a tener una sabiduría negativa, consistente en evidencia de la limitación de nuestras pretensiones. Los proyectos de interpretar las intenciones del Creador a través de su obra son siempre doctrinales y no auténticos. La única teodicea auténtica la puede llevar a cabo la razón práctica soberana (no la razón ingeniosa especulativa), que puede ser considerada el heraldo de Dios encargado a dar un sentido a las letras de su creación. Solo puede consistir en refutar las objeciones contra la sabiduría divina atendiendo al concepto de Dios como ser moral y sabio, que nos formamos antes e independientemente toda experiencia (*Mißlingen*, Ak. VIII, 264; tr. 41).

Dejo apuntado, por otra parte, que Aramayo considera que la teleología de la historia kantiana se ajusta mejor al *fatum* estoico que al Dios cristiano, una tesis que valdría la pena profundizar (Rodríguez Aramayo, 2010, pp. XXX-XXXI). En cualquier caso, se trata de una inteligencia providente, suficiente para los efectos de este artículo.

¹⁶ En todo caso, no puede confundirse el proyecto de Kant con una teodicea en clave leibniziana, al menos no desde su período crítico, en la medida en que “Algunas observaciones sobre el optimismo” todavía parecía nadar en ese cauce. A este respecto, conviene destacar el opúsculo “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea” que, tras la aparición de la KU, viera la luz en 1791 en la *Berlinische Monatschrift*. En él, Kant sostiene que la sabiduría suprema del Creador puede perfectamente someterse a examen y al tribunal de la razón. Nunca se podrá demostrar vía experiencia que este es el mejor de los mundos posibles, puesto que habría que contar con omnisciencia (*Mißlingen*,

3. CONCLUSIÓN

Si a Kant le interesa aproximarse al campo de la historia es, fundamentalmente, para evaluar si acaso ha habido un acercamiento al fin final de la naturaleza, si parece que nos avicinamos indefinidamente a dicho telos y si podemos esperar —con mayor o menor esperanza— llevarlo a efecto como especie. De este examen, es posible extraer las siguientes conclusiones. En primer lugar, la implantación del fin final en la historia humana no es una mera quimera. Ponerlo en práctica es nuestro deber, así como fomentar una perspectiva optimista a este respecto en el plano de la filosofía de la historia. Además, contamos con algunos auxilios que nos impulsan en la dirección correcta y también con garantías de que marchamos por buen camino; nuestra naturaleza y la disposición histórica de acontecimientos, incluso aparentemente disconformes a fin, dan buenos indicios de colaborar con esta difícil empresa. En segundo lugar, no hay un programa de evolución biológica claro e inequívoco en Kant, que se acople a su concepción teleológica de la naturaleza. La única transformación posible de la que Kant realmente se ocupa es la moral. En tercer lugar, no parece que sea posible el complejo entramado del fin final, en sus condiciones objetiva y subjetiva, sin la concurrencia de una intención racional providente. La consecuencia es que los textos sobre filosofía de la historia en Kant conducen, inevitablemente, a disquisiciones de orden religioso sobre la causa suprema, que asisten en la consideración moral del mundo y los seres humanos.

FUENTES

- Kant, Immanuel. *Gesammelte Werke*. Berlin: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel. *Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. (1969). *Historia natural y teoría del cielo*. Tr. de J. Lunqt. Buenos Aires: Juárez. [ANuTH]
- Kant, Immanuel. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores. [KU]
- Kant, Immanuel. (2004). “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía”. Trad. Nuria Sánchez. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, pp. 7-32. [ÜGTP]
- Kant, Immanuel. (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Trad. Carlos Correas. Buenos Aires: Quadrata. [WHD]
- Kant, Immanuel. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos. [MdS]

- Kant, Immanuel. (2010). “El fin de todas las cosas”. *Kant II*. Trad. Antonio Lastra y Javier Alcoriza. [EaD]
- Kant, Immanuel. (2010). “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [IaG]
- Kant, Immanuel. (2010). “Probable inicio de la historia humana”. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [MAM]
- Kant, Immanuel. (2010). “Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»”. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [RvJGH]
- Kant, Immanuel. (2010). “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos. [Erneuerte]
- Kant, Immanuel. (2010). “Sobre la paz perpetua”. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Trad. Joaquín Avellán. Trad. Madrid: Cátedra Teorema. [ZeF]
- Kant, Immanuel. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro. [Mißlingen]
- Kant, Immanuel. (2015). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial. [Ant.]
- Kant, Immanuel. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. [GMS]

BIBLIOGRAFÍA

- Carus, Paul. (1892). “Kant on Evolution. In Criticism of Mr. Herbert Spencer’s Presentation of Kantism”. *The Monist*, 2 (4).
- Cassirer, Ernst. (1993). *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cordua, Carla. (1992). “Kant y la filosofía de la historia”. Cordua, Carla y Torreti, Roberto. *Variación en la razón. Ensayos sobre Kant*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Galfione, María Verónica. (2014). “La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo

- XVIII". *Scientiae Studia*, 12 (1), pp. 11-43. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000100002>
- Ginsborg, Hannah. (2006). "Kant's biological teleology and its philosophical significance". Birth, Graham (Ed.). *A companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing.
- González, Ana Marta. (2004). "Cultura y felicidad en Kant". *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 23 (1-3), pp. 215-232.
- Haeckel, Ernst. (1868). *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin: G. Reimer.
- Hernández, Maximiliano y Portilla, Miguel León. (2010). "Estudio introductorio. Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón". *Obras completas de Immanuel Kant. Vol. II*. Madrid: Gredos.
- Kleingeld, Pauline. (1995). *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königsbausen y Neumann.
- Lebrun, Gérard. (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Lovejoy, Arthur O. (1910). "Kant and evolution I". *The Popular Science Monthly*, 77, pp. 538-553.
- Lovejoy, Arthur O. (1911). "Kant and Evolution II". *The Popular Science Monthly*, 78, pp. 36-51.
- Molina, Eduardo. (2012). "Moral, religión y política en Kant". *Ideas y valores*, 61 (148), pp. 131-144.
- Neiman, Susan. (1997). *The Unity of Reason: Rereading Kant*. New York: Oxford University Press.
- Nuño de la Rosa, Laura y Etxeberria, Arantza. (2010). "¿Fue Darwin el «Newton de la brizna de hierba»? La herencia de Kant en la teoría darwinista de la evolución". *Endoxa*, 1 (24), pp. 185-216. <https://doi.org/10.5944/endoxa.24.2010.5217>
- Rodríguez Aramayo, Roberto. (2010). "Estudio preliminar: El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia". Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Villacañas, José. (1990). "Naturaleza y razón: Kant, filósofo del clasicismo". Villacañas, José L.; Pérez Carreño, Francisca; Crego, Charo; Trías, Eugenio; Bozal, Valeriano y Martínez Marzoa, Felipe. *Estudios sobre la «Crítica del juicio»*. Madrid: A. Machado Libros (La Balsa de la Medusa).
- Weil, Éric. (2008). *Problemas kantianos*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Zammito, John. (1992). *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.