

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA

**Una exposición sistemática de
la filosofía de la his-
toria de Kant**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

LUIS AVELINO SÁNCHEZ GRILLET

ASESOR: DR. VÍCTOR GERARDO RIVAS



“Por mi raza hablará el espíritu”

Ciudad Universitaria, diciembre de 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Toda obra nuestra es, hablando con rigor, el producto de la vida, obra y pensamiento de las innumerables generaciones de hombres que nos han precedido; de modo que aquí tendría, también en rigor, que expresar mi gratitud al conjunto de todos esos seres humanos. No pudiendo citar aquí -por una mera cuestión de espacio- cada uno de sus nombres, me limitaré en cambio a expresar mi agradecimiento a algunas personas que han sido especialmente significativas en mi vida y han contribuido de una u otra manera a la elaboración de este trabajo.

Agradezco, ante todo, a mis padres, Avelino Sánchez Mex y Rebeca Graillet Carrión (†), no sólo por haberme dado la vida y su amor incondicional, sino, sobre todo, por haber sido siempre ejemplo de probidad, entereza, generosidad y alegría de vivir; a mis hermanas Olivia y Rebeca, por tantos años de paciencia; a Laura, mi compañera, no sólo por todo el amor que me ha dado sino por haberme enseñado casi todo lo que es realmente importante en la vida; a Gloria, por su generosidad y cariño; a mis profesores: Ana Ma. Martínez, Pedro Joel Reyes, Alfredo Araujo, Elsa Torres Garza, Crescenciano Grave, Raymundo Morado, Greta Rivara e Isidro Saucedo, por haberme enseñado a comprender reflexivamente a la filosofía y al mundo, y hago aquí especial mención de Víctor Gerardo Rivas, a quien agradezco no sólo sus enseñanzas y su prudente consejo en la elaboración de este trabajo sino, sobre todo, su amistad; agradezco, asimismo, a mis compañeros de generación, particularmente a Isis Murguía y a Lorena Murillo, por su apoyo y su amistad en esta travesía que emprendimos juntos; agradezco, además, a la Mtra. Martha Elena

Guerra por el apoyo pronto y atento que siempre ha brindado a los alumnos de la División SUA; y agradezco a la UNAM como un todo, por hacer posible que la llama del conocimiento y la reflexión siga ardiendo entre los nubarrones que por momentos cubren a nuestra nación.

He querido dejar al final un agradecimiento al hombre sin quien este trabajo no habría podido existir de manera alguna; uno de los hombres más grandes que hayan pisado la faz de la tierra, y que fue grande no sólo por su sabiduría y su penetrante intelecto, sino también por su estatura moral, su probidad intelectual y su generosidad: dedico este trabajo a Immanuel Kant, filósofo de Königsberg en el bicentenario de su fallecimiento; esperando que pueda éste servir, en alguna modestísima medida al menos, para mejor comprender y apreciar uno de tantos aspectos de su obra; obra de una magnitud tal que dos siglos de exégesis no han bastado para hacernos un cuadro comprensivo de la totalidad del pensamiento kantiano.

Al estudiar el presente y el pasado es imposible no dirigir nuestra vista hacia el futuro; pero aun si evitarlo fuera posible, hacerlo sería una perversidad.

Arnold Toynbee

A Study of History, Introducción general

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley.

Marco Aurelio

Meditaciones IV, 4

ABSTRACT

Pese a que en las últimas décadas ha surgido un nuevo y creciente interés por la filosofía de la historia de Kant, consideramos que aún no se ha encarado la tarea de hacer por ésta aquello que Kant mismo no tuvo tiempo de hacer: darle una exposición sistemática. En esta tesis se pretende hacer una presentación lo más ordenada y coherente posible de esas ideas que quedaron diseminadas entre diversos opúsculos y obras mayores. El intento se justifica por cuanto que las reflexiones kantianas sobre la historia guardan, pese a su carácter fragmentario, suficiente coherencia interna como para hablar de una “filosofía de la historia” y como para que resulte razonable hacer una exposición sistemática de las mismas, sin que ello suponga forzar la interpretación de los textos.

La exposición se divide en dos secciones. La primera, que es la sección *crítica*, abarca los primeros cuatro capítulos. En ella se discuten las condiciones de posibilidad de la “historia filosófica” que Kant pretende hacer, y que se caracteriza por tres cualidades: 1) pretensión de prever el futuro; 2) interés primordialmente moral; 3) consideración del género humano como sujeto único de la historia. En I se investigan los propósitos expresos de Kant en su filosofía de la historia, así como la necesidad de intentar tal tarea, y se concluye que una *historia profética* está justificada tanto por motivos teóricos (posibilitar una experiencia temporal coherente) como, sobre todo, por razones prácticas. En II se analiza cómo es posible prever la historia; y se concluye que para ello es menester considerar los dos distintos principios de determinación que actúan sobre el hombre: la naturaleza (que actúa fundamentalmente a través de los instintos) y la ley moral; siendo que la historia tendría, de hecho, que considerarse como un doble proceso: la historia del hombre en tanto que ser natural, y la historia de éste en tanto que sujeto moral. En III se analiza el sentido y la posibilidad de una *historia moral*; y en el IV se revisa la particular concepción kantiana de la humanidad como sujeto de la historia y la necesidad de tal juicio.

La segunda sección, que es la sección *doctrinaria*, abarca tres capítulos. En ella se presentan las ideas de Kant respecto a: 1) cuál es el rumbo al que la historia tendría necesariamente que ajustarse –cap. V-, que no es otro que el continuo progreso moral del género humano; 2) cuál es el fin del progreso de la historia –cap. VI-, donde se ve que ésta tiene una doble meta, consistente, por una parte, en el logro de un óptimo ordenamiento jurídico universal (la *paz perpetua*), y por la otra, la consecución de una *comunidad civil ética* de todos los hombres; y 3) el mecanismo que conduce a la historia por tal senda –cap. VII-, que consiste, por una parte, en la acción de las determinaciones instintivas depositadas por la naturaleza en el hombre (las que se manifiestan como una *insociable sociabilidad* que conduce al conflicto y a la guerra, pero también al intercambio comercial, y que fuerzan a los hombres a entrar en relaciones jurídicas), y por otra parte, en la autodeterminación consciente de los seres humanos por hacer de las ideas morales de comunidad civil ética y *bien supremo* realidades actuales en el mundo.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	1
ÍNDICE GENERAL.....	4
ABSTRACT.....	6
INTRODUCCIÓN	7
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT	20
PRIMERA PARTE: CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT	22
I PROPÓSITO Y NECESIDAD DE UNA “HISTORIA PROFÉTICA”	23
I.1 PROPÓSITO EXPRESO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT: LA <i>FUTURA HISTORIA MORAL DEL GÉNERO HUMANO</i>	23
I.2 NECESIDAD DE UNA HISTORIA FUTURA	27
II POSIBILIDAD DE UNA “HISTORIA FUTURA”	33
II.1 LA POSIBLE APLICACIÓN DE LA <i>FACULTAD DE PREVER EMPÍRICA</i> A LA HISTORIA	33
II.2 <i>HOMO PHENOMENON</i> Y <i>HOMO NOUMENON</i>	38
II.3 LA HISTORIA DEL HOMBRE EN TANTO QUE SER NATURAL	41
II.3.1 <i>El carácter fenoménico de los actos humanos</i>	41
II.3.2 <i>La consideración de los actos humanos “en bloque”</i>	45
II.3.3 <i>La naturaleza humana como determinante de la historia</i>	48
II.3.4 <i>El “plan de la naturaleza”: el juicio teleológico de la historia</i>	51
II.3.5 <i>El desarrollo pleno de las disposiciones racionales de la humanidad</i>	58
II.3.6 <i>La determinación instintiva del homo phænomenon</i>	63
II.4 LA HISTORIA DEL HOMBRE EN TANTO QUE SER LIBRE	67
II.4.1 <i>La posible previsión de nuestra historia como seres libres</i>	67
II.4.2 <i>La previsión posible de los actos libres</i>	70
II.4.3 <i>Los actos libres como actos determinados por la ley moral</i>	71
II.4.4 <i>El género humano como posible artífice de la historia</i>	74
II.4.5 <i>La “historia profética” como postulado práctico e idea regulativa de la historia</i>	76
II.5 CONCLUSIONES SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA “HISTORIA PROFÉTICA”	82
III LA HISTORIA COMO “HISTORIA MORAL”	85

III.1 CONCEPTO Y NECESIDAD DE UNA “HISTORIA MORAL”: LA CONSECUCCIÓN DEL <i>BIEN SUPREMO</i> COMO PROCESO HISTÓRICO	85
III.2 POSIBILIDAD DE UNA “HISTORIA MORAL”	90
III.2.1 Actos legales y actos éticos	92
III.2.2 <i>La historia político-jurídica como historia quasi-moral</i>	94
III.3 LA <i>HISTORIA MORAL</i> Y LA RELIGIÓN	98
IV EL <i>GÉNERO HUMANO</i> COMO SUJETO DE LA HISTORIA	102
IV.1 EL <i>COSMOPOLITISMO</i> DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT	102
IV.2 NECESIDAD DE HACER DEL <i>GÉNERO HUMANO</i> EL SUJETO DE LA HISTORIA.....	105
IV.3 SENTIDO DE LA CONSIDERACIÓN DEL <i>GÉNERO HUMANO</i> COMO SUJETO DE LA HISTORIA	109
SEGUNDA PARTE: EXPOSICIÓN DOCTRINARIA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT	113
V LA DIRECCIÓN DE LA HISTORIA: EL PROGRESO CONTINUO	114
V.1 LAS POSIBLES DIRECCIONES DE LA HISTORIA	114
V.2 LA PRUEBA DEL CONTINUO PROGRESO MORAL DE LA HISTORIA	120
V.2.1 <i>Necesidad y posibilidad de pensar la historia como un progreso continuo</i>	120
V.2.2 <i>El “signo histórico” del progreso continuo: la Revolución Francesa</i>	126
VI LA META DEL CONTINUO PROGRESO DE LA HISTORIA	133
VI.1 LAS METAS DE LA RAZÓN TEÓRICA Y LAS DE LA RAZÓN PRÁCTICA: <i>CULTURA Y MORALIDAD</i>	133
VI.2 EL DOBLE FIN DE LA HISTORIA EN TANTO QUE CONTINUO PROGRESO <i>MORAL</i>	139
VI.2.1 <i>La paz perpetua como meta de la historia del homo phænomenon</i>	143
VI.2.2 <i>La sociedad civil ética como meta de la historia del homo noumenon</i>	152
VII EL MECANISMO DEL PROGRESO DE LA HISTORIA	156
VII.1 LA DETERMINACIÓN NATURAL DE LA HISTORIA	158
VII.1.1 <i>La insociable sociabilidad</i>	158
VII.1.2 <i>La guerra y el comercio como fuerzas conductoras de la historia</i>	164
VII.2 LA DETERMINACIÓN MORAL DE LA HISTORIA	171
VII.3 NATURALEZA Y LIBERTAD COMO DETERMINANTES DE LA HISTORIA	176
CONCLUSIONES	179
BIBLIOGRAFIA.....	187

INTRODUCCIÓN

El estudio de la filosofía kantiana de la historia

En 1996 el filósofo catalán Salvi Turró se quejaba de que un cierto “prejuicio epistemológico” había venido dominando por largo tiempo el estudio de la filosofía de Kant, y afirmaba que:

En la extensa bibliografía sobre Kant, es habitual analizar su pensamiento desde una óptica básicamente epistemológica partiendo de la primera crítica... También lo es ocuparse de sus planteamientos éticos, centrándolos normalmente en la segunda crítica [...] Son ya escasos los trabajos que se ocupan sistemáticamente del Juicio reflexionante y la noción de finalidad en relación con la globalidad de la filosofía trascendental. Y no pasa de ser un ejercicio tangencial analizar sus reflexiones fragmentarias dispersas sobre filosofía de la historia y de la religión. Este panorama bibliográfico no sólo ha contribuido a trazar una imagen de Kant fundamentalmente gnoseológica, sino que escinde la filosofía trascendental en una pluralidad de áreas temáticas tan acotadas y diferenciadas entre sí que se hace difícil, si no imposible, entender la unidad sistemática del conjunto...¹

Y en verdad que no es posible disentir de esta opinión, pues basta con echar un vistazo a los repertorios bibliográficos sobre Kant para constatarlo. No obstante, ese sesgo hacia lo epistemológico parece haber empezado a ceder, y es así que en los últimos años ha surgido un entusiasta y renovado interés por áreas del pensamiento de Kant que habían quedado injustamente relegadas y, en particular, por ciertos aspectos de su filosofía práctica que habían sido dejados un tanto de lado: así, por ejemplo, su filosofía política, su filosofía de la religión, su filosofía de la educación y –caso que nos ocu-

¹ Salvi Turró: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, p. 11.

pa- su filosofía de la historia. De manera que parece haber buenas razones para decir que en el estudio e interpretación de Kant se está dando un giro hacia lo ético y lo humanista. Es así que mientras Salvi Turró se lamentaba del sesgo epistemológico de los estudios kantianos, ese mismo año José Gómez Caffarena escribía:

Ha habido, recientemente, otra recuperación del interés por el Kant pionero de una armonía de los usos teórico y práctico de la razón, tal que propicie un primado de la dimensión ética. Éste es el Kant que más necesitamos hoy: el transmisor del mensaje humanista que es la más valiosa herencia de la Ilustración; la que nos puede salvar, en nuestra situación moderna avanzada, del peligroso predominio universal de la razón instrumental...²

Confiamos en que Gómez Caffarena no se equivoque y que los estudios kantianos en verdad continúen dando ese giro hacia lo ético y lo humanista, pues ese es, sin duda, el Kant que más habremos de necesitar en los tiempos por venir.

Por lo que toca al estudio y la interpretación de la filosofía de la historia de Kant, nos topamos ahí con un par de circunstancias peculiares: la primera es que el tema se ha venido estudiando, las más de las veces, a través de un único texto: las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*; y la segunda, que el tema ha despertado mayor interés entre los historiadores y los especialistas en filosofía de la historia que entre los especialistas en Kant. De manera que si bien las *Ideas* se han convertido en un texto imprescindible en antologías sobre pensamiento histórico y filosofía de la historia³, poquísimas son, en cambio, las antologías de este género

² José Gómez Caffarena: presentación para el elenco bibliográfico *Kant en español* de Dulce María Granja Castro, p. 14.

³ Como índice de lo que dicho, tenemos que en la página electrónica “Philosophy of History Archive”, que dirige el Profesor Nilkolai S. Rozov y que es –hasta donde sabemos– el único sitio en Internet dedicado exclusivamente a estos asuntos, las *Ideas* de

que recogen algún otro texto de Kant; mientras que, por otro lado, son raros los estudios de introducción a Kant que le dedican a su filosofía de la historia algo más que unas pocas páginas (y a menudo ni siquiera eso)⁴.

Esta es una situación grave; sobre todo si se considera que ya desde 1918 Ernst Cassirer había advertido (en *Kant, vida y doctrina*⁵; una de las introducciones más socorridas a la filosofía de Kant, que dedica a su filosofía de la historia mayor atención de la usual en este tipo de obras) que para comprender la reflexión kantiana sobre la historia no basta con estudiar las *Ideas*, sino que es preciso acudir también a otros escritos de Kant⁶, los que es preciso conectar con el resto de su pensamiento crítico. Ello, sin embargo, sólo ha ido ocurriendo de modo paulatino, y hasta la fecha pueden verse

Kant es uno de los tres textos (los otros dos son la *Scienza nuova* de Vico y *A Study of History* de Toynbee) cuya inclusión en el “Top Ten” de los textos de filosofía de la historia más importantes de todos los tiempos no ha sido cuestionada por ninguno de los participantes en los foros del citado sitio. Cfr.: <http://www.nsu.ru/filf/pha/> [consultado al 16/10/04].

⁴ He aquí una prueba del relativo desinterés que ha habido por la filosofía de la historia de Kant: la búsqueda en el índice electrónico de los prestigiados *Kant Studien* con la palabra “historia” –en cualquier idioma– arroja un solo artículo («Kant’s Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason» de David Lindstedt); aunque en esto hay que matizar que la revista contiene más artículos sobre el tema, bien que su título no lo indique a primera vista. Cfr.: http://www.degruyter.de/rs/282_695_DEU_h.htm [consultado el 16/10/04]. Por otro lado, la búsqueda en el *Philosopher’s Index* no arroja sino tres artículos y un libro sobre nuestro tema; cfr.: <http://132.248.184.81:8595/webspirs/start.ws> [consultado al 16/10/04; base de datos de acceso limitado a suscriptores].

⁵ Pp. 263-269 (ver biblio.).

⁶ Bajo la expresión “escritos kantianos sobre la historia” y similares tendrían que comprenderse, en nuestra opinión, al menos los siguientes: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración* (1784), *Recensiones sobre la obra de Herder “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”* (1785), *Probable inicio de la historia humana* (1786), *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793), *Sobre la paz perpetua* (1795) y *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* –Segunda sección de: *El conflicto de las facultades*– (1798). A lo que habría que agregar algunos pasajes de escritos mayores, como los § 83 y 84 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), la sección E de la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático* (1798), y aún algunos pasajes de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) –especialmente de la tercera sección-. Y a ello debería aún sumársele algunos otros textos que de manera indirecta resultan de cierta importancia para entender la concepción histórica de Kant; así, por ejemplo, *Definición de la raza humana* (1785), *El fin de todas las cosas* (1794), y la *Pedagogía* (1803).

textos que suponen erróneamente que la totalidad de la doctrina kantiana de la historia está contenida en las *Ideas*.

Por fortuna el interés por la filosofía de la historia en Kant se halla a la alza, y ya no sólo entre los especialistas en filosofía y teoría de la historia sino también entre los especialistas en Kant; de modo que si bien hasta ahora la bibliografía específica sobre el tema es relativamente escasa y de factura reciente⁷, han habido ya intentos serios y exhaustivos por estudiar ésta a la luz del corpus kantiano completo, pues se comprende ahora que las ideas kantianas sobre la historia lejos de ser un conjunto deshilvanado de reflexiones de ocasión constituyen, por el contrario, una verdadera filosofía de la historia, la que forma parte integral y lógicamente necesaria de su filosofía práctica.

A este respecto, son tres los trabajos que a nuestro juicio deben destacarse de manera especial: la obra de Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (1980), que es una de las más logradas interpretaciones de la filosofía de la historia de Kant como parte integral y necesaria de su pensamiento; la *Crítica de la razón ucrónica* (1992) de Rodríguez Aramayo, compilación de ensayos que ofrecen una de las más claras y pertinentes interpretaciones del pensamiento histórico de Kant como necesario corolario de su filosofía moral (y a Rodríguez Aramayo debe agradecérsele, además, haber hecho excelentes traducciones de los textos kantianos sobre historia); y *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (1996) de Salvi Turró, uno de los más coherentes intentos por resolver la

⁷ Hasta donde hemos podido averiguar, el primer libro enteramente dedicado a la filosofía de la historia de Kant fue el *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung* [La filosofía de la historia de Kant: Su desarrollo y su relación con la Ilustración] de K. Weyand; publicado en Colonia en 1963. Esta obra, que tendría que considerarse como fundamental para el tema, ha tenido, sin embargo, escaso impacto en nuestro medio, debido a que no se la ha traducido al castellano y a que es de difícil adquisición. Para una bibliografía de estudios sobre la filosofía kantiana de la historia véase la bibliografía compilada por Rodríguez Aramayo en su edición de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* de Kant (Tecnos, Madrid, 1987).

dicotomía naturaleza-libertad que recorre todo el pensamiento de Kant, tomando su filosofía de la historia como el puente de unión entre ambas. Mención aparte merece el ensayo de Jean-François Lyotard *L'enthousiasme* [*El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia*] (1986), el que ha tenido el mérito de levantar interés por el tema al ser, posiblemente, el trabajo más popular que se haya escrito sobre el pensamiento histórico-político de Kant, bien que su interpretación resulte bastante cuestionable.

Problemas en la recepción de la filosofía kantiana de la historia

Si preguntáramos ahora por qué causas el estudio de la filosofía de la historia de Kant ha demorado tanto, a ello habría que responder con al menos dos razones distintas. La primera es que el pensamiento histórico de Kant se presenta como una colección de escritos breves, dispersos y ocasionales, que muy lejos están de brindar nada parecido a una exposición sistemática. La segunda es que sus ideas sobre la historia ofrecen, *prima facie*, el aspecto de ser un cuerpo dogmático y extraño a su pensamiento, en franca contradicción con los principios teóricos y prácticos que para el recto uso de la razón estableció en las dos primeras *Críticas*. Nos referiremos brevemente, a continuación, a cada una de estas circunstancias.

Pensamos que el debate acerca de si a los diversos y dispersos textos de Kant sobre la historia puede juzgárseles válidamente como conformando una filosofía de la historia está ya superado, pues años de análisis y discusión de los mismos muestran sobradamente que las ideas presentadas en ellos mantienen la suficiente consistencia interna como para que pueda hablarse de una filosofía de la historia en sentido propio, bien que tales ideas no se presenten en un solo cuerpo expositivo y que el propio Kant no empleara nunca tal expresión (para referirse a sus reflexiones sobre la historia Kant hablaba de una *historia filosófica*, pese a que ya desde 1765 Vol-

taire había puesto en circulación la expresión “filosofía de la historia”⁸). Justamente, pensamos que una de las cosas que este trabajo habrá de mostrar es que las ideas de Kant sobre la historia son efectivamente susceptibles de recibir un tratamiento sistemático.

Por lo que toca a la segunda circunstancia mencionada (y que es, con mucho, la más grave), resulta fácil, en una primera y descontextualizada lectura de los textos de Kant sobre la historia, arribar precipitadamente a la conclusión de que su concepción de la historia está en esencial y flagrante contradicción con los principios de su filosofía crítica. Esto es así porque ahí Kant pretende al menos dos cosas que parecen incompatibles con los principios de su filosofía: la primera, que el porvenir es cognoscible; la segunda, que las acciones de los hombres y su historia están determinadas por la naturaleza, sin que de ello tengamos conocimiento y aún en contra de nuestra voluntad. Lo primero contradice los principios del empleo legítimo del entendimiento, que nos dicen que no hay experiencia posible sobre cosas no dadas a la intuición sensible (como lo es el futuro); en tanto que lo segundo es del todo contradictorio con los principios de libertad y autonomía que rigen a la razón en su uso práctico y hacen posible nuestra actuación como sujetos morales. Huelga decir que lo segundo es especialmente grave, pues si efectivamente nuestros actos estuvieran determinados por la naturaleza, ello supondría la imposibilidad de cualquier auténtica moralidad en el ser humano.

Es así que alrededor de las ideas kantianas sobre la historia han corrido buena cantidad de interpretaciones negativas, que ven en ellas una suerte de injustificado y dogmático determinismo de corte naturalista o providencialista, que está en esencial contradicción con el resto del pensamiento del filósofo de Königsberg. Sólo a modo de ilustración (y sin ánimo

⁸ En *La Philosophie de l'Historie*, publicada bajo seudónimo en Ámsterdam.

de responder en este momento a los autores citados), presentamos algunos ejemplos típicos de esta clase de críticas:

En este trabajo persigo...mostrar que las ideas kantiana sobre filosofía de la historia que subyacen al mencionado escrito [*Hacia la paz perpetua*] son deudoras de un planteamiento metafísico que hubiera rechazado el autor de las *Críticas* y que no hace sino introducir el concepto de “Providencia” por detrás de la finalidad histórica, convirtiéndose en el espíritu inspirador de los determinismos históricos y de todo tipo de totalitarismos, ya sean de signo idealista o materialista⁹.

...la teoría providencialista de la historia [de Kant] introduce una macro-teleología incompatible con un concepto central de la *Crítica de la razón práctica* como es el concepto de autonomía, y entre defender una moral de la autonomía o una filosofía de la inevitabilidad histórica, considero que lo más provechoso, y hasta quizá lo único inteligible, es defender una moral de la autonomía¹⁰.

No obstante, y pese a que señalamientos como estos no dejan de tener alguna base, juzgamos que son esencialmente incorrectos, por cuanto que en ellos se comete al menos la falta de leer el texto en cuestión (*Hacia la paz perpetua*) desligándolo de un contexto que, debidamente sopesado, mostraría que la filosofía de la historia de Kant no es ni metafísica, ni dogmática, ni determinista, y que si bien ésta no carece de problemas e incluso de ciertas inconsistencias, ella se compadece en lo fundamental con los principios teóricos y prácticos de su filosofía crítica.

Un estudio cuidadoso de la filosofía de la historia de Kant habría de revelar que ésta, lejos de ser un cuerpo extraño en su filosofía, es un componente necesario de la misma, sin el cual algunos aspectos centrales de su

⁹ Concha Roldán Panadero: «Los “prolegómenos” del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en *La paz y el ideal cosmopolita*, p. 127.

¹⁰ Carlos Pereda: «Sobre la consigna “Hacia la paz perpetua”», en *La paz y el ideal cosmopolita*, p. 78.

filosofía práctica y algunos de su filosofía teórica quedarían incompletos. En una arquitectura filosófica tan lograda como la de Kant no es posible suponer, sin antes haber revisado el plano completo de su construcción, que un ladrillo esté colocado de más, afeando al resto del conjunto; habría, más bien, que revisar a fondo para ver si ese ladrillo no cumple en realidad con una función que aunque necesaria dentro del edificio filosófico es, sin embargo, poco conspicua.

Necesidad y posibilidad de una exposición sistemática

Habiendo considerado estos antecedentes, definíamos ahora el propósito en esta tesis. Pese a que hasta el día de hoy se ha hecho ya bastante trabajo y de excelente calidad sobre la filosofía de la historia de Kant, y en especial sobre el papel que ésta cumple en el conjunto del pensamiento kantiano, creemos que aún no ha habido muchos intentos comprensivos por sistematizar ésta. Para lo que no faltan buenas razones, pues (como ya se mencionó) la presentación de las ideas kantianas de la historia ofrece una perspectiva tan fragmentaria que cualquier intento por dotarlas de una forma sistemática supone una fuerte dosis de temeridad. Pero estamos convencidos, no obstante, de que tal tarea es posible en principio y que hay buenas razones para intentarlo. Nos consideramos justificados en este intento por buscar para la filosofía kantiana de la historia una exposición tan sistemática como sea posible por cuanto que Kant mismo, como es bien sabido, juzgó la sistematicidad no como una mera cuestión de estilo expositivo sino como una necesidad esencial del pensamiento:

...la unidad sistemática es aquello que convierte al conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimiento en un sistema... Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Única-

mente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón¹¹.

De modo que cabe especular (y en filosofía la especulación cumple al menos con la función de sugerir y apuntar caminos) que si Kant no dio a sus ideas sobre la historia mayor sistematicidad ello no fue porque considerara tal cosa imposible o innecesaria, sino porque ya no dispuso de tiempo para ello. Hay buenas razones para suponer –y no somos los únicos que así lo han creído– que de haber contado con algunos años más de vida activa, Kant hubiera estado cerca de escribir una *Crítica de la razón histórica* o algún otro escrito mayor en el presentara una concepción sistemática de la historia.

Es así que aquí nos atreveremos a hacer aquello que Kant no tuvo oportunidad de hacer. Sabemos que nuestro atrevimiento es grande, y por ello solicitamos de antemano la benevolencia del lector, quien deberá comprender que esta exposición no puede, de modo alguno, ser definitiva, sino que ella puede y debe ser corregida y perfeccionada, o imputada y rechazada, según lo que las investigaciones y el diálogo filosófico vayan aportando en torno al tema. Nos arriesgamos, con todo, a emprender esta tarea por cuanto consideramos que una exposición de esta naturaleza puede suponer una positiva aportación al estudio de la filosofía de la historia y de la filosofía kantiana en general, ya que quienes juzguen nuestra exposición como acertada contarán en lo sucesivo con una mejor base para profundizar en estos temas, en tanto que a aquellos que discrepen ésta les habrá servido al menos de acicate para profundizar en sus propias investigaciones y reflexiones.

Debe señalarse, por otra parte, que si bien este intento nos parece factible, por cuanto que las ideas de Kant sobre la historia son lo suficien-

¹¹ *KrV*, B 860 (p. 647 en nuestra traducción de referencia al castellano –ver bibliografía-).

temente consistentes como para probar a darles una presentación algo más sistemática, no nos parece, sin embargo, que una sistematización completa de la filosofía kantiana de la historia sea posible sino llevando la interpretación más allá de lo razonable. Esto es, que si hemos de evitar poner en la concepción kantiana de la historia más de lo que Kant mismo puso, habrá entonces que hacerse a la idea de que probablemente una sistematización completa de ésta no sería posible sino al inaceptable precio de distorsionar el sentido de sus textos. Quede prevenido el lector, pues, de que nuestro afán por sistematizar el pensamiento histórico de Kant tiene más de programa que de realidad efectiva: proponemos una presentación de las ideas de Kant sobre la historia que nos parece cercana al espíritu sistemático de su filosofía, pero sin que pretendamos haber logrado una exposición cabalmente sistemática de éstas.

Supuestos de esta exposición

Como es claro, toda exposición conlleva por fuerza una cierta interpretación, aunque no sea sino porque en toda exposición hay una discriminación entre aquello que se juzga como relevante y aquello que se desecha por irrelevante. Este intento de exposición no es la excepción; de modo que preferimos explicitar de una vez los hilos principales de nuestra interpretación.

Lo primero es que partimos del convencimiento de que si Kant dedicó tiempo y reflexión a la historia, ello tuvo que responder a razones de peso. Así, esta exposición se orienta en buena medida a mostrar que la reflexión filosófica sobre la historia es un momento necesario en el pensamiento kantiano. Por otra parte, presuponemos que Kant intentó siempre que su filosofía fuese enteramente consistente, poniendo el mayor cuidado en evitar contradicciones e incoherencias; de modo que si su filosofía de la historia parece en algún momento contrariar los principios generales de su

pensamiento, ahí debe realizarse un cuidadoso análisis para ver si en realidad tal contradicción subsiste o si se trata, más bien, de una falsa apariencia. Hacia el final concluimos que si bien la filosofía de la historia de Kant no está libre de problemas, ella es en lo esencial consistente con los principios del criticismo y en ningún momento niega la libertad moral del hombre.

Hay otros dos supuestos fundamentales en esta exposición; uno de ellos ya bastante establecido entre los comentaristas de Kant, y otro que, en nuestra opinión, no ha sido debidamente destacado. El primero es que el juicio kantiano sobre la historia debe entenderse como un *juicio teleológico reflexionante* y no como uno teórico constitutivo; situación de la que resulta que al afirmar Kant que la historia está determinada por la naturaleza como si en ello ésta siguiera un plan premeditado, con esto no se quiera significar que la historia esté así constituida de hecho, sino tan sólo que así es como nosotros (por razones que tienen que ver con nuestra subjetividad y no con los objetos en sí) debemos juzgarla.

Nuestro cuarto supuesto es que la recta comprensión de la filosofía kantiana de la historia exige una cuidadosa delimitación entre la determinación y la historia del hombre considerado como criatura natural y entre su determinación e historia en tanto que ser libre y agente moral, pues nos parece que hasta el momento ha tendido a obviarse el fundamental hecho de que siendo el hombre en la concepción antropológica de Kant un ser sometido a un doble principio de determinación y a una doble legalidad –la de la naturaleza y la de la libertad–, su historia tiene, por fuerza, que entenderse como conformada por dos momentos claramente distinguibles entre sí: la historia del *homo phænomenon* y la historia del *homo noumenon*. La confusión entre estas dos es, a nuestro juicio, la fuente de los mayores malentendidos en la interpretación de la concepción kantiana de la historia.

Un último supuesto a destacar (aceptado por casi todos los comentaristas, si bien aquí se dan grandes disensos en cuanto a la valoración del hecho) es que la filosofía de la historia de Kant está esencial e irremisiblemente conectada con su filosofía moral, al grado que la primera puede considerarse casi como una extensión de la segunda. Pensamos, pues, que cuando Walsh reprocha a Kant el haber hecho de la filosofía de la historia «un apéndice de la filosofía moral»¹², con ello no hace sino describir de manera puntual la relación existente entre estas dos; sólo que en esto debe agregarse que si la filosofía de la historia es un apéndice de la filosofía moral, lo es en el mismo sentido en que la médula espinal es un apéndice del cerebro: no de manera accidental, sino necesaria.

Carácter y plan de la obra

Una exposición y crítica pormenorizada de la recepción e interpretación de que la filosofía kantiana de la historia ha sido objeto es una labor que ameritaría por sí sola otro trabajo de al menos la misma extensión que el presente. Es nuestro propósito realizar en el futuro un trabajo tal, pero en tanto, y ya que no contamos aquí con espacio suficiente para exponer a la vez a Kant y a sus exegetas, hemos optado por exponer directamente al filósofo, evitando casi del todo las referencias a la literatura secundaria y, sobre todo, entablar polémicas directa con otros comentaristas. Nuestra justificación para este proceder radica en que esta exposición, dada su naturaleza, sólo puede juzgarse (ya sea a favor o en contra) confrontándola directamente con los textos de Kant, y no con la bibliografía secundaria. Y para que no se piense que pretendemos haber inventado el hilo negro, aclaramos que aparte de aquellas cosas que por evidentes han sido aceptadas por la mayoría de los estudiosos de Kant y son hoy interpretaciones generalmente aceptadas, en este trabajo o bien seguimos de cerca las lecturas de los cuatro

¹² W. H. Walsh: *Introducción a la filosofía de la historia*, p. 146.

autores que a continuación se señalan, o bien proponemos puntos de vista que -hasta donde se nos alcanza- no se encuentran en otros autores, o al menos no planteados como aquí los presentamos.

Así pues, debemos varias ideas centrales de este trabajo a los siguientes autores: de Collingwood retomamos la visión del papel que la teleología y el “plan de la naturaleza” tienen para el historiador; a Yovel lo seguimos, sobre todo, en su entendimiento del concepto de *bien supremo* y del papel central que éste juega en la filosofía kantiana de la historia, así como la sugerencia de la relación complementaria que en Kant se establece entre historia y religión; a Salvi Turró le seguimos particularmente en su análisis y entendimiento del juicio teleológico; y, por último, de Rodríguez Aramayo tomamos (además de la mayoría de las traducciones usadas) su entendimiento del mecanismo por el que la naturaleza determina la historia, así como sus señalamientos sobre ciertas influencias presentes en la filosofía kantiana de la historia.

Hemos procurado, por otra parte, apoyarnos en la mayor cantidad posible de bibliografía de Kant y por hacer claras las conexiones entre su filosofía de la historia y otras áreas de su pensamiento. Es así que no estará de más advertir que en este trabajo presuponemos por parte del lector un conocimiento general de la filosofía kantiana; particularmente de las dos primeras *Críticas* y la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

La obra se compone de siete capítulos de extensión dispar, los que a su vez pueden dividirse en dos grandes secciones: una primera sección – cap. I al IV- de carácter crítico, en donde se analizan la necesidad y las condiciones de posibilidad del tipo de filosofía de la historia que Kant pretende hacer, y una segunda sección – cap. V al VII- donde se presenta la exposición doctrinaria de dicha filosofía. En I se analiza, de un lado, el propósito declarado de Kant para su filosofía de la historia, así como la ne-

cesidad de acometer tal empresa. En los capítulos II al IV se indaga cuáles son las condiciones de posibilidad del tipo de filosofía de la historia que Kant quiere hacer: en II (el capítulo más extenso de todos) se indaga cómo es posible hacer una historia que anticipe el futuro, según pretende Kant; en III se inquiere acerca de la posibilidad de que la historia indague el desarrollo de la moralidad en el mundo; y en IV se discute la necesidad y la posibilidad de la pretensión kantiana de hacer del género humano el sujeto de la historia.

Tras ese segmento crítico, procedemos a describir cuál es, según Kant, el rumbo al que la historia debe sujetarse necesariamente (esto es, se expone la *doctrina kantiana de la historia*). En V se ve la discusión de Kant acerca de los posibles rumbos que la historia podría tomar y el modo como demuestra que el rumbo efectivo al que debemos suponer que ésta se apega es el continuo progreso moral de la humanidad. En VI describiremos cuál es el punto final al que ese continuo progreso debe de tender; y finalmente en VII se pasa revista a los que según Kant son los mecanismos que conducen a la historia por tal derrotero.

Esto dicho, nos resta tan sólo hacer una última aclaración preliminar. Como el lector probablemente se habrá percatado ya, de los posibles sentidos en que la expresión “filosofía de la historia” puede tomar aquí hemos venido utilizando uno solo, entendiéndola como aquello que en su *Diccionario filosófico* Ferrater Mora (cfr. HISTORIA) llama “filosofía material de la historia”, y que corresponde a lo que Walsh (*Introducción a la filosofía de la historia*) llama “filosofía especulativa de la historia”; esto es, la reflexión filosófica que toma como su objeto a los hechos históricos en sí, con el propósito de hallar en éstos algún cierto orden, ley, sentido o significado. Es en este sentido como usaremos siempre la expresión, ya que aquí no habremos de ocuparnos de eso que Ferrater Mora nombró como “filosofía formal de la historia” y Walsh como “filosofía crítica de la historia”, y

que corresponde a la reflexión filosófica sobre los supuestos y los métodos de la ciencia historiográfica, y que intenta responder a cuestiones tales como cuál es la naturaleza del hecho histórico, cuáles los criterios de la verdad histórica, cuáles las condiciones de la objetividad histórica, etc.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT

Las citas de las obras de Kant se refieren todas a la edición de obras completas de la Real Academia Prusiana -luego Academia Alemana- de las Ciencias (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902 ss.), indicada mediante la abreviatura Ak. y seguida por el número de volumen y página donde aparece el fragmento citado; en el caso de las obras que poseen división en párrafos se proporciona además el número del mismo. Este sistema se varía en las citas de la *Crítica de la razón pura*, en donde seguimos la práctica común de citar con la letra B para el caso de la edición de 1787 –única que manejaremos aquí-, seguida de la paginación de la Academia (Ak. III).

En todos los casos se indica a continuación entre paréntesis las páginas de la traducción castellana de referencia en las que aparece el fragmento citado. En la bibliografía se especifican dichas traducciones. En todos los casos se respetan las cursivas de las traducciones de referencia.

- Anth.* = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [*Antropología en sentido pragmático*] (1798)
- Aufklärung* = *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*] (1784)
- Denken* = *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* [*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*] (1786)
- Das Ende* = *Das Ende aller Dinge* [*El fin de todas las cosas*] (1794)
- Erneuerte* = *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* [*Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*]; segunda sección de *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten* [*El conflicto de las facultades en tres partes*] (1798)

- GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación para una metafísica de la costumbres] (1785)
- Herder Rez.* = *Rezensionen von I. G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"* [Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad"] (1785)
- Idee* = *Idee zu einer allgemainen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideas para una historia universal en clave cosmopolita] (1784)
- KpR* = *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica] (1788)
- KrV* = *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] (edición de 1787)
- KU* = *Kritik der Urteilskraft* [Crítica d la facultad de juzgar] (1790)
- Menschenrasse* = *Über die Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse* [Definición de la raza humana] (1785)
- Mrongovius* = *Manuscrito inédito de C.C. Mrongovius sobre las lecciones de Antropología de I. Kant* (fechado hacia 1785)
- MS* = *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres] (1797)
- Mut. Anfang* = *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* [Probable inicio de la historia humana] (1786)
- Päd.* = *Pädagogik* [Pedagogía] (1803)
- Refl.* = Selección de reflexiones y notas inéditas de Kant compiladas por Roberto Rodríguez Aramayo a partir de Ak. XV, XVI, XIX, XX y XXIII, bajo el título de *Kant: Antología*
- Rel.* = *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón] (1793)
- TuP* = *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [En torno al dicho: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"] (1793)
- ZeF* = *Zum ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* [Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico por Immanuel Kant] (1795)

PRIMERA PARTE:

**CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE
LA HISTORIA DE KANT**

I Propósito y necesidad de una “historia profética”

I.1 Propósito expreso de la filosofía de la historia de Kant: la *futura historia moral del género humano*

Habremos de iniciar nuestra investigación preguntándonos cuáles fueron los propósitos explícitos de Kant en su *historia filosófica* (que tal es la expresión que usó para referirse a sus reflexiones filosóficas sobre la historia¹), para después revisar las razones que pudo tener para embarcarse en un proyecto tan incierto, tan aparentemente lejano a sus intereses filosóficos y tan contradictorio respecto a los principios críticos de su filosofía como lo es el de una “historia profética”.

Empecemos por reparar en algo que por evidente llega a pasar desapercibido: una revisión, así sea somera, de los escritos kantianos sobre la historia revela que en ellos está fuera prácticamente toda referencia o análisis sobre hechos históricos concretos. Con la sola excepción de una importante consideración sobre la reacción de los ciudadanos de Königsberg ante los acontecimientos de la Revolución Francesa² y algunas escasas y deshilvanadas referencias incidentales a personajes históricos concretos³, la historia empírica está, sencillamente, ausente en sus escritos. Este solo hecho debería bastar para hacernos advertir que nos hallamos ante una filosofía de la historia fundamentalmente diferente a la mayoría de las otras, pues a di-

¹ Cfr. *Idee*, Ak. VIII, p. 31 (118).

² Cfr. *Erneuerte*, Ak. VII, p. 85 y sig. (87 y sig.). Este asunto se trata en extenso en V.2.2.

³ Así, por ejemplo, una breve referencia a Tucídides en las *Ideas* [Ak. VIII, nota en p. 29 (116)], al que consideró –siguiendo a Hume– como el documento historiográfico más antiguo fiable; o bien, una breve mención a Tito y Marco Aurelio en la *Paz perpetua* [Ak. VIII, nota en p. 353 (57)], como ejemplos de buenos gobernantes que tuvieron malos sucesores. En ambos casos tales menciones no son esenciales y se presentan como notas al pie.

ferencia de lo que suele suceder en la filosofía de la historia, Kant no pretende hallar un sentido o un fin de la historia a partir de los hechos empíricos, ni trata tampoco de probar la corrección de sus tesis recurriendo a ellos (esto con la sola e importante excepción de su observación sobre la actitud de los testigos de la Revolución Francesa). Kant, puede afirmarse, renuncia a fundar su *historia filosófica* sobre bases empíricas⁴.

Pero la filosofía de la historia de Kant presenta aún otra particularidad notable: un vistazo a sus escritos revela que, junto con los hechos empíricos, éste ha dejado también de lado aquello que parecería ser el tema propio de la historia: el pasado. Kant sencillamente evita ocuparse de la historia en su sentido tradicional de recuento y estudio de lo ya acaecido. De entre sus escritos el único que de alguna forma se ocupa del pasado es el opúsculo de 1786 *Probable inicio de la historia humana*, en el que ensaya una reconstrucción especulativa del inicio de la historia humana, tomando como guía heurística al *Génesis*. Pero incluso ahí Kant no se ocupa realmente del pasado, pues lo que ahí intenta averiguar es cómo debió ser el desarrollo de la humanidad anterior a todos los documentos y vestigios históricos conocidos, de manera que al final dicho opúsculo es más una disquisición sobre las condiciones antropológicas de posibilidad de la historia en general que un estudio del pasado remoto.

Salta de inmediato la pregunta: si Kant no se ocupó de la historia como estudio del pasado y renunció al análisis de los hechos empíricos, ¿qué, entonces, buscó allí? Para responder a esto acudamos a la que es la formulación más clara hecha por Kant mismo sobre sus intenciones al proponerse la tarea de hacer una *historia filosófica*, la que se encuentra en el

⁴ Recuérdese que hemos limitado el sentido de la expresión “filosofía de la historia” a las consideraciones filosóficas sobre un posible sentido y fin de la historia. De modo que nuestro referente de comparación son filosofías de la historia tales como las de San Agustín, Herder, Fichte, Hegel, Marx, Comte, Spengler o Toynbee. Es en comparación con estos autores que la ausencia de referencias a acontecimientos históricos concretos resulta por demás conspicua en Kant.

texto de 1798 *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (publicado como segunda parte de *El conflicto de las facultades*):

En esta materia se precisa una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, sino del futuro, por consiguiente, hace falta una historia *profética* que, de no llevarse a cabo conforme a leyes naturales conocidas... será calificada de *adivinatoria*... se la tildará de *vaticinadora* (profética). Por lo demás, cuando se pregunta si el *género humano* (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre..., 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*)...⁵

Y lo que en estas líneas se nos presenta es ni más ni menos que los tres rasgos fundamentales de la filosofía de la historia de Kant; rasgos que, como se verá, se manifiestan consistentemente a lo largo de todos sus escritos sobre la historia. Tales rasgos son:

- a) Proyección hacia el futuro. Es claro que a Kant la historia como estudio del pasado no le interesó filosóficamente. Por ninguna parte hallamos en él intento consistente alguno por clarificar o explicar el sentido de la historia pasada, sino que su atención toda se endereza a tratar de anticipar su posible curso futuro; con lo que Kant cae en el que para Collingwood es el mayor y más grave error que un historiador puede cometer: la profecía⁶. Pero para Kant su *historia filosófica* fue precisamente eso: *historia profética*.

⁵ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 79 (79-80).

⁶ «Al historiador compete averiguar el pasado, no el futuro, y cuando vemos que un historiador pretende poder determinar el futuro, debemos estar seguros de que algo se ha descarriado en su concepción fundamental de lo histórico». R. G. Collingwood: *Idea de la historia*, p. 61.

- b) Interés primordialmente moral por la historia. Kant no se cura de la historia futura en general, sino que su preocupación se dirige específicamente hacia su aspecto moral. Debe hacerse notar a este respecto que cuando Kant habla del progreso continuo de la historia, tal progreso debe entenderse como *progreso moral*. Otras formas de “progreso” (político, científico, económico, artístico...) sólo son relevantes para él por cuanto apoyan o sientan bases para el progreso de la moralidad.
- c) Consideración del género humano como sujeto de la historia. Kant es tajante al respecto: su *historia filosófica* no se entretiene en ningún momento en la historia de naciones, estados o pueblos en particular, sino que el sujeto de ella es siempre la totalidad del *género humano*, entendido como el conjunto de todas las generaciones de seres humanos.

De modo que podemos afirmar que el propósito de Kant en su *historia profética* fue trazar la historia futura del desarrollo moral del género humano en su conjunto. Mas faltaría aún otro elemento para acabar de precisar el propósito de su filosofía de la historia; y es que al reparar en que el título del escrito citado es *...de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* vemos que su objetivo no fue siquiera una “futura historia moral del género humano” en general, sino que su intención fue, de modo más preciso, averiguar si hay o no motivos para suponer que el género humano se encuentre en la vía de un continuo progreso en lo tocante a la moralidad. De modo que el propósito de Kant en su filosofía de la historia fue -más precisamente definido- *probar que la historia del género humano, considerado como un todo, supone un continuo progreso en lo tocante a la moral*.

Así formulado el propósito de Kant, es claro que su *historia profética* plantea un número de arduas interrogantes, siendo la más grave con mucho la cuestión de cómo podría llevarse a cabo una tarea tal; esto es, ¿cómo

puede preverse el futuro? A lo que debe añadirse al menos otras dos cuestiones: ¿en qué exactamente consiste el “progreso moral” de la humanidad? (o en otros términos, ¿qué es una *historia moral*?); y ¿de qué manera puede considerarse al *género humano* como sujeto de la historia? A cada una de estas cuestiones dedicaremos respectivamente los capítulos II, III y IV; pero en lo que resta del presente habremos de responder a otra interrogante más: ¿qué razones pudieron haber llevado a Kant a ocuparse de una tarea tan incierta y problemática como la de tratar de anticipar la futura historia moral del género humano?

I.2 Necesidad de una “historia futura”

Sería razonable que a quienquiera que manifestase el propósito de hacer una “historia del futuro” se le cuestionara por la pertinencia de ese proyecto, pues no siendo de modo alguno evidente cómo pueda anticiparse el porvenir y siendo la historia un asunto tan azaroso, queda claro que semejante trabajo resulta sobremanera incierto, siendo preciso tener razones de mucho peso para emprender una labor tal. ¿A qué fin arriesgarse intentando una *historia profética*? Pero esta pregunta resulta particularmente pertinente cuando se refiere a Kant, pues en su caso debe añadirse a estos reparos que basta incluso una consideración superficial del asunto para percatarse de que la mera idea de una *historia profética* está en directa contradicción con los principios que él mismo estableció en la *Crítica de la razón pura*, en la que desechó toda pretensión ilegítima de la razón de alcanzar conocimiento sobre cosas que no estando dadas en la sensibilidad están, por tanto, fuera de la experiencia posible. Es así que:

Pensar un objeto y *conocer* un objeto son, pues, cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él⁷.

Y bien claro resulta que no siendo los sucesos futuros algo dado a la intuición sensible, todo intento por anticipar el futuro tiene por fuerza que considerarse como una vana pretensión de llevar a la razón más allá de sus límites. Esto considerado, se hace perentorio cuestionarnos por los motivos que pudieron llevar a Kant a embarcarse en una tarea que de entrada parece tan contraria a su filosofía crítica. ¿Qué necesidad pudo llevarle a la improbable tarea de hacer una *historia profética*?

Iniciemos apuntando que el propio Kant fue plenamente conciente del absurdo que una pretendida *historia profética* supone, reconociendo que la sola idea tendría que juzgarse o bien como el desvarío de una imaginación enfebrecida o como el resultado de alguna ficticia capacidad supranatural de adivinación (lo que para el caso viene a ser lo mismo); pues aun aceptando –como Kant propone– que hacer suposiciones sobre hechos históricos que nos son desconocidos es (bajo ciertas circunstancias) un recurso válido en la investigación⁸, el intento de hacer una “historia futura” a partir de meras suposiciones es, sin embargo, un completo disparate.

...hacer que una historia *resulte* única y exclusivamente a partir de suposiciones, no parece distinguirse mucho de proyectar una novela. Ni si-

⁷ *KrV*, B 146 (163).

⁸ Así, al inicio del *Probable inicio de la historia humana* Kant dice que: «Es perfectamente lícito insertar conjeturas en el decurso de una historia con el fin de rellenar las lagunas informativas, pues lo antecedente... y lo consecuente –como efecto– pueden suministrar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias...»; *Mut. Anfang*, Ak. VIII, p. 109 (157).

quiera podría ostentar el título de *historia probable*, correspondiéndole más bien el de simple fábula⁹.

Pero para entender por qué, pese a todo, Kant se embarca en la incierta aventura de una historia del futuro debemos empezar por un punto de la mayor importancia, el que suele pasar desapercibido: hemos de reparar en que el sujeto trascendental kantiano no opera sólo en tiempo presente, sino que éste se proyecta también –por decirlo de algún modo- y de manera necesaria tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Expliquemos. Para Kant el tiempo no es solamente (junto con el espacio) una de las formas *a priori* de la intuición sensible¹⁰, sino que éste es, además, la única forma de la sensibilidad que es común a toda experiencia en general, incluida la experiencia de nuestro “yo” empírico¹¹; de donde resulta que el sujeto tiene, por fuerza, que poder dotar de esa forma *a priori* de la sensibilidad a todas sus representaciones, pues su mera existencia es una existencia *temporal* y su experiencia es una experiencia *del tiempo y en el tiempo*. Pero esto significa, dado que el tiempo tiene la forma de una línea que, extendida desde el pasado, atraviesa el presente y se prolonga hacia el futuro, que el sujeto habrá de ser necesariamente capaz de hacerse tanto de representaciones del pasado como de del futuro, ya que de otro modo no podría dar a su experiencia ese sentido de sucesión conexa que la forma *a priori* del tiempo conlleva de suyo. O dicho de otro modo: si la experiencia del sujeto es temporal, es entonces claro que éste deberá poder hacerse tanto de repre-

⁹ *Ibid.*, p. 109 (157).

¹⁰ Cfr. *KrV*, “Estética trascendental”; sección segunda, “El tiempo”; B 46 y sig. (74 y sig.).

¹¹ Recordemos que Kant construye su teoría del esquematismo trascendental justamente sobre la base de que el tiempo es la cualidad común a toda experiencia posible: Cfr. *KrV*, “Doctrina trascendental del juicio”; capítulo I: “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”; B 176 y sig. (182 y sig.). En cuanto a la percepción de nuestro yo empírico como percepción dada tan sólo en el tiempo, véase especialmente *KrV* nota al pie en B XXXIX-XL (32-33).

sentaciones pasadas como futuras, pues donde sólo hay representaciones del presente no hay, en verdad, experiencia temporal alguna.

Es así que la posibilidad de la experiencia en general requiere en el sujeto de alguna cierta disposición o “facultad” del ánimo capaz de generar representaciones pasadas y futuras. Y hay que suponer, además, que tales facultades rememorativas y anticipatorias operan dentro de los límites de los usos legítimos del entendimiento y la razón. Y Kant, en efecto, habla de una “facultad de recordar” y de una “facultad de prever”¹², como funciones legítimas y necesarias del entendimiento; sólo que esto no lo hace en la *Crítica de la razón pura* sino en la *Antropología en sentido pragmático* (1798), en la que habla de la *facultad de recordar* como la facultad de representarnos de propósito el pasado¹³, y de la *facultad de prever*¹⁴, entendida no como don adivinatorio fundado en alguna suerte de percepción supra-sensible contraria a las leyes naturales, sino como la facultad de hacernos representaciones más o menos probables de los acontecimientos futuros al aplicar a los fenómenos las leyes causales de la naturaleza. (En II.1 haremos mayores precisiones sobre el funcionamiento de la *facultad de prever*).

Estas dos facultades -nótese bien- no son facultades perceptivas, pues nada hay en nosotros que sirva de órgano para intuir sensiblemente el pasado o el futuro. No obstante, ambas facultades sirven al fin de enlazar nuestras percepciones pasadas con las presentes -*facultad de recordar*- y las presentes con las futuras -*facultad de prever*-, haciendo posible la continuidad temporal de la conciencia subjetiva y permitiendo la formación de

¹² En cuanto al término *facultad* debe notarse que mientras que en ciertos lugares – *Crítica de la razón práctica*, *Crítica de la facultad de juzgar*- Kant toma el término en un sentido limitado (de lo que resulta el número de facultades del ánimo quede delimitado a unas pocas), en otros escritos le da al término un sentido bastante más amplio, usándolo para referirse a cualquier operación del ánimo más o menos definida. Consideramos que es en este sentido lato del término que Kant habla de una “facultad de recordar” y una “facultad de prever”, refiriéndose con ello a ciertas operaciones o usos específicos de las facultades del ánimo en sentido estricto (entendimiento, razón, juicio...).

¹³ *Anth*, Ak. VII, p. 182 y sig., § 34 (91 y sig.).

¹⁴ *Ibid.* p. 185 y sig., § 35 (96 y sig.).

una experiencia temporal coherente. Es en este sentido que tanto la *facultad de recordar* como la *facultad de prever* han de juzgarse no sólo como funciones legítimas del entendimiento sino, más aún, como funciones necesarias de éste. Sin su concurso el sujeto estaría condenado a vivir en la mera percepción sensible de lo inmediato e inconsciente de sí mismo, pues nuestro yo empírico lo percibimos precisamente como una representación en el tiempo.

Pero cabe llevar aún más lejos lo dicho por Kant sobre estas facultad, considerando que ambas operan no sólo en los individuos sino también en el conjunto de los hombres; esto es, que las sociedades poseen una suerte de conciencia temporal que opera y se construye, de una parte, por medio de la *historia*, que funge a modo de “facultad de recordar colectiva”, así como también –cabe suponer– mediante alguna forma de “facultad de prever colectiva”. De modo que a los hombres no nos basta con guardar memoria de nuestros actos pasados, sino que requerimos también, de modo perentorio, representarnos nuestro futuro posible. Los seres humanos precisamos, así pues, de algún tipo de *historia profética*. No es, por tanto, ni casualidad ni capricho que conocer el futuro haya sido desde siempre y en todo lugar uno de los más grandes anhelos del hombre.

Con lo hasta aquí expuesto podría juzgarse como ya justificado el empeño de Kant por arrostrar una tarea tan incierta como la de elaborar una “historia futura”: vale la pena enfrentar tal labor porque las representaciones que del futuro podamos hacernos nos son tan necesarias como las representaciones del pasado que la historia nos da al fin de construir nuestra conciencia temporal. Y sin embargo, con esto no hemos llegado todavía al motivo principal que Kant tuvo para intentar una *historia profética*. Para entender esto, reparemos en que para Kant la capacidad de formarnos expectativas del futuro es uno de los rasgos más salientes de nuestra especie, al grado de que ella nos distingue de todos los otros animales. La reflexiva

expectativa del futuro constituye para los hombres tanto un don, por cuanto nos permite proponernos fines más altos que la mera satisfacción de las necesidades inmediatas, como una inagotable fuente de angustia y desasosiego. Dice Kant:

Esta capacidad de gozar no sólo del momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino -pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales¹⁵.

Lo que nos desvela que la previsión del futuro nos es necesaria no sólo para dotar de continuidad temporal a nuestra experiencia sino, sobre todo, porque nuestra capacidad de proponernos fines en general depende de que seamos capaces de representarnos por anticipado las posibles consecuencias de nuestros actos. De donde resulta que para nosotros la facultad de recordar y la de prever no tienen la misma importancia, sino que entre ellas hay una esencial asimetría, ya que mientras que nuestras representaciones del pasado no determinan de modo directo nuestras acciones en el presente, con nuestras representaciones del futuro sucede justo lo contrario, pues éstas determinan las más de las veces, de modo directo e inmediato, nuestras acciones presentes. Con lo que puede decirse que mientras que el interés de la razón por la *facultad de recordar* es predominantemente teórico, su interés por la *facultad de prever* es, en cambio, esencialmente práctico, pues anticipar el futuro nos sirve ante todo para poder mejor enderezar nuestras acciones hacia la consecución de los fines de la razón, siendo natural que para los hombres el conocimiento del futuro sea más importante que el del pasado.

¹⁵ *Mut. Anfang*, Ak. VIII, p. 113 (163-164).

Poseer esta facultad [de prever] interesa más que cualquier otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a que el hombre endereza el empleo de sus fuerzas. Todo deseo encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas es posible. El volver la vista a lo pasado (recordar) se hace tan sólo con el designio de hacer posible la previsión de lo futuro: miramos en torno nuestro en la situación presente para resolver algo o aperecernos a algo¹⁶.

De manera que para Kant el conocimiento del pasado importa sólo por cuanto que él nos ayuda a prever más atinadamente el futuro; esto es, que la *facultad de recordar* se halla, para efectos prácticos al menos, subordinada a la *facultad de prever*. Y de todo esto se sigue que para nosotros una *historia profética* debe revestir mayor interés que la historia en tanto relación de hechos pasados, pues aunque conocer el pasado es necesario, en realidad los objetivos de nuestra voluntad y las meta de nuestro actuar se ubican en el futuro.

Esto considerado, la “historia futura” de Kant se revela ahora como necesaria, pues en tanto los hombres debemos actuar en el mundo, tendremos que proponernos fines y nos será forzoso hacernos representaciones del futuro posible. La *historia profética* es pues una tarea lo suficientemente importante como para que valga la pena probar a encontrar entre el amasijo de contingencia y sinrazón que llamamos historia alguna pauta que permita prever el futuro.

Pero aún aceptando que el conocimiento del futuro no es sólo un universal anhelo humano sino que se trata además de un fin legítimo de la razón, queda aún el hecho de que obtener conocimiento de cosas que, como el futuro, no están dadas en la sensibilidad es sencillamente imposible. ¿Cómo entonces sería posible una *historia profética*? A responder tal cues-

¹⁶ *Anth*, Ak. VII, p. 185 y sig., § 35 (96 y sig.).

ción (la más ardua, en nuestra opinión, que la filosofía de la historia de Kant plantea) dedicaremos el siguiente capítulo.

II Posibilidad de una “historia futura”

Para analizar el modo en que Kant encara la cuestión de la posibilidad de una *historia profética* empezaremos considerando si tal cosa habría sido factible aplicando la *facultad de prever* de que habló en su *Antropología*; y descubriremos que tal cosa no hubiera sido posible más que en un sentido limitado, porque si bien dicha facultad sirve para anticipar las acciones del hombre en tanto que ser fenoménico ella no sirve, sin embargo, para anticipar lo que los hombres libremente harán. Estas consideraciones nos llevarán a ver que el planteamiento kantiano de la posibilidad de una historia del futuro ha de dividirse, por fuerza, en dos proyectos complementarios: la historia futura del *homo phænomenon* y la historia futura del *homo noumenon*.

II.1 La posible aplicación de la *facultad de prever empírica* a la historia

En la *Antropología* Kant habla de la *facultad de prever* como producto de un uso legítimo y necesario de la razón. Será conveniente precisar ahora qué fue exactamente lo que entendió por dicha facultad, a fin de decidir si ésta podría haber sido aplicada al caso específico de la historia, a modo de medio legítimo y adecuado para la elaboración de una *historia profética* del género humano.

Empecemos por notar que Kant distingue claramente entre *previsión* y *adivinación*. La primera es una facultad natural del entendimiento que se funda en la aplicación de la leyes causales naturales a los fenómenos, que tiene por propósito formarnos representaciones del futuro que pueden ser más o menos probables dependiendo de que tan exacto sea nuestro conocimiento de los fenómenos y las leyes que los rigen, así como de cuan des-

arrollada se halle nuestra facultad de juzgar. Por su parte, la *adivinación* (a la que en otros momentos Kant llama *premonición* o *profecía*) sería la pretendida facultad supranatural para hacerse -quién sabe cómo- de supuestas intuiciones directas del futuro.

...cuando se trata del destino que pueda cernerse sobre nosotros, no del uso de nuestro libre albedrío, entonces la previsión de lo futuro es, ya presentimiento (*praesensio*), ya presunción (*praesagitio*). Lo primero indica como un sentido oculto para lo que todavía no es presente; lo segundo, una conciencia de lo futuro engendrada por la reflexión sobre la ley de la secuencia de los acontecimientos (la ley de causalidad). Vese fácilmente que todo presentimiento es una quimera, pues ¿cómo se puede sentir lo que todavía no es? Pero si se trata de juicios oriundos de oscuros conceptos referentes a una relación causal, no se trata de presentimientos sino que cabe desarrollar los conceptos procedentes y poner en claro lo que sea del juicio pensado².

De modo, pues, que el acto de prever no implica de suyo nada sobrenatural o contrario a los principios de la razón. Al prever no se pretende, de ninguna manera, sobrepasar el legítimo empleo del entendimiento, pues en ello no se persiguen supuestas intuiciones suprasensibles del futuro, sino tan sólo se busca aplicar un principio necesarios de toda experiencia posible – el de *causalidad*- a fenómenos empíricamente dados; razón esta por la que

¹ Kant no es siempre enteramente consistente en su terminología, y sucede que contrariamente a lo señalado en la *Antropología*, en algunos escritos emplea los términos *prever*, *adivinar*, *predecir*, *vaticinar* y otros semejantes más o menos como sinónimos. Optamos aquí por mantener una clara diferenciación entre estas designaciones, reservando el término *prever* para la capacidad natural de anticipar el futuro, y *adivinar* para una supuesta capacidad supranatural de intuir el porvenir. Nótese, además, que de acuerdo con esta distinción la designación de *historia profética* –que el mismo Kant presenta en la *Reconsideración*- resulta particularmente inadecuada para lo que en verdad se propuso hacer: una probable historia futura del género humano conforme a principios racionales. Al calificar Kant su historia futura de “profética” parecería mentar con ello justamente el tipo de historia “adivinatoria” que rechaza. Mejor habría hecho en utilizar una designación más adecuada: *probable historia futura*, o algo semejante.

² *Anth*, Ak. VII, p. 185 y sig., § 35 (96 y sig.).

en rigor a esta *facultad de prever* debería añadirse el calificativo de “empírica”. A mayor precisión, agrega Kant:

Prever, predecir y adivinar diferéncianse en esto: que lo primero es el prever según las leyes de la experiencia (por ende, naturalmente), lo segundo es el prever contra las leyes de la experiencia conocida (antinaturalmente), lo tercero es o es tenido por inspiración de una causa distinta de la naturaleza (sobrenaturalmente); esta capacidad, porque parece proceder de la influencia de un dios, es la que se llama propiamente facultad de adivinar... Cuando se dice de alguien que predice este o aquel destino, puede ello indicar una habilidad enteramente natural³.

Con lo que tenemos que la pretensión de *prever* el futuro es, contrariamente a lo que hubiera podido suponer de inicio, compatible con los principios críticos del empleo legítimo del entendimiento, no tratándose sino de un caso especial de aplicación del principio de la causalidad a los fenómenos, en un intento por inferir a partir de lo dado en la experiencia el posible curso futuro de los acontecimientos. Y aún más: Kant llega incluso a sugerir que la previsión del futuro es una operación que se produce en nuestro entendimiento de manera automática e impremeditada, a manera de una naturaleza expectativa de casos análogos, como respuesta natural –cabe suponer– a la exigencia práctica que de continuo se nos impone por anticipar las consecuencias posibles de nuestros actos; y siendo ésta, además, una habilidad que se perfecciona por medio de la experiencia.

La previsión empírica es la expectativa de casos análogos y no necesita del conocimiento racional de causas y efectos, sino sólo del recuerdo de los acontecimientos observados según se suceden comúnmente, y las experiencias repetidas producen en esto una cierta habilidad⁴.

³ *Ibíd.*, p. 187 y sig., § 36 (98 y sig.).

⁴ *Ibíd.*, p. 185 y sig., § 35 (96 y sig.).

Y aunque esta natural *facultad de previsión empírica* suele operar en nosotros de manera un tanto oscura y confusa, basta, no obstante, con observar introspectivamente el proceso para percatarse de que tales previsiones son siempre el producto de una deducción racional conforme al principio de causalidad; nunca el resultado de intuiciones suprasensibles.

Con lo expuesto hasta el momento, podría juzgarse que para Kant una *historia profética* enmarcada dentro de los límites del uso legítimo del entendimiento habría sido cosa factible, con tan sólo aplicar la *facultad de prever empírica* al caso de la historia. Ello, sin embargo, no ocurrió, pues según vimos en I.1, Kant evitó justamente aquello que una “historia futura” conforme a esa *facultad de prever* demandaba: un recuento y análisis de hechos históricos empíricos, encaminado a inferir –según leyes causales naturales- las pautas o normas a las que la historia se ciñe. Esto es, que pese a contar con un medio legítimo para elaborar su *historia profética* Kant, empero, renunció a echar mano del mismo; y tal hecho es importante por lo que lleva implícito: ello nos dice que Kant juzgó, por alguna razón, que la historia era imprevisible en términos de leyes causales naturales. Examinemos el porqué de esto.

Leyendo de nueva cuenta el fragmento arriba citado sobre la *facultad de prever* –p. 35–, vemos que Kant aclara que a la previsión del futuro puede considerársele como presentimiento o presunción «cuando se trata del destino que pueda cernerse sobre nosotros, *no del uso de nuestro libre albedrío*», esto es, que la *facultad de prever* se aplica tan sólo a aquello que nos acontece sin el concurso de nuestra voluntad libre, y no, en cambio, a nuestros actos libres. Esto es así porque la *facultad de prever*, en tanto que fundada en la aplicación de leyes causales naturales, no opera sino con *fenómenos*⁵, mientras que los actos libres, no estando -por definición- determinados por forma alguna de causalidad más que la de la libre autodeter-

⁵ *KrV* “Segunda analogía de la experiencia”, B 232 y sig. (220 y sig.).

minación del sujeto⁶, no pueden preverse por medio de tales leyes naturales. Y es así, pues, que en otro lugar Kant afirma que «un acto de libertad no puede deducirse y explicarse (como un efecto físico) siguiendo la ley natural de la conexión del efecto con su causa, que en su conjunto son fenómenos»⁷.

La *facultad de prever empírica* es, pues, incapaz de todo punto de anticipar los actos libres del hombre; de lo que se sigue que cualquier intento por prever la historia de tales actos libres por medio de la observación empírica está de antemano condenado al fracaso, pues aunque empíricamente llegara a constatarse –por ejemplo- que ciertos acontecimientos se han repetido en innumerables ocasiones, o que el curso de la historia se ha mantenido el mismo durante largo tiempo, ni lo uno ni lo otro nos autoriza a concluir legítimamente o que la historia sigue un patrón cíclico o que su rumbo habrá de mantenerse siempre el mismo, pues nada obliga a los hombres –que son libres- a repetir siempre los mismos actos, teniendo en cualquier momento, en cambio, la posibilidad de optar por algo completamente distinto a todo lo que anteriormente habían hecho. Dice Kant:

Aunque pudiera comprobarse que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado progresando y en continuo avance durante largo tiempo, nadie podría sostener en base a ello que debido a la disposición física de nuestra especie no comienza justamente ahora una época de retroceso; y a la inversa, si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, no debe perderse la esperanza de que encuentre un punto de inflexión en su camino (*punctum flexus contrarii*), donde nuestra especie vire de nuevo hacia lo mejor merced a la disposición moral depositada en ella. Porque nos las habemos con seres que actúan libre-

⁶ *KrV* “Tercera antinomia de la razón pura”, B 473 y sig. (407 y sig.).

⁷ *MS*, Ak. VI, p. 431 (294).

mente, a los que se puede dictar de antemano lo que deben hacer, pero de los que no cabe predecir lo que harán...⁸

De modo, pues, que la cuestión de la posibilidad de una “historia futura” parece irresoluble por el recurso a la *facultad de prever empírica*. No obstante, esta conclusión debe matizarse, porque si bien es innegable que la previsión fundada en leyes causales naturales es inadecuada para prever *todas* las acciones humanas, tal método podría ser, no obstante, adecuado para predecir aquellas acciones humanas que vienen determinadas no por el libre albedrío, sino por la naturaleza mecánica de la cual formamos parte. Esto es, que respecto a lo que en el hombre hay de mera determinación natural sí tendría que ser posible, en principio, alguna forma de previsión empírica, que hiciese posible anticipar «el destino que pueda cernerse sobre nosotros». Y tomamos, al paso, esta última frase para hacer una aclaración importante: para Kant *naturaleza*, *destino* y *Providencia* son, en el específico contexto de su filosofía de la historia, términos intercambiables, tal como él mismo expresamente lo aclara en el fragmento de la *Paz perpetua* citado en la p. 175 del capítulo siete⁹.

Pero -retomando el punto-, insistimos en que en sus textos sobre la historia Kant no hizo ningún intento por llevar a cabo el tipo de estudio empírico que la aplicación de esta *facultad de prever* a la historia habría demandado. El porqué de este proceder se aclarará en la sección II.3.2. Lo que por el momento deseamos destacar es que, dada la concepción kantiana del hombre como criatura sometido a una doble determinación (la de la libertad y la de la naturaleza), resulta forzoso que la *historia profética* se desdoble en una historia futura de lo que los hombres libremente se de determinarán libremente a hacer, y una de lo que la naturaleza –el *destino*–

⁸ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 83 (84-85).

⁹ Sobre el concepto kantiano de *providencia*, véase además la extensa nota al pie en *ZeF*, Ak. VIII, p. 361 (67).

habrá de hacer con nosotros. Revisaremos, a continuación, en qué funda Kant esta caracterización del hombre como ente sometido tanto a la determinación de la naturaleza como a la de la libertad, para seguidamente ver cómo podría, por una parte, anticiparse la historia del hombre en tanto que criatura natural, y cómo la historia del hombre en tanto que ser libre y agente moral.

II.2 *Homo phænomenon* y *homo noumenon*

Puede decirse que toda la filosofía de Kant parte y se sustenta de la radical separación entre aquello que el sujeto pasivamente recibe como dado en la experiencia y aquello otro que él mismo pone en la experiencia a partir de su espontaneidad. A lo largo de la obra kantiana esta esencial dualidad da lugar a otras tantas contraposiciones: *fenómeno* y *noúmeno*, naturaleza y libertad, etc. Pero de entre éstas, la que mayor relevancia tiene para su filosofía de la historia es la distinción que hace entre los dos modos como esencialmente puede considerarse al ser humano: o bien como *homo phænomenon*, un ser fenoménico sometido a las mismas leyes causales de la naturaleza que gobiernan a todos los demás animales; o bien como *homo noumenon*, un ser libre, que se determina a sí mismo por nada más que una ley moral que su voluntad se da a sí misma, y al que debe juzgarse como el ciudadano moral de un reino de fines¹⁰.

Kant empezó a emplear estas denominaciones de *homo phænomenon* y *homo noumenon* más bien tardíamente, siendo la *Metafísica de las costumbres* (1797) la obra en donde éstas aparecen mejor caracterizadas y donde juegan un papel más relevante. Pero en realidad tal distinción se encuentra ya claramente prefigurada desde la *Crítica de la razón pura*, que es donde Kant fundamenta la esencial distinción entre *fenómenos* y *noúmenos*;

¹⁰ Esto es, un reino en el que cada persona toma a todas las demás siempre como fines en sí mismos, y jamás como meros medios. Cfr.: *GMS*, Ak. IV, p. 433 (121-122).

y estos dos modos de comprender al ser humano aparecen ya delineados con todos sus caracteres –aunque no reciben aún estos nombres- en la *Fundamentación para una metafísica de la costumbres*. Encontramos ahí este importante pasaje:

El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina voluntad a su causalidad. Por otro lado, también cobra conciencia de sí como una parte del mundo sensible, en la cual sus acciones son halladas como simples fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida por esa causalidad que no conoceremos, sino que, en vez de eso, aquellas acciones habrían de ser comprendidas, en tanto que pertenecientes al mundo sensible, como determinadas por otros fenómenos: apetitos e inclinaciones. En cuanto simple miembro del mundo inteligible, todas mis acciones serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, todas mis acciones tendrían que ser tomadas como plenamente conformes a la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, o sea, a la heteronomía de la voluntad. (Las primeras se basarían en el supremo principio de la moralidad, las segundas en el de la felicidad)¹¹.

Esto es, el ser humano se halla sometido a dos diferentes principios de determinación y responde, por tanto, a dos diferentes legislaciones: como *homo phænomenon* se halla sujeto a las leyes causales de la naturaleza, que para él son heterónomas y que mayormente lo determinan (según pensaba Kant, y según se aclarará en II.3.5) por medio de los instintos y las apetencias sensibles; mas como *homo noumenon* no obedece a otra ley que la ley moral que su voluntad libremente se da a sí misma, y que para él es, por tanto, autónoma. Considerado como fenómeno, el hombre no es esencial-

¹¹ *GMS*, Ak. IV, p. 453 (150).

mente distinto a todos los demás animales, pues al igual que ellos él también es movido por instintos e impulsos ciegos; mas considerado como una voluntad libre, él es ante todo un agente moral y el ciudadano de un reino de fines. De donde queda claro que estudiar y comprender al hombre en tanto que ser libre es algo completamente diferente a estudiarlo y comprenderlo como animal natural.

De esta distinción se siguen, además, otras consecuencias importantes. En especial, debe destacarse que del hecho de que el hombre responda a una doble legislación implica que en sus aspiraciones su voluntad se vea dividida entre dos diferentes fines últimos, heterogéneos del todo entre sí: como criatura natural, el hombre pone su felicidad como su meta más alta; pero como ser libre y sujeto moral su voluntad se dirige, en cambio, hacia el logro de las metas más altas de la moralidad: la consecución del *bien supremo* y el establecimiento de un *reino de fines* sobre la tierra. La doble determinación del ser humano implica, pues, una doble finalidad de su voluntad.

Debe, por otra parte, hacerse notar que al hablar de *homo phænomenon* y *homo noumenon* no se está hablando de dos diferentes criaturas, sino siempre de una y la misma, pues el doble carácter del hombre como fenómeno y ser no supone nada parecido al dualismo metafísico alma-cuerpo propio de las tradiciones neoplatónicas y cristianas, pues lo que Kant distingue así no son dos componentes del ser humano, sino sólo dos diferentes maneras de considerar a uno y el mismo sujeto; maneras de ver al ser humano que responden a la peculiar circunstancia de que el hombre sea el único ser sobre la tierra (hasta donde se sabe) que se encuentre sujeto tanto a la legislación de la naturaleza como al dictado de la ley de moral.

La distinción entre *homo phænomenon* y *homo noumenon* resulta esencial al fin de trazar una “historia futura” del hombre, pues según que a éste se le considere como criatura natural o como ser libre se tendrá en uno

u otro caso que la historia es impulsada y conducida por diferentes leyes, y el fin perseguido por la humanidad será en cada caso distinto (la felicidad en el caso del *homo phænomenon*; la moralidad en el del *homo noumenon*). Prever la historia futura del género humano sería imposible considerando tan sólo las determinaciones naturales del hombre, o bien, únicamente sus determinaciones como ser moral. El hombre es tanto fenómeno como noúmeno, y una *historia profética* sólo será posible tomando ambos aspectos en consideración. Veremos en lo que sigue, primeramente, cómo puede preverse la historia del *homo phænomenon*, y posteriormente haremos lo propio con la del *homo noumenon*.

II.3 La historia del hombre en tanto que ser natural

II.3.1 *El carácter fenoménico de los actos humanos*

Como es bien sabido, si hay un concepto que pueda considerarse como la clave de bóveda del edificio filosófico de Kant, ese es el concepto de *libertad*. Kant profesa por el hombre, considerado como ser libre y moral, la más alta de las consideraciones, llegando incluso a declararlo como el *fin final* de la creación¹². Pero este hecho no debe ocultarnos que para él el hombre es, amén de una voluntad libre, un ser *fenoménico*, sometido a las determinaciones heterónomas de la naturaleza. Ante la razón práctica el hombre es libre, pero desde la perspectiva de su condición como criatura natural en un mundo sensible sus acciones no pueden considerarse sino como *fenómenos*, gobernados por las mismas leyes que rigen a todo fenómeno en general. La consideración de los actos humanos como fenómenos y del hombre como animal determinado por instintos irracionales es un aspecto del pensamiento kantiano que ha tendido a soslayarse o a malinterpretarse, llevando o bien a desconocer el papel que la determinación natural

¹² *KU*, Ak. V, p. 396 y sig., § 84 (361 y sig.).

juega en su antropología filosófica, o bien, a considerar que su filosofía de la historia (que es el aspecto de su pensamiento donde la determinación natural del hombre cobra mayor importancia) contradice su propia noción de la libertad.

En esto hay un esencial malentendido, pues mientras que una cosa es afirmar -como hace Kant- que aunque el hombre es un ser libre y potencialmente moral sobre él actúan también determinaciones heterónomas, otra bien distinta sería considerar al hombre como nada más que una voluntad libre, no determinada por principio heterónimo alguno. Esta segunda manera de pensar tendría que tildarse de “entusiasmo moral”: una tendencia (observable en algunos ilustrados y aún en ciertos románticos) a ver al hombre como una voluntad totalmente libre, esencialmente noble y buena. Mas Kant nunca sostuvo semejante postura, la que con su optimismo ingenuo y ramplón bien lejos debió de estar de su ánimo. Para él, por el contrario, el caótico espectáculo de la guerra, la barbarie y la sinrazón de la historia es la mejor prueba –si es que alguna hiciera realmente falta- de que el hombre no es una pura voluntad libre, noble y buena. De manera que quienes se escandalizan cuando Kant asegura que la historia está en cierta medida determinada por la naturaleza por cuanto que el hombre está sujeto a las mismas leyes naturales que rigen a todo animal, no se percatan de que en realidad él nunca pretendió que las cosas fueran de otra manera, que nunca supuso que el ser humano fuese una pura voluntad libre, y que al asegurar que sobre éste pesa la determinación heterónoma de la naturaleza con ello no anula la libertad humana, pues el dominio de la naturaleza sobre el hombre tampoco es completo. Al reconocer que el hombre es un animal y que, como tal, responde a ciertas determinaciones naturales, Kant no hace sino reconocer el fundamental hecho de que si bien la libertad humana existe, ella no es ilimitada y omnipotente sino que tiene, por el

contrario, límites que le vienen impuestos por nuestra condición de seres fenoménicos gobernados por leyes causales naturales.

Pero al considerar a los actos humanos como fenómenos naturalmente determinados Kant no hace, además, más que ser consecuente con los principios teóricos de su filosofía, pues son justamente éstos los que le constriñen a juzgar de ese modo los actos humanos. Expliquemos: si el entendimiento ha de proporcionarnos una experiencia coherente del mundo, es necesario entonces que éste aplique sus categorías a todo lo dado a la sensibilidad; y ello incluye, como no podía ser de otra manera, a las manifestaciones externas de nuestra libertad, las que debe juzgar como meros *fenómenos*. Si pretendiéramos, por el contrario, que nuestros actos libres dados a sensibilidad no son *fenómenos* sino *noúmenos*, con ello estaríamos pretendiendo o bien que un noúmeno puede ser sensiblemente conocido (lo que contradice a la mera definición de *noúmeno*), o bien, que poseemos una facultad de intuición intelectual y suprasensible, capaz de intuir directamente al *noúmeno* (lo que sabemos bien que no es el caso)¹³.

Además, debe notarse la pretensión de ver los actos humanos dados en la experiencia como algo más que fenómenos implica la suposición de que en la experiencia hay algo que no se rige por el mismo conjunto de principios y leyes que gobiernan a la naturaleza toda; pretensión esta que haría que el mero concepto de *naturaleza* en general perdiera toda consecuencia y lo haría del todo inútil. Para el entendimiento todo acto humano que pueda intuirse empíricamente ha de necesariamente de entenderse, si es que el concepto de *naturaleza* ha de mantener su consistencia lógica, como conforme a los mismos principios y leyes que rigen a toda la naturaleza, debiendo tomársele tan sólo como un *fenómeno*. De modo que:

¹³ Cfr.: *KrV*, “Doctrina trascendental del juicio”, Cáp. III “Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos”; en especial B 306 y sig. (269 y sig.).

El que la razón sea libre sólo afecta a la causa inteligible de nuestro querer, ya que por lo que se refiere a los Fenómenos por los que se expresa, es decir, a los actos, no podemos explicarlos de otro modo -según una máxima básica e inviolable, sin la cual no podemos emplear la razón en su uso empírico- que como explicamos todos los demás fenómenos de la naturaleza, es decir, de acuerdo con leyes invariables de esa misma naturaleza¹⁴.

De lo que se sigue además, como fácilmente se echa de ver, que para el entendimiento el concepto de “acto libre” ininteligible es de suyo, pues para éste la libertad de un acto es, en tanto que una propiedad nouménica, simplemente imperceptible. Sin embargo, no resulta ello así para la razón práctica; pues ésta no sólo puede sino debe suponer la posibilidad de que ciertos actos nuestros posean la cualidad de ser libres; pero la libertad no es entonces sino una idea de la razón, la que, como tal, no es objeto de una experiencia posible.

Esto considerado, no deberá ya sorprendernos que pese a haber sido un gran defensor de la libertad, Kant inicie su primer y más conocido texto sobre la historia –las *Ideas*- declarando que sea cual fuere el concepto que de la libertad podamos hacernos, sus manifestaciones externas deben considerarse como necesariamente determinadas según leyes naturales:

Al margen del concepto que uno pueda forjarse con un propósito metafísico sobre la *libertad de la voluntad*, sus *fenómenos*, las acciones humanas, se hallan tan determinados como cualquier otro suceso natural según leyes universales de la naturaleza¹⁵.

Semejante modo de juzgar las acciones humanas parecería rebajar la dignidad de éstas, pues ellas aparecen ya no como los actos de un sujeto moral libre, sino como las acciones causalmente determinadas de unos seres que

¹⁴ *KrV*, B 826 (626).

¹⁵ *Idee*, Ak. VIII, p. 17 (97).

no son en esencia diferentes a cualquier otro animal; no obstante, por otra parte, este modo de juzgar a las acciones humanas inaugura la halagüeña posibilidad de que la historia humana pueda ser finalmente entendida y prevista, pues si las acciones de los hombres están determinadas por las mismas leyes que rigen al resto de la naturaleza, éstas deben entonces que ser al menos tan previsibles como cualquier otro fenómeno natural. La consideración de las acciones humanas como fenómenos hace que la historia, en lo que ella tiene de determinación natural mecánica, se vislumbre como previsible en principio. Veremos a continuación cuál es, según Kant, el método por el que tal cosa podría lograrse.

II.3.2 *La consideración de los actos humanos “en bloque”*

Si los actos humanos han de entenderse como fenómenos sometidos a leyes naturales, ellos tendrían entonces que poder entenderse y preverse según leyes naturales. Pero tal razonamiento presenta, sin embargo, una grave dificultad, y es que a la historia empírica no se le ve por ningún lado, decididamente, nada parecido al comportamiento regular y previsible, conforme a leyes naturales, que supuestamente tendría que exhibir. Para responder a tal dificultad, Kant toma de la ciencia un caso análogo, en el que una serie de fenómenos naturales que a primera vista parecen caóticos revela, al contemplársele desde otro punto de vista, un perfecto curso regular conforme a leyes naturales: se trata del movimiento de los planetas, los que observados desde la Tierra parecen avanzar y retroceder sin concierto alguno, pero que al ser contemplados desde el Sol (punto de vista al que sólo la razón puede transportarnos) revelan perfecta armonía y regularidad legal en sus movimientos. Ahora, *mutatis mutandis*, si los actos humanos –que hemos de juzgar como fenómenos naturales- parecen a primera vista una confusa rapsodia de hechos fortuitos, tal cosa podría deberse a que los hemos estado observando desde el punto de vista incorrecto, siendo que si pudiéramos

encontrar un punto de vista más adecuado, tales actos se revelarían entonces como netamente ajustados a una pauta regular y previsible¹⁶.

El problema es entonces hallar una perspectiva desde donde las acciones humanas muestren ese suceder ordenado, conforme leyes naturales, que supuestamente tendrían que exhibir. Y Kant no tiene en verdad dificultad para hallar ese punto de vista: si para descubrir el orden que subyace al movimiento aparentemente caótico de los planetas fue preciso alejarse de la Tierra y tomar el punto de vista del Sol, así, similarmente, para hallar en las acciones humanas un orden regular y previsible debemos distanciarnos y contemplarlas no individualmente en sus particularidades, sino tomándolas en grandes bloques y considerándolas según sus generalidades. Dice, pues, Kant:

La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos [las acciones humanas], nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de tales fenómenos, cuando la historia contempla el juego de la libertad humana *en bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en los sujetos individuales bien pudiera reconocerse en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias¹⁷.

¹⁶ Considérese aquí que el año de 1758 fue testigo de un acontecimiento de la mayor trascendencia para la historia de la astronomía y para la concepción europea de la previsibilidad del futuro: en ese año se cumplió el vaticinio que Edmund Halley –basándose en ciertas hipótesis y cálculos de Isaac Newton– lanzara en 1705, anunciando el retorno del cometa que ahora conocemos como Cometa Halley. Este hecho tuvo importantes repercusiones para la mentalidad de la época, pues por vez primera la razón se mostraba capaz de vaticinar con certeza casi absoluta, no por profecías místicas sino por investigación científica y cálculo matemático, nada menos que el movimiento de los cuerpos de la bóveda celeste; la que otrora fuera el reino privilegiado de los misterios arcanos. Es así que en época de Kant Europa vivía con una eufórica confianza tanto de en las posibilidades de la ciencia para anticipar el futuro como, en particular, en el infalible ojo vaticinador de la astronomía. Cfr.: Pablo Francescutti, *Historia del futuro*, p. 54-59.

¹⁷ *Idee*, Ak. VIII, p. 17 (97).

Y a fin de mejor entender en qué consiste esa perspectiva “en bloque”, Kant nos presenta un caso paradigmático: el de los matrimonios. Tenemos que, considerados de modo individual, los enlaces matrimoniales parecen no depender de nada más que del libre albedrío de los contrayentes (o en todo caso, de un juego de circunstancias fortuitas, imprevisibles del todo); no obstante, resulta que al cotejar las estadísticas anuales de matrimonios se descubre con sorpresa que esos actos tan aparentemente libres y fortuitos se ajustan a un patrón regular y previsible; de modo que si bien es imposible prever si esta o aquella pareja contraerán nupcias, es perfectamente factible, sin embargo, prever en base a las estadísticas las tendencias que el conjunto de los matrimonios seguirán cada temporada¹⁸.

Pero si actos humanos que aparentemente no dependen en lo fundamental sino de nuestro libre albedrío resultan, al tomarlos “en bloque”, regulares y previsibles, tenemos entonces buenas razones para suponer que nuestros otros actos que consideramos como “libres” podrían quizá exhibir esa misma regularidad y previsibilidad al ser estudiados en bloque. La consideración de nuestros actos *en bloque* podría ser, pues, el método que nos permitiría entender y prever la historia.

¿Pero qué implica tomar nuestros actos *en bloque*? Aquí es preciso observar que para conformar bloques de actos susceptibles de ser manejados por métodos estadísticos, es preciso hacer abstracción en ellos de toda cualidad particular, preservando tan sólo aquello que un cúmulo de éstos pueda tener de común entre sí. Sólo así es posible reducir su complejidad y variedad a un conjunto de datos manejables. De manera, pues, que Kant parecería encuadrarse, haciendo eco del espíritu de la “matemática social” de Condorcet y adelantándose a la “física social” de Comte¹⁹ y a los modernos métodos cuantitativos de las ciencias sociales, entre el grupo de

¹⁸ Cfr.: *ibidem* (97-98).

¹⁹ Sobre las ideas sociales de Condorcet y Comte, véase: Franklin L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno*, pp. 148 y 290 respectivamente.

aquellos que han creído que los actos humanos podrían explicarse y quizá preverse por medio de modelos matemáticos.

Vemos, así pues, que en las *Ideas* Kant prosigue con su metáfora planetaria, y se atreve a expresar (no podríamos asegurar si en forma irónica o con un dejo de esperanza) su confianza en que la misma naturaleza que engendró a un Kepler y un Newton, capaces de develar el orden y las causas del movimiento planetario, habrá también de engendrar al Newton y al Kepler de la historia, quienes habrán de hallar el orden legal que subyace a ésta y harán posible prever el futuro²⁰. Pero ya sea que esto haya o no ido en tono irónico, lo cierto es que en esta comparación Kant delata una cierta esperanza de que la historia pueda algún día constituirse en una ciencia conforme al modelo de la física newtoniana (que para Kant era la ciencia por antonomasia) y llegue a formular predicciones tan certeras como las de la física o la astronomía. Y si bien semejante esperanza podrá parecernos hoy en día asaz ingenua, lo cierto que la esperanza de una posible matematización de todo el conocimiento fue un ideal de la mentalidad ilustrada al que Kant no fue indiferente.

Pero debe notarse que en todo caso para Kant fue claro que la previsión de la historia fundada en la observación de las acciones humanas “en bloque” no podía aplicarse sino al caso de nuestras acciones determinadas por la naturaleza, mas nunca a nuestros actos libres, pues para que los actos libres pudiesen preverse así sería menester adoptar un punto de vista que al hombre le está sencillamente vedado: el punto de vista de la Providencia. Es así que en la *Reconsideración* Kant alerta contra el intento de prever los actos humanos libres por medio de una perspectiva “en bloque”; advertencia que se presenta, además, tomando nuevamente la metáfora astronómica usada en las *Ideas*:

²⁰ Cfr.: *Idee*, Ak. VIII, p. 18 (98-99).

Quizá dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas tan pronto retroceden cómo se detienen o avanzan. Pero adoptando punto de vista del sol -algo que sólo puede hacer la razón-, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana. [...] Mas, por desgracia, no somos capaces de adoptar ese punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres. Pues tal sería el punto de vista de la *Providencia* que, al estar situado por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre, algo que éste puede sin duda *ver* pero no *prever* con certeza (para el ojo divino no existe aquí diferencia alguna), porque para esto último necesita conocer la concatenación causal conforme a las leyes naturales, guía de la que ha de prescindir al considerar las futuras acciones *libres*²¹.

II.3.3 *La naturaleza humana como determinante de la historia*

Kant, según hemos visto, propone al inicio de las *Ideas* un posible método para prever la historia en lo que ésta tiene de naturalmente determinado, consistente en considerar las acciones humanas “en bloque”. No obstante, ni en ese ni en ningún posterior encontramos que intenté llevar a la práctica dicho método. De haber querido Kant efectivamente estudiar y prever la historia según ese método, habría tenido que embarcarse en aquello que Collingwood despectivamente llamaba la “historia meteorológica”: una labor historiográfica en la que, a semejanza del proceder de la meteorología (ciencia en la que, a semejanza de la historia, se trabaja con fenómenos de tal complejidad que resulta imposible hallarles modelos matemáticos capaces de anticipar con certeza su comportamiento), miles de observaciones empíricas se procesan mediante complejos métodos cuantitativos, con la

²¹ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 83-84 (85-86).

esperanza de hallar alguna regularidad estadística que permitan prever cuando menos algunas tendencias generales. Pero Kant no intentó estudio empírico alguno de la historia; esto es, propuso un método de estudio histórico que él mismo no pretendía aplicar; y cabe preguntarse si no habrá quizás albergado la esperanza de que alguien retomase su idea y algún día se llegara verdaderamente a explicar y prever la historia de una manera científicamente fiable.

Pero que Kant mismo no intentara semejante estudio es algo que tampoco tendría que tomársele a mal, porque independientemente de las consideraciones teóricas o inclinaciones personales que hubiesen podido disuadirlo, está el hecho de que él se sabía incompetente para tal tarea. Kant sabía que semejante labor, por necesaria e importante que fuera, estaba más allá de sus capacidades, correspondiéndole a los verdaderos historiadores llevar a cabo un estudio tal. Recordemos a este respecto que si bien Kant mostró siempre un vivo interés por la historia (según testimonio de su amigo y discípulo Borowski²²), ésta no era, sin embargo, una materia en la que estuviese realmente preparado, como se desprende del hecho de que aunque Kant impartió en la Universidad de Königsberg multitud de cursos sobre materias con las que difícilmente asociamos hoy en día su nombre (así, por ejemplo, ocupó las cátedra de pedagogía y geografía, y aún estuvo propuesto para la de poesía), nunca, empero, impartió cursos de historia. Kant no tenía, pues, ni formación de historiador ni pretensión de fungir como tal. Es en este sentido como puede entenderse la siguiente aseveración de las *Ideas*:

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta idea de una historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una re-

²² Borowski, *Relato de la vida y costumbres de Kant*.

flexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto²³.

Con todo, el que Kant se supiera poco calificado e inclinado para esa suerte de “matemática histórica” presentada en las *Ideas* no le impidió ensayar otro modo de previsión de la historia del *homo phænomenon*. Pero su estrategia es ahora otra, pues lo que ahora prueba es a deducir el curso al que la historia necesariamente tiene que ajustarse a partir no de hechos históricos particulares sino de las determinaciones esenciales del hombre en tanto que criatura natural. Esto es, Kant prueba a deducir el curso necesario de la historia recurriendo no a lo que en ella hay de particular y contingente (los hechos empíricos), sino prestando atención a lo único que en la historia tendría que juzgarse como universal y necesario: la *naturaleza humana*²⁴, que es común a todos los hombres, independientemente de lugares, épocas y demás circunstancias fortuitas. De modo que si bien Kant no estudió los hechos históricos concretos a la luz de las leyes de la naturaleza (lo que habría sido una aplicación clara y consistente de la *facultad de prever empírica*), aún así acabó por aplicar a la historia una forma indirecta, digamos, de previsión empírica fundada en el principio de causalidad: haciendo sus previsiones no en base a los hechos históricos contingentes, sino en base a aquello que cabe llamar como “determinaciones naturales de la historia humana en general”.

²³ *Idee*, Ak. VIII, p. 31 (117-118).

²⁴ Kant emplea más bien poco la expresión *naturaleza humana*; pero cuando lo hace, ello puede ser en al menos dos distintos sentidos. En un sentido restringido, la usa para referirse a las determinaciones específicas que la naturaleza impone al ser humano en tanto que ente natural; pero en un sentido más amplio, Kant la usa en ocasiones para referirse a cualquier género de determinación que actúe sobre el hombre: tanto las dictadas por sus instintos naturales como las dictadas por la ley moral, y aún aquellas otras dictadas por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo y del juicio estético. Para evitar posibles confusiones, limitaremos en lo sucesivo el uso de *naturaleza humana* a las determinaciones que al animal humano le vienen impuestas por la naturaleza física.

Mas, ¿cuáles son exactamente esas determinaciones que conforman la *naturaleza humana* y determinan la historia? Pero antes de ver lo que responde Kant, hay que reparar en lo siguiente: el hecho de que el curso de la historia esté, de una forma u otra, determinado por la naturaleza de la especie humana lleva por fuerza a la concepción de que la historia –la historia del *homo phænomenon*, entiéndase- es algo ya predeterminado, pues así como la naturaleza de la semilla predetermina el desarrollo futuro de la planta, asimismo el posible curso de la historia humana está determinado de antemano por las peculiaridades naturales de nuestra especie. Esto es, pues, que la idea de que la naturaleza humana determina la historia lleva como corolario forzoso la idea de que la historia del *homo phænomenon* está predeterminada a desenvolverse según un como “plan” de la naturaleza; de donde habría que juzgar que todas las acciones humanas, que tan arbitrarias y absurdas parecen al considerarlas aisladamente, forman en realidad parte necesaria de ese “plan de la naturaleza”.

Es así que la consideración de la historia como determinada por la naturaleza de la especie lleva por fuerza a uno de los aspectos más controvertidos y peor entendidos de la filosofía de Kant: su concepción de la historia como proceso desarrollado conforme a un *plan de la naturaleza*, que se cumple sin nuestro conocimiento y aún incluso contra nuestra voluntad. En lo que sigue veremos primero en que sentido puede decirse que un ente carente de razón, como lo es la naturaleza, trabaja conforme a un plan premeditado, y posteriormente veremos cuáles específicamente son las disposiciones naturales de nuestra especie que según Kant determinan la historia.

II.3.4 El “*plan de la naturaleza*”: el juicio teleológico de la historia

En las *Ideas*, que es el texto en el que Kant expone más detenidamente su concepción de un plan de la naturaleza para la historia, puede leerse que:

...al filósofo no le queda otro recurso -puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*- que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza²⁵.

Esto es: dado que en sus actos, globalmente considerados, los seres humanos no parecemos ajustarnos a pauta racional alguna, al filósofo no le queda otro remedio si es que ha de encontrarle orden y sentido a la historia (y para Kant la idea de que la historia pueda carecer de sentido es –según se ve en V.1- sencillamente inaceptable), que postular la existencia de un “plan oculto” en la historia. Pero si la historia sigue un plan y éste no ha sido dado por la razón humana, tal plan tendría entonces que venir dado por el único otro principio de determinación que actúa sobre los hombres: la naturaleza. De modo que si, pese a todo, la historia ha de juzgarse como conforme a una pauta legal, tendrá necesariamente que suponerse que tal pauta le viene dada por la propia naturaleza; o para decirlo con las palabras de Kant: por «la gran artista de la *naturaleza*»²⁶.

Pero si, como es evidente, nosotros no somos conscientes de participar en un plan de la historia, ha de suponerse entonces que el tal plan se las apaña de algún modo para actuar sin nuestro conocimiento e incluso contra nuestra voluntad. Y eso es precisamente lo que Kant supone: que todas nuestras acciones, no importa cuan irracionales o fortuitas parezcan, deben necesariamente considerarse como parte del plan que para nosotros tiene la naturaleza, de manera que al perseguir nuestros particulares y egoístas propósitos no hacemos, en verdad, más que cumplir con los ocultos designios que la naturaleza tiene para nosotros. Dice Kant:

²⁵ *Idee*, Ak. VIII, p. 18 (98-99).

²⁶ *ZeF*, Ak. VIII, p. 360 (67).

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, sigue sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que le es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco²⁷.

Ahora, aun concediendo que nuestra humana necesidad de hallar un sentido en la historia nos justifica para postular la existencia de un “plan” oculto en ésta, la idea de que tal plan venga lo dé la naturaleza supone algo que debería juzgarse como inadmisibile, y es que al hablar del “plan de la naturaleza” o de los “propósitos” y “fines” de la naturaleza se le está adjudicando a ésta una propiedad que solamente los seres racionales pueden poseer: la propiedad de proponerse fines y actuar conforme a ellos. En efecto, sabemos que la capacidad de actuar de conformidad a un fin supone, por definición, que una voluntad se represente el fin en cuestión, para que con esa representación en mente ejecute las acciones necesarias para actualizar ese fin. Y correlativamente, la propiedad de un objeto de ser *conforme a fin* - para decirlo con el lenguaje técnico de Kant- supone que la representación de lo que el objeto deba ser es previa a su actualización, siendo dicha representación, además, una condición sin la cual la existencia del objeto en cuestión no podría explicarse²⁸. Tal cosa es lo que sucede, por ejemplo, con una casa, un reloj, una escultura y con cualquier otra obra técnica o artística salida de la mano del hombre; las que son, en general, el arquetipo de un objeto conforme a fines. ¿Mas cómo decir de la naturaleza que ésta tiene fines para la historia y un plan para llevarla a cumplir tales fines?

Vemos con esto, pues, que la idea de un plan de la naturaleza para la historia supone una forma de *teleología*; esto es, una concepción de la natu-

²⁷ *Idee*, Ak. VIII, p. 17 (98).

²⁸ Sobre la definición kantiana del concepto de *conformidad a fin* (*Zweckmassigkeit*), véase *KU*, Ak. V, p. 180 (92).

raleza y la historia como procesos que tienden hacia el cumplimiento de ciertos fines. Dado que aquí no podremos entrar en un análisis pormenorizado de la doctrina kantiana del *juicio teleológico* (tema de la segunda sección de su *Crítica de la facultad de juzgar*), haremos en cambio un esfuerzo por describir brevemente cómo es que Kant puede decir de la naturaleza -una entidad sin razón ni voluntad- que ella es capaz de procurar de intento el cumplimiento de ciertos fines, y cómo puede decir de la historia que ésta se desarrolla según un cierto plan, no confeccionado por mente alguna.

Empecemos por el hecho de que Kant distingue entre *juicios determinantes* y *juicios reflexionantes*, según que en la operación de subsumir lo particular bajo lo universal (que es el oficio propio de la facultad de juzgar en general) se cuente ya con una regla, principio o ley que comprenda las particularidades dadas (esto es, que se cuente ya con *lo universal* del juicio), o bien, que se tenga tan sólo una colección de particularidades para la cual debe encontrarse alguna regla, principio o ley. En el primer caso, cuando se tiene dado lo universal del juicio, se habla de un *juicio determinante*; en el segundo, cuando lo dado es sólo lo particular, se habla de *juicio reflexionante*.

La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular... es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es solo *reflexionante*²⁹.

Ahora, dado que los únicos principios universales del juicio que tenemos ya dados son los principios trascendentales del entendimiento, resulta entonces que subsumir una serie de particularidades bajo un universal según un juicio determinante equivale, de hecho, a constituir un objeto de la experiencia posible; esto es, que los juicios determinantes son juicios de cono-

²⁹ *KU*, Ak. V, p. 179 (90).

cimiento teórico objetivo. Pero con los juicios reflexionantes sucede, en cambio, que al no estar dado en ellos sino lo particular, sin contar con reglas *a priori* del entendimiento para juzgar, tales juicios no pueden constituir conocimiento objetivo alguno. Esto es, en otros términos, que mientras que los juicios determinantes determinan lo que las cosas son, los juicios reflexionantes tan sólo muestran que éstas están configuradas y actúan *como si* respondieran a ciertos principios o estuviesen construidas según ciertos fines, pero sin que tales juicios reflexionantes puedan ni pretendan afirmar lo que las cosas efectivamente *son*.

Por otra parte, es fácil percatarse de que un juicio en el que a un ser natural cualquiera o la naturaleza toda se le juzgue como conforme a un fin es, por fuerza, un juicio de tipo reflexionante, pues es claro que el entendimiento no posee ninguna regla universal *a priori* para juzgar a los entes naturales como organizados conforme a fines. De lo que resulta que los *juicios teleológicos* –los juicios relativos a la finalidad en la naturaleza– no suponen conocimiento alguno. Es así que cuando –por poner un ejemplo– un biólogo afirma que la finalidad por la cual existen los depredadores superiores es evitar que la población de herbívoros crezca demasiado y mantener así el equilibrio del ecosistema, es claro que con ello no pretende afirmar ni que “alguien” –una mente– le asignó esa finalidad a los depredadores, ni que los propios depredadores se hayan dado esa función a sí mismos; tal afirmación tendría que entenderse, más bien, como una suerte de metáfora, con la que el biólogo expresa que los depredadores y demás organismos del ecosistema mantienen entre sí una relación de interdependencia tan bien trabada que ésta sólo logra expresarse cabalmente diciendo que es *como si* esas diferentes especies conformasen un sistema orgánico en el que cada especie cumple una función necesaria para el mantenimiento del todo. Y el biólogo está justificado en emplear tal metáfora no sólo porque ella expresa bien la relación que quiere describir sino, además, porque esa

concepción teleológica del ecosistema permite entender la interrelación entre organismos y medio ambiente de una manera que una descripción puramente mecánica de sus relaciones no permitiría, y porque tal concepción teleológica resulta útil para guiar nuevas y fecundas investigaciones al respecto: la suposición de que en un ecosistema cada especie cumple con una función necesaria para el todo permite entrever y descubrir relaciones que de otro podrían pasar desapercibidas.

De manera, pues, que aunque los juicios teleológicos no conllevan conocimiento, no por ello deben considerarse como carentes de importancia y utilidad; ya que por el contrario

...se emplea con derecho el enjuiciamiento teleológico, al menos, de modo problemático, para la investigación de la naturaleza; pero sólo para someterla, por *analogía* con la causalidad según fines, a principios de observación e indagación, sin atreverse a *explicarla* de acuerdo con ello. Pertenece, pues, a la facultad de juzgar reflexionante, y no a la determinante, Pero el concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es al menos *un principio más* para traer los fenómenos de aquella bajo reglas, allí donde las leyes de la causalidad según su mero mecanismo ya no llegan³⁰.

Esto es, que el juicio teleológico cumple al menos con la función de servir como ficción heurística, capaz de impulsar nuevas investigaciones y llevarnos a descubrir relaciones que una comprensión puramente mecánica de la naturaleza no develaría. No obstante, el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza no sólo es útil sino que, además, en ciertas áreas es necesario, pues en la naturaleza hay ciertos seres –los seres vivos- cuya existencia y organización no puede comprenderse –según él- si no es recurriendo al juicio teleológico³¹ (de ahí que tales juicios sean especialmente importantes en

³⁰ *KU*, Ak. V, p. 269, § 61 (292).

³¹ Cfr.: *KU*, Ak. V, p. 336, § 75 (329).

biología). Pero aún más importante que esto es el hecho de que sólo juzgando a la naturaleza como un sistema de fines puede la razón alcanzar a pensar al conjunto de las leyes naturales como una unidad (y para Kant la razón aspira siempre y de modo necesario a la unidad de los principios)³².

Volviendo al caso de la historia, el empleo que Kant parece darle al juicio teleológico con relación a ésta no es esencialmente distinto al que le concede en el caso de la investigación científica, pues así como el científico –el biólogo, en particular- recurre a tales juicios con el fin de comprender su objeto de investigación de una manera que la explicación meramente mecánica de la naturaleza no permite, así, similarmente, la idea del “plan de la naturaleza” sirve al historiador como una ficción heurística que le permite comprender el decurso de la historia como una totalidad organizada, en la que cada acontecimiento cumple una cierta función y se halla orgánicamente interrelacionado con los demás; visión esta que se sería imposible sin enjuiciar teleológicamente a la historia, y que aunque no puede pretenderse como una descripción de la manera como la historia está constituida de hecho (por cuanto que no se trata aquí de juicios determinantes) le es, sin embargo, útil para orientar sus investigaciones y necesaria a fin de poder pensar su objeto de estudio como una unidad.

De entre quienes han dedicado su atención a la filosofía kantiana de la historia, posiblemente nadie haya captado mejor que Collingwood el sentido y la importancia que esta idea de un “plan de la naturaleza”; de modo que vale la pena citar lo que al respecto dice:

Lo que las leyes de la naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la naturaleza para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la naturaleza, no quiere decir que halla un legislador llamado naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no

³² Cfr.: *KU*, Ak. V, p. 181 y sig., sección V, Introducción (92 y sig.).

sólo pueden sino que deben ser descritos mediante alguna metáfora de ese tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente³³.

Aclarado, pues, el sentido que la idea del “plan de la naturaleza” tiene, tenemos ahora bases para afirmar que ésta no sólo no es un despropósito sino que se trata, por el contrario, de un principio regulativo necesario para la investigación; destinado no tanto a desvelar un plan trascendente en la historia (pues la existencia de un plan tal difícilmente, si acaso, podría conocerse objetivamente), sino más bien a hacernos posible formar una visión unitaria y organizada del proceso histórico. Esto es así porque si la idea del “plan de la naturaleza” no es en verdad sino un juicio teleológico reflexivo, ella no puede suponer entonces conocimiento objetivo alguno, ni decirnos lo que la historia efectivamente sea; tal juicio, por el contrario, no nos dice sino que para efectos de poder comprender mejor la historia conviene considerarla *como si* ella se desarrollara de acuerdo a un cierto “plan”, el que no podría venirle dado por ninguna otra instancia sino la propia naturaleza.

Pasemos, ahora pues, a considerar cuáles puede juzgarse que son, según Kant, las causas finales y las causas eficientes –amabas asentadas en la naturaleza humana- que determinan a la historia a comportarse *como si* siguiera un plan de la naturaleza.

II.3.5 *El desarrollo pleno de las disposiciones racionales de la humanidad*

Para comprender por qué habría que juzgar a la historia como proceso tendiente a la realización de ciertos fines racionales, debemos empezar por

³³ Collingwood: *Idea de la historia*, p. 101.

reparar en el que para Kant es el principio trascendental (la condición de posibilidad) del concepto de *naturaleza* en general: la *conformidad a fines*. Si la naturaleza, que es «el conjunto de los fenómenos considerados en su existencia de acuerdo con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes»³⁴, ha de constituir una unidad (y de no ser ello así, no sería posible una experiencia sistemática del mundo), es entonces preciso suponer que todos los fenómenos y leyes naturales empíricamente dados pueden subordinarse unos a otros, llegando así a conformarse un todo sistemático; mas, siendo que el entendimiento no posee una ley *a priori* para tal cosa (pues justamente parte en esto de que la unidad de la naturaleza no está todavía dada), resulta entonces que la consideración de la naturaleza como unidad sólo puede alcanzarse mediante juicios reflexionantes y nunca por medio de juicios determinantes; de lo que resulta que el concepto de naturaleza en general supone una consideración teleológica, según la facultad de juzgar reflexionante, de los fenómenos y leyes dados en la experiencia *como si* todos ellos constituyeran un sistema de fines. Es así que

...como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas [leyes universales], de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que ella, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No como si de este modo hubiese que admitir efectivamente un entendimiento semejante (pues esta idea sirve sólo a la facultad de juzgar reflexionante para reflexionar, no para determinar),

³⁴ *KrV*, B 263 (239).

sino que esta facultad se da, por dicho medio, una ley sólo a sí misma, y no a la naturaleza³⁵.

Y de esta fundamental y necesaria consideración de la naturaleza como sistema de fines –la *doctrina teleológica de la naturaleza*–, derivan ciertas máximas para nuestra facultad de juzgar; así, del juicio de la naturaleza como sistema de fines se sigue –para citar sólo los principios más importantes– que la naturaleza siempre «toma el camino más corto (*lex parsimoniae*)», que la naturaleza «no da saltos, ni en las secuencia de sus cambios, ni en el agrupamiento de formas específicamente distintas (*lex continui in natura*)»³⁶, y el principio que aquí más interesa: que *la naturaleza no hace nada en vano*. Este último principio Kant lo enuncia de manera clara y escueta en las *Ideas* de acuerdo a la siguiente formulación: «*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin*»³⁷. Esto debe ser así porque la idea de una naturaleza en tanto que sistema de fines supone por fuerza que todos y cada uno de sus elementos deban poder juzgarse como cumpliendo alguna función dentro del todo, cual si de un único organismo se tratase³⁸. Suponer que la naturaleza pudiera producir objetos carentes de finalidad equivaldría, en cambio, a destruir la mera idea de naturaleza, pues de aceptarse eso lo que se tendría entonces sería no una naturaleza conforme leyes sino una diversidad fortuita e inconexa de objetos, que la facultad de juzgar no podría de modo alguno subsumir bajo ninguna unidad. Así, añade Kant en las *Ideas* que:

³⁵ *KU*, Ak. V, p. 180 (91).

³⁶ *Ibid.*, p. 182 (93).

³⁷ *Idee*, Ak. VIII, p. 18 (99).

³⁸ Kant define el concepto de *organismo* (o *producto orgánico*, según lo traduce Oyarzún) como aquel producto de la naturaleza en el que «cada parte, así como existe sólo por todas las otras, es pensado también como existente para las otras y para el todo» [*KU*, Ak. V, 291, § 65 (304)].

Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón³⁹.

Y aceptando que la naturaleza debe poder juzgarse como un sistema de fines, y aplicando tal cosa al caso particular de la especie humana, se llega a la conclusión de que cualquier disposición que la naturaleza haya depositado en la especie debe, forzosamente, considerarse como destinada a alcanzar alguna vez su grado óptimo de desarrollo, para poder así cumplir alguna vez cabalmente con su finalidad en el conjunto teleológico de la naturaleza. La pregunta ahora es: ¿existe alguna disposición que la naturaleza haya depositado en nuestra especie a la que debiera considerarse como privativamente humana? Y la respuesta es: efectivamente hay en nosotros una disposición tal, la que no es otra que la *razón*; la que Kant define del modo siguiente: «La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural»⁴⁰. Es así que, caso de aceptarse las premisas, se hace forzoso concluir que la naturaleza tiene, de una forma u otra, que orientar y empujar al género humano hacia el desarrollo pleno de las disposiciones racionales que ella misma ha depositado en la especie; esto es, que

*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*⁴¹.

³⁹ *Idee*, Ak. VIII, p. 18 (99).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18-19 (100).

⁴¹ *Ibid.*, p. 18 (99-100).

Esto es, que el fin hacia el que ese oculto “plan de la naturaleza” tendría que apuntar necesariamente (a resueltas del ordenamiento teleológico que ha de suponerse a la naturaleza) es el desarrollo pleno de la razón en nuestra especie. Hacia la consecución de ese fin debe suponerse que la historia se orienta. Mas, para que el argumento resulte convincente, resta aún aclarar para qué dotó la naturaleza al género humano con la razón. A ello responde Kant en las *Ideas* del modo siguiente:

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón⁴².

Es decir, que la naturaleza dotó al hombre de razón para que éste pudiera alcanzar una felicidad que de otro modo le estaría vedada dentro del orden de la naturaleza. Mas semejante idea conlleva una cierta contradicción, pues con ello parecería significarse que la naturaleza equipó a una de sus criaturas con una capacidad que -según la definió Kant- está llamada a sobrepasar a la naturaleza misma; esto es, que la naturaleza habría proveído al hombre con una capacidad “natural” llamada a exceder a la propia naturaleza. No obstante, no hay en esto contradicción alguna, ya que -según lo presenta Kant- no es contradictorio que el fin del hombre en tanto ser vinculado a la naturaleza consista en «ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural» por cuanto que la consecución de dicho fin no supone que el hombre salga del orden legal de la naturaleza, sino tan sólo que sea capaz de actuar con cierta independencia de sus instintos y apetencias sensibles naturalmente determinadas. O puesto en otros términos: que el ser humano deba ampliar sus fuerzas por encima del instinto natural significa que el hombre debe pasar de ser el sujeto pasi-

⁴² *Idee*, Ak. VIII, p. 19 (100-101).

vo de la acción de la naturaleza a ser un sujeto activo, capaz de servirse de la naturaleza para sus propios fines. A esta capacidad humana para ampliar el uso de todos sus talentos y servirse de la naturaleza para sus fines, Kant la llama *cultura*, y la presenta como contrapuesta a la *felicidad* en tanto que posible fin natural del ser humano. Leemos así en la *Crítica de la facultad de juzgar* que:

Si ahora ha de encontrarse en el hombre mismo lo que debe ser fomentado como fin por medio de su vinculación con la naturaleza, el fin tiene que ser, entonces, o bien de tal especie que pueda ser satisfecho por la naturaleza en su acción bienhechora, o bien es la actitud y habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada por el [hombre] la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*, el segundo, la *cultura* del hombre⁴³.

Es decir, que el fin natural del ser humano y, por tanto, la meta hacia la que el “plan de la naturaleza” debe guiar la historia no puede ser la *felicidad* del hombre, sino su *cultura*. Y la mejor prueba de que la felicidad no puede ser el fin natural del hombre la ve Kant en que si la naturaleza hubiera querido que fuéramos felices, nos habría entonces dotado más bien con excelentes instintos que con la razón, pues los primeros son hartamente más eficientes al fin de lograr la mera satisfacción sensible⁴⁴.

Pero cabría aún preguntarse por qué la naturaleza no quiso darle al hombre la felicidad como fin último suyo, tal como parecería haberlo hecho con todos los demás animales, siendo, por el contrario, que el hombre debe buscar su propia felicidad (esto es, la satisfacción de sus apetencias sensibles) mediante la cultura de todos sus talentos y habilidades. Des-

⁴³ *KU*, Ak. V, p. 388, § 83 (356).

⁴⁴ Este es uno de los argumentos clásicos de Kant contra la idea de que la felicidad pudiera considerarse como fin último del hombre y de la moralidad, según lo presenta en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Cfr.: *GMS*, Ak. IV, p. 395 (65-66).

arrollar en detalle la respuesta a esta cuestión exigiría otro ensayo, pues ella implica problemas tales como la cuestión de por qué existen seres humanos en el mundo o cuál es el fin último de la creación. Para no extendernos en el particular, citaremos tan sólo uno de los pasajes más importantes de la tercera *Crítica*, en donde Kant responde sucintamente a tal cuestión:

...tenemos en el mundo una única especie de seres cuya causalidad es teleológica, esto es, dirigida a fines, y, sin embargo, dotada al mismo tiempo de tal suerte que la ley según la cual han de determinar sus fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales... El ser de esta especie es el hombre, mas considerado como *noumenon*; el único ser natural en que podemos reconocer... una facultad suprasensible (la libertad)..., junto al objeto de ésta que aquél puede proponerse como fin supremo (el bien supremo en el mundo). Mas el hombre (así como todo ser racional en el mundo), en cuanto ser moral, no puede ya seguir preguntándose para qué (*quem in finem*) existe. Su existir tiene en sí mismo el fin supremo, al cual puede, tanto como esté en su poder, someter a la naturaleza entera, o al menos frente a la cual no es lícito que se considere sometido a ninguna influencia de la naturaleza. Pero si las cosas del mundo, en cuanto seres dependientes en su existencia, requieren de una causa suprema que actúe con arreglo a fines, el hombre entonces es causa final de la creación; pues sin éste la cadena de los fines subordinados unos a otros no estaría completamente fundada, y únicamente en el hombre, aunque en él sólo como sujeto de la moralidad, puede encontrarse la legislación incondicionada en vista de los fines, la única, pues, que lo capacita para ser un fin final al cual toda la naturaleza está teleológicamente subordinada⁴⁵.

De modo que al hombre no le está destinada la felicidad como su fin natural porque él está destinado a un fin mucho más alto, que es en sí mismo un fin incondicional (o como dice Kant, un *fin final*); para el que es preciso no

⁴⁵ *KU*, Ak. V, p. 398, § 84 (361-362).

sólo que el hombre no esté totalmente sometido a la naturaleza (que es lo que acontecería si su fin fuera la felicidad), sino que además sea capaz de echar mano de ésta –por medio de la *cultura*- para los fines incondicionados que la libertad le presenta: la moralidad y, en particular, el fin más alto ésta: el *bien supremo*.

II.3.6 *La determinación instintiva del homo phænomenon*

Resta ahora, para entender cómo es posible ese “plan de la naturaleza” para la historia, ver cuáles son, en concreto, las determinaciones de la naturaleza humana que obligan a la historia a seguir una senda propicia para el desarrollo de nuestras disposiciones racionales.

Lo primero que debe notarse es que, contrariamente a la idea dominante durante la Ilustración, Kant no atribuyó a los factores externos de la naturaleza (clima, orografía, hidrografía...) un papel preponderante en la conformación de las sociedades, sus formas de gobierno y su historia. A este respecto, conviene recordar que la idea de que el clima y demás factores geográficos determinan el carácter de los pueblos y, por tanto, su historia viene de antiguo; desde la escuela de Hipócrates, al menos⁴⁶. Pero en la Ilustración fue Montesquieu quien en *El espíritu de las leyes* hizo de esta vieja idea un tópico de la filosofía de la historia. Kant acepta -como no podía ser de otro modo- la importancia del medio físico para la vida humana y, en particular, aceptó el lugar común de que las zonas templadas son las únicas propicias para el desarrollo de la alta civilización. Hay, asimismo, un par de aspectos en los que parece haber considerado al medio físico como factor clave para la historia: así, primeramente, por cuanto que el medio

⁴⁶ Arnold Toynbee (*A Study of History* II, Cáp. 11) destaca la importancia que en el mundo clásico tuvo la concepción del medio ambiente como factor determinante en el distinto desarrollo de las sociedades humanas. La expresión clásica de esta idea se encuentra –según dice Toynbee- en el tratado *Sobre las aguas, aires y lugares* de la escuela hipocrática.

geográfico propició que los hombres se dispersaran por la faz de la Tierra (hecho que ha dificultado el logro de una sociedad cosmopolita), y segundo, porque el medio físico ha brindado a los pueblos complementariamente la posibilidad de entrar en contacto mutuo y comerciar, gracias a los mares y los ríos. Pero con la salvedad de este par de consideraciones, el medio ambiente no fue para Kant ese factor determinante del “carácter” o “espíritu” de las naciones que fuera para otros pensadores. Para Kant, pues, la naturaleza externa no es el factor capital en la determinación de la historia⁴⁷.

Ahora, si las determinaciones naturales que fuerzan a la historia a conformarse al “plan de la naturaleza” no son dadas por el medio externo, éstas deben entonces venir ya dadas en la propia naturaleza humana; esto es, que al decir Kant que la naturaleza conduce a la historia, con ello no quiere decir tanto que la naturaleza nos fuerce externamente a darle un cierto curso a la historia, sino que ello nos llevan nuestras determinaciones naturales como especie. Y eso que en nosotros hay de mera determinación natural no es otra cosa que el *instinto*; al que Kant se refirió en alguna ocasión como “esa voz de Dios que obedecen todos los animales”⁴⁸, y al que define de la siguiente manera:

La *posibilidad* subjetiva de que surja un cierto apetito anteriormente a la representación de su objeto, es la *propensión* -la interna *compulsión* de la facultad apetitiva a tomar posesión de este objeto, antes de que se reconozca, el *instinto* (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales a proteger sus crías etc.)-⁴⁹.

⁴⁷ Las ideas de Kant sobre las relaciones entre medio ambiente, sociedad e historia se hallan dispersas en diversos escritos, pero se encuentran, sobre todo, en sus *Lecciones de geografía*; las que no se han aún traducido al castellano (y, al parecer, tampoco al inglés). Referencias sobre el particular, pueden hallarse entre los parágrafos §63 al §67 de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

⁴⁸ *Must. Anfang*, Ak. VIII, p. 111 (160).

⁴⁹ *Anth.*, Ak. VII, p. 265 y sig., § 80 (203 y sig.).

Los primeros objetos hacia los que esa interna compulsión se dirige, y los que mayor fuerza tienen para ella, son la conservación de la propia vida y la de la especie por medio de la reproducción⁵⁰. Pero no son estos instintos fundamentales para la supervivencia, sin embargo, los que resultan determinantes para la historia. Son otros dos instintos, peculiarmente humanos y antitéticos entre sí, los que definen el curso de la historia: se trata, por un lado, de la connatural tendencia de los hombres a buscar a sus semejantes y asociarse con ellos, y por el otro, de nuestra igualmente natural tendencia a rechazar y atacar a nuestros pares. Estos dos instintos de signo opuesto son nombrados, respectivamente, como la disposición a la *socialización* y la disposición a la *individualización*⁵¹. La dinámica de estos dos encontrados instintos da inevitablemente paso, como es fácil suponer, a una perpetua erística a la que Kant llama la “insociable sociabilidad”; y es este continuo enfrentamiento entre los hombres el que, por paradójico que parezca, constituye el motor que impulsa a la historia hacia el desarrollo pleno de nuestras disposiciones racionales. Así, declara Kant que:

*El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones*⁵².

Son, pues, estos instintos de atracción y rechazo (los que no están menos vivos y no son menos poderosos que los instintos de conservación y reproducción) los medios por los que la naturaleza fuerza a la historia a seguir el plan que para ella tiene. Y es así como al perseguir nuestros fines particulares (fines a los que nos vemos determinados por nuestros instintos y ape-

⁵⁰ Cfr.: *ibid.*, p. 276-277, § 87 (217-218).

⁵¹ Cfr.: *Idee*, Ak. VIII, p. 20-21 (102-104).

⁵² *Ibid.*, p. 22 (104).

tencias sensibles) no hacemos otra cosa, en verdad, sino servir a los fines de la naturaleza.

Restaría aquí, por último, aclarar con mayor exactitud cómo opera la *insociable sociabilidad*, así como en qué precisamente consiste ese “desarrollo pleno de la razón” al que la historia tiende de modo natural; mas tales cuestiones, que nos llevan al problema de cuál es el mecanismo de la historia del *homo phænomenon* y cuál la meta de tal proceso, serán tratadas en extenso en VI y VII. Pero por lo que toca a la cuestión que aquí intentamos dilucidar (la posibilidad de una historia futura del *homo phænomenon*), creemos haber encontrado ya suficiente. Vimos que al inicio de las *Ideas* Kant propone una especie de “matemática social” para estudiar las acciones humanas en bloque, pero sin que Kant intente en realidad llevar tal método a la práctica; en cambio, el método que sí aplica al propósito de prever la historia del hombre como ser natural consiste en determinar el curso al que la naturaleza, en función de su organización teleológica, tendría necesariamente que conducirnos, y que no es otro que el del desarrollo pleno de nuestra razón; meta hacia la cual la naturaleza nos lleva no mediante las determinaciones de la naturaleza externas, sino por medio de nuestros contrapuestos instintos hacia la socialización y la individualización.

De manera, pues, que para Kant la historia del *homo phænomenon* resulta previsible por cuanto que en ella las leyes naturales constituyen una suerte de determinación universal y necesaria de la historia, que hacen posible no solamente pronosticar con razonable certeza la historia futura, sino aún preverla según un curso que tendría que juzgarse (aunque sólo con un juicio teleológico reflexionante) como necesario.

II.4 La historia del hombre en tanto que ser libre

Visto el modo cómo Kant funda la posibilidad de una historia futura del *homo phænomenon*, veamos ahora las condiciones de posibilidad para una historia futura del *homo noumenon*. Notemos, para empezar, que tal problema equivale, en última instancia, al la cuestión de cómo podrían preverse los actos libres en general. Huelga decir que tal problema es sobremane-
ra difícil.

II.4.1 *La posible previsión de nuestra historia como seres libres*

Para entender cómo, según Kant, puede preverse la historia de seres libres como los hombres, hemos de acudir a su último escrito sobre la historia: el *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* de 1798. Ahí, Kant empieza declarando que su intención es hacer una *historia profética* moral del género humano, para inmediatamente cuestionarse sobre la posibilidad de ello. La respuesta que a continuación presenta es esta:

En cuanto narración histórico-profética de lo que nos depara el futuro, por consiguiente, como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer. Más, ¿cómo es posible una historia *a priori*? Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia⁵³.

Y a continuación enumera tres ejemplos concretos de este género de “profecías”, en las que los propios profetas se encargan de hacer realidad lo profetizado: a) el caso de los profetas judíos, que previeron la destrucción de su nación, al tiempo que hacían todo lo necesario para que ello realmente sucediese; b) el caso de los políticos, que vaticinan la rebelión del pueblo, al tiempo que hacen a éste, por medio de sus injustas coacciones, pro-

⁵³ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 79-80 (80).

clive a la rebelión; y c) el caso del clero, que predica el cercano fin de la religión, siendo que son ellos mismos quienes propician ese fin al conducir inadecuadamente la enseñanza de los fieles⁵⁴. Pero más allá del valor que estos ejemplos pudieran tener, debe destacarse la importancia extrema de esta respuesta, ya que ésta es, de hecho, la única formulación explícita que en los textos de Kant sobre la historia puede encontrarse en torno a la cuestión de cómo puedan preverse los actos humanos libres.

Parecería que Kant propone aquí que los hombres somos capaces de predecir nuestros futuros actos libres, por cuanto que la causa última e irreductible de éstos no es otra que nuestra voluntad libre; siendo que en todo momento tendríamos que saber cuáles serán nuestras futuras acciones libres, por cuanto que resultaría absurdo suponer que nuestra voluntad pudiera “decidir” alguna acción sin que de ello tuviéramos nosotros noticia; pues un supuesto acto tal –caso de existir- no sería, ciertamente, ni libre ni voluntario.

Ahora, obsérvese que si bien nunca somos capaces, sin duda, de pronosticar con certeza absoluta las consecuencias futuras de nuestras acciones libres, por cuanto que éstas dependen de un número de determinaciones ajenas a nuestra voluntad que no siempre logramos sopesar debidamente, lo que aquí está en cuestión no es si podemos predecir todo lo que de nuestros actos libres habrá de seguirse, sino tan sólo si podemos conocer por anticipado qué actos libres habremos de decidirnos ejecutar; y a este respecto es innegable que como seres dotados de libertad y razón contamos en todo momento con la posibilidad de prever nuestras futuras acciones libres, pues estamos no dependen de otra determinación más que la de nuestra voluntad libre.

Con este argumento, la idea de una historia futura del *homo noumenon* parece tomar algún viso de posibilidad, pues anticipar la historia no

⁵⁴ *Ibidem.*

supone otra cosa que anticipar acciones que nos son conocidas con certeza, por cuanto nosotros mismos somos sus autores. No obstante, tal planteamiento presenta al menos tres dificultades graves, a saber:

- 1) Que el hombre sea capaz de prever sus actos libres porque él es el artífice de los mismos, puede quizá aceptarse cuando lo que pretendo anticipar son *mi propias acciones libres* (y ello aún con ciertas reservas); pero lo que es inaceptable es que yo o cualquier otra persona sea capaz de anticipar con certeza los actos de otros seres libres.
- 2) El argumento parece presuponer que nuestros actos libres son siempre premeditado y dirigidos hacia algún propósito, pues el que pueda anticiparse un acto libre sólo es concebible si el acto en cuestión tiene un propósito anterior a su ejecución (esto es, si es *conforme a fin*). No obstante, los hombres no siempre actuamos libremente siguiendo un plan o tendiendo a algún propósito, sino que a menudo actuamos por mero capricho, acometiendo acciones que no responden a propósito alguno. Mas si en verdad somos capaces de darle a nuestra libertad ese uso caprichoso, ¿cómo entonces pretender que hombres que no saben lo que les placera hacer el día mañana puedan anticipar su historia futura?
- 3) Si lo que con este argumento se pretende es no sólo que los individuos pueden anticipar sus propios actos libres, sino que los hombres en conjunto podemos anticipar el curso de la historia, con ello se está suponiendo que el curso de la historia es, de alguna manera, decidido por el conjunto de todos los hombres; idea esta que es claramente absurda.

Estas tres objeciones son serias y habrá que contestarlas si ha de salvarse el argumento de que prever nuestra historia como seres libres es posible por

cuanto nosotros mismos somos sus artífices. Empecemos por la primera objeción.

II.4.2 *La previsión posible de los actos libres*

Decíamos que el argumento de Kant supone algo imposible: que las futuras acciones libres de un ser libre distinto de uno mismo pueden anticiparse. ¿Pero en verdad me es imposible, *en todo sentido*, prever los actos de una voluntad libre distinta a la mía propia? La experiencia confirma esto, pues es un hecho que rara vez logramos anticipar con certeza los actos libres de los demás, y cuando por casualidad lo logramos lo más probable es que en realidad se haya tratado de actos naturalmente condicionados. Tener conocimiento de lo que una voluntad distinta a la propia vaya a decidir es para nosotros, que no contamos sino con una intuición sensible, patentemente imposible, pues es claro que la voluntad no se da a la sensibilidad cual si de un fenómeno se tratase, y que en realidad lo único que de otras voluntades libres nos es dado conocer en la experiencia son sus efectos. Pero eso de nada sirve si lo que se quiere anticipar son las decisiones de esas otras voluntades libres. (Recuérdese al respecto el fragmento citado en la p. 49.

Parecería, así pues, que prever los actos de otras voluntades libres es imposible. Mas aquí hay algo que no se ha considerado aún, y es que si bien respecto a una voluntad libre distinta a la mía propia nada puedo conocer *empíricamente* que me permita anticipar lo que ésta *hará*, estoy, en cambio, en posesión de un conocimiento *a priori* que me permite prever certeza absoluta no lo que esa voluntad de hecho hará sino lo que ella *debería hacer*, puesto que conozco el universal y necesario principio de determinación de toda voluntad libre en general: la *ley moral*. De manera que no es estrictamente cierto que sea imposible prever *en todo sentido* los actos libres de una voluntad distinta a la mía propia. Descubrimos, por el contrario, que en base al conocimiento que todo ser libre y racional necesaria-

mente posee de la ley moral es posible anticipar con certeza el curso futuro al que cualquier ser dotado de una voluntad libre y racional tendría que ajustar sus actos. Y aunque no podemos anticipar lo que una voluntad libre cualquiera de hecho hará, si es el caso que ésta se encuentra afectada por algún principio heterónomo de determinación (caso este el del ser humano, que responde no sólo a la determinación de la libertad, sino también a la de la naturaleza), sí podemos, en cambio, anticipar lo que una voluntad cualquiera haría *si ella estuviera determinada por nada más que la ley moral*. Esto es, dicho en otros términos, que podemos prever con certeza absoluta lo que una *voluntad santa* haría en cualquier situación dada.

Con lo que resulta que el dictum kantiano de que prever la historia es factible «cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia» es correcto si la historia que así pretende preverse es no la historia de lo que los hombres en tanto que seres *patológicamente*⁵⁵ afectados efectivamente harán, sino la historia de lo que éstos necesariamente harían si sus voluntades no estuviesen determinadas más que por la ley moral. ¿Puede aceptarse que esto era en verdad lo que Kant buscaba? Pensamos que sí; baste recordar que su propósito explícito para intentar una *historia profética* fue averiguar si el género humano progresa o no de continuo, pero aclarando que lo que le interesaba era exclusivamente la *historia moral*. ¿Y averiguar si el género humano progresa en lo moral no supone, por fuerza, prever el curso que una historia ajustada a la ley moral debería seguir?

Con lo hasta aquí dicho pensamos haber encontrado una solución razonable –razonable en los términos de la filosofía moral de Kant- a la primera objeción planteada. Pero no sólo eso, sino que por esta misma vía puede también responderse a las otras dos objeciones planteadas.

⁵⁵ Recuérdese el sentido que para Kant tiene el adjetivo *patológico*: aquello que es afectado o determinado por inclinaciones sensibles.

II.4.3 *Los actos libres como actos determinados por la ley moral*

Nuestra segunda objeción en contra de la idea de que la historia debe sernos previsible, por cuanto nosotros somos los artífices de lo mismo que queremos predecir, iba en el sentido de que en ello parece suponerse que nuestros actos libres siempre responden a planes y propósitos. Mas la experiencia muestra que ello no es así, pues a menudo vemos a los hombres usar de su libertad de modos arbitrarios, caprichosos y vanos, que no conducen a ningún lado ni podrían preverse de modo alguno. Es así que Kant se lamenta de que

...el carácter de nuestra especie es de una necedad recalcitrante: toma con prontitud el camino del bien, pero no persevera en él, sino que con objeto de no vincularse a un único fin, aunque sólo sea por variar, invierte la marcha del plan de progreso, edificando para poder derribar, y se impone a sí mismo la desesperanzada tarea de arrastrar monte arriba la piedra de Sísifo para poderla dejar rodar nuevamente cuesta abajo⁵⁶.

De modo que la humanidad muestra a menudo un talante que no cabe calificar más que de “sisífico”. ¿Cómo negar tal cosa en vista de toda la locura y la barbarie registradas en la historia? ¿Y cómo pretender que hombres que a menudo ignoran lo que les apetecerá hacer el día de mañana puedan anticipar su historia?

Pero más aún, lo que con esto se cuestiona de hecho es si en verdad todo acto libre en general responde a algún tipo de norma, o si, por el contrario, hay actos libres que no siguen legislación alguna (sea del tipo que fuere) y son, por tanto, absolutamente indeterminados. La cuestión es importante, ya que de efectivamente existir actos libres no determinados por ley alguna, la posibilidad de prever las acciones libres de un ser cualquiera queda eliminada con ello. Además, esta cuestión conlleva, en realidad, a

⁵⁶ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 82 (83-84).

otra aún más grave, pues lo que aquí de hecho se pregunta es si en verdad todo acto libre está determinado por la ley moral.

Para responder a esto, empecemos viendo que cuando se dice que el hombre es libre, con ello se significa, en principio, que no todo lo que él hace está determinado por causas naturales, sino que él es también capaz de iniciar acciones independientes de la cadena de esas causas. De manera, pues, que el concepto de *libertad* es en principio un concepto meramente negativo, a modo de un principio de indeterminación respecto a las leyes de la naturaleza. Y así es precisamente como Kant lo presenta en la tercera antinomia de la razón, en donde un “acto libre” no es sino un acto no determinado por la cadena causal de las causas naturales⁵⁷.

Pero ese concepto de *libertad* de la tercera antinomia no es, en realidad, sino una *idea trascendental* de la razón; a la que, como tal, no hay fenómeno alguno en la experiencia que le resulte enteramente adecuado, pero que sirve, no obstante, al necesario fin de fundar la posibilidad de un concepto *práctico* de la libertad⁵⁸, que Kant define de la siguiente manera: «*En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad*⁵⁹». Y de este concepto de *libertad práctica* se sigue que al decirse que un acto humano es “libre” con ello no se quiere significarse que éste sea indeterminado en un sentido absoluto, sino tan sólo que él es independiente respecto a los impulsos sensibles. Mas el hecho de que una voluntad no esté determinada por estímulos sensibles alguno no implica que ella no pueda estar determinada por alguna otra forma de causalidad. Y aquí es donde hemos de recordar que para Kant la voluntad libre posee la capacidad de determinarse a sí misma –de *auto-determinarse*– según un motivo que le es presentado por la razón (y que

⁵⁷ *KrV*, B 472 y sig. (407 y sig.).

⁵⁸ Cfr.: “Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas”, *KrV*, B 560 y sig. (463 y sig.).

⁵⁹ *KrV*, B 562 (464).

sólo ésta podría presentarle); consistente en la mera forma de una legislación universal; esto es: la *ley moral*. De manera que:

...la ley moral demuestra satisfactoriamente su realidad, también para la Crítica de la razón especulativa, al agregar a una causalidad pensada sólo negativamente, cuya posibilidad era inconcebible para la razón especulativa pero obligada a admitir, una determinación positiva, es decir, el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad (por la sola condición de una forma legislativa universal de sus máximas)...⁶⁰

De modo que lejos de ser un mero principio de indeterminación respecto a la naturaleza, la libertad práctica posee un contenido positivo. Pero además, dado que la razón no sólo es capaz de determinar a la voluntad, sino que lo hace por medio de un imperativo que es necesario para cualquier ser racional, a la ley moral le cabe por añadidura el calificativo de “ley objetiva de la libertad”. Ella es, pues, el necesario contenido positivo de la libertad en sentido práctico.

¿Pero que decir respecto a aquellos actos humanos que aparentemente son libres, pero que no se ajustan a los mandatos de la ley moral y parecen carecer de cualquier propósito? La respuesta es que si la ley moral es efectivamente el contenido positivo de la libertad práctica (y para Kant ello no podría ser de otro modo, pues «cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes⁶¹»), en tal caso debe forzosamente suponerse que todo acto humano auténticamente libre debe o bien ajustarse a la ley moral, o por lo menos proceder según un fin racional no contradictorio con ella; pero si topamos, por el contrario, con actos humanos que ni se ajustan a los preceptos de la moralidad ni siguen propósito racional alguno, allí tendremos que suponer que no se trata en realidad de actos libres, sino de actos determinados por alguna suerte de condicionamiento patológico, cuya motiva-

⁶⁰ *KpV*, Ak. V, p. 48 (46).

⁶¹ *GMS*, Ak. IV, p. 412 (91).

ción y propósito no alcanzamos a captar de momento. Esto es, pues, que al ver a los hombres actuar “a la Sísifo” no vemos, ciertamente, la actuación moral de unos seres libres, sino la conducta sensiblemente condicionada por fuerzas instintivas y apetencias sensuales de seres naturalmente condicionados.

Podemos con esto dar por desechada nuestra segunda objeción. Vayamos ahora a nuestra tercera y última objeción.

II.4.4 *El género humano como posible artífice de la historia*

Resta aún, para considerar factible la idea de que la historia es previsible porque nosotros somos la causa de lo mismo que quiere preverse, responder a una objeción más: que en ello se pretende que la historia es, de alguna manera, hecha por toda la humanidad, como si –dijéramos- las decisiones de la historia se tomaran en una gran asamblea del género humano todo. Idea esta ridícula del todo. Esta objeción, como tal, señala a la cuestión de qué sentido tiene la pretensión kantiana (consistentemente sostenida a lo largo de sus escritos) de hacer del género humano todo el sujeto de la historia. Esta cuestión se tratará en detalle en IV, y aquí nos limitaremos a exponer tan sólo por qué el hecho de considerar al género humano todo como sujeto de la historia no es óbice para la posibilidad de una historia futura del *homo noumenon*.

Lo primero que aquí debe considerarse es que la unidad del género humano es un presupuesto fundamental del pensamiento de Kant, quien en todos los ámbitos de su filosofía dio por sentado que en todos los seres humanos actúan, en principio, idénticas determinaciones naturales, idénticas facultades del espíritu, e idénticos principios teóricos y prácticos de la razón; siendo, por tanto, que para él toda la humanidad se encuentra sujeta a los mismos dos principios de determinación: naturaleza y libertad. De lo que se sigue que las leyes que regulan a estos principios son necesariamen-

te comunes a todos los hombres. Y si al referirnos a los hombres como seres naturales hemos hablado con propiedad de una sola unidad llamada la “especie humana”, por cuanto que todos ellos responden en principio a las mismas cualidades y leyes naturales, ¿no tendríamos acaso referirnos también a la totalidad de los hombres como si de un solo sujeto moral se tratase, por cuanto que la ley moral es necesariamente común a todos ellos? La respuesta de Kant a esto es, desde luego, positiva.

Y aceptando que el que la ley moral sea común a toda la humanidad permite hablar con propiedad del género humano como una unidad, resulta más fácil percatarse de que los actos que la ley moral ordena los ordena al conjunto de todos los hombres, de modo que en una situación ideal de irrestricta obediencia a los preceptos de la moral, todos los hombres tendrían que acatar -por convicción propia- los actos señalados por la razón práctica como deberes, sin que para ello fuese menester acuerdo explícito alguno entre ellos. Esto es, que si todos los hombres se comportaran acatando la ley moral, en tal caso los veríamos actuando de un modo tan armonioso que parecería como si su conducta fuera el resultado de un acuerdo premeditado entre ellos. Y es así que si bien no podemos anticipar lo que una voluntad humana cualquiera efectivamente hará, sí podemos, en cambio, prever con certeza lo que todas esas voluntades harían en conjunto (juzgadas a este efecto como si de una sola voluntad se tratase) si en ellas no actuara otro principio de determinación más que el de la moralidad.

Queda mostrado así que hablar del género humano en su conjunto como el sujeto singular de la historia no es un sinsentido, siempre que con ello se refiera uno o bien a la historia de los hombre en tanto que especie animal determinada por leyes naturales, o bien a su historia moral, en tanto que determinada por una ley objetiva de la libertad común a todos los hombres.

II.4.5 *La “historia profética” como postulado práctico e idea regulativa de la historia*

Recapitulemos un poco. Dijimos que la única formulación explícita de Kant sobre cómo una historia futura del *homo noumenon* es posible se halla en la *Reconsideración*, en donde propone que ello tendría que resultar sencillo por cuanto que «es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia». Vimos después que a tal argumento pueden hacerse al menos tres objeciones: 1) que da por supuesto que es posible prever las acciones de una voluntad distinta a la propia; 2) que supone que los actos libres humanos siempre van dirigidos hacia algún fin –que es lo que los hace previsibles-; 3) que supone que la historia es hecha por toda la humanidad. Y propusimos a tales objeciones las siguientes soluciones: 1) prever los actos de una voluntad distinta a la propia es posible si lo que pretende preverse son las acciones a las que dicha voluntad tendría que ceñirse de derecho -según la ley moral-, y no aquello que ésta de hecho hará (cosa que es decididamente imposible prever); 2) no hay actos libres carentes de fin, pues todo acto libre persigue algún fin determinado por la ley moral o compatible al menos con ésta, siendo que lo que reputamos como actos libres carentes de finalidad son en realidad actos patológicamente determinados; 3) en un sentido puede considerarse al conjunto de los hombres como un único sujeto, por cuanto todos ellos responden a idénticas leyes; de modo que al prever lo que éstos tendrían que hacer según el mandato de la ley moral, resulta posible juzgar sus diversas voluntades como si de una sola se tratase.

Con lo que salta a la vista que la corrección las soluciones propuestas depende de que se acepte como supuesto previo la existencia de una ley moral tal como la que Kant propone: una ley moral universal, necesaria, cognoscible *a priori*, y capaz de determinar por sí sola la voluntad libre. La posibilidad de una *historia profética* del hombre en tanto que ser libre de-

pende de la existencia efectiva de una ley moral tal, ya que de no existir ésta los actos libres (que para nuestro entendimiento son meros *fenómenos*) nos resultarían sencillamente imprevisibles del todo.

Pero el que prever la historia del *homo noumenon* sólo sea posible en base a la ley moral lleva por fuerza a lo siguiente: dado que la ley moral no determina cuestiones de hecho sino de derecho (no lo que *es*, sino lo que *debe ser*), resulta entonces que una historia futura del hombre en tanto que ser libre no puede ser *descriptiva*, sino solamente *prescriptiva*; esto es, que lo que sobre los hombres como seres libres puede preverse es no lo que éstos *harán*, sino lo que ellos *deberían hacer*. Una historia futura del hombre libre no puede, pues, pretenderse de modo alguno como la presunta descripción de lo que del futuro de éstos será de hecho, ya que tal cosa sólo sería posible merced a una antinatural *facultad adivinatoria* que, evidentemente, no poseemos. Mas de ello no se sigue que anticipar el futuro de seres libres sea imposible en todo sentido, pues tenemos aún la posibilidad sólidamente fundada de prever lo que la razón les mandará hacer a éstos. Pero es claro que semejante “previsión” no es una previsión en ningún sentido normal del término, ya que al “preverse” lo que el hombre como ser libre y sujeto moral *debe hacer* lo que en realidad se hace es señalarle a éste o *prescribirle* qué es lo que debería hacer.

Quizá una buena manera de entender lo que quizá pretendió Kant al así “prever” el futuro del hombre como ser libre sea considerar tales profecías como “profecías que se autocumplen”; esto es, que su intención al profetizar que la historia seguiría una senda de continuo progreso moral (que es, según él, el curso que la historia futura tomará) fue inducirnos a trabajar en pos de ese futuro profetizado, de modo que llegáramos, por nuestro propio esfuerzo, a convertir en realidad efectiva ese anticipado continuo pro-

greso, con lo que la profecía vendría a ser la causa eficiente de los sucesos que ella misma profetiza⁶².

Por otra parte, que en verdad Kant vislumbrara su *historia profética* en términos prescriptivos es algo que parece bastante bien apoyado en sus escritos. Tomaremos de entre varios ejemplos que en este sentido podrían citarse dos particularmente importantes. El primero lo encontramos en las *Ideas*; en las que hacia el final Kant dice que pese a lo absurdo que la idea de una historia que se conduce conforme a los fines de la razón pueda parecer, ella puede sernos útil, sin embargo, en al menos dos sentidos. El primero consiste en que una idea tal de la historia puede proporcionarnos (a los historiadores, en particular) una directriz para futuras investigaciones, haciéndonos posible entender la historia como una unidad sistemática. Esto es, que la primera utilidad de la *historia filosófica* de Kant está en que proporciona un *principio regulativo* para comprender mejor la historia. En palabras de Kant:

Ciertamente, querer concebir una *historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo... No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin un plan ni un designio final incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad..., esta 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 humanas⁶³.

⁶² Las “profecías que se autocumplen” o “profecías autorrealizables” son desde hace tiempo un concepto importante en economía, sociología y psicología social, habiendo sido propuestas primeramente por el sociólogo Robert K. Merton. El ejemplo típico de ellas es del pronóstico de una próxima caída de la bolsa, el que causa que los accionistas asustados retiren sus acciones y provoquen con ello la caída que se había vaticinado (y que no hubiera ocurrido de no haber sido así profetizada). Cfr.: Francescotti, *Historia del futuro*, p. 203 y sig.

⁶³ *Idee*, Ak. VIII, p. 29 (115). La cuestión de si Kant en verdad pretendió que su idea de la historia sirviera como principio regulativo y heurístico en la investigación histórica es

Pero tal idea de una historia que se conduce según fines de la razón puede sernos útil para propósitos aún más importantes desde un punto de vista práctico, puesto que:

...queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta historia filosófica: encausar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad⁶⁴.

Con lo que parecería que Kant alentó la esperanza de que su *historia filosófica* sirviera a modo de manual de instrucción para los futuros gobernantes (muy en la tradición de los “espejos para príncipes”, de entre los cuáles el más famoso ha sido el de Maquiavelo); de manera tal que el día de mañana estos gobernantes orientaran sus decisiones políticas hacia la efectiva consecución del progreso vaticinado por Kant. Pero Kant no se limita a esperar que sean los soberanos quienes se encarguen de llevar a la historia por esa senda de continuo progreso moral, sino que en textos posteriores dirige esta predica a los hombres en general. Es así como en *Teoría y práctica* encontramos el siguiente fragmento, el que por su gran importancia merece citarse en extenso:

Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces

uno de los puntos más debatidos entre sus exegetas. Las posturas van desde quienes, como Collingwood (*Idea de la historia*), sostienen que efectivamente Kant vislumbró las nociones de “plan de la historia” y “fin de la historia” como ideas regulativas de la investigación histórica, hasta quienes –como Lindstedt, por ejemplo, (ver artículo en biblio.)- niegan que ello sea el caso. No pudiendo ahondar en este debate, nos limitamos a comentar que a nuestro parecer Kant efectivamente vislumbró su *historia filosófica* como una suerte de idea regulativa de la investigación histórica, pero sin llegar a desarrollar a fondo las consecuencias de tal sugerencia, siendo el citado pasaje de las *Ideas*, de hecho, el único sitio donde menciona explícitamente tal posibilidad.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 31 (118).

interrumpido pero jamás *roto*. [...] Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones (serie en la que yo -como hombre en general- estoy, aunque con arreglo a la calidad moral que cabe exigir de mí no soy tan bueno como debería y, por tanto, podría ser) actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto) y de manera que ese deber pueda así transmitirse legítimamente de un miembro de la serie a otro. Ahora bien: por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas -dudas que, si fueran probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío-, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber (que es lo *liquidum*) por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable (que serían lo *illiquidum*, pues es mera hipótesis); por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima -ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible⁶⁵.

Y con ello Kant deja bien en claro que la idea de un continuo progreso moral de la historia (progreso cuya demostración es la meta de su filosofía de la historia) constituye, antes que una posible cuestión de hecho, un *deber* para todos los hombres, por cuanto que tal progreso es él mismo un mandato de la ley moral⁶⁶. Pero dado que «no sería un deber perseguir cierto efec-

⁶⁵ *TuP*, Ak. VIII p. 308-309 (234).

⁶⁶ La cuestión de cómo los ciudadanos llanos (que tienen, según esto, el deber de llevar la historia hacia un continuo progreso moral) pueden actuar sobre los soberanos (que son quienes detentan en mayor medida el poder para provocar efectivamente ese progreso) para que éstos tomen las medidas necesarias a fin de mejorar al mundo es, sin duda, uno de los problemas más serios e interesantes de la filosofía práctica de Kant (quien, por cierto, nunca concedió a los pueblos el derecho de rebelarse contra sus soberanos). En capítulos posteriores se mencionará algo al respecto, pero no pudiendo detenernos a tratar el tema con amplitud, remitimos a la tesis de David Calderón: *El concepto de publicidad en Kant*, donde el asunto se discute a fondo.

to de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia»⁶⁷, resulta que la efectiva realización del continuo progreso moral de la historia tiene que poder pensarse como posible, al menos en tanto no se pruebe contundentemente su imposibilidad; esto es: que en tanto no haya una prueba irrefutable en contra, el posible progreso continuo de la historia deberá necesariamente *postularse* como posible, aún incluso si las pruebas positivas a su favor no son contundentes. Mas esto implica, como fácilmente se echa ver, que la idea del continuo progreso de la historia (así como la de la consecución del mayor *bien supremo* posible en el mundo que le viene aparejada, según se verá en III.1) constituye una suerte de *postulado* de la razón práctica; justo en el mismo sentido que lo son los bien conocidos postulados prácticos de libertad, inmortalidad y Dios, y justamente por razones similares: salvar la posibilidad efectiva de la acción moral en el mundo. Este tópico del continuo progreso moral del género humano como un cuarto postulado de la razón práctica es una línea de investigación que ha sido seguida por muchos comentaristas de Kant; de manera que por ello y porque tratar el tema con el detalle debido nos desviaría demasiado de nuestro plan, preferimos remitir a los interesados al artículo de David Lindstedt, «Kant's Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason», el que es la exposición más concisa, puntual y convincente que conocemos de esta tesis.

Concluimos esta sección reiterando que para Kant la posible previsión de la historia del *homo noumenon* está condicionada por completo a que lo que intente preverse sea no lo que los hombres efectivamente harán, sino lo que éstos *deberían hacer* en tanto que sujetos morales determinados por una ley objetiva de la libertad. Este giro *prescriptivo* que Kant le da a su filosofía de la historia (el que, por lo demás, va muy de acuerdo con su temperamento e intereses) causa que su *historia profética* se transfigure al

⁶⁷ *TuP*, Ak. VIII., p. 276-277 (184).

tratar del hombre como ser libre de un lado en una suerte de *idea regulativa* de la historia, a la vez que en una prescripción al género humano todo (pero con especial dedicación a sus gobernantes) de un peculiar deber moral: que cada hombre «actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor»; y puesto que este deber ha, necesariamente, de considerarse como posible, resulta que éste constituye una suerte de *postulado práctico*.

II.5 Conclusiones sobre la posibilidad de una “historia profética”

Con lo hasta aquí dicho pensamos que debe quedar ya claro que la *historia profética* que Kant se propone hacer no solamente es necesaria sino, además, posible; aunque ello sólo con la condición de aceptar ciertos presupuestos: que la determinación por leyes naturales es común a todos los hombres, y que existe una ley moral que es necesaria, cognoscible *a priori* e igualmente común a todos los hombres. Resta ahora un último par de comentarios más para redondear el tema.

Lo primero, es hacer notar que el problema de la posibilidad de una historia futura supone para Kant, por fuerza, un problema doble, ya que le es necesario justificar tanto la posibilidad de una historia futura del *homo phænomenon* como la de una historia futura del *homo noumenon*. Para ello Kant recurre en ambos casos no al estudio empírico de la historia, sino a las que cabe considerar como las determinaciones necesarias y universales de ésta. Es así que su historia futura del hombre como criatura natural se funda en lo que de las determinaciones naturales de nuestra especie cabe predecir, en tanto que su historia futura del hombre como ser libre se basa en lo que del necesario fundamento de determinación de toda voluntad libre –la ley moral– puede deducirse.

Pero esto nos deja aún con una cuestión que es preciso plantear, y es que resulta claro que estas dos historias tienden, de modo natural, a interferirse mutuamente, pues la experiencia nos muestra que nuestras determinaciones naturales a menudo (si no es que casi siempre) entran en conflicto con nuestras determinaciones morales y viceversa. Esta mutua interferencia entre la historia del *homo phænomenon* y la del *homo noumenon* lleva a Kant a quejarse de que trazar una historia de la humanidad conforme a un plan parece sencillamente imposible, por cuanto que los hombres ni se comportan de modo completamente racional, ni tampoco de manera totalmente instintiva; esto es:

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo -como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores).⁶⁸

Podría suponerse, pues, que si los hombres respondiesen sólo a las determinaciones de la naturaleza, su comportamiento sería entonces tan previsible como el de un enjambre de abejas; o si se guiasen tan sólo por los mandatos de la razón y de la ley moral, su conducta sería entonces tan previsible como la de los seres angélicos. Pero dado que en el hombre ambos principios se mezclan, éste acaba por hacerse imprevisible bajo los términos de cualquiera de estas dos legislaciones tomadas por separado.

Esta situación podría llevarnos a pensar que una *historia profética* es, a fin de cuentas, un proyecto irrealizable. Pero ello no es forzosamente así, ya que el hecho de que estas dos líneas de investigación sean mutuamente incompatibles no significa sin más que ambas deban desecharse, sino que ello indica, antes bien, que ambas deben utilizarse conjuntamente. Lo que la disonancia entre la historia del *homo noumenon* y la del *homo phænome-*

⁶⁸ *Idee*, Ak. VIII, p. 17 (98).

non muestra es que cualquier intento por trazar la historia del género humano considerado en su integridad debe, por fuerza, recurrir a ambos modos de entender al ser humano, pues aquellos aspectos de la historia que no puedan explicarse y preverse según el principio de la causalidad natural tendrían que poderse explicar y prever por medio del principio de causalidad moral y viceversa.

Pero aquí debe repararse en que el hecho de que Kant requiera desarrollar tanto la historia del *homo phænomenon* como la del *homo noumenon* no significa que ambas sean igualmente importantes. Hay, por el contrario, una esencial asimetría entre ellas; situación que responde a la preeminencia que Kant otorga a lo práctico por sobre lo teórico («los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede darnoslos a conocer»⁶⁹), de donde resulta que su interés último se dirija hacia la historia del hombre en tanto que ser libre y racional. Lo que interesa a Kant no es, a fin de cuentas, el destino del hombre en tanto que ser natural, sino su destino como ser libre: no lo que la naturaleza hace del hombre, sino lo que éste habrá de hacer con la naturaleza y consigo mismo. Lo asombroso en la filosofía de la historia de Kant es que al final éste llegue a la increíblemente conclusión (según se verá en VI) de que ambas historias, por motivos completamente distintos y a través de mecanismos diferentes del todo, acabarán por coincidir en una misma senda: la del continuo progreso moral de la humanidad.

⁶⁹ *KrV*, B844 (637).

III La historia como “historia moral”

Habiendo discutido en detalle las condiciones de posibilidad de una *historia profética*, es tiempo ahora de considerar el segundo de los que hemos considerado como los tres caracteres distintivos de la filosofía de la historia de Kant: su pretendido carácter de *historia moral*. En lo que sigue indagaremos cómo y en qué sentido es posible que una historia sea “moral”.

III.1 Concepto y necesidad de una “historia moral”: la consecución del *bien supremo* como proceso histórico

Lo primero a considerar aquí es que expresiones tales como “historia moral” o “historia de la moralidad” son potencialmente equívocas, puesto que ellas podrían tomarse en uno de dos sentidos distintos: 1) como la historia del modo cómo la moralidad en sí se desarrolla en el tiempo; o bien, 2) como la historia de la manera en que la moral se ha implantado y propagado en el mundo. Obsérvese que en el primer sentido estas expresiones supondrían, desde la perspectiva de Kant, un completo absurdo, pues al ser la ley moral –según la concibe– un *a priori* de la razón práctica, ésta no puede considerarse como derivada o determinada por condición empírica alguna, no estando, por tanto, sujeta a desarrollo temporal alguno. Debemos suponer, pues, que el sentido propio que la expresión “historia moral” tiene para Kant es el segundo: la historia del proceso mediante del cual la moralidad se implanta, propaga y acrecienta en el mundo.

Lo siguiente sería aclarar los motivos por los que una historia tal es necesaria; aunque en verdad la pregunta parece casi innecesaria, conocido el tono moral que domina el pensamiento de Kant y la preeminencia que siempre le concedió a lo práctico por sobre lo teórico. Bien considerado,

era sencillamente inevitable que Kant diera a su filosofía de la historia un sesgo hacia lo moral, pues según él “el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta a otra cosa que al aspecto moral”¹; lo que en el caso de una filosofía de la historia supone que al considerar la historia nuestra atención tendría que dirigirse siempre preferentemente a aquello que nosotros libremente podemos hacer de ella, y no a lo que de ella podría ser sin el concurso de nuestro libre albedrío.

Pero hay, además, motivos más específicos para que Kant ensaye una *historia moral*; y es que la historia es el terreno donde se cumple el fin más alto (el *fin final*) de la moralidad: el *bien supremo*. Veremos a continuación, brevísimamente, en qué consiste este *bien supremo*, a fin de entender por qué la futura historia de la moralidad entre los hombres era una cuestión tan importante para Kant.

Para entender la concepción kantiana del *bien supremo* como fin último de la moralidad y de la historia, debemos empezar por considerar que la meta de cualquier ser racional que esté dispuesto acatar la ley moral no puede ser otra, por fuerza, que llegar a la máxima adecuación posible entre su conducta y el imperativo moral. A esto Kant lo llama *virtud*² y lo considera como el único bien incondicionado que existe; esto es, el único bien que es deseable por sí mismo para todo ser racional y que es, por tanto, el bien más elevado. No obstante, la virtud todavía no supone por sí sola el bien perfecto; no al menos para los seres racionales finitos (como lo es el hombre), pues el mayor anhelo de tales seres, en su condición de seres finitos naturalmente determinados, es la *felicidad*. De modo que para que la virtud pueda ser no sólo el bien más alto sino también el bien perfecto es

¹ *KrV*. B 829 (627).

² «...la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el *valor (fortitudo)* y, referido al adversario de la intención moral *en nosotros*, es la *virtud (virtus, fortitudo moralis)*»; *MS*, Ak. VI p. 405 (262).

menester agregar a ésta la felicidad (ello al menos en el caso de los seres racionales finitos); pero sólo bajo la condición de que en esta unión entre virtud y felicidad la segunda no se dé sino en la proporción que en estricta justicia corresponda al grado de virtud alcanzado, pues la virtud es lo único que le otorga a la persona un valor moral y la hace digna de ser feliz. El *bien supremo* queda definido, pues, como la unión entre la más perfecta virtud y la máxima felicidad posible en concordancia con la primera. En aras de dejar bien claro este importante –y problemático- concepto, citaremos en extenso el pasaje de la segunda *Crítica* donde Kant lo presenta:

Supremo puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, i.e., que no está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel todo que no es una parte de un todo más grande de la misma especie (*perfectissimum*). ...la *virtud* (como merecer ser feliz) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la felicidad y que, por consiguiente, ella es el *bien más elevado*. Pero no por esto ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para este bien se requiere además la *felicidad*, y ciertamente no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino también ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí. Ya que tener necesidad de felicidad, ser digno de ella y sin embargo no ser partícipe de ella, ciertamente no concuerda con el querer perfecto de un ser racional, que tuviese al mismo tiempo omnipotencia, incluso si nos representamos a dicho ser sólo como ensayo para esclarecer el tema. Ahora bien, puesto que virtud y felicidad constituyen conjuntamente para una persona la posesión del bien supremo, y además la felicidad en exacta proporción con la moralidad (como valor de la persona y su dignidad para ser feliz) constituyen el *supremo bien*

de un mundo posible, este bien significa el bien completo, perfecto, en el cual, sin embargo, la virtud es el bien más elevado, puesto que es una condición que no tiene ninguna condición sobre si; la felicidad, en cambio, al tener siempre algo de agradable para aquel quien la posee, no es por sí sola absolutamente buena en todos los sentidos, sino que siempre presupone, como su condición, la conducta moral conforme a la ley³.

Ahora, esta concepción del *bien supremo* como meta última de la moralidad ha sido acremente criticada; especialmente porque parecería que con ella Kant estuviera introduciendo de matute a la felicidad como principio determinante de la moralidad, siendo que en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* había negado ya fehacientemente que ésta pudiera fundar moral alguna. Por desgracia, la naturaleza de esta exposición nos previene de ahondar en este tema; razón por la que remitimos al interesado en el problema de si la doctrina kantiana del *bien supremo* realmente pone a la felicidad como fundamento de la moral al análisis que sobre ello hiciera Yovel⁴, y cuya opinión compartimos. Señalamos, pues, tan sólo que a nuestro entender la doctrina del *bien supremo* no hace a la felicidad, de modo alguno, el fundamento de la moralidad, pues aunque la doctrina del *bien supremo* supone a la felicidad como un *objeto* al que la moralidad tiende –pero sólo en la medida en que ésta se corresponde con el grado de virtud logrado–, ésta de ningún modo concede a la felicidad el carácter de principio determinante de la moralidad, y en ello Kant es claro e inequívoco: el *imperativo categórico* es el único principio de determinación de moralidad, y aque

La ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura. Pero como esta ley es solamente formal... ella hace abstracción, en tanto que fundamento determinante, de toda materia, y por lo tanto, de todo

³ *KpV*, Ak. V, p. 110-111 (108).

⁴ Yirmiyahu Yovel; *Kant and the Philosophy of History*, Capítulo I: “The Highest Good as the Idea of History”.

objeto del querer. Por consiguiente, aunque el bien supremo puede ser siempre todo el *objeto* de una razón pura práctica..., no por ello debe ser tomado como el *fundamento determinante* de esta voluntad, y sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento que la determina a proponerse como objeto aquel bien supremo y su realización o prosecución⁵.

Ahora, por lo que toca a la filosofía de la historia, lo que respecto al *bien supremo* debe observarse claramente es que éste no es (como resulta evidente de suyo) un estado de cosas actual, pues la experiencia clara y cruelmente nos enseña que a menudo los virtuosos son infelices, en tanto que los criminales suelen alcanzar la felicidad⁶. Lo que ocurre así porque

...toda conexión práctica de causas con efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no obedece a las intenciones morales de la voluntad sino al conocimiento de las leyes naturales y al poder físico de emplearlas para los propios fines, por consiguiente, no se puede esperar que en el mundo tenga lugar una conexión necesaria y suficiente para el bien supremo entre felicidad y virtud mediante la más exacta observancia de las leyes morales⁷.

Pero si a pesar de todo la razón práctica insiste en señalar al *bien supremo* como su meta última, en tal caso debe suponerse que dicho *bien supremo* debe de ser posible de alguna manera, pues la razón no cometería nunca el absurdo de ordenar algo imposible dado que «no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia»⁸. Y más aún: juzgar al *bien supremo* como imposible supondría, según Kant, tanto como anular a la ley moral que lo prescribe:

⁵ *KpV*, Ak. V p. 109 (107).

⁶ Esto, claro está, según el concepto que Kant tiene de la *felicidad*, como satisfacción de las apetencias sensibles; vide: *GMS*, Ak. IV p. 418 (99).

⁷ *KpV*, Ak. V, p. 113 (111).

⁸ *TuP*, Ak. VIII, p. 276-277 (184).

Ahora bien, como fomentar el bien supremo... es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad y está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad de este fomento tiene que demostrar también la falsedad de la ley. Por lo tanto, si el bien supremo es imposible según las reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a un fin vano e imaginario, y por consiguiente, falsa en sí⁹.

De manera que aunque el *bien supremo* no es una realidad actual, nos vemos compelidos por razones prácticas a suponer que éste debe, sin embargo, poderse pensarse como posible, puesto que se trata de nada menos que del fin último de la moralidad. ¿Cómo solucionar tal problema? De una sola manera: haciendo del *bien supremo* un proceso dilatado en el tiempo, al que se llega sólo por pasos graduales; esto es, hay que pensar al *bien supremo* como el fin último de la creación y hacer de él la meta última de la historia; meta hacia la que los hombres tenemos el deber moral de encaminar nuestras acciones.

Con esto hallamos no sólo el motivo más importante de Kant para intentar una *historia moral* sino, además, la meta última a la que el continuo progreso de la historia, en tanto que progreso *moral*, tendría por fuerza que dirigirse: la consecución del mayor *bien supremo* posible en el mundo.

III.2 Posibilidad de una “historia moral”

Aclarado el sentido y la necesidad que una *historia moral* tiene para Kant, lo siguiente es preguntarnos cómo es ello posible. La pregunta resulta pertinente, por cuanto que para elaborar una *historia moral* sería preciso distinguir entre las acciones humanas morales y las que no los son, mas ello parece ser imposible, por cuanto que la calidad moral de un acto radica –

⁹ *KpV*, Ak. V, p. 114 (111).

según Kant- no en que el acto sea conforme a la ley moral, sino en que además el mandato de la moralidad se acate por nada más que mor del deber; esto es, que un acto es moral solamente cuando la *máxima*¹⁰ que el sujeto pone en su base responde a nada más que la pura idea del deber y no a interés alguno; mas no habiendo modo alguno en que nuestro entendimiento (que solamente es capaz de conocer *fenómenos*) llegue a conocer la máxima interna que un sujeto moral coloca como fundamento de su acto libre (el que, en tanto que libre, es un *noúmeno*), resulta entonces que conocer a ciencia cierta el valor moral de una acción es sencillamente imposible. De manera, pues, que

El concepto de deber...exige a la acción, *objetivamente*, que ella sea conforme con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto a la ley, como único modo de determinación de la voluntad mediante la ley. Y en esto consiste la diferencia de la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y aquélla de haber obrado *por el deber*, es decir, por respeto a la ley, siendo posible el primer caso (la legalidad) aún cuando la voluntad no tuviera por fundamentos determinantes más que a las inclinaciones; pero el segundo caso (*la moralidad*), el valor tiene que ser puesto sólo en que la acción sea hecha por el deber, es decir, únicamente por la ley¹¹.

O dicho de otra manera: puesto que el fundamento de decisión de una voluntad libre es inobservable por cuanto que las máximas no son objetos posible de una intuición sensible, no queda modo alguno de conocer de cierto por observación externa si un acto cualquiera se ejecutó en respuesta a la pura idea del deber o si, por el contrario, este venía determinado en realidad por motivos interesados. Y esto, por cierto –y he aquí lo más grave del

¹⁰ Recuérdese el concepto kantiano de *máxima*: «*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo, (esto es, aquel que también serviría de principio práctico subjetivo a todos los seres racionales) es la *ley práctica*»; *GMS*, Ak. IV, nota al pie p. 15 (74).

¹¹ *KpV*, Ak. V, p. 81 (78).

asunto-, resulta así incluso si la acción en cuestión aparece como completamente conforme con el mandato de la moral:

...resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. Pues el caso es que algunas veces con la más rigurosa de las introspecciones no encontramos nada, al margen del fundamento moral del deber que haya podido ser suficientemente poderoso para movernos a tal o cual buen acción y a tan gran sacrificio; pero de ahí no puede concluirse con total seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea; pues... en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven¹².

Y bien: no teniendo modo alguno de conocer con certeza si una acción es moral o no, ¿cómo entonces hacer una *historia moral* del género humano? El problema, pese a parecer grave, tiene, sin embargo, una solución; sólo que para entenderla es preciso que antes aclaremos la importante distinción que Kant hace entre dos clases de actos: *actos legales* y *actos éticos*.

III.2.1 *Actos legales y actos éticos*

Decíamos que para Kant el valor moral de un acto radica en que en él la voluntad se sujete a la ley moral por nada más que por el deber. Es la sujeción de las máximas del acto al deber por la sólo la idea de la ley moral y el respeto que ésta inspira, sin que en ello se persiga fin alguno, lo que

¹² *GMS*, Ak. IV, p. 407 (83).

constituye esa cualidad que en algunos lugares Kant llama la *moralidad* del acto y en algunos otros –de manera más precisa- la *eticidad* del acto.

Ahora, puede suceder, y sucede a menudo, que un individuo ajuste su conducta a lo que la ley prescribe, pero sin que sus máximas respondan a la mera idea del deber, o no respondan a ésta en pureza. En tales casos, el acto aparecerá externamente como apegado a la ley, pero su fundamento no será la pura idea del deber sino algún motivo interesado: temor a un posible castigo, desagrado por las consecuencias de no obedecer la ley, deseo de ser juzgado como persona virtuosa, búsqueda interesada de las ventajas que derivan de que todos respeten la ley... Una acción que sigue una máxima fundada en motivos distintos al mero cumplimiento del deber pero que externamente se apega a la ley no es una acción ética, sino tan sólo una acción *legal*, y no constituye un acto auténticamente *moral*.

Esta distinción resulta clara en el fragmento anteriormente citado de la *Crítica de la razón práctica* –p. 91-, y es de suyo claramente inteligible, pero debe, no obstante, hacerse algunas precisiones. La primera es de orden terminológico: Kant no es siempre uniforme en su terminología, y así encontramos que a lo largo de sus escritos utiliza dos palabras distintas para el concepto de “legalidad” –*Legalität, Gesetzmässigkeit*- y dos para el de “moralidad” o “eticidad” –*Moralität, Sittlichkeit*-. Ahora, en tanto que *Legalität* y *Gesetzmässigkeit* no presentan problema, por cuanto que las dos se traducen correctamente al castellano como *legalidad*, los términos *Moralität* y *Sittlichkeit* presentan en cambio una especial dificultad; y es que si bien *Moralität* se traduce inequívocamente por *moralidad*, *Sittlichkeit* puede tomarse, por el contrario, bien como *moralidad*, bien como *eticidad*; de lo que resulta que la contraposición que aquí presentamos como *acto legal* versus *acto ético* aparece en algunos textos de Kant como *acto legal* versus *acto moral* (así por ejemplo en la *KpV*). Sin embargo, esta última terminología puede fácilmente llevar a una interpretación equivocada, pues presen-

tar al *acto legal* como contrario al *acto moral* podría inducir a suponer o bien que estos dos son realmente conceptos contradictorios, o bien, que la esfera de lo legal es ajena del todo a la esfera de lo moral. Pero ninguna de estas dos interpretaciones sería correcta. Esto es así porque, según lo expuesto, el acto auténticamente moral –*moralische*- es aquel que cumple tanto con la condición de ser conforme a la ley, es decir, la condición de ser *legal*, y que, además, es legal tan sólo por mor del deber, esto es, que además de *legal* es *ético* –*sittlich*-. De modo que legalidad y eticidad son ambas condiciones necesarias del acto moral, pero sin que ninguna de las dos sea por sí sola condición suficiente del mismo, puesto que para ser *moral* el acto tiene que ser tanto legal como ético. De lo que resulta que la *legalidad* y la *moralidad* –*Moralität*- no son conceptos contrapuestos, ni tampoco ámbitos ajenos entre sí, sino que, por el contrario, la *legalidad* es un componente necesario de la *moralidad* –*Moralität*-. Pero esta relación queda oscurecida cuando se habla del *acto legal* como el antagónico del *acto moral* y, por el contrario, se aclara cuando al *acto legal* y al *acto ético* se les presenta como condiciones necesarias ambas del *acto moral*. Es por ello que en lo sucesivo reservaremos el término “ético” para referirnos a la propiedad de un acto de ser legal por nada más que por mor del deber, mientras que el término “moral” lo emplearemos sólo para los actos que cumplen tanto la condición de ser tanto legales como éticos (y que son los *actos morales* en sentido estricto).

Aclarado esto, lo siguiente que debe puntualizarse es que la *legalidad* de un acto puede entenderse al menos de dos distintas maneras, según que la *ley* a cuya forma se ciñe el acto sea o la ley moral o alguna ley de derecho positivo. Aquí hay que decir que Kant mismo no señala explícitamente estos dos posibles sentidos de la *legalidad*; pero parece razonablemente claro que mientras que en los textos fundacionales de su filosofía moral (la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*) la *legalidad* debe enten-

derse siempre en referencia a la ley moral, en la *Metafísica de las costumbres* de 1797 -y en algunos otros textos- la *legalidad* se refiere, en cambio, a la conformidad de las acciones tanto con la ley moral como con las leyes positivas. Esto es así porque en esta última obra Kant tenía precisamente el propósito de distinguir entre el sistema de legislación positiva del derecho y la legislación ética de la moralidad, pues aunque ambas coinciden en señalanos una buena cantidad de deberes en común, la primera considera sólo la legalidad externa de los actos, en tanto que la segunda persigue además su interna eticidad.

La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es jurídica. [...] A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la legalidad (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la moralidad (eticidad) de la misma¹³.

En lo que sigue nos atenderemos más bien al concepto de *legalidad* de la *Metafísica de las costumbres*, y lo limitaremos aún un poco más, reservándolo en lo que sigue a la conformidad de los actos con respecto a las leyes del derecho positivo. El porqué de ello se entenderá a continuación, cuando expliquemos por qué la distinción entre actos legales y actos éticos resulta tan relevante para el problema de la posibilidad una *historia moral*.

III.2.2 *La historia político-jurídica como historia quasi-moral*

Que una *historia moral* del género humano sea posible depende – decíamos- de conocer qué actos humanos son morales. Mas tal cosa es, según lo dicho imposible del todo. ¿Puede aún así justificarse la posibilidad

¹³ MS, Ak. VI, p. 219 (23-24).

de una *historia moral*? Puede, pero a condición de conceder algo: renunciar a hacer una *historia moral* en sentido estricto y conformarse con algo que – a falta de un término mejor- puede nombrarse como *historia quasi-moral*. Expliquemos a qué nos referimos.

Cuando decimos que el carácter propiamente moral de un acto cualquiera nos es incognoscible, con ello significamos que aún en el caso de que el acto en cuestión sea externamente conforme con la ley nosotros no tenemos, sin embargo, modo de saber si en ello éste responde o no a la pura idea del deber. Esto es, que nuestra incapacidad de conocer un acto como *moral* se debe a nuestra incapacidad de conocer su *eticidad*. Es claro que, en cambio, la propiedad del acto de ser *legal* es para nosotros fácilmente cognoscible, por cuanto que la legalidad es algo fenoméricamente dado en la experiencia. De modo que si bien no nos es posible hacer una historia de actos morales en sentido estricto, sí resulta factible, en cambio, hacer una historia de nuestros actos legales. ¿Podría acaso una historia de actos meramente legales servir como sucedáneo apropiado para una *historia moral* en sentido estricto? Aquí debe recordarse algo señalado en la sección anterior: la cualidad de ser legal es una condición que todo acto ha de satisfacer necesariamente si es que ha de llegar a ser moral; de lo que se sigue que si bien de conocer un acto como legal no se concluye que éste sea efectivamente *moral* (pues no podemos saber si también es ético), del hecho de que un acto sea legal sí cabe concluir, en cambio, que dicho acto es *potencialmente moral*, pues para llegar a ello no requeriría sino agregar la condición de ser ético (si no es que acaso ya la posee). Por el contrario, sería absurdo suponer que un acto que es contrario a la ley puede llegar a ser moral, con tan sólo añadirle *eticidad*¹⁴.

¹⁴ Desde luego, parecería que Kant da por sentado el muy cuestionable supuesto de que los actos prescritos por las leyes jurídicas o bien siempre coinciden con la ley moral o al menos son siempre compatibles con ésta; esto es, parecería que para Kant toda ley jurídica concuerda, en principio, con el mandato de la moralidad; de modo que para él no

De manera, pues, que si el propósito de Kant es conocer el modo cómo la moralidad se ha propagado y podría seguir propagándose en el mundo, conocer la manera cómo se ha instaurado y podría instaurarse la legalidad es un necesario paso previo para ello, pues para que exista moralidad es preciso que previa o simultáneamente se dé la legalidad; o dicho en otros términos: ¿cómo podría haber una *sociedad moral* no que no fuese antes una *sociedad legal*? Y es así que aunque una historia de la legalidad en el mundo no es una *historia moral* en sentido estricto, ésta tiene, sin embargo, un indudable interés moral, pues, por una parte, el orden legal antecede al orden propiamente moral, y por la otra, un aumento de la legalidad en el mundo puede fundadamente tomarse como signo de un probable aumento en la moralidad. Así es que, ante la imposibilidad de una *historia moral* propiamente dicha, una “historia de la legalidad” constituye una labor que merece la pena realizarse.

habría cosa tal como una ley positiva injusta que estuviese moralmente permitido o prescrito desobedecer. Y en efecto, ante la cuestión (ampliamente debatida en la Modernidad a raíz, sobre todo, de la Revolución Francesa) de sí un pueblo tiene o no derecho de rebelarse contra un gobernante tiránico e injusto, Kant sostuvo clara y consistentemente la impopular postura (lo que le ha valido infinidad de críticas) de que para los pueblos no hay, de modo alguno, ningún “derecho de rebelión”; declarando que «toda oposición contra el supremo poder legislativo...todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos» [*TuP*, Ak. VIII, p. 299 (219)]. Dado que ahondar en este problema nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema, remitimos al interesado a la tesis de Calderón Martín del Campo (vide biblio.), donde el problema se trata con amplitud. Por lo pronto, nos limitamos a exponer sucintamente nuestra opinión: Kant no piensa, de ninguna manera, que las leyes jurídicas hechas por los hombres sean siempre perfectas y morales; pero no cree que el mejoramiento de éstas pueda lograrse por medios violentos, tales como la revolución, sino que ello sólo podría lograrse por vía una evolución paulatina, posible gracias a una irrestricta libertad de prensa y a la ilustración del pueblo; el que gracias al principio de la *publicidad* puede saber una ley es o no justa y exigir consecuentemente al soberano (siempre de modo *respetuoso*) su mejoramiento. Si Kant niega al pueblo el derecho de rebelión, ello es por una cuestión de elemental lógica jurídica: un sistema jurídico en el que los súbditos estuvieran autorizados a desobedecer la ley cuando quiera que la consideraran injusta (lo que igual sucede si la ley en cuestión es o no injusta en verdad) sería lógicamente inconsistente e insostenible en la práctica. Cfr.: *Aufklärung* y el 2º apéndice de *ZeF*.

¿Pero cuál sería exactamente el contenido de una “historia de la legalidad”? Ello es claro, si recordamos que de la distinción entre legalidad y eticidad se desprende también una distinción entre un orden de *leyes jurídicas*, que son aquellas que no exigen otra cosa sino la conformidad externa de los actos con las leyes y que cuentan para ello con poder de coacción; y un orden de *leyes éticas* o *leyes de virtud*, que exigen, además de la externa conformidad con la ley, que la máxima del acto sea conforme con el deber, bien que para ello no cuenten con poder de coacción (pues resultaría una contradicción pretender coaccionar a alguien para cumplir una ley *por merecimiento del deber*). Las leyes jurídicas dan lugar al *derecho*, en tanto que las leyes éticas dan lugar a la doctrina de la *virtud*¹⁵. De lo que se desprende que el tema de la “historia de la legalidad” no puede ser otro que los ordenamientos jurídicos de las sociedades humanas y los medios de poder político que hacen posibles tales órdenes y los sostienen. En lo que sigue nombraremos a este tipo de historia como *historia político-jurídica*.

Es así, pues, que la pretensión de Kant de prever el futuro del género humano moralmente considerado le lleva a tratar de averiguar lo que del futuro ordenamiento político-jurídico del mundo pueda ser. Y basta, en efecto, una rápida mirada a sus escritos sobre la historia para constatar que su *historia moral* acaba versando en general sobre cuestiones jurídico-políticas. Considérese, si no, que tres de sus temas más recurrentemente sean:

- 1) La manera como la naturaleza fuerza al hombre a salir de su primigenio estado sin leyes, para entrar en un orden jurídico en el que a cada uno le está garantizada la posesión de lo suyo.

¹⁵ Sobre las nociones de ley jurídica y ley ética, y sobre la división de la metafísica de las costumbres en una doctrina del derecho y una de la virtud, véase la Introducción a la *MS*: Ak. VI, p. 211 y sig. (13 y sig.).

- 2) El proceso -impulsado por la naturaleza- mediante el cual los Estados tienden a darse constituciones civiles cada vez más perfectas, que garantizan a cada ciudadano la máxima libertad posible dentro del orden legal.
- 3) La conformación de una federación cosmopolita de Estados –forzada también por la naturaleza-, que garantice el cese de todas las guerras y establezca un ordenamiento jurídico internacional.

La *historia moral* de Kant acaba, pues, convertida en *historia político-jurídica*; que es lo más cerca que los seres humanos podemos llegar de una historia moral en sentido estricto.

III.3 La *historia moral* y la religión

Pese a todo lo dicho, que lo más cerca que de una *historia moral* pueda llegarse sea una historia político-jurídica no llega a ser satisfactorio del todo, pues ésta última no es capaz, ciertamente, de revelarnos lo que de la interna disposición ética de los hombres habrá de ser. Mas lo que aún no se ha considerado es que si bien una historia de actos éticos es imposible, hay, no obstante, una manera indirecta de estudiar el modo cómo la eticidad se implanta y propaga entre los hombres; el que consiste en estudiar aquella institución cuyo propósito específico es precisamente implantar y fomentar un orden puramente ético de virtud en el mundo: la religión.

No podemos aquí entrar en una consideración a profundidad de las relaciones que en el pensamiento de Kant se establecen entre filosofía de la historia y filosofía de la religión; en principio porque tal cosa supondría una exposición pormenorizada de sus ideas sobre la religión, y ello nos conduciría demasiado lejos de nuestro tema. No obstante, dado que Kant establece –según se verá- una clara relación complementaria entre historia y religión, que llega al grado de presentar ambas como procesos paralelos,

será conveniente hacer una brevísima digresión por el tema; misma que nos será de gran utilidad para entender (cuando lleguemos a VI) cuál es para Kant el fin al que la historia tiende¹⁶.

Lo primero que aquí hay que considerar que para Kant la religión no es un producto de la revelación sino de la razón; esto es, que para él religión es *religión racional*. En sus propias palabras: «El concepto de religión en general es... para el hombre únicamente “un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos”»¹⁷; o lo que es lo mismo, la religión es un ordenamiento de leyes puramente éticas, destinado a implantar la virtud más perfecta posible en el mundo. Lo interesante aquí es que, entendida así como sistema de leyes éticas, religión y derecho resultan complementarios, pues mientras que, por un lado, ambos ordenamientos legales coinciden en mandar una gran cantidad de deberes en común (no matar, no robar, no mentir...), la religión exige en ello algo que el derecho no podría pedir: la interna eticidad de los actos; pero, en contrapartida, la ley jurídica debe poseer y posee de hecho algo que la religión no puede pretender de modo alguno: el poder de coaccionar para el cumplimiento de la ley; lo que es así porque un deber moral que se cumpliera por coacción externa no se estaría cumpliendo por libre autodeterminación y no sería, por tanto, ético en modo alguno.

Ahora, el hecho de que tanto la religión como el derecho sean ordenamientos legales conlleva el que ambos sigan procesos similares para su implantación en el mundo. Así, mientras que la historia –entendida aquí exclusivamente como historia *político-jurídica*– es el proceso que va desde un estado de naturaleza carente de leyes jurídicas hacia un ordenamiento jurídico perfecto y una confederación internacional de Estados capaz de

¹⁶ Para ahondar en la relación entre filosofía de la historia y filosofía de la religión en Kant, remitimos al lector interesado a los capítulos correspondientes de las obras de Salvi Turró y Yovel consignadas en la bibliografía.

¹⁷ *MS*, Ak, VI, p. 440 (305).

garantizar la *paz perpetua* (ver VI.2.1), la historia de la religión es análogamente, por su parte, un proceso que arranca desde un “estado ético de naturaleza”, que es el estado de carencia de leyes de virtud entre los hombres, hacia una meta última que es, dentro de lo propiamente ético, el correlativo exacto del orden jurídico cosmopolita que supone como fin de la historia: se trata de “el pueblo de Dios” o “reino de Dios sobre la tierra”; el que entiende como una comunidad humana universal que vive dentro de la más perfecta observancia a las leyes éticas de la virtud y que supone, por tanto, un *reino de fines*¹⁸ sobre la tierra. Leemos, pues, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que:

A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud... se la puede llamar sociedad *ética* y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad *civil ética* (en oposición a la sociedad *civil de derecho*) o *comunidad ética*. Ésta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella... Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política. Si bien hay entre ambas, consideradas en general como dos comunidades, una cierta analogía, atendiendo a la cual la primera puede también ser llamada *Estado ético*, esto es: *reino de la virtud* (del principio bueno), cuya idea tiene en la Razón humana su realidad objetiva perfectamente fundada (como deber de unirse en un Estado tal), aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin¹⁹.

De manera que historia político-jurídica y religión resultan ser procesos que siguen sendas análogas y complementarias entre sí, por cuanto que ambos conducen al género humano hacia su plena moralización; siendo

¹⁸ Cfr. nota en la p. 40.

¹⁹ *Rel.*, Ak. VI, p. 94-95 (118-119).

menester que ambos procesos tengan lugar, si es que dicha moralización ha de ser plena, pues mientras que en la historia político-jurídica sólo puede darse un incremento en el número de nuestras acciones legales, en la religión, complementariamente, lo que se persigue es justamente incrementar el número de nuestras acciones éticas. Y esto lleva, a su vez, como corolario que los fines últimos de la historia y los de la religión deben ser no sólo compatibles sino además mutuamente complementarios: la historia político-jurídica nos conduce -según Kant- hacia un perfecto ordenamiento jurídico cosmopolita (que por sí solo no implica un estado de moralidad óptima en el mundo), en tanto que la religión nos presenta una meta -la comunidad civil ética universal- que complementa ese estado de óptima legalidad y lo transfigura en un estado de plena y perfecta moralidad universal.

Todo esto considerado, queda ahora claro que la *historia moral* se halla estrechamente ligada al desarrollo de la religión (según la peculiar concepción que Kant tiene de ésta); y vemos que si bien lo más cerca que la historia puede llegar de la moralidad es sólo a la historia político-jurídica, no siendo posible conocer empíricamente nada más sobre el desarrollo de la moralidad en el mundo, es posible en cambio saber cómo podría y debería instaurarse entre los hombre un ordenamiento propiamente moral estudiando a la institución llamada a lograr tal cosa, que no es otra que la religión. Como razones de espacio nos previenen de ahondar más, remitimos a la lectura de *La religión*, particularmente a la sección titulada “Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra”²⁰. Pero por lo pronto tenemos ya el dato que queríamos destacar: que en la concepción de Kant la meta propiamente ética de la religión viene a complementar a la historia, al proponernos un fin último que ya no es solamente legal (como lo es la meta meramente jurídica de la historia),

²⁰ *Rel.*, Ak. VI p. 124 y sig. (154 y sig.).

sino que es moral en el sentido más estricto del término. Esto hace que el intento kantiano de una *historia moral* quede, finalmente, justificado.

IV El *género humano* como sujeto de la historia

Según hemos dicho, la filosofía de la historia de Kant muestra consistentemente tres rasgos: proyección hacia el futuro, orientación moral y consideración del género humano como sujeto único de la historia. En los capítulos anteriores se han aclarado ya los dos primeros; siendo ahora tiempo de considerar cómo es posible que el sujeto de la historia sea el género humano, y exactamente en que sentido es que ello habría que entender esto. Pero para mejor aquilatar la importancia que para Kant tiene el concepto de *género humano* o *especie humana* (que para él son sinónimos), conviene revisar antes brevemente una característica saliente de su *historia filosófica* que no ha sido debidamente valorada: su universalismo a ultranza, o, para decirlo con sus propias palabras, su *cosmopolitismo*.

IV.1 El *cosmopolitismo* de la filosofía de la historia de Kant

Dentro del contexto general de la filosofía de la historia, una “historia en clave cosmopolita” como la que Kant propone no parece particularmente notable, por cuanto que la idea de una historia universal es al menos tan antigua como *La ciudad de Dios* de San Agustín. No obstante, hay en su “historia cosmopolita” una peculiaridad que merece destacarse. Pero para entenderla, debemos empezar por reparar en el hecho evidente de que en cualquier historia, por mucho que se la pretenda hacer *universal*, es preciso agrupar al conjunto de los hombres en unidades más pequeña, a fin de hacer inteligible la dinámica del proceso histórico. El agrupamiento más intuitivo y el más empleado es la división de la humanidad en pueblos o naciones; pero también es posible tomar agrupamientos mayores, y hacer

historia de civilizaciones, grupo étnicos, clases sociales... De modo que a la pregunta de “¿quiénes son los actores de la historia?” puede responderse que tales actores son o bien los pueblos o bien algún agrupamiento humano más amplío. Pero sea cual sea la decisión, el género humano queda dividido en unidades que se suponen más o menos bien delimitadas.

Ahora, sucede que al hacer de los pueblos, civilizaciones, u otros agrupamientos humanos los sujetos de la historia, y considerar su desarrollo y sus conflictos como las causas eficientes de ésta, los grupos humanos tienden a literalmente entenderse como los actores del “drama” de la historia universal. Pero pasa que, como en todo drama, en el drama de la historia no todos los personajes parecen tener la misma importancia, pues mientras que algunos parecen desempeñar papeles protagónicos, otros lucen más bien como actores secundarios y aún otros como meros comparsas. En otras palabras, el hecho de dividir a la humanidad en grupos y considerar a éstos como los “actores” de la historia, suele inducir el juicio de que algunos grupos humanos son más importantes que otros dentro de la historia (sea cual sea el sentido preciso de tal juicio). Ese sería el caso -por poner un ejemplo particularmente destacado- de Hegel; quien definió una clara jerarquía entre los distintos pueblos, de acuerdo a su importancia en el proceso de la historia (los pueblos germanos a la cabeza; los africanos y americanos al último).

Lo notable en el caso de Kant es que ni concedió especial importancia a la división de la humanidad en grupos (en sus escritos habla casi siempre del “género humano”, “especie humana” o “humanidad”, y sólo en escasas ocasiones se refiere a esta o aquella nación en concreto), ni presentó a algún pueblo o grupo humano como más importante que los demás en la historia. Esto último es especialmente llamativo si se considera que con posterioridad a Kant la filosofía de la historia tomó en el mundo de habla alemana (en Herder, Fichte y Hegel, sobre todo) un cariz decididamente

germanocentrista. Es cierto, no obstante, que en algunos pocos lugares Kant parece sostener la superioridad de la cultura europea sobre la demás culturas (así, sobre todo, en algunos pasajes de la *Antropología*¹); pero nunca, sin embargo, Kant presenta el retraso cultural o los vicios de algún pueblo como taras insuperables, coesenciales a su naturaleza. De modo que para él no habría en principio ningún obstáculo insalvable que impidiera a cualquier pueblo alcanzar a la postre el grado de desarrollo de la civilización europea. Considérese, si no, esta contundente afirmación: «La clase de los blancos no se diferencia de la de los negros como especie particular del género humano. No existen, en absoluto, diferencias específicas entre los hombres»²; afirmación esta fuerte en verdad, si se considera que en 1791 los mismos revolucionarios que gritaban “*Liberté, égalité e fraternité*” se oponían a la emancipación de los esclavos negros en Haití, y que apenas en fecha tan tardía como 1792 Dinamarca se convertía en el primer país de Europa que proscribía el tráfico de esclavos (negros casi todos). Lejos, en cambio, de toda postura chauvinista o racista, Kant presenta una concepción de la historia en la que ésta sólo puede alcanzar su fin cuando la humanidad completa, en todos y cada uno de sus pueblos, alcance el más alto grado posible de desarrollo cultural y moral.

Pero aún hay algo más que agregar en esto, y es que Kant habría tenido, de hecho, que rechazar enérgicamente cualquier intento por presentar a algún grupo humano como esencialmente más importante o mejor que los demás, puesto que tal idea choca de frente con uno de los supuestos fundamentales de su pensamiento: la esencial uniformidad de la naturaleza humana. Para Kant es un hecho contundente que la naturaleza humana y la

¹ Así, por ejemplo, en la sección C de la segunda parte de la *Antropología* [Anth., Ak. VII, p. 311 y sig. (263 y sig.)], «El carácter del pueblo»; en donde Kant presenta un catálogo de lugares comunes sobre los temperamentos que se atribuyen a las principales nacionalidades europeas, presentando algunos comentarios de comparación entre éstas y algunos pueblos de otras regiones del mundo.

² *Menschenrasse*, Ak. VIII, p. 99-100 (77).

razón son, han sido y tendrían que seguir siendo los mismos para todos los hombres. Y siendo ello así, ¿cómo sostener la pretensión de que en la historia haya pueblos esencialmente mejores o más importantes que los otros?

Con lo que nos percatamos de que la *historia filosófica* de Kant es cosmopolita en un sentido bastante estricto, siendo que en ella ningún pueblo puede quedar fuera. Y no ha sido muchos, en verdad, los autores que como Kant hayan insistido de modo tan enfático (y ninguno en su propio siglo, ciertamente) en hacer de la humanidad en su entera totalidad el sujeto único de la historia. Pero hay que decir que el supuesto de la naturaleza humana uniforme no es la única constricción derivada de sus supuestos que llevó a Kant a proponer al género humano como el sujeto único de la historia, según se verá a continuación.

IV.2 Necesidad de hacer del *género humano* el sujeto de la historia

Según lo visto en II.3.4, en las *Ideas* Kant plantea que el hombre está destinado por naturaleza a llevar alguna vez su razón hasta su grado más alto posible de desarrollo; pero agrega que tal desarrollo sólo habrá de conseguirse en la especie, mas no en los individuos: «*En el hombre...aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*»³. Pero con tal declaración Kant parecería cometer una crasa contradicción, ya que si ningún individuo humano habrá de alcanzar ese grado óptimo de desarrollo de la razón, ¿cómo entonces asegurar que la *especie humana* -que no es sino el conjunto de esos individuos- sí habrá de lograrlo? Pero antes de ver la respuesta que Kant da a esta objeción (misma que le fue presentada por su an-

³ *Idee*, Ak. VIII, p. 18 (99-100).

tiguo discípulo Johann Herder⁴), veamos qué consideraciones le llevaron a plantear una postura tan aparentemente absurda. Leemos, así, en el mismo texto que:

Ahora bien, ella misma [la razón] no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamientos e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie acaso interminable de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención⁵.

De modo que es la patente imposibilidad de que ese desarrollo pleno de la razón llegue a cumplirse en cualquier individuo dado lo que obliga a Kant a proponer a la especie como el sujeto de ese proceso. Y la imposibilidad de que cualquier individuo (o, incluso, cualquier generación de éstos) cumpla con ese destino responde ante todo al hecho de que “*ars longa, vita brevis*”, esto es, que

El impulso que lleva a la ciencia como a una cultura que ennoblece la humanidad, no guarda en el conjunto de la especie proporción alguna con la duración de la vida. Cuando el sabio ha avanzado en la cultura hasta donde basta para ensanchar él mismo el campo de la última, es arrebatado por la muerte, y ocupa su puesto el aprendiz de las primeras

⁴ Según parece, Kant tuvo oportunidad de leer las pruebas de la obra de Herder *Ideas para una historia universal* antes de que ésta saliera de prensa, y queriendo adelantarse le se apresuró a publicar sus propias *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Ello enfureció a Herder y desató entre ambos una acre polémica (aunque en realidad sus desavenencias venían desde antes). Para detalles sobre la polémica Kant-Herder, véase el estudio introductorio de Emilio Estiú a su selección de escritos kantianos sobre la historia (ver biblio.).

⁵ *Idee*, Ak. VIII, p. 19 (100).

letras, que poco antes del término de su vida, y después de haber dado igualmente un paso más, cede de nuevo su plaza a otro⁶.

Pero no es sólo la brevedad de la vida humana lo que hace imposible pensar en que algún individuo o generación habrá de alcanzar el punto más alto de desarrollo de la razón, sino que tal imposibilidad responde, además, a una dificultad que raya francamente en la aporía:

El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que puede ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad. El hombre tiene, pues que ser *educado* para el bien; pero el llamado a educarle es, a su vez, un hombre que se encuentra todavía en el rudo estado de la naturaleza y, sin embargo, debe efectuar aquello de que él mismo necesita. De aquí la constante desviación de la ruta de su destino con siempre repetidos retornos a ella⁷.

Y otra aporía muy semejante a esta aparece ya desde las *Ideas*; sólo que ahí Kant presenta el problema en términos bastante más rudos, pues allí habla no de que el hombre tenga que ser educado para el bien, sino que declara (en clara reminiscencia a Rousseau) que el hombre es un animal que

Precisa... de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida con la que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde tomar este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal al que su vez le hace falta un señor⁸.

⁶ *Anth.* Ak. VII p. 325-326 (283).

⁷ *Ibid.*, p. 324-325 (282).

⁸ *Idee*, Ak. VIII, p. 23 (106).

La aporía del hombre como animal necesitado de un señor alcanza solución por medio de la instauración de una sociedad civil regida por leyes jurídicas (según se verá en VII.1). Por su parte, la aporía del educador que requiere ser educado no recibe, en realidad, respuesta específica por parte de Kant, sino que éste la toma más bien como un aspecto más del problema general de cómo hombres de cortas vidas podrían llegar a cumplir con la tarea infinita de llevar la ciencia, la cultura y la moralidad a la perfección; ante lo cual declara, con resignado realismo, que

...la educación es el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al hombre. La inteligencia, en efecto, depende de la educación, y la educación, a su vez, de la inteligencia. De aquí que la educación no pueda avanzar sino poco a poco... [...] El hombre puede considerar como los dos descubrimientos más difíciles: el arte del gobierno y el de la educación...⁹

Mas Kant ha de salvar a toda costa la posibilidad de que los hombres logren algún día esos fines de la historia, pues a ello le obligan no sólo razones teóricas (la doctrina teleológica de la naturaleza, que exige que nuestra razón alcance alguna vez su grado óptimo de desarrollo), sino sobre todo razones prácticas, pues es claro que el desarrollo pleno de las disposiciones racionales humanas va aparejado con su plena moralización y con la consecución del fin último de la moralidad (el *bien supremo*). De donde a Kant le resulta forzoso salvar de alguna manera la posibilidad de ese desarrollo pleno de la razón, y justificar que un ser cuya vida es finita –el hombre– pueda cumplir con un proceso que en apariencia es infinito.

Y aquí vale la pena reparar que, planteando en términos de cómo puedan seres finitos lograr metas infinitas, este problema viene a asemejarse grandemente a la cuestión de cómo podrían los hombres lograr alguna vez una perfecta adecuación entre su voluntad y la ley moral; esto es, cómo

⁹ *Päd*, Ak. IX, p. 446 (34-35).

podría alcanzar la *santidad*. Problema este que Kant resuelve –como es bien sabido- mediante el postulado práctico de la inmortalidad del alma:

...la plena conformidad de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito* [...]. Pero este proceso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* que continúe hasta lo *infinito*, y una personalidad del mismo ser racional (lo cual se llama inmortalidad del alma)¹⁰.

Y similarmente a como el problema del logro de la santidad se resuelve suponiendo que dicha meta es lograda no por el individuo tal como cotidianamente lo entendemos, sino tan sólo por una parte suya, que es presupuestamente capaz de subsistir infinitamente -el alma-, así, análogamente, cabe suponer que la consecución de la meta de la historia es factible si a dicha consecución se la considera como un proceso –un *progreso*- extendido hasta el infinito, que habrá de culminar no en ninguno de los individuos de la especie humana (que son todos ellos finitos), sino tan sólo en la infinita sucesión de las generaciones de hombres. Tal solución presenta, por una parte, el inconveniente evidente de que en ello se presupone, sin más, que el número de las generaciones humanas habrá de ser infinito. Pero su problema mayor no es en realidad ese, sino su ya señalado aire a contradicción lógica, pues parecería que con ello se afirma que el progreso de la historia se da en el conjunto de los hombres, pero no en los individuos que forman el conjunto. Y no sólo eso, sino que Kant llega incluso a admitir que algo que para la especie puede significar un progreso, para los individuos puede ser, en cambio, un terrible mal:

¹⁰ *KpV*, V, p. 122 (118).

Cuando se considera el destino de su especie, que no consiste sino en *progresar* hacia la perfección (pues por muy defectuosos que puedan resultar los primeros intentos por alcanzar esa meta, éstos se verán continuados por una larga serie de descendientes), 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 la mejor, no supone exactamente lo mismo de cara al individuo¹¹.

¿Cómo pues, ante tales dificultades, debe entenderse que mientras la especie humana progresa los individuos no lo hagan? Veremos a continuación la respuesta de Kant ante semejantes objeciones.

IV.3 Sentido de la consideración del *género humano* como sujeto de la historia

Para aclarar de qué modo justifica Kant su dicho de que el sujeto del continuo progreso de la historia es el *género humano* en su conjunto, pero no los seres humanos individuales, convendrá ver la crítica que sobre el concepto de “especie humana” le presentó su antiguo discípulo Johann Herder. Así, en su recensión sobre la obra de éste, *Ideas para una historia universal*, Kant afirmó que:

En la página 212 [de las *Ideas* de Herder] se lee: “Si alguien afirmara que no se educa al individuo, sino a la especie, diría algo incomprensible para mí, puesto que género y especies sólo son conceptos universales y únicamente existen en la medida en que haya seres individuales. Es como si yo hablará de la ‘animalidad’, de la ‘petreidad’ o de la ‘mineralidad’ en abstracto, adornándolas con los atributos más excelsos, pero que

¹¹ *Mut. Anfang*, Ak. VIII, p. 115 (166).

se contradicen mutuamente en los seres individuales. Por ese camino de la filosofía averroísta no debe caminar nuestra filosofía de la historia”¹².

La acusación de “averroísmo” se dirige, por supuesto, contra Kant¹³, por cuanto que éste parecería haber sostenido que el conjunto de los hombres – la *especie*- es algo diferente a cualquiera de los miembros que conforman el conjunto; lo que equivaldría –según Herder- a adjudicarle propiedades reales a un ente abstracto. Ante esto, Kant replica que:

Ahora bien, si la especie supone (en su sentido más usual) el *conjunto* de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con esta en el todo; en otras palabras, que ningún miembro de toda la generaciones de género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie¹⁴.

Esto es, Kant responde con un símil sacado de la geometría: el de las líneas *asíntotas*. Una asíntota es una recta que al prolongarse hacia el infinito tiende a acercarse cada vez más a los puntos que conforman una curva, pero sin llegar jamás a encontrarse ninguno de ellos. La imagen es genial, y en verdad que Kant difícilmente hubiera podido dar una respuesta más ingeniosa a Herder. Tenemos que así como una línea no es una entidad abs-

¹² Herder Rez. Ak. VIII, p. 65 (153).

¹³ *Averroísmo* se refiere, desde luego, a la doctrina de Averroes y sus intérpretes latinos; pero con ese nombre suele entenderse, sobre todo, la doctrina de Averroes referente a la unidad del entendimiento agente en todos los hombres (*cf.* Ferrater Mora; *Diccionario: AVERROÍSMO*). No parece, sin embargo, que Herder use aquí el término en ese sentido, sino que lo emplea en un sentido vago y despectivo para descalificar a Kant por lo que considera un intento por presentar una entidad meramente abstracta –la “especie humana”- cual si de un ente real se tratase. Este uso vago del término *averroísmo* no es inusual y al parecer la palabra se usaba con cierta frecuencia en los siglos XVII y XVIII para descalificar cualquier idea o doctrina que fuese en el sentido de deificar entidades abstractas

¹⁴ Herder Rez., Ak. VIII, p. 65 (153-154).

tracta sino real (en el entendido, claro está, de que los puntos que la conforman se admitan como reales), así, de modo semejante, la serie de las generaciones humanas en el tiempo es una entidad real (y aquí no cabe cuestionar la realidad concreta de los puntos que la conforman); pero así como ninguno de los puntos que conforman la asíntota llega a tocar alguna vez esa curva a la cual, sin embargo, la línea considerada como un todo se aproxima de continuo, así, de modo enteramente análogo, puede afirmarse que mientras que ningún miembro individual del continuo de generaciones que llamamos *especie humana* alcanza el grado óptimo de desarrollo de la razón, la cultura y la moral que constituye el fin de la historia, no por ello resulta contradictorio sostener que la sucesión de las generaciones, considerada como un todo, se aproxima continuamente a ese grado óptimo de desarrollo¹⁵.

Con el símil de las asíntotas Kant logra, pues, explicar cómo es que el desarrollo óptimo de la razón se alcanza en el género humano considerado como un todo, mas no en ninguno de los individuos que conforman el conjunto, sin que por ello hacer del concepto de *género humano* o *especie humana* una abstracción (en cuyo caso las críticas de Herder hubiera sido procedentes). De modo, pues, que cuando Kant afirma que «lo que nos interesa es la *historia moral*...no en relación al *concepto genérico*..., sino con respecto al *conjunto* de los hombres»¹⁶, la frase ha de tomarse en su sentido textual: no es “el conjunto de los hombres” como concepto genérico y, por tanto, abstracto lo que constituye el sujeto de una *historia moral*, sino que dicho sujeto está formado, por el contrario, por la suma de todos y cada uno los seres humanos reales que han existido y existirán.

¹⁵ Debemos totalmente a Rodríguez Aramayo haber llamado nuestra atención sobre la importancia de la metáfora de las asíntotas en Kant. Para mayor referencia sobre la interpretación de Rodríguez Aramayo al respecto, véase su *Crítica de la razón ucrónica* (vide biblio.).

¹⁶ *Erneuerte*, Ak. VIII p. 79 (80).

Y restaría aún preguntarse, quizá, cómo es posible considerar al *género humano* (que para Kant es una serie *infinita*) como si él fuese una unidad. Pero tal cuestión ya ha sido respondida en secciones anteriores (I.3.3, I.4.4), cuando nos referimos a la posibilidad de una *historia profética* y vemos que el hecho de que todos los hombres estemos igualmente sometidos a las mismas determinaciones naturales es lo que hace coherente hablar de la *especie humana* como de una entidad, en tanto que nuestra común sujeción a una misma ley moral hace coherente considerar al conjunto de los hombres cual si de una sola voluntad moral se tratase. Así, el que el *género humano* pueda considerarse válidamente como el sujeto singular de la historia queda también en función de que a todos y cada uno de los hombres pueda considerárseles como sujeto en principio al mismo conjunto de determinaciones. Y eso es algo que para Kant está más allá de toda duda.

SEGUNDA PARTE:

**EXPOSICIÓN DOCTRINARIA
DE LA FILOSOFÍA DE LA
HISTORIA DE KANT**

V La dirección de la historia: el *progreso continuo*

Hasta aquí hemos considerado las características más salientes de la *historia filosófica* de Kant y la necesidad que éste tuvo de hacer de la historia tema de su consideración filosófica (cap. I), para posteriormente revisar por qué y de qué modo pretendió que su historia fuera “profética” (cap. II), moral (cap. III) y referida al género humano todo (cap. IV). Todo esto considerado, damos por concluida la primera parte de nuestro trabajo, en la pretendimos hacer una suerte de *deducción* de la filosofía kantiana de la historia. Pasemos ahora, a continuación, a la sección propiamente expositiva, o para decirlo en términos de Kant, *doctrinaria* de este estudio. Así, en los capítulos siguientes se verá: cuál es, según Kant, el rumbo al que la historia necesariamente tendría que apegarse (cap. V), cuáles son las metas hacia las que la historia tiende –sus *causas finales*- (cap. VI), y cuáles las fuerzas y mecanismos que la impulsan y guían –sus *causas eficientes*- (cap. VII).

V.1 Las posibles direcciones de la historia

Hemos venido insistiendo en que uno de los rasgos centrales de la filosofía kantiana de la historia es su proyección hacia el futuro. Conviene ahora parar mientes en que un interés tal por conocer el futuro difícilmente puede darse separado de una como –llamémosle así- “voluntad de sentido histórico”, pues es claro que cualquier concepción de la historia que considere a ésta como susceptible de ser anticipada debe tener a su base la presuposición de que la historia no es un proceso caótico (que sería imprevisible por cualquier método), sino que ella posee, antes bien, algún sentido y orden que podemos llegar a conocer, así como una clara tendencia a tomar direcciones identificables y previsibles. Para decirlo de otro modo: nadie que

pretenda seriamente que la historia es previsible puede considerar a ésta como el reino del azar.

Es así que ya desde las *Ideas* Kant afirma su convicción de que entre el transcurrir de la historia debe de poder hallarse algún curso regular, sin importar cuan caótica pueda ésta parecer en un primer momento¹. Y ello es así porque para Kant la sola idea de que la historia pueda carecer de sentido, no siendo sino una especie de bufonada cruel y absurda en la que la humanidad avanza unos cuantos pasos tan sólo para volver a retroceder, era sencillamente inaceptable. Lo que en verdad no es para menos, pues el sentido o falta de sentido de la historia implica, en un último análisis nada menos que el sentido o falta de sentido del actuar humano en general.

...es un espectáculo sumamente indigno (no diré ya de una divinidad, sino incluso del más común de los hombres, siempre que sea bienintencionado) el que ofrece periódicamente el género humano ascendiendo unos cuantos pasos hacia la virtud para recaer poco después, y siempre con igual profundidad, en el vicio y la miseria. Contemplan unos instantes esta tragedia quizá pueda ser conmovedor e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer, pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque están chiflados, sí se cansa el espectador, que en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual².

Esto considerado, y siendo claro que para Kant es un esencial supuesto previo que la historia posee algún sentido, es tiempo ahora de preguntarse cuál pueda ser ese sentido de la historia. Y para ello lo primero es preguntarse: ¿cuáles son, en general, las direcciones que la historia podría tomar? La respuesta a esto nos la da en el *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*; en donde

¹ Cfr. cita p. 53.

² *TuP*, Ak. VIII, p. 308 (233).

plantea que, lógicamente considerado, la historia no puede adoptar sino uno de tres posibles rumbos, a saber: o bien el género humano se precipita continuamente hacia algo peor; o bien, progresa todo el tiempo hacia algo mejor; o bien, no sucede ni lo uno ni lo otro, sino que la historia se encuentra siempre como estancada en un perpetuo ciclo de repeticiones que no lleva a ninguna parte. A estos tres posibles cursos de la historia Kant los nombra, respectivamente, como *historia terrorista*, *historia eudemonista* e *historia abderitista*³. Y desde luego, al hablar de posibles retrocesos, progresos o estancamientos de la historia, lo que Kant tiene en mente es retroceso, progreso o estancamiento en lo moral. Dice, pues, que:

Tres son los casos que pueden ser entrañados por esta predicción [de la historia futura]. El género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor o en constante *progreso* hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno *estancamiento* en relación con el grado de valor moral que detenta entre los miembros de la creación (cuya imagen más certera sería la de una perpetua rotación circular alrededor del mismo punto). Al *primer* aserto se le puede llamar *terrorismo* moral, *eudemonismo* el *segundo* (que también podría denominarse *quiliatismo*, de ubicar la meta del progreso en un horizonte muy lejano) y *abderitismo* al *tercero*, pues al no ser posible un verdadero estancamiento en materia de moral, un ascenso en continua variación y una recaída tan frecuente como profunda (algo así como un eterno movimiento pen-

³ El término *abderitista* deriva de la antigua ciudad griega de Abdera (de la que eran originales Demócrito y Protágoras); cuyos habitantes se ganaron en la antigüedad la fama de ser la gente más estúpida del mundo, y cuyos disparates y despropósitos se hicieron proverbiales. A esto debe añadirse que en 1774 Christoph Martin Wieland publicó su popular novela satírica *La verdadera historia de los abderitas*, la que muy probablemente fue conocida por Kant, ya que -de acuerdo con Borowski (*Relato de la vida y el carácter de I. Kant*, p. 103-105)- éste fue muy afecto al género satírico y conoció la obra de Wieland. De manera que posiblemente haya sido esta novela la que inspiró a Kant tal término.

dular) arrojan el mismo resultado que si el sujeto hubiera permanecido inactivo sin moverse del sitio⁴.

Y dado que, según Kant, estas tres posibilidades agotan todas las opciones lógicas, la cuestión es decidir cuál de las tres es el rumbo que la historia efectivamente lleva. Ahora, para llegar a una decisión al respecto, lo primero que hay que notar es que tanto la *historia terrorista* como la *eudemonista* conllevan una dificultad lógica que el *abderitismo* no presenta; y es que ni un proceso de continua decadencia ni uno de continuo progreso pueden prolongarse indefinidamente, sino cualquiera de ellos debe, por fuerza, alcanzar un punto en que se detenga. Es así que para defender la tesis de la *historia terrorista* o la de la *historia eudemonista* (caso, este último, que es el de Kant, según se verá) es preciso indicar adicionalmente cuál es ese punto extremo de decadencia o de progreso al que la historia llega.

Pero con respecto a la *historia terrorista* es en verdad bastante claro cual es ese grado máximo de decadencia por debajo del cual ya no es posible descender más: la completa aniquilación del género humano. Dice, pues, Kant que «la continua recaída en lo peor no puede darse sin cesar en el género humano, ya que al llegar a cierto punto se destruiría a sí mismo»⁵. Y para él este argumento es suficiente para desechar sin más la posibilidad de que la historia realmente se conduzca por una pendiente de decadencia continua. Pero aunque Kant no agrega más a esto, es fácil percatarse de que la idea de una *historia terrorista* ofrece tanto graves dificultades teóricas (¿cómo dar cuenta en una naturaleza teleológica, como la que Kant concibe, de la existencia de una especie cuyo único fin es decaer y destruirse?), como también -y sobre todo- gravísimas dificultades de orden moral; pues, por un lado, pocas cosas podrían ser tan nocivas para nuestras disposiciones morales como llegar a la convicción de que la historia es una inevitable

⁴ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 81 (82).

⁵ *Ibidem*.

decadencia, y por otro lado, ¿cómo salvar la posibilidad de la consecución del *bien supremo* -fin último de la ley moral- si el rumbo de la historia se supone como de un puro declive de la moralidad?

Descartada, pues, la posibilidad de una *historia terrorista*, la elección se reduce o bien a la *historia eudemonista* o bien a la *abderitista*. Empecemos por examinar la posibilidad de una *historia abderitista*. Lo primero a destacar en ella es que el *abderitismo* no supone un estancamiento estático de la historia, sino un proceso dinámico en el que los retrocesos del género humano igualan y contrapesan a sus progresos, con lo que al final su grado de moralidad permanece siempre más o menos el mismo; razón esta por la cual el *abderitismo* (a diferencia del *eudemonismo*) no le supone ningún fin a la historia. Lo siguiente, es que el abderitismo es por mucho, según piensa Kant (y aquí sería verdaderamente difícil no concederle la razón) el rumbo de la historia que más apoyo tiene en nuestra experiencia empírica y el que más votos a su favor merecería. Así –citando de nuevo el fragmento presentado en II.4.3-, tenemos que:

Esta opinión [la del abderitismo] acaso pudiera hacerse con la mayoría de votos a su favor, pues el carácter de nuestra especie es de una necesidad recalcitrante: toma con prontitud el camino del bien, pero no persevera en él, sino que con objeto de no vincularse a un único fin, aunque sólo sea por variar, invierte la marcha del plan de progreso, edificando para poder derribar, y se impone a sí mismo la desesperanzada tarea de arrastrar monte arriba la piedra de Sísifo para poderla dejar rodar nuevamente cuesta abajo⁶.

Mas, decidir cuál sea la dirección de la historia no es cuestión de votos; y más importante aún es el hecho de que semejante cuestión no podría, de modo alguno, decidirse por medio de observación empírica, pues aunque el hombre es una criatura determinada por leyes naturales, él es también un

⁶ *Ibíd.*, p. 82 (83-84).

ser libre, y como tal, sus actos libres no pueden preverse por observación empírica alguna. De lo que resulta que aunque empíricamente se constatare que el curso de la historia ha sido siempre un subibaja abderitista, ello no nos autorizaría a suponer que ese ha sido y será siempre el curso que ésta seguirá, pues nada impide a los hombres hacer en cualquier momento algo completamente distinto a lo que hasta el momento han hecho. ¿Pero qué sería entonces lo que habría que considerar a fin de decidir si la historia es *abderitista* o *eudemonista*?

Antes de responder a ello, conviene revisar las posibilidades de que el curso de la historia fuese el *eudemonista*. Y en ello, lo primero a considerar es que la *historia eudemonista* es la única que se compadece con la exigencia práctica de poder pensar el *bien supremo* al menos como posible; siendo éste, por tanto, el único curso posible de la historia que serviría al propósito de apoyar nuestras disposiciones morales. Por el contrario, una *historia abderitista* supone desde el punto de vista moral «un espectáculo sumamente indigno». Pero debe reconocerse, por otro lado, que contra la posibilidad de una *historia eudemonista* cabe presentar al menos tres objeciones. La primera la experiencia no proporciona mucho sustento para apoyar tal tesis. Mas con ello volvemos al punto anterior: cuál sea el curso de la historia no es algo que pueda decidirse en base a experiencias empíricas; no habiendo, por tanto, cantidad alguna de tales experiencias que basten para desechar de forma definitiva la posibilidad de una *historia eudemonista*. Es así que:

Los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones [sobre el continuo progreso moral de la humanidad] tomadas por esperanza son aquí del todo inoperantes; la suposición de que, cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos (como, por ejemplo, el de viajar por el aire con globos aerostáticos), y menos

todavía de un propósito moral, pues respecto de este último basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber. Además, se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto ha hecho realmente considerables progresos, incluso por el camino de su perfeccionamiento moral, si se compara nuestra época con todas las anteriores...⁷

La segunda objeción contra una *historia eudemonista* es –como ya se decía- que tal concepto resulta ininteligible si no se especifica además cuál es el punto último en el que dicho progreso habría de detenerse. Y el tercer argumento en contra –el que es presentado por el propio Kant- reza de la siguiente manera:

Que la proporción entre bien y mal característica de nuestra especie permanece invariable en la disposición y no puede aumentar ni disminuir en un mismo individuo, es algo que puede admitirse sin reparos. [...] Los efectos no puede superar la potencia de la causa eficiente, de modo que la cantidad de bien entremezclado con el mal en el hombre no puede rebasar cierta medida por encima de la cual el hombre pudiera elevarse y progresar continuamente hacia algo todavía mejor. Así pues, el eudemonismo parece ser insostenible...⁸

Esto es, así como un sistema físico no puede aumentar por sí solo su nivel de energía, sino que para ello requiere un aporte externos al sistema, así, similarmente, el género humano no puede aumentar por sí solo su grado de moralidad –cual si ésta fuera una especie de “energía”-, sino que para ello se requeriría de un aporte extraordinario, que no se ve de dónde pudiera venirle.

Esto considerado, retomemos la cuestión de cómo podría decidirse si la historia es *abderitista* o *eudemonista*, siendo claro ahora que tal proble-

⁷ *TuP*, Ak. VIII p. 309-310 (235).

⁸ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 81-82 (82-83).

ma no se resolverá recurriendo a la observación empírica, sino a través de algún otro género de consideración. Y a estas alturas es ya bastante claro que ese otro género de consideración que habrá de decidir la cuestión tendrá que ser de orden moral. Sin embargo, no debe perderse de vista que aunque la *historia eudemonista* se nos presente como la única acorde con la moral, aún así estamos obligados a probar, primero, que el concepto de ésta es lógicamente coherente, y segundo, a presentar alguna constatación de que ese curso de cosas no sólo es prácticamente necesario y teóricamente consistente sino que además está efectivamente dado en la experiencia. En lo que sigue veremos como resuelve Kant estas cuestiones, a fin de demostrar que el curso de la historia es, en efecto, de un continuo progreso en lo moral.

V.2 La prueba del continuo progreso moral de la historia

V.2.1 *Necesidad y posibilidad de pensar la historia como un progreso continuo*

En la tercera sección de su escrito de 1793 *Teoría y práctica* Kant entabla una polémica contra Moses Mendelssohn, acerca de si es posible afirmar que el género humano progresa continuamente, dado que este último defiende una postura *abderitista*. Se pregunta Kant:

¿Hay que amar al género humano en su totalidad o es éste un objeto que se ha de contemplar con enojo, un objeto al que ciertamente se desea todo bien (para no convertirse en misántropo) pero sin esperarlo jamás de él, por lo cual será mejor apartar de él la vista? La respuesta a esa pregunta depende de la que se dé a esta otra: ¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se pueda desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro? Porque entonces podemos amar a la especie, aun-

que sea siquiera en su constante acercamiento al bien; de lo contrario, tendríamos que odiarla o despreciarla...⁹

Con lo que deja bien en claro que la cuestión de cuál sea el rumbo de la historia no es una pregunta moralmente neutra, dado que ahí está en juego el valor y la dignidad morales del género humano. Ello considerado, es claro que Kant deba rechazar el *abderitismo*; pues si en verdad la historia no fuera sino el perpetuo ir y venir de la piedra de Sísifo, el actuar humano quedaría entonces privado de sentido, por cuanto que todos nuestros actos, siendo todos ellos igualmente absurdos, vendrían en tal caso a valer exactamente lo mismo: nada. La tesis *abderitista* es, pues, perniciosa en extremo para la moralidad; y no se ve, además, cómo dentro de un esquema *abderitista* podría encajarse la exigencia que la moral nos hace de esforzarnos todo lo posible por lograr la consecución del *bien supremo*. Hay, por el contrario, que demostrar que el curso de la historia es más bien el *eudemonismo*, puesto que ese es el único que se compecece con las exigencias de la moralidad. Sobre esto, dice Kant:

Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes. [...] Ante el triste espectáculo que ofrecen, no tanto los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien aquellos que los propios hombres se inflingen mutuamente, el ánimo se reconforta gracias a la perspectiva de que el futuro puede ser mejor...¹⁰

Ahora, para demostrar que la historia es efectivamente *eudemonista*, lo primero será probar que la idea es coherente; y para ello es preciso responderse las dos objeciones atrás apuntadas y explicar: 1) cuál puede ser el

⁹ *TuP*, Ak. VIII, p. 307 (231-232).

¹⁰ *Ibid.*, p. 309 (234-235).

punto final del progreso y la historia; y 2) cómo es posible que la moralidad del género humano se acreciente.

Empecemos por la cuestión del fin de la historia. Ya desde las *Ideas* Kant dejó claro que un “progreso continuo” conlleva por fuerza la idea de un “fin de la historia”¹¹; pero la dificultad es que tal fin de la historia, al hallarse en algún futuro imprecisable y quizá extraordinariamente lejano, está fuera de toda experiencia posible, siendo sencillamente incognoscible. Y si ello es así, ¿cómo aseverar siquiera la existencia de un fin tal? Ante semejante objeción (aparentemente definitiva), hallamos una posible solución, en el opúsculo de 1794 *El fin de todas las cosas*; en donde al problema recibe un verdadero “giro copernicano”:

...por mucho que exceda a nuestra capacidad de comprensión, esta idea [la del fin último del mundo] se halla muy emparentada con la razón en el aspecto práctico. Aunque admitamos que el estado físico-moral del hombre en la vida presente descansa en el apoyo más firme, a saber, con progresar y acercarse continuos al bien sumo (que le ha sido fijado como meta), no puede, sin embargo... unir el *contento* a la perspectiva de un cambio perdurable de su estado (tanto moral como físico). Porque el estado en que se encuentra de presente es siempre un mal por comparación con el estado mejor al que se prepara a entrar; y la representación de un progreso indefinido hacia el fin último equivale a la perspectiva de una infinidad de males que, aunque son más que contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produce el contento, que no se puede pensar sino en el caso de que el *fin último* sea logrado, por fin, alguna vez¹².

Es decir, que la suposición de que el mundo tiene un fin último no se desprende ni del estudio de la naturaleza ni de consideración empírica alguna,

¹¹ Cfr.: *Idee*, Ak. VIII, p. 27 (112), en donde Kant habla del *quiliasm* de la historia (esto es, el fin de la historia) como un acontecimiento no es meramente quimérico, sino uno al cual los hombres pueden tender de hecho, merced su propia acción consciente.

¹² *Das Ende*, Ak. VIII, p. 335 (135-136).

sino que «la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso *físico* de las mismas en el mundo, sino de su curso *moral*»¹³; lo que vale tanto como decir que no es la disposición de las cosas en sí lo que nos induce a postularle al mundo un fin último, sino que a ello nos lleva, y ello de forma necesaria, una cierta disposición del propio sujeto, quien postula –pero sólo con un interés práctico- la existencia de un fin tal por cuanto que sólo bajo ese supuesto puede alcanzar el *contento* moral de saber que el mundo llegará alguna vez a un estado de moralidad y una felicidad plenas (esto es, al perfecto *bien supremo*). Por el contrario, la perspectiva de un cambio perpetuo resulta, en opinión de Kant, perniciosa para nuestras aspiraciones y disposiciones morales; y ello sería así inclusive si, paradójicamente, lo que lograra probarse es que el mundo progresará siempre en lo moral.

La idea de un *fin del mundo* (y, por tanto, de la historia) sería para Kant, pues, una *creencia racional*, según la definición que de tal concepto nos da en el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*:

...una creencia racional es aquella que no se funda en otros datos que en los que se contienen en la razón *pura*. Toda *creencia* es un asentimiento subjetivo suficiente, pero con la *conciencia* de ser objetivamente insuficiente; en consecuencia se contrapone al saber¹⁴.

Tratándose, en este caso específico, de una *creencia racional* justificada por una demanda de la razón práctica. Asimismo, esta idea de un necesario fin de todas las cosas hace también el oficio de una *idea de la razón*, a la si bien no le corresponde como tal objeto alguno en la experiencia, ella sirve, no obstante, al necesario fin de proporcionar una meta a nuestra conducta moral y acrecentar nuestra disposición hacia la moralidad, al hacernos concebible fin moral último del mundo. Es así que, de hecho, Kant deriva de

¹³ *Ibid.*, p. 328 (125).

¹⁴ *Was heißt*, Ak. VIII, p. 141 (174-175).

esta idea una máxima moral, diciendo que «es prudente obrar *como si* la otra vida y el estado moral con el que terminamos la presente... fueran invariables»¹⁵.

No obstante, que nuestra justificada creencia racional en un fin último del mundo sirva al propósito de hacernos concebible el fin último de una *historia eudemonista* depende de que en dicha historia se busque prever no el fin que el mundo pudiera alcanzar de hecho (pues ello es simplemente incognoscible) sino el fin hacia el cual nosotros, como seres morales, tendríamos el deber de conducir nuestra historia. Con lo que volvemos a topár con la circunstancia ya mencionada cuando hablábamos de la posibilidad de una historia futura del *homo noumenon* (II.4.5): el hecho de que Kant, por una u otra razón, se ve precisado a darle a su *historia filosófica* un cariz claramente *prescriptivo*. Y considerado en términos no de historia descriptiva del futuro sino de *historia regulativa*, el problema de cuál pueda ser el fin último de una *historia eudemonista* no presenta dificultad alguna: el estadio último hacia el que el continuo progreso moral de la humanidad habría de llegar es la consecución del más perfecto *bien supremo* posible sobre la tierra. Qué en concreto signifique tal cosa será la materia de nuestro siguiente capítulo; pero con lo hasta aquí dicho puede darse por cumplido el propósito de mostrar que la idea de un fin último de una *historia eudemonista* no solamente es efectivamente concebible, sino que tal fin es, de hecho, una idea exigida por la razón pura práctica.

Yendo ahora al problema de que la historia no podría ser *eudemonista* porque «la cantidad de bien entremezclado con el mal... no puede rebasar cierta medida por encima de la cual el hombre pudiera elevarse y progresar continuamente hacia algo todavía mejor», aquí lo es preciso señalar es que aunque esta dificultad la plantea Kant mismo, él no intentó, sin embargo, una respuesta a ella, o mejor, dicho, la contesta sin realmente solucionarla,

¹⁵ *Ibid.*, p. 330 (128).

transformándola en la pregunta de cómo podría conocerse objetivamente si en el mundo se ha o no incrementado la moralidad¹⁶. Con todo, creemos tener elementos suficientes para ensayar una respuesta en los términos del propio Kant a tal dificultad.

Para ello, observemos que si bien hablar de “la cantidad de bien” en el género humano parece razonable, tal cosa en realidad carece de sentido, ya que ni el bien ni el mal son como “sustancias” en el alma. Lo que en el hombre hay son, en cambio, disposiciones a acatar o desacatar la ley moral. De modo que a lo que en realidad nos referimos al hablar de “aumento” o “disminución” del bien es a una mayor o menor disposición por parte nuestra a normar nuestros actos por la ley moral. Así entendido, que un hombre que ha actuado mal se haga bueno es una posibilidad siempre real y siempre presente; y ello es así aun si nosotros no somos capaces de explicar teóricamente cómo puede tal cosa suceder, pues así lo exige la mera idea de un mandato moral en general, ya que si los hombre que alguna vez han obrado mal no tuvieran la posibilidad de arrepentirse y acatar la ley moral, con ello se negaría la mera idea de la libre autodeterminación de la voluntad humana y se anularía toda posibilidad de redención moral. Leemos, así pues, en *La religión...* que:

Ahora bien, cómo es posible que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno, eso sobrepasa todos nuestros conceptos; pues, ¿cómo puede un árbol malo dar frutos buenos? Sin embargo, dado que...la caída del bien al mal (si se tiene en cuenta que éste procede de

¹⁶ Una lectura cuidadosa de la *Reconsideración* muestra que Kant, en efecto, no contestó a la cuestión de cómo podría incrementarse el grado de moralidad propiamente dicho entre el género humano, sino que allí recurre a la ya señalada distinción entre actos legales y actos éticos (III.2.1), a fin de explicar que si bien un aumento en el grado de moralidad del mundo no parecería ser posible, es, sin embargo, posible que en la cantidad de nuestros actos externamente apegados a la ley sí se dé un incremento, siendo eso suficiente para suponer que en el mundo se ha producido efectivamente un cierto progreso moral. Cfr.: *Erneuerte*, Ak. VII, p. 91-92 (96-97).

la libertad) no es más concebible que la restauración en el bien a partir del mal, la posibilidad de esta última no puede ser impugnada¹⁷.

La conversión del mal al bien es, pues, una posibilidad siempre abierta; la que no implica ningún incremento en el alma del hombre de alguna como energía o sustancia llamada “bien”, sino tan sólo su decisión a sujetar su voluntad al mandato de la ley moral en un acto de libre autodeterminación; cosa, esta última, que un ser libre debería poder hacer siempre, si es que en realidad es *libre*. De modo que para que en la historia haya un continuado progreso moral del género humano no se requiere de ningún constante aporte de “bien”; y con lo dicho basta para rechazar este argumento en contra de la posibilidad de una *historia eudemonista*.

Despachadas, pues, las objeciones que contra el *progreso continuo* de la historia se tenían, y visto que tal progreso es, precisamente, el curso de cosas que moralmente convendría suponer que la historia lleva, es preciso ahora ver si la experiencia no ofrece, quizá, algún indicio que nos indique que esta idea de un continuo progreso de la moralidad no sólo es un concepto coherente y prácticamente justificado, sino que además se trata de una realidad actual.

V.2.2 El signo histórico del progreso continuo: la Revolución Francesa

Hasta este punto hemos venido diciendo que la cuestión de cuál sea el rumbo de la historia (*terrorista, eudemonista o abderitista*) no es algo que pueda decidirse empíricamente; y sin embargo, es innegable que cualquiera que fuese el derrotero efectivo de la historia, éste tendría que dejar alguna huella palpable tras de sí, en forma de alguna suerte de manifestación fe-

¹⁷ *Rel.*, Ak. VI, p. 44-45 (66). Nótese que una discusión más a fondo de esta cuestión requeriría de un análisis en profundidad de las nociones kantianas de *bien* y *mal*, según aparecen éstas en *La religión*, el que, sin embargo, no podemos hacer aquí, pues nos llevaría demasiado lejos. Al respecto, revítese especialmente la primera parte (“Sobre el mal radical en la naturaleza humana”) de dicha obra.

noménica. De modo que si la idea de que la historia es un continuo progresar ha de probarse no sólo como concepto coherente, sino además como realidad actual, será preciso hallar alguna huella fenoménica suya en la experiencia; o como dice Kant: encontrar un *signo* que dé constancia de la realidad de ese progreso, puesto que:

En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo¹⁸.

¿Pero cuál podría ser ese *signo*, capaz de evidenciar la realidad de un continuo progreso en la historia? La pregunta resulta particularmente difícil, si se considera que ningún acontecimiento concreto que pueda mostrarse como ejemplo del progreso humano es susceptible de interpretarse como señal inequívoca de que ese progreso habrá de darse de continuo, pues sabemos que los hombres pueden, en tanto que seres libres, darle un golpe de timón a la historia en cualquier momento. Para resolver esto, Kant comienza por precisar que características tendría que poseer ese *signo* del progreso y en qué sentido habría que interpretarlo:

...sólo cabe predecir un acontecimiento a partir de una causa dada cuando concurren las circunstancias que coadyuvan en ese suceso. [...] Por lo tanto, se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como un *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y pudiera demostrarse

¹⁸ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 84 (86).

así esa *tendencia* del género humano considerado en su *totalidad*, esto es, no en cuanto conjunto de individuos (pues ello daría lugar a una enumeración interminable), sino tal y como se encuentran esparcidos sobre la tierra formando pueblos y Estados¹⁹.

De donde se precisa que el *signo* buscado debe cumplir con las siguientes características:

- 1) Referirse a una causa que deba concurrir necesariamente para que un progreso continuo tal sea posible, pero sin ser ella misma causa eficiente del mismo. Esto es: se busca no algún hecho, fuerza o circunstancia capaz de provocar por sí misma ese progreso moral (el que puede ser disparado por una variedad de causas diferentes), sino una circunstancia tal que de estar ella presente se hiciera forzoso suponer que tendencia dominante en la historia es hacia el continuo progreso moral. Es justo por esto que Kant no habla de hallar una *prueba* del progreso, sino meramente un *signo* que indique una tendencia en esa dirección.
- 2) Ser intemporal. Es decir, que el signo en cuestión debe referirse a alguna circunstancia que pueda suponerse fundadamente como presente en los hombres de todos los tiempos. Y es que Kant pretende, de hecho, extender la idea de que el destino humano es el continuo progreso moral hacia el pasado, y afirmar que la humanidad ha progresado siempre por lo que a la moralidad respecta.
- 3) Abarcar a la totalidad del género humano. Esto es, se busca un *signo* que sea universal también en sentido sincrónico: una cualidad cuya presencia en todos los hombres de un tiempo dado pueda constatarse empíricamente. Nótese que con esto Kant no contradice el punto anterior, en el que pedía que el *signo* del progreso fuese diacrónico.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84 (86-87).

Aclarada la naturaleza del signo buscado y el sentido en que debe interpretársele, debemos, pues, buscar una circunstancia sin la cual un continuo progreso moral no pudiera pensarse como posible, que pueda suponerse como común a los hombres de todos los tiempos, y cuya presencia pueda constatarse empíricamente en todos los pueblos en un momento dado de la historia.

Ahora, un continuado progreso *moral* de la humanidad podría suponerse como posible bajo una amplia variedad de circunstancias; pero es evidente que fueren cuales fueren esas circunstancias es imposible pensar que un progreso tal se dé sin que el ser humano posea una cierta disposición a adoptar su conducta a la ley moral. Esto es, que el progreso moral no es concebible sin la existencia de una *disposición moral* en el género humano. Y a una disposición tal -caso de verdaderamente existir- se la podría pensar consistentemente como común a los hombres de todas las épocas, por cuanto que ella tendría que venir arraigada en la propia naturaleza de la especie. Y con esto, faltaría ya sólo saber si la presencia de una disposición tal puede constatarse empíricamente en el orbe. Kant no sólo pensó que tal cosa era efectivamente posible, sino que de hecho creyó haber encontrado un acontecimiento de sus tiempos que daba cuenta empíricamente de la existencia de una disposición hacia la moralidad en la totalidad del género humano: la Revolución Francesa, o para ser mucho más precisos, la reacción de los observadores imparciales ante los acontecimientos de dicha revolución. En palabras de Kant:

Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía -tan universal como desinteresada- por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un

carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento²⁰.

Ahora, a fin de no malinterpretar el sentido de este *signo histórico* debe tenerse buen cuidado de observar que la Revolución Francesa no es ella misma ni el signo histórico del progreso ni la causa del mismo, pero tal acontecimiento delató la presencia de una disposición moral en los observadores, pues aunque a éstos no solamente no les iba ningún beneficio posible en la contienda sino que, por el contrario, expresando públicamente sus opiniones se expusieron a serias represalias, aún así manifestaron públicamente su simpatía por uno de los dos bandos en liza (el bando republicano, claro está), en un grado cercano al *entusiasmo*. Y esta reacción fue – según Kant- tan generalizada que no podía por menos que juzgarla como universal y común a todo el género humano:

...esa revolución...encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano²¹.

De modo, para precisar, que si esta actitud de los espectadores de la Revolución Francesa debe juzgarse como índice de la presencia de una disposición moral en el género humano, ello se debe a que éstos expresaron ahí un apoyo que, pese a ser del todo *desinteresado* (y el desinterés es en la concepción kantiana una de las señas características del acto moral), llegó al grado del *entusiasmo* por el bando que defendía a la que Kant consideró como la única forma de gobierno acorde con los principios de la moralidad: *la república*. Leemos al respecto que:

²⁰ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 85 (87-88).

²¹ *Ibid.*, p. 85 (88).

...es deber de los monarcas, aunque manden *autocráticamente*, gobernar pese a todo de modo republicano..., esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo)...²²

Cosa que es así porque -según dice en otro lugar- «la constitución republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil”», por cuanto que ella es la que garantiza la máxima libertad posible dentro de un orden jurídico y la única capaz de garantizar una *paz perpetua* entre los Estados²³. (En el próximo capítulo volveremos sobre el tema de la constitución republicana).

Ahora, aún aceptando como quiere Kant que la actitud observada entre los vecinos de Königsberg de desinteresado entusiasmo por la causa republicana en verdad denota la existencia de una disposición moral en el género humano, capaz de garantizar la realidad del continuo progreso moral (suposición que no deja de resultar cuestionable, por más que Kant asegure que «el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral»²⁴), aún así queda la cuestión de si una observación informalmente realizada entre un puñado de personas de una ciudad de importancia secundaria, poco poblada y bastante alejada de los grandes centros políticos y culturales de Europa podría válidamente juzgarse como índice de una disposición “universal” del género humano. Tal es uno de los puntos más flacos del argumento de Kant. Pero concediendo que la Revolución Francesa haya sido en realidad un acontecimiento de alcances universales, que fue seguida en la mayor parte del orbe y apoyada por la mayoría de quienes de ella tuvieron conocimiento (todo lo cual fue sin duda cierto al menos para Europa y América del Norte), y que en todo el mundo conocido se observaron reacciones semejantes por parte de los observado-

²² *Ibid.*, p. 91 (96).

²³ Cfr.: *Erneuerte*, Ak. VII, p. 87 (91); así como *ZeF*, Ak. VIII, p. 349-351 (53-55).

²⁴ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 86 (89).

res, y aceptando, además, los presupuestos de su argumentación, se arriba a la conclusión que Kant desea: que la reacción universalmente manifestada por los espectadores de esa revolución delata una disposición moral tal que estando ella presente en la humanidad (y cabría suponer que ella ha estado en los hombres de todos los tiempos), hace que resulte ya impensable que la tendencia general de la historia humana sea alguna otra distinta al continuo progreso moral de la humanidad. Afirma, así pues, Kant que:

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano -aunque sin ánimo profético- la consecución de este objetivo [la constitución republicana] y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante [la Revolución Francesa] *no se olvida jamás* en la historia humana...²⁵

De modo que para Kant queda probado más allá de toda duda que el curso de la historia es *eudemonista*, y que al género humano debe pensársele como en una senda de continuo progreso por lo que a su moralidad toca.

...no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo -mal que le pese los escépticos- para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo...²⁶

Y demostrada así la realidad del continuo progreso moral de la historia, podemos ir ahora a la cuestión de cuál tendría que ser la conclusión de dicho progreso y la meta última de la historia.

²⁵ *Ibid.*, p. 88 (91).

²⁶ *Íbidem.*

VII La meta del continuo progreso de la historia

Probado a satisfacción plena -de Kant, al menos- que el curso de la historia es un continuo progresar, debemos ahora aclarar: 1) cuál es el punto hacia el que la historia se dirige o debiera dirigirse; y 2) cuáles son las fuerzas que impulsan y guían el proceso. Así, en este capítulo veremos cuál es la *causa final* de la historia –el concepto de lo que ésta debe ser-, y en el que sigue, cuáles sus *causas eficientes*.

VI.1 Las metas de la razón teórica y las de la razón práctica: *cultura y moralidad*

Teniendo a la vista lo dicho sobre la prueba kantiana de que el rumbo de la historia es el progreso continuo, no será difícil darse cuenta de cuál tendría que ser el estadio último al que tal progreso tendría que llegar: tratándose es de progreso *moral*, ese estadio último del progreso tendría que ser la consecución de la meta más alta de la moralidad; que no es otra (III.1) que el *bien supremo*. Lo que es así por cuanto que:

La ley moral... nos obliga por sí sola, sin depender de un fin cualquiera como condición material; pero nos determina también, y ciertamente *a priori*, un fin final, al que ella nos hace obligatorio tender: y éste es el bien supremo posible *en el mundo* mediante libertad¹.

No obstante, recordemos que cuando se habló de la previsión posible de la historia del *homo phaenomenon* se dijo que el destino de la especie humana era llegar al “desarrollo completo de sus disposiciones racionales” (II.3.4), y que tal desarrollo de la razón suponía, por principio, el desarrollo pleno de la *cultura*, según la peculiar definición que de ese concepto tiene

¹ KU, Ak. V, p. 423, § 87 (375).

Kant como la «habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada por él [el hombre] la naturaleza»². Es así que hasta el momento hemos venido refiriéndonos al estadio final de la historia, de manera vaga e imprecisa, bien como el punto de desarrollo máximo de la razón, de la cultura o de la moralidad, cual si esas tres cosas fueran más o menos equivalentes. Resulta preciso por ello esclarecer la relación entre estas diversas ideas sobre la meta de la historia, a fin de entender la concepción kantiana del fin de la historia.

Lo primero a notar, es que mientras que en sus primeros escritos sobre la historia Kant se refiere a la meta del continuo progreso en términos de “desarrollo pleno de la razón” o “desarrollo pleno de todos los talentos”, en sus escritos postreros emplea preferentemente, en cambio, formulaciones tales como “la plena moralización del género humano” y otras semejantes. Pero ello no supone, en realidad, mudanza sustancial alguna en su concepción de la meta última de la historia; y es que aunque en sus primeros escritos presente como meta de la historia al desarrollo óptimo de la razón, y en los posteriores más bien la moralización plena del género humano, ambas enunciaciones del fin de la historia son esencialmente una y la misma, pues aquí es preciso recordar que el hecho de que su filosofía moral se funde sobre la idea de que la razón es capaz por sí sola de determinar la voluntad (en cuyo caso se la nombra como *razón práctica*³) implica que la racionalidad es condición necesaria y suficiente de la moralidad; siendo así que todo ser racional es moral y un ser máximamente racional es un ser máximamente moral, pues es imposible que un ser cualquiera sea plenamente racional sin que por ello mismo y al mismo tiempo haga suyos los

² *Ibid.*, p. 388, § 83 (356).

³ Cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V, p. 15 (13).

fines que la ley moral prescribe, ya que «únicamente el *bien supremo* es el objeto completo de la razón pura práctica»⁴.

Pero aquí hace falta observar también que si bien la *razón práctica* tiene por meta última al *bien supremo*, la razón no es solamente razón práctica sino que ella funge también como *razón teórica* o *especulativa*, y que como tal sus metas pueden ser distintas a las de la razón práctica (aunque es claro que necesariamente deben ser compatibles con éstas). No obstante, y dado que para Kant la razón práctica lleva siempre primacía sobre la razón teórica⁵, las metas particulares de la razón teórica no podrán nunca situarse por encima de las de la razón práctica, siendo así que sólo a estas últimas cabe considerarlas, por tanto, como las metas supremas de la razón en general. Es, así pues, que cuando en las *Ideas* Kant dice que el fin de la historia es “el desarrollo pleno de la razón”, en ello va implícito, por una parte, 1) el desarrollo pleno de la *razón teórica*, es decir, el desarrollo óptimo de la *cultura* entendida como la habilidad para toda clase de fines que el hombre pueda proponerse; y por la otra, 2) el desarrollo pleno de la *razón práctica*, que supone la moralización plena de la sociedad y la consecución del *bien supremo*. Mas esto únicamente en el claro entendido de que 1) está subordinado a 2); es decir, que la cultura está subordinada a la moralidad, debiendo servir a los fines de ésta, pues son los fines de la moralidad los que constituyen la meta suprema o *fin final* de la razón⁶ considerada como un todo.

Que en verdad Kant vislumbrara la meta de la historia como la conjunción del máximo desarrollo posible de la cultura y la moralización plena

⁴ *Ibid.*, p. 119 (116).

⁵ *Ibid.*, p. 119 y sig. (116 y sig.): “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”.

⁶ Téngase en cuenta que la expresión *fin final* no es en Kant equivalente a “fin último”, pues mientras que éste sólo es “último” en sentido cronológico el *fin final* es, en cambio, «el fin que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad» [*KU*, Ak. V, p. 396, § 84 (361)]. Por lo demás, es claro que a menudo el *fin final* de algo es también su fin último en sentido cronológico.

del género humano es algo que nos parece patente al revisar las notas de sus cursos de *Pedagogía*; las que fueron publicadas por Friedrich T. Rink (1803) con la aprobación de Kant mismo. Ahí declara enfáticamente que: «Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser»⁷; aunque eso que el hombre “pueda llegar a ser” sólo lo será en el futuro, razón por la cual declara que:

...no se debe educar los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme la idea de humanidad y de su completo destino. Este principio es de la mayor importancia⁸.

Es decir, que se ha de educar no tanto con miras a resolver problemas presentes, sino a cumplir el destino futuro de la humanidad; lo que vale tanto como decir que se debe educar con miras a hacer posible el cumplimiento de las metas de la historia; y de lo que a su vez se sigue que para Kant haya una esencial coincidencia entre las metas de la educación y las metas de la historia. ¿Y cuáles son en su opinión las metas que la educación debería perseguir?

Por educación, el hombre ha de ser, pues:

a) *Disciplinado*. Disciplinar es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual, como en el hombre social. Así, pues, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie.

b) *Cultivado*. La cultura comprende la instrucción y la enseñanza. Proporciona la habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos. Por tanto, no determina ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias. Algunas habilidades son buenas en todos los casos; otras no lo son más que para algunos fines...

⁷ *Päd. Ak.* IX, p. 443 (31).

⁸ *Päd. Ak.* IX, p. 447 (36).

c) Es preciso atender a que el hombre sea también prudente, a que se adapte a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia. Aquí corresponde una especie de enseñanza que se llama la *civilidad*. Exige ésta buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante la cual pueda servirse de todos los hombres para sus fines. [...]

d) Hay que atender a la *moralización*. El hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. Estos buenos fines son los que necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo puede ser fines para todos⁹.

Ahora, entre estas cuatro metas de la educación cabe observar: 1) que la *disciplina* es una condición meramente negativa de posibilidad para cualquier desarrollo propiamente humano; 2) que la *civilidad*, en tanto que enseñanza destinada a permitir servirse de los demás para los fines propios, no es en verdad sino una aplicación específica de la *cultura*, la que es la habilidad general de alcanzar fines; y 3) que dado que ni la disciplina, ni la cultura, ni la civilidad determinan fin alguno, sino que sólo la moralidad detenta tal potestad, siendo, además, que los fines de esta última son necesarios, resulta entonces claro que las otras tres metas de la educación han de ir subordinadas a la moralización. Y con esto corroboramos (aceptando que las metas de la educación son para Kant coincidentes con las de la historia) que realmente Kant vislumbró el pleno desarrollo de la razón, que es la meta última del continuo progreso de la historia, como un añadido de máxima cultura y plena moralización, con la primera subordinada a la segunda. (La *disciplina*, por su parte, sería algo así como una condición previa de posibilidad para cualquier historia humana).

Nos parece que esta visión de la meta del pleno desarrollo de la razón como añadido de moralidad y cultura resulta pertinente, por cuanto

⁹ *Päd. Ak.* IX, p. 449-450 (38-39).

permite dar cuenta (como no sucede en la interpretación más convencional, que considera a la meta de la historia kantiana como exclusivamente moral) de la peculiar insistencia de Kant en que el desarrollo de las habilidades para el cumplimiento de todo fin en general es un deber de todo hombre para consigo mismo (aunque se trate sólo de un *deber imperfecto*¹⁰), según asevera en la *Metafísica de las costumbres*:

El cultivo (*cultura*) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo. El hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y -por así decirlo- oxidadas las disposiciones naturales y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día... porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino la libertad con la que él determina esta adecuación¹¹.

Y es también dentro de esta idea del desarrollo de la cultura como deber de cada hombre para consigo mismo y meta de la historia, que debe entenderse la enérgica defensa que Kant hace en *¿Qué es la Ilustración?* del derecho que asiste a cada generación de hombres a que se les deje en libertad para ampliar sus conocimientos, asegurando que:

Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en el que no le haya ser posible ampliar sus conocimientos..., rectificar sus errores y en general seguir avanzando hacia la ilustración. Tal cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar...¹²

¹⁰ “Imperfecto” en sentido jurídico; esto es, que la ley moral prescribe –según Kant- este deber, pero sin que haya pena alguna en caso de incumplimiento. Al respecto, véase en la *Metafísica de las costumbres*: “Deberes imperfectos del hombre hacia sí mismo”, *MS*, Ak. VI, p. 444 y sig. (311 y sig.).

¹¹ *MS*, Ak. VI, p. 444 (311).

¹² *Aufklärung*, Ak. VIII, p. 39 (88-89).

No obstante, reiteramos que aunque la cultura es un fin de la razón y de la historia ella no es, sin embargo, el *fin final* de ninguna de las dos; esto es, que el progreso cultural de la humanidad (lo que en la amplísima definición que Kant da al término *cultura* engloba al progreso científico, tecnológico, económico, material e incluso artístico) debe subordinarse en todo momento a los fines de la moralidad y servir a éstos. Esta advertencia debe, además, tenerse especialmente en cuenta, por cuanto que Kant consideró (influido claramente por la crítica de Rousseau a la civilización) que el hecho de que la cultura tienda a progresar más rápido que la moral coloca a estas dos en una situación de conflicto potencial:

De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más deprisa que los medios de satisfacerlas¹³.

Pese a lo cual Kant confía en que a la postre nuestras disposiciones morales, aunque más lentas de suyo, acabarán por dar alcance a nuestros progresos en la cultura; lográndose así una situación ideal en la que el género humano podrá dar cabal cumplimiento a su destino histórico.

Pero su disposición moral que... le sigue cojeando dará alcance al hombre que, en su curso acelerado, no pocas veces se enreda y a menudo tropieza; y así, más si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia que nos ofrecen las ventajas morales de nuestro tiempo sobre todas las anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el día final se parecerá más al viaje de Elías que a un viaje infernal al estilo del rojo Korah [sic.

¹³ *Das Ende*, Ak. VIII, p. 332 (130).

por *Corán*] y de ese modo introducirá sobre la tierra el fin de todas las cosas¹⁴.

VI.2 El doble fin de la historia en tanto que continuo progreso *moral*

El hecho de que -como se ha dicho- la meta de la historia incluya tanto un aspecto moral como uno “cultural” (que comprende los aspectos científicos, tecnológicos, económicos, materiales y artísticos del progreso), pero con el componente cultural subordinado al moral, nos permite ensayar una analogía: así como el *bien supremo*, que es el *fin final* de la moralidad, incluye tanto un fin propiamente moral (la *virtud*) como uno de carácter más terreno (la *felicidad*), asimismo, aunque el *fin final* de la historia resulta en un último análisis un fin moral (la moralización del género humano y el logro del mayor *bien supremo* posible), tal fin supone también una meta más terrena, que aquí es el desarrollo pleno de la cultura en tanto que habilidad humana para cumplir cualquier fin (aunque es claro que los hombres tendrían que dejar que la moral les indicara qué fines les es lícito perseguir).

Esta interpretación del fin de la historia como conformado por dos aspectos de naturaleza claramente distinta resulta compatible con la esencial distinción kantiana entre el *homo phænomenon* y el *homo noumenon* que recorre todo su pensamiento histórico. Pero aquí hay algo importante que debe destacarse, y es que mientras que Kant fue bastante específico respecto a las metas morales de la historia, no hay en él, en cambio, intento alguno por especular sobre a qué exactamente tendría o podría conducirnos el progreso de la cultura. Esto es, que mientras que Kant nos proporcionó buenas indicaciones sobre el futuro orden político, jurídico, religioso y mo-

¹⁴ *Íbidem*.

ral del mundo (y para él, se ha dicho en III.2.2 y III.3, lo político, lo jurídico y lo religioso tocan el ámbito de lo moral), nada dice sobre el tipo de mundo al que la ciencia, la tecnología y los avances del comercio y la industria podrían conducirnos. Dato este que es relevante, por cuanto que se ha hecho común en la exégesis kantiana hacer hincapié en el supuesto tan lante utópico de su filosofía de la historia¹⁵; siendo, sin embargo, que desde que Tomás Moro puso en circulación el término una de las características más notables de las *utopías* ha sido sus prolijas y detalladas descripciones de las condiciones materiales de vida de esos imaginarios mundos ideales; de manera, pues, que este solo detalle tendría que hacernos pensar si en verdad a la concepción de la historia de Kant le va bien el calificativo de “utópica”. Puesto que ahondar en este punto nos apartaría de nuestro tema, dejamos aquí el asunto, no sin antes señalar que a nuestro juicio no es pertinente calificar de “utópica” a la filosofía kantiana de la historia, pues mientras que la utopía es, por definición, aquello que no existe (ni podría, probablemente, existir) en lugar alguno, Kant piensa, por el contrario, que la meta que supone para la historia habrá de actualizarse efectivamente en todo el orbe, y ello tendría que ser así por cuanto que tal meta es para nosotros un deber, y se trata, por lo tanto, de algo realizable y no de una vana utopía.

Hechas estas puntualizaciones y aclarado que en Kant no hallaremos indicaciones sobre el sentido preciso del progreso de la cultura, es tiempo ahora de ver en qué exactamente consiste la meta moral que le adscribe a la historia; y para ello conviene iniciar con esta pregunta: ¿qué significa, en concreto, que la moralidad se acreciente en el mundo? O puesto de otra forma: ¿qué efectos observables habrían de confirmarnos que la moralidad está incrementándose y que el progreso moral del género humano es real?

¹⁵ Posiblemente sea Rodríguez Aramayo quien más convincentemente ha sostenido esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia como forma de utopía; véase por ejemplo su ensayo: *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*.

La pregunta supone un problema serio, pues como ya se observó en III.2, la cuestión de si un acto es o no moral resulta indecible, incluso si el acto en cuestión es externamente conforme con la ley, por cuanto que no tenemos manera alguna de conocer la interna *eticidad* de un acto. Tal cuestión se la plantea Kant en la *Reconsideración*, en donde pregunta: «¿Qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor?»; a lo que responde:

No una cantidad siempre creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione; y es que el crédito (el resultado) del empeño de la humanidad por mejorar sólo podemos compulsarlo en las buenas *acciones* de los hombres -que cada vez serán más numerosas y más acertadas, por ende, en los fenómenos de la índole moral del género humano. Pues no contamos sino con *datos empíricos* (experiencias) para fundamentar esa predicción basada en la causa física de nuestras acciones, en tanto que tienen lugar y son por lo tanto fenómenos, y no en la causa moral que contiene el concepto del deber, de lo que debiera suceder, lo cual sólo puede establecerse puramente *a priori*. Poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato a las leyes¹⁶.

Es decir, que no siéndonos posible constatar empíricamente un posible aumento de la moralidad en la intención de nuestros actos (es decir, un aumento en su *eticidad*), el único medio que nos queda para compulsar algún progreso en nuestra moralidad es observar si acaso se produce en el mundo algún incremento en el número de nuestras acciones legales. Con lo que llegamos a un resultado análogo al encontrado al indagar la posibilidad de una *historia moral* (III.2.2): que así cómo la única forma de abordar una *historia moral* era a través de una historia de la legalidad (*historia político-*

¹⁶ *Erneuerte*, Ak. VII, p. 91 (96).

jurídica), así, similarmente, el único modo en que podemos constatar algún efectivo progreso moral en el mundo es viendo si nuestros ordenamientos legales se perfeccionan y si nuestro respeto y obediencia hacia ellos aumenta. Y la conclusión que de aquí lógicamente se desprende es que a la postre la única meta moral de la historia que podríamos constatar empíricamente (caso de verdaderamente lograrse) sería la instauración del orden legal más perfecto posible en el mundo.

Pero con ello llegamos a una dificultad análoga a la encontrada al considerar la posibilidad de una *historia moral* en general: que si la meta del progreso ha de ser una propiamente moral, ésta no puede ser entonces una meta meramente *legal* sino que ella tendría que ser también *ética*; esto es, que lograr la moralización plena de la humanidad supone no sólo que logremos un mundo regido por el más perfecto ordenamiento jurídico, sino uno en el que todos los hombres guíen sus actos por la ley moral y ello por nada más que por mor del deber. Y esta reflexión nos lleva a percatarnos del fundamental hecho de que la meta moral que Kant le supone a la historia implica de suyo dos distintos fines, mutuamente complementarias: de un lado, una meta puramente *legal* de la historia, y del otro, una meta propiamente *ética*. Es decir, que la futura historia moral supone tanto un proceso de creciente legalidad, tendente a un óptimo ordenamiento jurídico universal, como un incremento en la interna eticidad de nuestros actos, que habría de desembocar en un ordenamiento universal puramente ético, en el que sin necesidad de coacción jurídica alguna todos los hombres rigieran sus actos por nada más que principios de virtud. A la primera de estas metas la llamaremos la *paz perpetua*, y a la segunda, la *sociedad civil ética*.

En lo que sigue aclararemos en qué consiste cada una de ellas; pero debemos antes llamar la atención sobre el hecho de que en tanto que una acción ética sólo es posible merced a la libre autodeterminación del sujeto, tal cosa no opera, sin embargo, respecto a los actos legales, pues no exi-

giéndose en ellos más que la concordancia externa con la ley, ellos pueden ser el producto de una determinación meramente externa (y heterónoma, por tanto, respecto a la voluntad del sujeto). De manera que mientras que forzar a los hombre a comportarse éticamente es imposible, forzarlos, en cambio, a adoptar un orden jurídico es cosa factible; y de ello se desprende que mientras que el proceso de avanzar hacia la meta ética de la historia concierne tan sólo al *homo noumenon*, el avance hacia una meta meramente legal de la historia puede en cambio, por cuanto que tal avance ser forzado por determinaciones heterónomas al libre albedrío humano, cumplirse también en el *homo phænomenon*. Y aún más: Kant, según se verá, propone de hecho que el avance hacia la meta legal de la historia es, efectivamente, impulsado y conducido por la acción mecánica de la naturaleza.

Con lo que vemos, pues, que la meta propiamente moral de la historia supone dos procesos paralelos y dos metas complementarias: por una parte, un proceso que ocurre fundamentalmente en el *homo phænomenon* y es forzado principalmente por determinaciones naturales, que conduce a la humanidad hacia un estado de máxima legalidad universal (la *paz perpetua*); y por la otra, un proceso que sólo puede ocurrir por libre autodeterminación moral y que tiene por protagonista, por tanto, al *homo noumenon*, que desembocará en un orden universal de perfecta eticidad (la *sociedad civil ética*). Expondremos a continuación en qué consisten estas dos metas historia.

VI.2.1 *La paz perpetua como meta de la historia del homo phænomenon*

Una exposición pormenorizada de la concepción kantiana del orden político-jurídico hacia el que la historia se dirige requeriría de una exposición detallada de varios temas centrales de su filosofía política y su filosofía del derecho; ambos, terrenos sembrados de problemas y sutilezas. Es así que en

lo que sigue tendremos que limitarnos a trazar un bosquejo en líneas bastante gruesas de tal concepción, pues el espacio nos impide desarrollar el pensamiento político-jurídico de Kant con la minuciosidad que merecería.

Ya desde las *Ideas* Kant estableció que una historia en la que los hombres desarrollaran plenamente su razón se enfrentaba a dos agudas cuestiones de orden político-jurídico, de las que dependía la posibilidad de tal desarrollo: la consecución de una constitución civil perfecta y el logro de una confederación cosmopolita de Estados. Y tales problemas constituyen, de hecho, los dos temas centrales de su pensamiento político: el *cosmopolitismo* y – por cuanto que juzgó a la constitución republicana como la más perfecta posible- el *republicanismo*. Examinaremos a continuación ambas cuestiones, comenzando por el tema la constitución civil republicana.

En las mismas *Ideas* Kant afirma que: «*El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*»¹⁷; agregando, a modo de justificación, que:

Dado que sólo en la sociedad, y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad, o sea, un antagonismo generalizado de sus miembros junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad para que pueda coexistir con la libertad de los demás, como sólo en ella puede alcanzarse en la humanidad el propósito más elevado de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, la Naturaleza también quiera que la humanidad deba procurarse por sí misma este fin, al igual que todos los demás fines de su destino: así, una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente *justa*, tiene que ser la tarea más alta de la naturaleza

¹⁷ *Idee*, Ak. VIII, p. 22 (104).

para con la especie humana, ya que la naturaleza sólo puede alcanzar el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola¹⁸.

¿Pero por qué habría que considerar al logro de una constitución civil perfecta como la suprema intención de la naturaleza para con el hombre? Ello es así porque siendo la constitución civil perfecta (según pensaba Kant) aquella que otorga a cada individuo la máxima libertad posible dentro de un cuerpo social estable, ella consigue mantener el antagonismo entre los individuos en su nivel más alto posible, al tiempo que logra también evitar que dicho antagonismo mutuo provoque el colapso de la sociedad, por cuanto que ella protege escrupulosamente los límites de la libertad de cada cual permitiéndole coexistir con la libertad de los otros. Esto es, dicho con otras palabras, que la constitución civil perfecta es aquella que mantiene a la *insociable sociabilidad* en su nivel más alto posible. Y esa *insociable sociabilidad* es, como se recordará de lo visto en II.3.6, la condición necesaria para que las disposiciones racionales del género humano puedan alcanzar algún día su grado óptimo de desarrollo. Dice, así pues Kant que:

*Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad*¹⁹.

Y esta convicción de que el logro de una constitución civil perfecta es condición *sine qua non* para el desarrollo de las disposiciones racionales del hombre la encontramos una y otra vez en sus escritos; pero quizá donde ésta sea más clara es en el siguiente fragmento, tomado de sus lecciones inéditas de antropología:

¹⁸ *Ibid.*, p. 22 (104-105).

¹⁹ *Ibid.*, p. 27 (112).

La perfección de la sociedad civil estriba en el desarrollo de las disposiciones naturales tendentes a la consecución del destino final del hombre. Actualmente la humanidad bordea los confines de la civilización, mas no de la moralidad. La pieza maestra que la naturaleza ha ideado para favorecer el pleno desarrollo de las disposiciones naturales es la Constitución civil perfecta o, mejor dicho, su coincidencia con los fines últimos de la humanidad. [...] Virtud y vicio, la religión, las artes y las ciencias, todos son productos de la Constitución política²⁰.

Ahora, conviene observar que si -como Kant pensaba- la constitución civil perfecta es condición necesaria del progreso de la moralidad, en dicho caso su instauración no es sólo deseable sino que tal cosa es, de hecho, un deber. Así, en otra parte dice Kant que «la constitución civil...es... necesaria objetivamente, es decir, como deber²¹»; de modo, pues, que el logro de una constitución tal sería no sólo un fin al que la historia tiende *de hecho* -según Kant-, sino también un fin al que ella tendría que dirigirse *de derecho*; visto lo cual no resulta extraño que la definición kantiana de *constitución civil perfecta* resulte ser nada más que una variante de su definición de *derecho* en general: «el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad»²². Dicho lo cual, se ve claro ahora que la instauración de esa constitución perfecta es no sólo una meta a la que tiende el *homo phænomenon*, sino una meta que al *homo noumenon* le está prescrita como deber. (Retomamos este punto en VII.2).

Hagamos ahora algunas precisiones sobre las cualidades que tal constitución civil perfecta tendría que poseer; y para ello nos convendrá empezar por ver cómo es que una constitución civil se origina en general. Según Kant (y en ello sigue de cerca a Rosseau), el género humano ha par-

²⁰ *Mrongovius*, p. 130' (87).

²¹ *MS*, Ak. VI, p. 264 (80).

²² *Ibid.*, p. 230 (39).

tido de un estado de carencia de leyes coactivas, al que nombra como el “estado de Naturaleza”, el que si bien no es un estado de guerra continua de todos contra todos (como el pintado por Hobbes), sí es un estado de continua amenaza de guerra; de acuerdo a una idea de viejo cuño, según la cual los periodos de paz entre las naciones no son sino armisticios entre una contienda y otra, a modo de treguas en una guerra constante²³:

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz...²⁴

Con lo que tenemos que si los hombres (que pese a todo no son capaces de vivir aislados) han de vivir en comunidad, debe éstos entonces encontrar alguna manera en que a cada quien le sea garantizada su libertad y la posesión de lo suyo, debiendo, por tanto, suscribir –y ello de modo necesario– un cierto *contrato*. Este *contrato original* es, según Kant, la idea regulativa que subyace a toda legislación jurídica:

Pero respecto de este contrato..., en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa)... Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes cómo si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una vo-

²³ Cfr. W. B. Gallie: *Filósofos de la paz y de la guerra*, p. 43.

²⁴ *ZeF*, VIII, 348-349 (51).

luntad tal. Pues allí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública²⁵.

Y es a partir de esta idea del *contrato social originario* que derivan los que Kant considera como los principios *a priori* de todo estado civil en general, que son, a saber: *libertad*, *igualdad* ante la ley, e *independencia* de todos los ciudadanos en tanto que colegisladores²⁶. Y de estos principios se sigue, a su vez, el hecho de que la *constitución republicana*, entendida como aquella en la que el poder legislativo recae en personas distintas a aquella o aquellas que detentan el poder ejecutivo, sea la única constitución civil que se compadece cabalmente con las exigencias de la razón práctica. Leemos:

La constitución *republicana* es aquella establecida de conformidad con los principios de, 1º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2º de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos), 3º de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo. La constitución republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil²⁷.

Pero téngase aquí buen cuidado de no confundir *republicanismo* con *democracia*, ya que Kant distingue tajantemente entre *constitución republicana* y *constitución democrática*, pues mientras que la primera se refiere al modo de gobernar, la segunda se refiere tan sólo al número de individuos que detentan el poder del Estado. A mayor precisión, dice Kant²⁸ que, de acuerdo al número de personas que gobiernan, las constituciones son o bien *autocráticas*, o *aristocráticas*, o *democráticas*, según que el poder lo detente

²⁵ *TuP*, Ak. VIII, p. 297 (216).

²⁶ Cfr.: *ibid.*, p. 290-295 (205-213).

²⁷ *ZeF*, Ak. VIII, p. 349-350 (52-53).

²⁸ Cfr.: *ibid.*, p. 351-352 (55).

un solo individuo, algunos o todos; en cambio, según la forma de gobernar, las constituciones pueden ser o *republicanas* o *despóticas*, dependiendo de si en ellas los poderes ejecutivo y legislativo están separados –en cuyo caso se trata de *republicanismo*–, o si, por el contrario, el Estado ejecuta arbitrariamente leyes que él se otorga a sí mismo –que es lo que se conoce como *despotismo*–. Y añadamos de paso (aunque este es un tema que por sí solo ameritaría otro estudio) que Kant fue siempre contrario a la constitución democrática, ya que según él la democracia está condenada, por su propia naturaleza, a transformarse en despotismo:

...porque funda un poder ejecutivo en donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad²⁹.

Aclarado esta distinción, debe aún añadirse que la constitución republicana, además de ser la única plenamente conforme con los principios de la razón práctica, es además la única adecuada al fin de alcanzar ese estado de paz perfecta que había sido el motivo original para suscribir un contrato social. La razón de ello estriba en que la constitución republicana es la única en donde el soberano no está facultado para tomar una decisión que el propio pueblo no pudiese desear para sí mismo; y por supuesto que cualquier pueblo se lo pensaría muy bien antes de aceptar para sí mismo la terrible cuota de sufrimientos que cualquier guerra conlleva.

Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución [la republicana]) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piense mucho el comenzar un juego tan *maligno*... por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del

²⁹ *Ibid.*, p. 352 (55-56).

Estado no es un miembro del Estado sino su propietario..., y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes...³⁰

Y la paz, posible gracias a la constitución republicana, es ni más ni menos que una condición necesaria para que el género humano desarrolle la totalidad de sus aptitudes racionales y morales, siendo su logro, por tanto, un imperativo moral:

...la razón práctico-moral expresa en nosotros un *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*... Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla...³¹

Y con esto último, dirijamos nuestra atención ahora al aspecto cosmopolita de la concepción kantiana del fin político-jurídico de la historia; en donde tenemos que el ojo perspicaz de Kant vio entre las naciones un estado de carencia de leyes enteramente análogo al estado de naturaleza sin ley que originariamente imperaba entre los individuos; y justo como ocurría entre los individuos, la carencia de leyes entre las naciones mantiene a éstas en un perpetuo estado de guerra en ciernes. Tal estado habrá de cesar sólo cuando los Estados lleguen a regular sus mutuas relaciones según un ordenamiento jurídico, que habría de ser entre los Estados el análogo de lo que el *contrato civil* es entre los individuos:

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en

³⁰ *Ibid.*, p. 351 (53-55).

³¹ *MS*, Ak, VI, p. 354 (195).

una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos³².

Las guerras recurrentes, las amenazas de nuevas guerras, y los continuos y gravosos gastos que las naciones han de hacer pertrechándose para las próximas guerras (lo que, a decir de Kant, es aún más duro y desgastante para los pueblos que la guerra misma) habrán de forzar a los Estados a entrar en un ordenamiento jurídico, en el que, a diferencia de lo que pasa con los individuos que suscriben un *contrato social* y delegan el poder en un soberano, ningún Estado podrá colocarse en una posición de poder por sobre las demás, pues tal cosa significaría la disolución de los Estados sojuzgados en tanto que Estados. El ordenamiento legal entre los Estados deberá tomar, por el contrario, la forma de una *federación cosmopolita de Estados libres*:

Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de los otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y su coacción³³.

De modo que así como la constitución republicana hace posible la paz entre los individuos que conforman al Estado, asimismo, la federación cosmopolita garantizará una paz duradera y universal entre todos los Estados del orbe; esto es, una *paz perpetua*³⁴. Y aquí conviene destacar que así como la

³² *ZeF*, Ak. VIII, p. 354 (58).

³³ *Ibid.*, p. 356 (61). Para un estudio exhaustivo sobre la lógica política que subyace a la propuesta kantiana de una confederación de Estados libres, incapaz de ejercer coacción alguna sobre sus miembros, y sobre la posible efectividad de ésta para evitar la guerra, véase el ya citado estudio de W. B. Gallie acerca de Kant en *Filósofos de la paz y de la guerra*.

³⁴ Lo que acabamos de exponer sucintamente aparece fundamentalmente en el texto de 1795 *Hacia la paz perpetua*. Respecto a este escrito, recomendamos el capítulo dedicado a Kant en *Filósofos de la paz y de la guerra* de W. B. Gallie, por cuanto que éste

instauración de una constitución civil perfecta es no sólo un proceso al que -según Kant- la naturaleza nos conduce, sino también algo que la ley moral nos marca como deber, del mismo modo la consecución de una federación de Estados que garantice la *paz perpetua* entre los Estados no es sólo un proceso impulsado por la propia naturaleza (según se verá en VII.1), sino una meta que la razón práctica nos señala como deber: «Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal... formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico»³⁵. Lo que es así por cuanto que -según advirtió atinadamente Kant- ninguna nación podrá gozar nunca de una paz realmente duradera en tanto no se establezca entre los Estados un orden jurídico, pues aunque una nación lograra para sí misma una constitución civil perfecta que le garantizase una perfecta paz interna, tal nación estaría aún amenazada por la ambición y la belicosidad de sus vecinos, ya que una paz entre Estados pactada sin una federación cosmopolita de Estados que dé fuerza a tal acuerdo y exija su cumplimiento no es en verdad más que un mero armisticio que podría romperse a la menor provocación. Con lo vemos, pues, que el cosmopolitismo de Kant lejos de ser un mero apéndice utópico en su filosofía de la historia es, por el contrario, una consecuencia necesaria de su exigencia de un estado de perfecta legalidad jurídica y paz sólida y duradera como únicas condiciones bajo las cuales el género humano podrá algún día desarrollar plenamente su razón y su moralidad.

presenta una acuciosa e interesante lectura de dicho escrito, realizada básicamente desde un punto de vista descuidado por los filósofos: el de la teoría de las relaciones internacionales.

³⁵ *MS*, Ak. VI, p. 352 (192).

VI.2.2 *La sociedad civil ética como meta de la historia del homo noumenon*

Según lo hasta aquí dicho, para Kant un perfecto ordenamiento jurídico cosmopolita, que haga posible la consecución de la *paz perpetua*, es la meta última de la historia del hombre en tanto que criatura natural; y ello es así porque (según se ve en detalle en VII.1) hacia ese estado nos vemos guiados por la acción de la propia naturaleza, y por cuanto que la consecución de ese óptimo ordenamiento jurídico cosmopolita es un fenómeno empíricamente comprobable, tal como debe serlo cualquier cosa referida al *homo phænomenon*. No obstante, según se ha señalado ya, si la meta última de la historia ha de ser una de máxima *moralidad* y no sólo una de máxima *legalidad*, es entonces preciso que la historia tenga también una meta de óptima *eticidad* en el mundo. Esto es, que aunque la consecución de la *paz perpetua* implica de suyo una máxima adecuación de la conducta de los hombres al derecho positivo, ello no supone necesariamente, sin embargo, que en realidad los hombres se guíen por mero mor del deber; de donde se ve que el logro de la *paz perpetua* no equivale a la moralización plena del género humano.

Es así que la *paz perpetua* no puede considerarse cómo la meta última de un continuo progreso *moral*; aunque sí como la culminación de la historia del *homo phænomenon* y como un necesario paso previo hacia la auténtica culminación del progreso moral de la historia: aquello que Kant nombra indistintamente como “el reino de Dios en la tierra”, “el pueblo de Dios”, “la iglesia invisible” o –como lo tomaremos aquí– “la sociedad civil ética”³⁶. Sobre el particular algo habíamos ya adelantado, al ver la relación de complementación que en Kant se da entre filosofía de la historia y filo-

³⁶ Todas estas denominaciones de la meta ética última de la historia aparecen en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*; y son usadas como expresiones intercambiables para la misma idea.

sofía de la religión (III.3); ya que mientras que la historia presenta al hombre una meta última para sus actos legales, la religión le presenta, en cambio, una meta última de carácter propiamente ético. Describamos ahora en que consiste esta meta ética de la religión.

Dice Kant que así como la historia inicia con un estado de naturaleza en el que los hombres carecen de leyes jurídicas, asimismo, el estado moral primigenio del hombre es el de una completa carencia de leyes éticas. Esto es, que para Kant habría un “estado de naturaleza ético”, en el que cada hombre se encuentra librado a darle a sus actos la máxima que le plazca, sin prescripción alguna al respecto. Pero partiendo de dicho estado, la humanidad ha progresado y continuará progresando paulatinamente, gracias al crecimiento y difusión de las religiones reveladas –primero- y de la religión puramente racional –posteriormente-, hasta alcanzar la meta ética más alta que la humanidad puede plantearse: el logro de la denominada “sociedad civil ética”. Citamos a continuación el pasaje clave en *La religión* sobre este tema:

Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquel en que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*. Ahora bien, así como al primer estado es contrapuesto el estado de naturaleza en cuanto al derecho..., esto es: el *estado de naturaleza jurídico*, así del último se distingue el *estado de naturaleza ético*. En ambos cada hombre se da a sí mismo la ley, y no hay ninguna ley externa, a la cual se reconozca sometido junto con todos los otros. En ambos cada hombre es su propio juez y no hay ninguna autoridad *pública* poseedora de poder, que según leyes determine con fuerza de

derecho lo que en los casos que se presentan es deber de cada uno y lleve ese deber a general ejercicio³⁷.

El paralelismo entre el proceso que lleva desde el estado de naturaleza jurídico hasta la instauración de un ordenamiento jurídico positivo en el mundo, y el que va desde el estado de naturaleza ético hasta la sociedad civil ética es, como puede apreciarse fácilmente, mantenido por Kant al máximo. Remitimos a este respecto, nuevamente, al fragmento de *La religión* citado en la p. 100; en donde Kant aclara en sentido en que debe entenderse la noción de una *sociedad civil ética*, en tanto que una *idea de la razón* que, como tal, no corresponde ni puede corresponder a objeto alguno en la experiencia, pero cuya realidad objetiva está perfectamente fundada sobre exigencias de la razón práctica: la exigencia de un fin último que dé unidad a la totalidad de nuestros esfuerzos morales, y la exigencia de pensar como factible la consecución del *bien supremo* posible en la tierra³⁸; siendo, así pues, que esta idea de la razón tiene para nosotros una función *regulativa*, ya que ella nos señala nuestro deber de intentar darle realidad. Esto es, dicho en otros términos, que a diferencia de lo que pasa con el *estado civil jurídico*, que potencialmente puede lograr realidad fenoménica (y que en alguna medida la ha logrado ya), la *sociedad civil ética* es en cambio un *noúmeno*; el que aunque no podría darse nunca en su total pureza y completud en la experiencia, tiene para nosotros, no obstante, entera realidad práctica.

De lo anterior se sigue que el proceso por el que la humanidad se aproxima a la *sociedad civil ética* no puede forzarse de ninguna manera; que es justo lo contrario a lo que sucede con el proceso que, según Kant,

³⁷ *Rel.*, Ak. VI, p. 95 (119-120).

³⁸ Presentar aquí una deducción completa de la objetividad que para la razón práctica tiene la idea de una *sociedad civil ética* supondría nada menos que entrar en el complejo asunto de la deducción kantiana de la idea de religión en general. Cuestiones de espacio nos previenen de intentar tal cosa, por lo que remitimos al interesado a *La religión*, particularmente al prólogo a la primera edición.

nos lleva hacia la *sociedad civil jurídica* perfecta, el que, según él, puede ser forzado por causas heterónomas respecto a nuestra voluntad libre, tales como la acción mecánica de la naturaleza o la coacción del derecho positivo. Pero que el proceso por el cual la humanidad se dirige hacia la *sociedad civil ética* no pueda violentarse, responde a que es condición necesaria de todo acto para ser *ético* que en él la ley moral sea acatada autónomamente por una voluntad libre, siendo que ni los actos determinados por la acción mecánica de la naturaleza ni aquellos que son producto de coacción externas pueden ser éticos. Lo que nos indica que no cabe esperar ni que las determinaciones causales de la naturaleza ni la legislación jurídica hayan de llevarnos hacia esa *sociedad civil ética*. Y más aún, Kant nos previene contra la tentación de intentar legislar la virtud y coaccionar para su cumplimiento:

Pero ¡ay de legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política³⁹.

De manera, pues, que para avanzar hacia la consecución de esa *sociedad civil ética* no tenemos otro camino que fomentar la voluntaria adhesión de los hombres a la ley moral; propósito que se logra fundamentalmente por dos medios: la religión (que, según Kant, consiste para los hombres en «un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos»⁴⁰) y la educación. Es así que en las ya mencionadas lecciones inéditas de antropología Kant se pregunta: «¿Cuáles son, pues, los medios para mejorar la sociedad civil y su Constitución política?»; a lo que responde: «1) La educa-

³⁹ *Rel.*, Ak. VI, p. 96 (120).

⁴⁰ *MS*, Ak. VI, p. 440 (305).

ción, 2) la legislación, y 3) la religión»⁴¹; para añadir un poco más adelante que:

En definitiva, por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación, materia que el gobierno debería cuidar mucho más, atendiendo especialmente a la religión y a la moralidad, con el fin de mejorar al hombre⁴².

Es a través de estos medio que Kant confía en que el género humano, en tanto que conjunto de seres libres y morales, llegará algún día (simultáneamente o con posterioridad al logro de la *paz perpetua*) a conformar esa *sociedad civil ética* capaz de lograr aquello que ni el más perfecto ordenamiento jurídico universal puede: darle a la historia una culminación propiamente moral. El momento en que esa perfecta sociedad ética se logre podrá considerarse, con justa razón, como el punto final de la historia, pues con lo hasta aquí dicho queda claro que la instauración de ella supondrías no sólo un enorme paso hacia esa meta suprema de la moralidad que es *bien supremo*, sino que ésta en sí misma es ya el mayor *bien supremo* que a los hombres les cabe lograr por su propio esfuerzo en este mundo.

⁴¹ *Mrongovius*, p. 131 (89).

⁴² *Ibid.*, p. 132 (92).

VII El mecanismo del progreso de la historia

Visto hacia dónde es que, según Kant, la historia se dirige, lo siguiente que habría que preguntarse es: ¿qué es lo que impulsa y dirige a ésta hacia tales metas? Veremos, pues, cuáles son para Kant los mecanismos de la historia. Pero antes de entrar en materia, es necesario advertir que en este terreno debe avanzarse con cautela, ya que la cuestión del mecanismo de la historia es el aspecto de la filosofía kantiana de la historia que peor se ha entendido, siendo (como se decía en la introducción) que la idea de Kant de la historia como proceso guiado por la acción mecánica de la naturaleza ha sido generalmente malinterpretada, con lo que algunos de sus comentaristas han llegado a ver en ella uno de los más crudos determinismos históricos de corte naturalista jamás sostenido, a la vez que una inmisericorde apología de la guerra como supuesto vehículo del “progreso”. Mas consideramos que tales interpretaciones y otras semejantes son, como habrá de mostrarse, en erróneas realidad. Pero para poder entender nuestras razones, es preciso tener en mente que para Kant la historia humana se ve conducida no por uno sino por dos distintos principios: la naturaleza y la libertad; de lo que resulta que al sostener –como efectivamente hace– que la naturaleza empuja y conduce a la historia, con ello no quiere decir que la naturaleza determina *toda la historia*, pues sobre ella actúa también la autodeterminación libre y moral del hombre; de modo que de insistirse en tildar a la concepción kantiana de la historia de “determinista” tendría que aclararse, en todo caso, que ella es determinista sólo de modo parcial.

Pero independientemente del grado de determinismo que pudiera achacársele a la filosofía kantiana de la historia, debe admitirse que señalar al hombre como un animal y un ser fenoménico inmerso en la cadena de las

causas naturales no es denostar la condición humana, sino tan sólo reconocer un esencial hecho con el cual hemos de habérmolas. De suerte que cuando Kant declara que la historia recibe su orientación de las determinaciones naturales de la especie humana, ello no tendría que causar ni alarma ni indignación moral, si se entiende que no es toda la historia humana la que así se ve determinada por la naturaleza, sino que siempre quedan, por el contrario, aspectos de la historia que no están ni podrían estar determinados por nada más que por nuestro libre albedrío. Tachar a Kant de *determinista* es, pues, falso, si con ello quiere decirse que para él la toda historia es determinada por la naturaleza.

En realidad el problema grave del que la filosofía kantiana de la historia adolece no es el determinismo, sino que, justamente buscando no caer en éste, Kant se ve forzado a suponer que el curso de la historia en cuanto determinado por la naturaleza es en lo fundamental coincidente con el curso de la historia en tanto que obra de sujetos morales. Ello es así porque si la historia del *homo phænomenon* divergiera esencialmente de la historia del *homo noumenon*, en tal caso se caería efectivamente en un tipo de determinismo, por cuanto que con ello se afirmaría que hay aspectos de la historia indefectiblemente determinados por la naturaleza, los que la libre voluntad humana no puede modificar de ninguna manera. Pero si lo que se pretende (y eso es justamente lo que Kant desea) es presentar a la historia como el terreno en el que las meta de la moralidad pueden lograr su cabal cumplimiento, en tal caso tiene, necesariamente, que suponerse a la libre voluntad moral del ser humano como una fuerza eficiente, capaz de moldear por ella sola al menos ciertos aspectos de la historia; mas tal cosa conlleva por fuerza la suposición de que la voluntad libre y moral del hombre es capaz de actuar, al menos en ciertos casos, independientemente de las determinaciones naturales y aún en contra de ellas. Con lo que Kant queda obligado a interpretar las historias del *homo phænomenon* y el *homo nou-*

menon como procesos que de alguna manera tienden a converger en ciertas metas últimas. Pero ello sólo es posible al precio de forzar la interpretación de la historia hasta convertirla en algo semejante a una *teodicea*. Esto es, que para salvar la posibilidad de que las historias del *homo phænomenon* y el *homo noumenon* lleguen a coincidir en sus metas últimas, Kant queda constreñido a suponer que todo lo que en la historia acontece como naturalmente determinado y que es contrario a los fines de la moralidad, en realidad sirve, de alguna oscura manera, a un propósito moral que no somos capaces de detectar ni comprender del todo.

Y es por ello que la filosofía de la historia de Kant acaba por exhibir ese rasgo común a toda teodicea: la suposición de que todo el mal que acontece en el mundo es en verdad un bien disfrazado, y que aún acontecimientos tan contrarios a la moralidad como las guerras sirven, en realidad, a los fines de la moral, bien que nuestro intelecto no logre captar de un primer vistazo tal relación. Kant queda obligado, pues, en función de sus propios presupuestos y fines a suponer -parafraseando a Leibniz- que la historia ha sido, con todos sus males y su barbarie, *la mejor de las historias posibles*. Es importante tener esto en cuenta, ya que al proponer Kant – según se verá- que la guerra debe entenderse como un recurso de la naturaleza para obligarnos a adoptar un ordenamiento jurídico internacional (al que la razón nos habría llevado con menos dolor, si la hubiésemos obedecido), su intención con ello no fue hacer una apología de la guerra, sino que es su afán por entender la historia como un proceso conforme con los dictados de la moralidad lo que le obliga a interpretar la guerra como un aliado de la moral y un bien encubierto.

Hechas estas observaciones, veremos a continuación cómo es que, según Kant, la historia se ve impulsada y guiada hacia sus fines. Empezaremos por los mecanismos que guían a la historia en tanto que naturalmente

determinada, y después veremos cuál es la fuerza que guía a la historia del *homo noumenon*.

VII.1 La determinación natural de la historia

VII.1.1 *La insociable sociabilidad*

Conviene, a fin de abordar el tema de la determinación natural de la historia, recordar brevemente lo que en II.3.1 se dijo sobre cómo es posible prever la historia del *homo phænomenon*. Al respecto se vio que en las *Ideas* Kant parte de la premisa de que todo acto humano es para el entendimiento un *fenómeno* sujeto a las leyes causales de la naturaleza, y que es este hecho le lleva a pensar que quizá tomando tales actos “en bloque” pudieran éstos llegar a preverse; sólo que en vez de embarcarse en tal estudio, lo que Kant intenta es deducir hacia dónde tendría que orientarse la historia en líneas generales, en tanto que ella está determinada por las peculiaridades de la naturaleza humana. Y al respecto concluye que dado que en la naturaleza teleológicamente concebida todo cumple un propósito, es preciso entonces suponer que el curso de la historia se encamina hacia el desarrollo óptimo de las disposiciones racionales que la naturaleza ha depositado en el género humano. Se aclaró en II.3.5, asimismo, que las determinaciones naturales que conducen la historia no son, en lo fundamental, las de la naturaleza externa, sino aquellas depositadas en el propio ser humano; esto es, nuestros *instintos* y apetencias sensibles, pero, sobre todo, aquellos dos instintos más propiamente humanos: el instinto de *individualización* y el de *socialización*; que son nuestras naturales tendencias a congregarnos -la socialización-, y a confrontarnos contra nuestros semejantes e intentar dominarlos -la individualización-. La dinámica de estas fuerzas antagónicas da lugar a lo que Kant llama la *insociable sociabilidad*, y es ésta la fuerza bá-

sica que compele a los hombres a desarrollar al máximo sus facultades racionales y todos sus talentos.

Esto rememorado, es claro que la causa eficiente que impulsa y dirige la historia del *homo phænomenon* no es otra que la *insociable sociabilidad*; restándonos clarificar la naturaleza y el modo actuar de ésta. Empecemos por ver la definición exacta que de de ella da Kant:

Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier¹.

Respecto a lo cual conviene reparar en que, tal como Kant lo plantea, la *insociable sociabilidad* no es un defecto o un vicio de la condición humana, que pudiera ser de alguna manera enmendado o suprimido, sino que se trata, antes bien, de un carácter esencial al hombre. Pero lo más notable es que aunque la *insociable sociabilidad* pudiera suprimirse tal cosa no sería deseable, ya que ella es el motor que impulsa el desarrollo de todos nuestros talentos y aptitudes.

Para entender por qué es así esto, debe notarse que contrariamente a lo que la palabra “instinto” sugiere, el impulso humano hacia la sociabilidad no tiene primariamente un carácter utilitario; esto es, que aunque la supervivencia de los individuos aislados es casi imposible de hecho, en reali-

¹ *Idee*, Ak. VIII, p. 20-21 (102-103).

dad el factor crítico que fuerza a los hombres a entrar en sociedad no es, sin embargo, la subsistencia física. En efecto, es interesante notar que en el texto donde Kant trata más específicamente la cuestión de la formación de la sociedad (*Probable inicio...*), su hipotética reconstrucción de la historia arranca desde el momento en que la primera pareja humana está ya en posesión los medios básicos de subsistencia, sin intentar posteriormente aclarar cómo pudieron los hombres hacerse de tales medios². Siguiendo la interpretación de Yovel³, parecería que lo que conduce a los hombres a buscar a sus iguales y conformar una sociedad no es tanto las necesidades de subsistencia física cuanto el hecho de que los hombres, como seres dotados de consciencia, experimentan en sí la imperiosa necesidad de identificarse y verse reflejados en otras consciencia; esto es, que como un ser que se intuye a sí mismo en calidad de fin en sí y no simple medio, el hombre tiende a buscar la compañía de criaturas que, como él, sean también fines en sí mismos, y que le dispensen a él ese mismo trato; criaturas estas que, evidentemente, no pueden ser otras que sus congéneres humanos. De suerte que aún si los hombres poseyeran fuerza e instintos capaces de permitirles la supervivencia en total aislamiento, aún en ese caso buscarían la compañía de otros hombres y formarían sociedades.

No obstante, una vez que los hombres entran en contacto y forman grupos sociales acontece que esa misma necesidad humana por ganar el reconocimiento, aunado a su cualidad de ser libres y desear ejercer de su libertad sin cortapisa alguna, llevan a los hombres a la insociabilidad y al conflicto. Dice, pues, Kant en la *Antropología* que:

La voluntad propia está siempre en actitud de estallar en agresión contra el prójimo y tiende en todo momento a realizar su aspiración a una liber-

² Cfr.: *Mut. Anfang*, Ak. VIII, 110-111 (158-160).

³ Véase de Yirmiyahu Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, pp. 148-150.

tad absoluta, a ser no meramente independiente, sino incluso dominadora sobre otros seres iguales a uno mismo por naturaleza...⁴

Y esta actitud da paso prontamente a la sed de honores, de dominio y de posesiones (las que se desean no tanto por la satisfacción sensible que puedan reportar, sino porque la riqueza es un medio para ganar poder y reconocimiento); afanes estos que rápidamente se convierten en las pasiones dominantes de la humanidad⁵, yendo todo al punto en que cada quien da por sentado que los demás intentarán hacerle a él aquello mismo que él gustosamente haría con ellos: dominarlos, restarles reconocimiento y arrebatarse lo suyo. El recelo y la insociabilidad llegan así a dominar las relaciones entre los hombre, y la sociedad se precipita en ese estado de permanente zozobra que es la continua hostilidad en ciernes llamada *insociable sociabilidad*. Esto visto, resulta comprensible que en su *Pedagogía* Kant advierta reiteradamente sobre los riesgos que un exceso de libertad conlleva en la educación; situación esta por la que es necesario que antes que cultura o moralización la educación proporcione *disciplina*; entendida esta como la capacidad del hombre para controlar sus instintos y apetencias, sin darles nunca rienda suelta:

Pero el hombre tiene por naturaleza tan grande inclinación a la libertad, que cuando se ha acostumbrado durante mucho tiempo a ella, se lo sacrifica todo. Precisamente por esto... ha de aplicarse en la disciplina desde muy temprano, porque en otro caso es muy difícil cambiar después al hombre; entonces sigue todos sus caprichos. [...] Éste es un defecto habitual en la educación de los aristócratas; pues por nacer destinados a mandar, nunca se les contraría⁶.

⁴ *Anth. Ak.* VII, p. 327 (285).

⁵ Sobre el particular y en general sobre la concepción kantiana del *reconocimiento* como necesidad esencial del ser humano, véase también en la *Antropología* la parte primera, libro tercero: “De la facultad apetitiva”.

⁶ *Päd.*, Ak. IX p. 442 (30).

Pero retornando a la *insociable insociabilidad*, en la descripción que de ella hemos hecho se encuentra también la explicación de por qué no sería deseable que tan desagradable cualidad desapareciera: sin la competencia – siempre feroz y en ocasiones mortal- que ese continuo enfrentamiento supone nada obligaría a los hombres (que, según Kant, son perezosos y comodones por naturaleza) a desarrollar los talentos y habilidades que potencialmente poseen. Esto es, que si en el mundo humano todo fuera idílica paz y concordia, en ese caso los talentos y habilidades de los hombres quedarían, a falta de un acicate, adormecidos para siempre:

Sin aquellos atributos ciertamente poco amables de la insociabilidad, de donde nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que pastorean, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación atendiendo a su fin como Naturaleza racional. ¡Demos pues gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar!⁷

Es la poco amable cualidad de la *insociable sociabilidad* la que, al evitar que nos instalemos en una bucólica Arcadia, nos permite cumplir en el orden de la creación con un papel más importante que el que tienen las ovejas y demás animales. Con lo que al final resulta que lejos de ser una maldición la *insociable sociabilidad* supone para nosotros, antes bien, una oculta bendición. Este razonamiento es, por supuesto, bastante duro y no deja de tener algo de paradójico y de teodicea; pero dentro de los presupuestos de Kant

⁷ *Idee*, Ak. VIII, p. 21 (103-104).

es correcto: si el necesario destino histórico de la humanidad es el progreso, en ese caso todo acto humano contrario al mismo tiene que interpretarse como un medio indirecto para procurar ese progreso de la razón, la cultura y la moralidad. Y esa misma idea la expresa también a través de una metáfora frecuentemente citada: así como los árboles logran su más bella forma sólo cuando crecen en apretados grupos y se ven obligados, a fin de ganar mayor cantidad de luz, a crecer hacia a lo alto, así, sólo la competencia en sociedad hace posible que los hombres desarrollen todos sus talentos al más alto nivel. Por el contrario, el árbol o el hombre que crece separado del resto sólo logran una figura gacha y contrahecha⁸.

Mas aquí hay que recordar que además de servir al fin de promover el desarrollo de los talentos individuales, la *insociable sociabilidad* es adicionalmente el medio por el que la naturaleza nos fuerza a entrar en una sociedad civil bajo leyes jurídicas; condición imprescindible (según los vis- to en VI.2.1) para que la historia logre sus metas. Lo que nos lleva a percartarnos de que la *insociable sociabilidad* no sólo actúa al nivel de los individuos sino también en el nivel de las sociedades y Estados. Y aquí las cosas varían ligeramente, puesto que a nivel de Estados la *insociable sociabilidad* adopta dos manifestaciones particulares: el comercio y la guerra. En el apartado siguiente veremos como es que estas dos fuerzas contribuyen a llevar al género humano al logro de ese perfecto orden jurídico internacional que es la meta de la historia del *homo phænomenon*.

Pero antes de eso, creemos que vales la pena anotar un dato interesante, y es que el razonamiento que subyace al argumento kantiano a favor de la *insociable sociabilidad* es susceptible de ampliarse hasta convertirse en una concepción general de la naturaleza, pues si es cierto que en ella todo sirve a un propósito, en tal caso todo dolor y sufrimiento que hay en el mundo tendría que suponerse como necesario dentro del orden natural. Es

⁸ *Ibid.*, p. 22 (105).

así que en otro lugar Kant dice que «El dolor es el aguijón de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se produciría la ausencia de la vida»⁹; y agrega:

Estar en la vida absolutamente satisfecho sería un inerte *reposo* y quietud de los resortes o embotamiento de las sensaciones y de la actividad enlazada con unos y otras. Pero un estado semejante no puede coexistir con la vida intelectual de los hombres más que puede existir la paralización del corazón en un cuerpo animal...¹⁰

Esta anotación es importante, por cuanto nos da un elemento más para entender la insistencia de Kant en que la guerra es, pese a toda apariencia, un necesario mecanismo para el progreso de la humanidad.

VII.1.2 La guerra y el comercio como fuerzas conductoras de la historia

Nos parece innegable que muchas de las declaraciones de Kant en torno a la guerra resultan, cuando se las lee fuera de contexto, verdaderamente siniestras, casi como si de un panegírico de la violencia se tratara. Como botón de muestra citemos tan sólo uno de los varios ejemplos que aquí podrían traerse a colación:

...dado el nivel cultural en el que se halla todavía género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura -sabe Dios cuando- podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquella¹¹.

Con lo que resulta comprensible que la postura de Kant ante la guerra sea hasta la fecha piedra de escándalo en su contra: ¿cómo es posible que el filósofo de la libertad y la moral rigurosa asevere que la guerra es “benéfi-

⁹ *Anth.*, Ak. VII, p. 232, § 60 (157).

¹⁰ *Ibid.* p. 235, § 61 (162).

¹¹ *Mut. Anfang*, Ak. VIII, 121 (175).

ca” para la humanidad?”. Y ello es aún peor si se considera que semejante declaración está en contradicción palmariamente con otras declaraciones de Kant mismo; por ejemplo, aquello que declara en la *Metafísica de las costumbres*, cuando asegura taxativamente que «la razón práctico-moral expresa en nosotros un veto irrevocable: *no debe haber guerra*»¹².

Pero para valorar rectamente el papel que Kant asignó a la guerra en la determinación de la historia, empecemos por considerar que una sociedad humana en la que todos sus miembros dieran rienda suelta a sus impulsos insociables tendría, por fuerza, que destruirse en breve. Mas como los hombres no son capaces, pese a todo, de vivir aislados, se hace necesario que entre en acción algo capaz de neutralizar la insociabilidad humana hasta un punto tolerable; y ese algo (como ya se discutió en VI.2.1) no es otra cosa que la sociedad civil bajo leyes jurídicas, la que garantiza a cada individuo su libertad y propiedad, pero sólo en la medida en que ello resulte compatible con la libertad y el derecho de propiedad de los otros:

...la insociabilidad coloca al hombre en situación de pretender un bien codiciado asimismo por otro, lo que les hace entrar en colisión y les obliga a escoger un jefe cuyos mandatos sean aceptados por todos, conduciéndoles de un modo sistemático hacia la sociedad civil¹³.

Ahora, recordemos que una sociedad en “estado de naturaleza” carente de leyes jurídicas no es precisamente la pesadilla entrevista por Hobbes de una constante guerra de todos contra todos, pero sí un estado de continua amenaza de guerra, y que sólo la instauración de leyes coactivas que garanticen a cada quien libertad, vida y propiedad puede poner fin tal estado; de modo que es la constante amenaza de una nueva guerra, más que ninguna otra consideración ética o racional, lo que, según Kant, lleva a los individuos a suscribir un contrato social y darse una constitución civil sostenida por un

¹² *MS*, Ak. VI, p. 354 (195).

¹³ *Mrongovius*, p. 128'-129 (82-83).

poder público capaz de coaccionar para su cumplimiento. Con lo que en un sentido puede decirse que la guerra es, efectivamente, la causa eficiente directa de que los hombres establezcan un ordenamiento jurídico. Es justo en este sentido –y no en ningún otro- que es válido decir que la guerra lleva a los hombres a establecer una sociedad bajo leyes jurídicas y que es, por cuanto que una sociedad tal es condición necesaria para cualquier otro avance del género humano, la fuerza que desencadena el progreso moral de la humanidad, bien que en sí misma ella no sea moral en absoluto.

Pero recordemos, además, que la *insociable sociabilidad* actúa también al nivel de los Estados; los que en ausencia de un ordenamiento jurídico que rijan sus relaciones viven también en continua amenaza de agresión mutua, siendo que ni la más perfecta de las constituciones civiles puede garantizar a nación alguna una paz duradera, por cuanto que cada una de ellas debe temer aún la codicia y ambición de sus vecinos. Y es esta continua amenaza de guerra entre las naciones -más que las hostilidades efectivas-, lo que obliga a los Estados a establecer una confederación cosmopolita de Estados, según lo visto en VI.2.1; la que es el análogo a nivel de las naciones de lo que la constitución civil es entre los individuos. Tal es la línea de razonamientos que lleva a Kant a asegurar que es la propia naturaleza por intermedio de la guerra la que determina que el curso de la historia se encamine hacia la instauración de un perfecto ordenamiento jurídico cosmopolita, que es, a su vez, condición necesaria para el logro de las metas morales de la historia. Asegura, pues, Kant que:

La Naturaleza ha utilizado por tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable *antagonismo* un estado de calma y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experi-

mentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aún el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío... sino únicamente de esa gran confederación de pueblos...¹⁴

Pero, por otra parte, debe verse que la guerra no es la única forma en que la *insociable sociabilidad* se manifiesta entre los pueblos, sino que está se presenta también como ambición económica e interés comercial. Es así que al referirse en la *Paz perpetua* a las garantías que la naturaleza nos ofrece de que una paz tal habrá efectivamente de alcanzarse algún día, Kant asegura que:

De la misma manera que la naturaleza ha separado, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir con astucia o violencia... une también otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todo los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y evitar la guerra...¹⁵

El razonamiento es claro: sucediendo –como desafortunadamente sucede– que para muchos hombres el dinero es un valor más alto que la moralidad, es fácil concluir que en el momento en que la guerra ponga en peligro sus

¹⁴ *Idee*, Ak. VIII, p. 24 (107-108).

¹⁵ *ZeF*, Ak. VIII, p. 368 (76-77).

ganancias, aquellos a los que la moral no los había llamado a pedir el cese de las hostilidades lo harán ahora no por otra cosa que por mero interés pecuniario. Por desgracia la historia nos enseña que Kant no tomó en consideración que si bien la guerra y los conflictos internacionales de gran envergadura son, de entrada, contrarios al comercio sucede, no obstante, que tales conflictos pueden ser usados por las potencias económicas y, de hecho, iniciados por éstas con el designio expreso de allegarse nuevos mercados comerciales o nuevas fuentes de materias primas, y asimismo -lo que es peor y más perverso-, que la guerra en sí misma puede ser para algunos pocos un suculento negocio, más lucrativo a menudo que el comercio mismo; con lo que resulta que el interés comercial lejos de haber servido para desalentar a los Estados a emprender nuevas guerra ha sido, bien por el contrario, la causa de gran número de conflictos bélicos. De modo que en su valoración del interés comercial como contrapeso de la guerra Kant estuvo esencialmente errado. No obstante, nos parece innegable que Kant demostró gran intuición política al percibir con claridad meridiana que el interés comercial se estaba convirtiendo en una fuerza motriz de las relaciones internacionales, capaz de moldear la historia.

Es una lástima, por otro lado, que Kant no profundizara más en el tema, pues aparte del fragmento citado, parece que la única otra referencia expresa en sus escritos al papel del comercio en la historia es el siguiente párrafo, tomado de las *Ideas*:

...tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores. Pero esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su prosperidad según el modo que mejor le parezca, siempre y cuando este método sea

compatible con la libertad de los demás, se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo¹⁶.

Huelga decir que en aquí destaca nítidamente la fuerte impronta que el pensamiento económico de Adam Smith dejó en Kant; tema este que por lo demás ha sido ya frecuentemente señalado por los exegetas del filósofo de Königsberg¹⁷. De modo enteramente similar a Smith, Kant supone que sólo dentro de una economía liberal, en la que la acción de los ciudadanos no tenga otra cortapisa que el respeto a la libertad de los demás, será posible el logro de un estado generalizado de paz y bienestar, tanto al interior de cada Estado como entre los distintos Estados, pues cuando cada actor económico queda librado a su propio arbitrio una “mano invisible”, en el caso de Smith, o la propia naturaleza, en el de Kant, se encargan de poner las cosas en su sitio y lograr el beneficio de todo el conjunto. Fue, así pues, enteramente correcto que en su estudio sobre la idea del progreso el historiador Robert Nisbet considerara a Kant como mucho más cercano y afín a Smith, Stuart Mill y los Padres Fundadores de Norteamérica que a cualquiera otro pensador de la Europa continental, pues al menos en el aspecto económico Kant estuvo mucho más cerca del liberalismo anglosajón que de cualquiera otra postura¹⁸. Sobra decir, por lo demás, que en esto Kant queda sujeta a todas las críticas que se le han hecho y podrán seguirse haciendo al liberalismo económico.

Recapitulando, tenemos que el comercio y la guerra son mecanismos derivados de nuestra connatural *insociable sociabilidad*, mediante los cua-

¹⁶ *Idee*, Ak. VIII, p. 27-28 (113)

¹⁷ Al respecto, véase especialmente el ensayo de Rodríguez Aramayo: *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*; p. 100 y sig. Una muestra de primera mano de la influencia de Smith sobre Kant puede hallarse, asimismo, en la *Metafísica de las costumbres*, sección I del § 31 de la primera parte: «¿Qué es el dinero?», la que es en verdad un ensayo en miniatura de teoría monetaria, y en donde Kant, además de citar directamente a Smith, da clara muestra de la manera como logró combinar las ideas del economista escocés con su propio pensamiento jurídico: *MS*, Ak. VI, p. (110-114).

¹⁸ Véase: Nisbet, *Historia de la idea de progreso*.

les la naturaleza fuerza ese pleno desarrollo de nuestras disposiciones racionales que Kant supone como el fin de la historia del *homo phaenomenon*. Debe notarse ahora que aunque Kant diga confiar en que dichos mecanismos naturales nos conducirán hacia un ordenamiento jurídico internacional perfecto y hacia la *paz perpetua*, no supone, sin embargo, que la naturaleza sea en esto la única fuerza en juego, pues como se recordará -según lo dicho en VI.2.1-, la consecución de una sociedad civil y una federación cosmopolita no son únicamente metas hacia las que la naturaleza nos arrastra sino también *deberes* que nos corresponden tratar de actualizar. Con lo que se ve que al interpretar Kant que la naturaleza nos encarrila hacia la consecución de la *paz perpetua*, lo que en realidad hace es asignarle a ésta el papel de garante de que las metas que la moral nos señala son efectivamente actualizables en el mundo sensible. Esto es, que parecería que el objetivo de Kant en su exposición de los mecanismos naturales de la historia no es otra que persuadirnos de que la ésta se conduce *como si* nuestras metas morales tuvieran que hacerse realidad de cualquier modo, con o sin nuestra voluntaria participación. Sólo que, como es claro, siempre será preferible perseguir tales metas morales *motu proprio* que forzados a ello por circunstancias externas; sobre todo considerando que entre esas circunstancias hay que contar a devastadora guerra. Esto que exponemos, Kant lo expresa, tanto en *Teoría y práctica* como en la *Paz perpetua*, por medio de un clásico proverbio estoico, según la cita que de él hiciera Séneca (*Cartas morales a Lucilo*): “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*”; lo que significa: “el destino guía a quien lo acata, arrastra al que lo resiste”¹⁹. Así, dice Kant que:

Por mi parte, en cambio, confío en la teoría, pues esta parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y entre Estados, y

¹⁹ Debemos a Rodríguez Aramayo la indicación sobre la importancia que esta sentencia (y en general el estoicismo) tienen en la filosofía kantiana de la historia. Cfr. *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*.

recomienda a los dioses de la tierra la máxima de proceder siempre, en sus disputas, de modo tal que con él se introduzca ese Estado universal de los pueblos, admitiéndolo como posible (*in praxi*) y como *capaz de existir*. Pero, a la vez, también confío (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana; como en esta última siempre continúa vivo el respeto por el Derecho y el deber, no puedo ni quiero considerarla hundida en el mal hasta el extremo de que la razón práctica moral, tras muchos intentos fallidos, no vaya a triunfar finalmente sobre el mal y no nos presente a la naturaleza humana como digna de ser amada²⁰.

De lo que sería razonable concluir que la insistencia de Kant en que la guerra y la insociabilidad fuerzan a la historia a seguir un necesario “plan de la naturaleza” quizá no sea, a fin de cuentas, sino un medio de persuadirnos de que es preferible que por propia voluntad nos esforcemos por hacer realidad ese continuo progreso de la moral y la cultura, antes que esperar a que a ello nos arrastre la naturaleza, de mal grado y con terribles sufrimientos por parte nuestra.

Pero sea que se concuerde o no con esta interpretación, queda el hecho de que aún suponiendo que la naturaleza efectivamente determinara a la historia, incluso así tendría que afirmarse que el mecanismo de la naturaleza es incapaz por sí solo de conducir a la historia hacia una meta *moral* en sentido estricto; pues la acción de la naturaleza mecánica sólo podría, a lo más, obligarnos a entrar en un estado de perfecta legalidad, pero de ninguna manera podría obligarnos a ser más *éticos*. De modo que si la culminación de la historia es, como Kant lo supone, la completa moralización del género humano, es menester entonces postular la existencia de otro meca-

²⁰ *TuP*, Ak. VIII, p. 313 (240).

nismo distinto de conducción de la historia; uno que sea capaz de llevarnos a ejecutar actos no sólo *legales* sino también *éticos*; debiendo tratarse, por lo tanto, no de una determinación natural de la historia, sino de una moral.

VII.2 La determinación moral de la historia

Habiendo estudiado el modo como, según Kant, la naturaleza determina la historia del *homo phænomenon*, es tiempo de ver de qué modo puede la ley moral, por intermedio de nuestros actos libres, obrar como causa eficiente de la historia y conducirla hacia una metas propiamente moral.

Empecemos por remarcar algo que ya se había dicho más arriba: aún concediendo que la naturaleza haga progresar al género humano hacia un ordenamiento jurídico perfecto, incluso así no podría asegurarse que el género humano estuviera ya en una senda segura de progreso moral en sentido estricto, pues el estado hacia el que así se dirige no es uno propiamente moral, sino sólo uno de legalidad óptima, y la fuerza que a ello le impulsa – la naturaleza- es incapaz de aumentar por sí misma la interna *eticidad* de nuestras acciones. A lo que cabe agregar que la mejor muestra de que el progreso político-jurídico no implica por fuerza el progreso de la moralidad nos la da el propio Kant, cuando plantea que la consecución de una constitución civil perfecta es un problema al que podría dársele solución satisfactoria inclusive en una hipotética república de demonios, con tan sólo que éstos estuviesen dotados de razón:

...la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que es un Estado de *ángeles* porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma. Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general..., y viene precisa-

mente a través de aquellas tendencias egoístas... [...] El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)...²¹

En otras palabras, que para lograr un perfecto orden jurídico los hombres no precisan necesariamente hacerse buenos. Pero si la naturaleza no puede hacernos morales, ¿qué entonces haría que nuestra historia se enfilara por una senda de continuo progreso *moral*? La respuesta no es difícil: si un acto *ético* sólo es posible como producto de la autodeterminación de una voluntad libre, nada entonces, salvo nuestra libre autodeterminación moral, puede provocar un aumento en el número de nuestros actos éticos. De modo que si hemos de suponerle a la historia un fin moral (y en tanto que seres morales, no podríamos suponerle otro tipo de fin), es entonces preciso que podamos considerar a la historia como efectivamente impulsada y guiada nuestra voluntad libre y moral; esto es, debemos suponer que la ley moral es, por mediación nuestra, causa eficiente de la historia.

¿Pero puede tal cosa sostenerse en verdad? La respuesta es un sí categórico: toda la filosofía moral de Kant se sostiene sobre el esencial principio de que una voluntad libre puede actuar como causa eficiente en la naturaleza, iniciando en ella nuevas series fenoménicas.

...si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que éste contiene) no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa..., y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de libertad, cuyo *efecto* debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, si bien la palabra *causa*, empleada a propósito de lo suprasensible, significa solo

²¹ *ZeF*, Ak. VIII, p. 366 (74).

el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas naturales de acuerdo con sus propias leyes naturales, con vistas a un efecto...²²

Y esto concuerda con el otro fundamental principio de Kant (ya comentado también), de que aquello que la razón pura práctica presenta como un *deber* ha de ser también posible, pues la razón no comete nunca el absurdo de ordenar lo imposible; de donde se sigue que si bien la razón pura no puede anticipar lo que sucederá en el mundo, si puede, en cambio, ordenar aquello que *debe* suceder y determinar a la voluntad libre a hacer de ello una realidad actual:

...la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la humanidad, pero sí los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan²³.

Y aún cabe añadir que ha sido justamente porque Kant considera a la libre voluntad humana como fuerza determinante de la historia que le ha impreso a su *historia filosófica* ese peculiar giro prescriptivo al que nos hemos referido en II.4.5; haciendo de ella no un relato de lo que del futuro será sino una descripción de lo que nosotros *debemos* hacer que sea. Y es también dentro de esta intención de hacer una filosofía de la historia prescriptiva que debe entenderse la peculiar superposición que se da en Kant entre un mandato moral que nos ordena instaurar una sociedad civil jurídica y una confederación de Estados, y una férrea determinación natural que, de manera felizmente coincidente, nos conduce (contra nuestra voluntad, incluso) al establecimiento de ese mismo estado de óptima legalidad universal. Tan singular coincidencia puede entenderse en el sentido de que, dado que la

²² *KU*, Ak. V, p. 195 (105-106).

²³ *KrV*, B 835 (631).

razón práctica nos exige entrar en un orden jurídico, quedamos entonces prácticamente justificados para adoptar una idea de la acción de la naturaleza en la historia que sin bien teóricamente es muy poco satisfactoria (por cuanto que en ella se atribuye a una entidad inanimada, como lo es la naturaleza, la propiedad de actuar conforme a fines preestablecidos) resulta, no obstante, coincidente con los mandatos de la moralidad y propicia a nuestras disposiciones morales. Dicho en otros términos, tenemos que la necesidad práctica de poder pensar como asequibles nuestros fines morales es lo suficientemente poderosa como para autorizarnos a darle a un juicio teleológico reflexionante sobre la naturaleza el carácter de una realidad actual, pero en el entendido de que ello vale sólo para nuestra razón práctica y no, en principio, para la razón teórica (aunque para esta última tal juicio teleológico pueda servir a manera de *idea regulativa* que oriente la investigación histórica).

Y aquí es menester preguntarse: de no haber contado con Kant con motivos fundados para juzgar a la libre voluntad humana como una potencia capaz por sí misma de determinar en alguna medida a la historia, ¿habría tomado entonces el riesgo de justificar sobre la endeble base de un juicio meramente teleológico la posible consecución de ese estado de perfecta legalidad universal que la razón práctica nos marca como un deber realizar?

Es así que Kant, en un pasaje que vale la pena citar en extenso, dice, refiriéndose al curso mecánico de la naturaleza como “garantía” de la posible realización del mandato moral de lograr una *paz perpetua* universal, que

Quien suministra esta *garantía* [de que el género humano se encamina hacia la *paz perpetua*] 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 ar-

monía, 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. Causa que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza ni siquiera *inferir*, sino que sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con el arte humano (como en *toda* relación de la forma de las cosas con sus fines); la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una *idea* que, si bien es exagerada en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido práctico (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la *paz perpetua*)²⁴.

Pero aún aceptando que el curso de la naturaleza, teleológicamente juzgado, coincide con nuestros fines morales, el hecho es que ningún poder natural puede hacernos morales. Y como la meta última del continuo progreso moral no es la mera legalidad, sino la perfecta eticidad del mundo y el *bien supremo*, es entonces claro que la naturaleza no puede, en el mejor de los casos, sino colocarnos en posición idónea para dar ese último salto hacia una sociedad regida por las más perfectas leyes de la virtud, que luche con denuedo por lograr el mayor *bien supremo* posible en la tierra. Para lograr tal cosa contamos ante todo con la humana capacidad de conocer los mandatos de la ley moral y acatarlos; pero no está de más preguntarse: ¿hay, además de nuestra voluntad moral, algún otro medio para acercarnos al logro de las metas morales de la historia? La respuesta a tal pregunta ya fue presentada en VI.2.2: son la religión y la educación las dos herramientas fundamentales con las que los hombres contamos para promover, extender

²⁴ *ZeF*, Ak. VIII, p. 360-362 (67-69).

y fortalecer la moralidad en el mundo. Es a través de estos medios que puede propiciarse que cada vez más personas encaminen su libre autodeterminación moral hacia el logro de las metas supremas de la razón práctica.

VII.3 Naturaleza y libertad como determinantes de la historia

Si se ha seguido hasta aquí nuestra exposición, deberá ya resultar claro que quienes han entendido a Kant como partidario de un férreo determinismo histórico de corte naturalista han cometido, en general, la equivocación de no percatarse de que cuando éste habla de la naturaleza como determinante de la historia con ello no ha sacado del cuadro a la libre voluntad humana, pues ésta es también una fuerza capaz de impulsar y conducir en alguna medida la historia; y más aún: no se han percatado de que tal como Kant plantea las cosas, la historia no puede, sencillamente, alcanzar su meta última como no sea por medio de la libre autodeterminación moral del hombre.

Para hacer un símil, puede decirse que para Kant la historia es como un velero, que recibe su impulso y orientación tanto de las fuerzas de la naturaleza (el viento y las corrientes marinas) como de la libre voluntad de los hombres que timonean el barco, ajustan las velas e incluso impulsan la nave a golpe de remo cuando ello es preciso. Y así como un velero sólo puede conducirse actuando *con* las fuerzas de la naturaleza y no *contra* ellas, así, similarmente, siendo el hombre un animal, ningún proyecto histórico que pretenda ignorar sus determinaciones naturales (instintos y apetencias sensibles) llegará a parte alguna, ya que ciertamente tratar de mover un velero a contracorriente y con viento en contra es un empeño vano. Pero igualmente absurda resulta la idea de que basta con dejar a la embarcación librada al capricho de los elementos para que ella tome el rumbo deseado, pues

es claro que ello difícilmente podría suceder, siendo, por el contrario, que para que el barco siga la ruta deseada la acción voluntaria y premeditada de los hombres es condición imprescindible.

Mas es justamente en este punto donde el símil falla, pues Kant en verdad parece suponer (no sabemos si con desbordante optimismo o con empecinada esperanza) que la dirección en la que los vientos de la determinación natural soplan es precisamente la misma hacia la que la moralidad nos ordena dirigirnos. Pero si entendemos –como decíamos más arriba- que esta confianza no se funda en un pretendido conocimiento objetivo de la naturaleza y la historia, sino tan sólo en un juicio teleológico que no dice otra cosa sino que, hasta donde nos es dado conocer, parece *como si* el curso del desarrollo natural de nuestra especie coincidiera con las demandas de la moral, en tal caso no habría que reprochar nada a Kant, por cuanto que la idea de que la naturaleza nos conduce al mismo puerto al que la moral quiere que vayamos no sería en su intención sino un recurso para acicatearnos a tomar por voluntad propia el derrotero que la razón nos marca. La filosofía de la historia de Kant no sería entonces otra cosa que un plano de las etapas por la que tendríamos que transitar rumbo hacia ese fin de la historia que la razón práctica nos ordena. Declara, pues, Kant, en una de sus reflexiones inéditas que:

La tendencia a un continuo progreso del género humano hacia lo mejor (es, pues, una idea práctico-moral de la razón cuya realidad objetiva consiste en su realización) sólo puede ser conjeturada: 1) si existen signos suficientes de que todos los pueblos se esfuerzan por lograr establecer para sí una constitución... gracias a la cual se acabe de una vez con la guerra; 2) si puede probarse que los esfuerzos por lograr esa meta no son el mero efecto de la disposición natural centrada en el afán por la felicidad, sino que se basan en el desarrollo de las disposiciones morales del género humano, cuyo fundamento es que cada cual constituye un fin en

sí mismo...; 3) que el influjo de esta idea en el ánimo de todo hombre capaz de cultivar por sí mismo su razón práctica le hace trabajar en pro de aquel supremo bien cosmopolita, imbuyéndolo de un entusiasmo tan acendrado y universal que, cuando menos, equivale al deseo arraigado en el más poderoso móvil moral...²⁵

¿Y cómo dudar ante una exposición tal que la concepción kantiana de la historia como necesario progreso continuo es, antes que una forma de determinismo naturalista, la presentación de una idea de la razón práctica, destinada a ser actualizada por nuestra voluntad libre? Repetimos lo que decíamos al inicio de este capítulo: si de algo puede acusarse a Kant en su filosofía de la historia no es de determinismo, sino de intentar justificar el curso actual de la historia, con todas sus guerras y su barbarie, en lo que supone una peculiar suerte de “teodicea terrena”.

²⁵ *Refl.*, Ak. XIX, p. 611; reflexión no. 8077 (106).

CONCLUSIONES

Habiendo expuesto en detalle la concepción de la historia de Kant será pertinente, para cerrar, destacar algunas de nuestras conclusiones al respecto. Lo primero es que el conjunto de las ideas kantianas sobre la historia constituye, sin lugar a dudas, una “filosofía de la historia”, pues aunque tales ideas no se presenten en una obra única, sistemáticamente organizada, éstas poseen, no obstante, suficiente consistencia conceptual tal como para poder reorganizarlas en una exposición unitaria coherente. Esto, sin embargo, no niega el hecho irrefutable de que la así reconstruida “filosofía de la historia” de Kant presenta serias lagunas; siendo posiblemente las más graves las referidas a cuestiones tan importantes como las de la naturaleza, condiciones y límites de nuestro conocimiento histórico.

Por otra parte, y ésta es nuestra segunda conclusión, hemos comprobado que este conjunto de ideas sobre la historia no sólo conforman una “filosofía kantiana de la historia” coherente como tal, sino que ésta mantiene una relación consistente y necesaria de continuidad con el resto de su filosofía. Esto es, que la filosofía de la historia no fue ni un cuerpo extraño en su pensamiento ni el producto de algún pasajero interés ocasional, sino un tema de cardinal importancia que le venía exigido por la propia lógica interna de su reflexión, ya que, por una parte la “historia futura” no era sino un desarrollo concreto de esa *facultad de prever* que consideró como una función imprescindible del entendimiento, mientras que, por otro lado (y este era el motivo más importante que tuvo para interesarse por el tema), la historia es ni más ni menos que el terreno en donde la razón práctica ha de alcanzar su interés último: la consecución del mayor *bien supremo* posible en el mundo. Pero esta filosofía de la historia no solo es necesaria dentro

del pensamiento kantiano sino, además, consistente con los principios críticos que norman a la razón en sus usos teóricos y prácticos, según hemos puesto especial empeño en mostrar a lo largo de este trabajo.

Como esta última conclusión es la que probablemente encontrará mayor oposición, habida cuenta de que en un amplio sector del mundo académico está ya muy establecida la idea de que la concepción de la historia de Kant resulta incompatible con sus principios críticos y sus aspiraciones éticas, convendrá reiterar nuevamente algo de lo ya expuesto, pues en nuestra opinión quienes así juzgan la filosofía kantiana de la historia o bien ignoran o bien no han sopesado debidamente dos hechos -establecidos en esta exposición- que, bien considerados, tendrían que llevar a concluir que entre su filosofía de la historia y el resto de su corpus filosófico Kant no incurrió en inconsistencia fundamental alguna. Tales hechos son los siguientes:

- a) La concepción de la historia que Kant presenta es –como fácilmente se echa de ver- una *teleología*; pero no lo es sólo en el sentido de que en ella la historia se presente como proceso tendiente a un fin, sino que lo es en el peculiar sentido que para él tiene el *juicio teleológico*; esto es, que cuando asevera que la historia es un continuo progreso moral, ello no supone un juicio teórico objetivamente válido, sino que con ello tan sólo quiere decir que nuestro entendimiento está constreñido –tanto por motivos teóricos como, sobre todo, por motivos prácticos- a juzgar la historia *como si* ella siguiera un curso tal de progreso continuo. Y si el juicio de Kant sobre la historia es tan sólo *teleológico* y no *teórico* (y no se ve cómo podría alguien defender coherentemente lo contrario), en tal caso su concepción de la historia debe reputarse como consecuente con los principios teóricos de su filosofía, pues con ella no estaría intentando ir más allá del conocimiento posible en pos de una incognoscible “historia futura”, sino solamente emitiendo un juicio posible sobre la historia (un *como si*), que en tanto sea consis-

tente con los hechos empíricos será también compatible con los principios teóricos de la razón y que es, por otra parte, necesario a fin de salvar la posibilidad del logro del *bien supremo* en la tierra.

b) Según hemos tratado de mostrar, dada la concepción esencialmente dual que Kant tiene del ser humano (que es tanto *homo phænomenon* como *homo noumenon*), su *historia filosófica* debe por fuerza considerarse como escindida en dos diferentes procesos complementarios: la historia del ser humano en tanto animal determinado por leyes naturales, y su historia en tanto sujeto moral. A nuestro juicio, el que muchos no se hayan percatado de este hecho fundamental es el factor que más ha contribuido a la opinión de que cuando Kant afirma que el rumbo de la historia está determinado por la naturaleza o que la naturaleza puede mejor que nosotros decidir lo que debe hacerse para que mejorar al mundo y forzarnos a ello, con tales afirmaciones se niega la libertad humana, o se hace depender a la moralidad de la ciega conducción de la naturaleza y no de la voluntad humana (lo que es igualmente incompatible con los principios de la razón práctica). Mas tales interpretaciones se fundan en una esencial confusión, pues el hecho de que el ser humano sea -en algunos aspectos, al menos- determinado por leyes naturales no supone que *todos* sus actos estén naturalmente determinado, pues aunque el hombre no es *absolutamente* libre, él es, con todo, capaz de determinar -en algunos aspectos, al menos- su historia; de modo que la afirmación de que la naturaleza determina la historia es compatible con los principios de la razón práctica, si con ello quiere afirmarse no que *toda* la historia está determinada por la naturaleza, sino sólo algunos aspectos de ella. Debe verse, asimismo, que en la filosofía moral de Kant es absurdo suponer que la naturaleza pueda *forzarnos* a ser morales; pero es, no obstante, consistente con sus principios afirmar que la naturaleza nos fuerza a entrar en un or-

den legal, que si bien no es ético, sí constituye un necesario prelude para el establecimiento de un ordenamiento propiamente ético el mundo, al que sólo podrá llegarse con un premeditado y voluntario esfuerzo moral.

Dicho lo cual, concluimos que la filosofía de la historia de Kant es, amén de un componente necesario de su pensamiento, compatible con los principios críticos asentados en sus obras mayores. Pero al tiempo que corroboramos la consistencia de su filosofía, no podemos dejar de señalar el que tendría que considerarse como el mayor defecto de Kant al exponer su concepción de la historia, y es que él mismo es poco específico y claro respecto a los dos hechos que acaban de anotarse: en sus escritos no aclara con la contundencia que hubiera debido emplear el carácter teleológico de sus juicios sobre la historia, ni señala con precisión en qué momentos su discurso versa sobre la historia del *homo phænomenon* y en qué otros sobre la del *homo noumenon*. De modo, pues, que al final Kant mismo ha propiciado muchas de las lecturas incorrectas que de su filosofía de la historia se han hecho.

A este respecto cabe suponer, asimismo, que varias de las aparentes inconsecuencias que la filosofía kantiana de la historia contiene responden al hecho de que, entre los catorce años que van desde su primer escrito sobre la historia hasta el último, sus ideas experimentaron una evolución considerable; siendo, así pues, que la concepción de la historia que presenta en la *Reconsideración* de 1798 se distingue de la presentada en las *Ideas* de 1784 en más de un punto importante, llegando a darse, incluso, contradicciones entre ambas. Nos parece bastante evidente que las ideas de Kant sobre la historia fueron derivando desde un marcado predominio de la naturaleza como determinante de la historia (según lo expone en las *Ideas*), hacia una disminución del papel asignado a la naturaleza y un mayor énfasis en la voluntad moral humana como fuerza directriz de la historia. Quede

esto como una mera sugerencia, por cuanto que trazar en detalle la evolución de las ideas de Kant sobre la historia requeriría de un cuidadoso estudio de sus obras, su correspondencia y sus fragmentos inéditos, que no tenemos por lo pronto la capacidad de emprender¹.

Con lo visto, podemos ya concluir que los supuestos que asumimos desde la introducción se han revelado como bien fundados; y podemos ya para terminar llamar la atención sobre la que nos parece una de las características más notables de la filosofía kantiana de la historia, que la diferencia sensiblemente de muchas otras filosofías de la historia. Se trata de su particular carácter *prescriptivo*. El que en última instancia la *historia filosófica* de Kant deba entenderse como una prescripción del curso que los seres humanos tendríamos que imprimirle a la historia (por ser ese el único que se compadece con las demandas de la razón práctica) es algo que en este estudio se ha mostrado reiteradamente; de modo que aquí estamos ya autorizados para afirmar que, más que una incierto pronóstico del futuro, lo que Kant probó a hacer fue un relato ideal sobre cómo *debería ser* la historia si ella se conformara según las demandas de una razón no condicionada por necesidad o impulso sensible alguno. Esto es, dicho de otra manera, que el continuo progreso moral del género humano que supuso como derrotero necesario de la historia no lo pensó como un hecho teóricamente establecido, sino más bien como un programa de acción para el futuro. Es decir, que en Kant no hay tanto fe en el progreso cuanto *voluntad de progreso*.

Semejante actitud ante la historia contrasta con muchas otras filosofías de la historia (de la Ilustración y posteriores), ya que mientras que para Kant el progreso sólo podía ser *progreso moral* y sólo podía lograrse (aún contando con las famosas y cuestionables “garantías de la naturaleza”)

¹ El seguimiento más atento que conocemos sobre el origen y desarrollo de las ideas kantianas de la historia, y al cual remitimos al lector, se halla en el estudio introductorio de Rodríguez Aramayo para su edición de *¿Qué es la Ilustración?* y otros textos de Kant (vide bibliografía).

merced a la voluntad humana, otros muchos pensadores dieron en entender el progreso preferentemente como progreso económico, material y científico, y supusieron que éste podría darse aun sin contar con la voluntad de los hombre por lograr tal cosa; forzados a ello por la propia dinámica interna de la historia (la que no sólo se creía cognoscible, sino que se daba por conocida). Y es así que la mayoría de las visiones de la historia y del progreso de los siglos XIX y XX (el positivismo de Comte, el evolucionismo de Spencer, o el marxismo, para mencionar sólo las más conspicuas) comparan, pese a sus enormes diferencias, la idea de que en la historia operan mecanismos (sea cual sea su naturaleza) que indefectiblemente llevan a ésta por alguna cierta dirección, sin que en ello la voluntad humana cuente mayormente; de ahí que tales concepciones tiendan a ignorar el aspecto moral de la historia, suponiendo (aparentemente) que el progreso económico, material y científico habrá de llevar, sin que se sepa muy bien cómo, al progreso de la moralidad.

Ante esto, Kant presenta –si nuestra interpretación es correcta– no una contundente afirmación de que la historia habrá de seguir inevitablemente un curso de progreso continuo, sino que él asegura, tan sólo, que, dadas las determinaciones naturales observables en la especie humana, contamos con razones fundadas para pensar que la historia se comporta *como si* ella progresara continuamente en el aspecto moral, pero sin que pueda en verdad asegurar que ese sea su curso ineluctable. Además, dado que el progreso que interesó a Kant (el único que puede considerarse como tal) fue el progreso de la moralidad, y puesto que la voluntad moral de los hombre es condición imprescindible del un progreso tal, resultó que Kant (a diferencia de lo que sucedió con tantas otras filosofías de la historia) consideró que el progreso sólo es posible merced a la premeditada y libre voluntad humana. Esto es, que para Kant el fin de la historia no puede cumplirse sin el activo deseo de los hombres por hacer de tal fin una realidad. De modo que mien-

tras que en otras concepciones la historia alcanza su fin supuesto con o sin nuestra voluntad (y más a menudo en contra de ésta), en Kant en cambio, y pese a su formulación de la naturaleza como determinante de la historia, la historia sólo puede llegar a su fin con el concurso de nuestra voluntad moral. Y así consigue evitar el problema que las concepciones en las que la historia es guiada por fuerzas distintas a la libre voluntad humana padecen: que éstas sí acaban desembocado casi necesariamente en uno u otro tipo de determinismo; y el determinismo (que por definición es la antítesis de la libertad) ha sido siempre un caldo de cultivo propicio para ideologías totalitarias de los más variados signos.

De manera que al final quizá lo más interesante de la filosofía de la historia de Kant sea que ahí éste logró prescribir qué es lo, como seres morales, tendríamos que hacer de la historia, sin caer por ello en el determinismo; pues es claro que en última instancia para él la fuerza primordial en la conducción de la historia no es otra que la voluntad moral de los hombres, en tanto que la determinación natural de la historia no es sino una interpretación meramente probable, que conviene adoptar no por otra razón sino porque ella puede contribuir a sostener y acrecentar nuestros esfuerzos hacia la moralidad. Visto así, podría incluso decirse que para Kant la apelación a la naturaleza como garante del progreso moral es poco más que un recurso retórico (con suficiente fundamento teórico como para no entrar en contradecir con los hechos empíricos), tendente a persuadirnos de que efectivamente hagamos de la historia un continuo progreso moral. Y aquí no está de más señalar que, a diferencia de lo que ha ocurrido varias concepciones deterministas de la historia, a Kant no se le puede imputar responsabilidad en la conformación de ideología o movimiento totalitario alguno; aunque ello se debe también, claro está, a que el pensamiento histórico-político de Kant no formó escuela ni tuvo demasiados seguidores.

Cabría, para cerrar, preguntarnos: de haber logrado Kant una expresión más acabada y clara para su filosofía de la historia, y de haber conseguido amplio apoyo y seguidores para sus ideas histórico-políticas, ¿habría supuesto ello una diferencia en la historia? ¿Habría sido el pensamiento de Kant capaz de hacer que en vez de un curso de revoluciones y guerras, Europa siguiera una evolución regular hacia la integración pacífica de sus nacionalidades en una confederación para la paz? Muy probablemente no, pues –como bien lo vio Kant- la consecución de un perfecto orden legal cosmopolita es sin duda la tarea más ardua que la humanidad puede proponerse y la última que habría de lograr (si es que algún día la logra). Pero lo cierto es que si hemos de sobrevivir al “progreso”; al progreso de una ciencia y una tecnología que lo mismo nos han conferido el poder de destruir varias veces el planeta que el de crear realidades virtuales hacia donde evadimos, y a un progreso económico que ha puesto en las manos de algunos pocos –muy pocos- la capacidad de decidir el destino de todos los demás; en tal caso será preciso que pensemos qué tendríamos que hacer para que la humanidad progresara, primero, hacia un orden legal cosmopolita y, posteriormente, hacia un estado de creciente eticidad en nuestras relaciones mutuas. A diferencia de Kant, a nosotros nos es bastante difícil, por una multitud de razones, confiar en que la naturaleza contribuirá a llevarnos a la consecución de nuestros fines morales; pero aún con todo y su problemático aspecto teleológico es más que posible que el pensamiento histórico de Kant tenga aún fuerza y penetración suficientes para llevarnos a los ciudadanos del siglo XXI (habitantes de una “aldea global” mediática, que nos es sino un falaz simulacro de la cosmópolis kantiana) a reflexiones fructíferas respecto a la clase de mundo que querríamos y tendríamos que construir.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE IMMANUEL KANT

Las obras de Immanuel Kant se consignan, en orden cronológico, de acuerdo a la *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902 ss. [*Escritos completos de Kant*, editados por la Real Academia Prusiana, luego Academia Alemana de las Ciencias, Berlín y otros lugares, 1902 y ss. (29 volúmenes)], la que se abrevia como *Ak.*, indicándose a continuación el volumen y número de páginas en donde se encuentra la obra en cuestión. Se indica seguidamente la traducción al español de la cual se cita, a la que se considera como la de mejor calidad disponible.

- 1784, Ak. VIII, 15-31: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.
«Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en “¿Qué es la Ilustración?”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- 1784, Ak. VIII, 33-42: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
«Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en “¿Qué es la Ilustración?”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- 1785, Ak. IV, 385-463: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Fundamentación para una metafísica de la costumbres. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- 1785, Ak. VIII, 43-66: *Rezensionen von I. G. Herders “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”*.
«Recensiones sobre la obra de Herder “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”», en “¿Qué es la Ilustración?”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Traducción de Rober-

to Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

- 1785, Ak. VIII, 89-106: *Über die Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse*
«Definición de la raza humana», en *Filosofía de la Historia*. Traducción de Emilio Estiú. Editorial Nova, Buenos Aires, 1958.
- 1785 (c.) [Texto aún inédito, al que le está reservado el tomo XV de los *Gesammelte Schriften*]: *Manuscrito inédito de C.C. Mrongovius de las lecciones de Antropología impartidas por I. Kant, fechado aproximadamente en 1785*
Antropología práctica. Traducción, edición y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1990.
- 1786, Ak. VIII, 107-123: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*
«Probable inicio de la historia humana», en “¿Qué es la Ilustración?”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- 1786, Ak. VIII, 131-147: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*
«¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», en *En defensa de la Ilustración*. Selección de textos de Immanuel Kant, traducidos por Javier Alcoriza y Antonio Lastra; introducción de José Luis Villicañas. Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- 1787, Ak. III, 1-552: *Kritik der reinen Vernunft* [2a edición]
Crítica de la razón pura. Traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978.
- 1788, Ak. V, 1-163: *Kritik der praktischen Vernunft*
Crítica de la razón práctica. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, notas, índices y estudio introductorio de Dulce María Granja Castro. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, 2001.
- 1790-1793, Ak. V, 165-485: *Kritik der Urteilskraft*
Crítica de la facultad de juzgar. Traducción, prólogo, notas e índices de Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores, Caracas, 1991.
- 1793-1794, Ak. VI, 1-202: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial, Madrid, 1969.

1793, Ak. VIII, 273-313: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

«En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», en “¿Qué es la Ilustración?”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

1794, Ak. VIII, 325-339: *Das Ende aller Dinge*

«El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la historia*. Traducción y estudio introductorio de Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

1795, Ak. VIII, 341-386: *Zum ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*

Sobre la paz perpetua. Traducción de Joaquín Abellán. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

1797, Ak. VI, 203-493: *Metaphysik der Sitten*

La metafísica de las costumbres. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho; estudio preliminar de Adela Cortina. Tecnos, Madrid, 1989.

1798, Ak. VII, 77-94: *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*; segunda sección de *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten.*

«Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», segunda sección de *El conflicto de las facultades en tres partes*, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1987.

1798, Ak. VII, 117-333: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

Antropología en sentido pragmático. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1935. (Reimpreso por Alianza Editorial, Madrid, 1991).

1803, Ak. IX, 437-499: *Pädagogik* [Según apuntes de los cursos de Pedagogía, editadas por Friedrich Theodor Rink con la aprobación de Kant] *Pedagogía*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual; edición de Mariano Fernández Enguita. Akal, 1983.

1934 Ak. XV, XVI, XIX, XX y XXIII [Edición póstuma preparada por E. Adickes]

Kant: Antología. Traducción y edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Ediciones Península, Barcelona, 1988. Contiene una selección de los cuadernos de notas de Kant, con reflexiones sobre filosofía moral, antropología, metafísica y lógica, así como acotaciones, borradores y trabajos preparatorios de Kant para diversas obras.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Nota: Lo que a continuación consignamos no es –ni pretende serlo– una bibliografía exhaustiva de estudios sobre la filosofía de la historia de Kant. Lo que se consigna es tan sólo las obras más cuidadosamente consultadas para la elaboración de este trabajo. Es así que entre esta bibliografía hay no sólo estudios sobre la filosofía kantiana de la historia, sino también sobre pensamiento kantiano en general y sobre filosofía de la historia. En la mayor parte de las obras citadas pueden encontrarse valiosas referencias bibliográficas para ahondar más en el tema.

AA. VV. *En la cumbre del criticismo*. Actas del Simposio sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, celebrado por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Madrid, 1991. Editores: Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar; Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 1992.

AA. VV. *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Actas del seminario «A propósito del ensayo kantiano Hacia la paz perpetua (La vigencia de una propuesta bicentenario)», del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España; celebrado en Madrid en 1994. Editores: Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldan. Tecnos, Madrid, 1996.

- AA. VV. *Kant después de Kant*. Actas del Seminario sobre Kant, organizado con motivo del bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*, por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Madrid, 1988. Editores: Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo; Tecnos – Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid, 1989.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez: *Crítica de la razón ucrónica*. Tecnos, Madrid, 1992.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez: *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. EDAF, Madrid, 2001.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez: «Una filosofía moral de la historia», estudio introductorio para su edición de “*¿Qué es la Ilustración?*”, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia de Immanuel Kant. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- BAUMER, Franklin L.: *El pensamiento europeo moderno: Continuidad y cambio de las ideas, 1600-1950* [Título original: *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950* (1977)] Traducción de José Juan Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- BOROWSKI, Ludwig Ernst: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* [Título original: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet* (1804)]. Traducción, notas y estudio preliminar de Agustín González Ruiz. Tecnos, Madrid, 1993.
- CALDERÓN MARTÍN DEL CAMPO, David Eduardo: *El concepto de publicidad en Kant*. Tesis presentada por el autor para optar al grado de Licenciado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Edición del autor, México, 1993.
- CASSIRER, Ernst: *Kant, vida y doctrina* [Título original: *Kants Leben und Lehre* (1918)]. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- COLOMER; Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger; Tomo I: La filosofía trascendental: Kant*. Segunda edición revisada, Editorial Herder, Barcelona, 1993.

- COLLINGWOOD, R. G.: *Idea de la historia* [Título original: *The Idea of History* (1946)]. Traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
- ESTIÚ, Emilio: «La filosofía kantiana de la historia»; estudio introductorio para su edición de *Filosofía de la historia*, de Immanuel Kant. Editorial Nova, Buenos Aires, 1958 (2a ed., 1964).
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de filosofía*. Primera edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora, bajo la dirección de Joseph-Maria Terricabras. Editorial Ariel, Barcelona, 1994.
- FRANCESCUTTI, Pablo: *Historia del futuro: Una panorámica de los métodos usados para predecir el porvenir*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- GALLIE, W. B.: *Filósofos de la paz y de la guerra: Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi* [Título original: *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoi* (1978)]. Traducción de Jorge Ferreiro Santana. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- GRANJA CASTRO, Dulce María: *Kant en español: Elenco bibliográfico*. Universidad Autónoma Metropolitana – UNAM, México, 1997.
- ÍMAZ, Eugenio: «Estudio introductorio» para su edición de *Filosofía de la historia*, de Immanuel Kant. Fondo de Cultura Económica, México, 1979; originalmente editado por el Colegio de México, México, 1941.
- KLEINGELD, Pauline: «Kant, History and the Idea of Moral Development». *History of Philosophy Quarterly* 16 (1), 1999, pp. 59-80.
- KLEINGELD, Pauline: «Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant’s Philosophy of History». *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2), 2001, pp. 201-219.
- KÖRNER, W. S.: *Kant* (1955). Traducción del inglés de Ignacio Zapata Tellechea. Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- LINDSTEDT, David: «Kant’s Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason». *Kant Studien* 90 (2), 1999, pp. 129-147.
- LYOTARD, Jean-François: *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia* [Título original: *L’enthousiasme* (1986)] Traducción de Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1997.

- NISBET, Robert: *Historia de la idea de progreso*. [Título original: *History of the Idea of Progress* (1980)]. Traducción de Enrique Hegewicz. Editorial Gedisa, Barcelona 1998.
- ROLDÁN PANADERO, Concha: *Entre Casandra y Clío: Una historia de la filosofía de la historia*. Ediciones Akal, Madrid, 1997.
- TOYNBEE, Arnold: *A Study of History*. Edición revisada y abreviada en un tomo por el autor y Jane Caplan [Edición original en 12 tomos publicada entre 1934 y 1961]. Weathervane Books, Nueva York, s/f.
- TURRÓ, Salvi: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Editorial Anthropos –Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 1996.
- VELKLEY, Richard L.: «Metaphysics, Freedom and History: Kant and the End of Reason». *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2), 2001, pp. 153-170.
- YOVEL, Yirmiyahu: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press; Princeton, New Jersey, E.U.A., 1980.
- WALSH, W. H.: *Introducción a la filosofía de la historia*. [Título original: *An Introduction to Philosophy of History* (1961)]. Traducción de Florentino M. Torner. Siglo XXI Editores, México 1968.
- WILKINS, Burleigh. Taylor: «Teleology in Kant's Philosophy of History». *History and Theory*, 5 (2), 1966, pp. 172-185.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS EN LÍNEA

- IMMANUEL KANT: GESAMMELTE SCHRIFTEN; Institut für Kommunikationsforschung und Phonetik, Universidad de Bonn; [sin nombre del administrador]; [sin fecha de actualización]. Contiene el texto integro en alemán de los nueve primeros volúmenes de las *Obras completas de Kant* según la edición de la Academia Alemana de las Ciencias, incluyendo la paginación de la misma. Consultado el 16-oct.-04.
 URL: <http://www.ikp.uni-bonn.de/cgi-bin/Kant/lade.pl?/default.htm>

KANT ON THE WEB: Universidad Bautista de Hong Kong; administrador: Steve Palmquist; última actualización: 16 de julio de 2004. Contiene hipervínculos a diversos recursos en línea sobre Kant: textos electrónicos, bibliografías, páginas web, etc. Consultado el 16-oct.-04. URL: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/Kant.html>

KANT-STUDIEN: Verlages Walter de Gruyter; © 2002; [sin nombre del administrador]; [sin fecha de actualización]. Contiene índices electrónicos desde 1997 y acceso limitado para suscriptores a versiones electrónicas de artículos de la revista *Kant-Studien*. Consultado el 16-oct.-04.
URL: http://www.degruyter.de/rs/282_695_DEU_h.htm

THE PHILOSOPHER'S INDEX: Philosopher's Information Center, © 2003 [©1997-2003, Ovid Technologies]; [sin nombre del administrador]; [sin fecha de actualización]. Base de datos de acceso limitado para suscriptores que indexa abstracts de más de 3,000 publicaciones sobre filosofía y temas relacionados. Consultado el 16-oct.-04.
URL: <http://132.248.184.81:8595/webspirs/start.ws>

PHILOSOPHY OF HISTORY ARCHIVE; Universidad Estatal de Novosibirsk (Rusia); administrador: Prof. Nicolai S. Rozov; documentos electrónicos y foros de discusión en línea; [sin fecha de actualización]. Consultado el 16-oct.-04.
URL: <http://www.nsu.ru/filf/pha/>