

Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia

On the evolution of the Kantian Philosophy of History

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ

Resumen

En este artículo se estudian las razones que permiten establecer dos momentos en la filosofía kantiana de la historia, momentos que configuran una sutil evolución que, sin embargo, no contradice la intención esencial de la misma: El primero de ellos, anterior a 1790, se basa en un necesitarismo naturalista conjugado con la idea de la libertad como subsunción a la ley moral, lo cual dificulta la relación teoría-praxis, generando pesimismo histórico y, a la vez, no muy fundadas esperanzas en la intervención del buen príncipe para producir el cambio político y social. El segundo momento, encara la historia desde el juicio teleológico, la admisión de los sentimientos como parte cooperante en la moral y la admiración a la revolución francesa, generando optimismo histórico, otorgando al derecho un papel decisivo en la construcción de la república noumenon y abriéndose a una concepción de la libertad más cercana al libre albedrío.

Palabras clave: Kant, Filosofía de la Historia.

Abstract

This article considers the reasons why it is possible to determine two moments

in the Kantian Philosophy of History. Both moments entail a subtle development, although it is not contradictory to its essential intention. The first one, before 1790, is based on a naturalist necessitarianism joined to the idea of freedom as submission to the moral law, that introduces difficulties in the relation between theory and praxis, generating historical pessimism and, at the same time, not very founded hopes of the intervention of the good prince to produce the socio-political change. The second one faces history from the teleological judge, the admission of feeling as cooperative element in morals and the admiration at the French Revolution, generating historical optimism, giving to Right a decisive role in the construction of the noumenon republic and opening to a conception of freedom closer to free will .

Keywords: Kant, Philosophy of History.

La filosofía de la historia de Kant puede presentarse desde un punto de vista sistemático, haciendo encajar un concepto en otro y mostrando la armonía del planteamiento general, sin atender a las variaciones que esta temática ha sufrido a lo largo de los distintos escritos del autor. Semejante visión, en cierto sentido estática, se hace posible fundándose en la idea arquitectónica que rigió el pensamiento kantiano y que ha quedado bien expresada en la última parte de la *Crítica de la razón pura*: lo que convierte el conocimiento en ciencia es la articulación y no el amontonamiento. La articulación es una relación propia de los organismos, en la que los nuevos miembros (deberíamos hablar aquí de conocimientos) se incorporan a la totalidad como resultado de un crecimiento interno que fortalece a cada uno de ellos capacitándolo mejor para cumplir sus fines. La razón procede de este modo porque ella misma es esencialmente orgánica, y ello supone que sus partes no pueden funcionar aisladamente sino en una relación recíproca y dinámica que se mantiene gracias a su vinculación finalista con la totalidad a la que pertenecen¹. Agnes Heller, que precisamente ha estudiado la evolución del pensamiento kantiano, con especial referencia a su ética, ha utilizado un símil arquitectónico para interpretar el papel que las variaciones desempeñan en el conjunto de la obra kantiana. Más concretamente, ha comparado la evolución del pensamiento de Kant con el destino de una catedral gótica, que, aún habiendo sido erigida de una vez obedeciendo a la inspiración de una idea artística, no por ello deja de experimentar cambios en tiempos posteriores, cambios que, sin embargo, no modifican sustancialmente la estructura, ya que sólo son construcciones adosadas o incorporadas (como torres y capillas), que, sin duda, alteran la impresión general del edificio, pero dejan sin tocar sus piedras fundamentales².

¹ A 832/ B 860 s. Sobre el carácter orgánico de la razón v. B XXIII y B XXXVII s.

² “La primera y la segunda ética de Kant”, en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Ediciones Península, p. 22.

Sin embargo, en lo que se refiere al tema de la historia, no puede dejarse pasar por alto las obras ya tradicionales de Klaus Weygand y Hans Saner³, así como el artículo de Heller antes citado, donde se muestra la existencia de dos momentos en la filosofía kantiana de la historia y cómo las nuevas ideas en este campo comportaron incluso un cambio en dos disciplinas del sistema crítico: la teoría del conocimiento y la ética. En la primera etapa se sitúan los textos de filosofía de la historia escritos entre 1784 y 1786: *¿Qué es la ilustración?* (1784)⁴, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), *Definición del concepto de una raza humana*, *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786) y las dos reseñas del libro de Herder (1784 y 1785), así como la réplica de Kant a un artículo publicado en el *Mercurio alemán* contra la primera de estas reseñas. Al segundo período corresponderían *Sobre el refrán: Lo que puede ser correcto en teoría no vale para la praxis* (1793), *Para la paz perpetua* (1795), la Sección correspondiente a Derecho en *El conflicto de las facultades* (1798), algunos textos de la *Antropología en sentido pragmático* (1798) y parte de la introducción de *Sobre Pedagogía*, tratado publicado en 1803.

Efectivamente, estos autores sostienen que en el momento en que aparecieron los primeros escritos de filosofía de la historia el sistema crítico no estaba suficientemente elaborado como para poder responder sin contradicción a los temas abordados en ellos, temas que, a mi juicio, le vienen sugeridos en gran medida por Herder⁵. Por entonces, Kant sólo había publicado la *Crítica de la razón pura*, los

³ H. Saner: *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* (München, 1967). K. Weygand: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1963.

⁴ En su libro *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (Barcelona, Anthropos, 1996), Salvi Turró no menciona dentro del primer grupo explícitamente el artículo sobre la Ilustración. Es indudable que este artículo se resiste a entrar en este grupo si se considera la interpretación de los autores antes mencionados de un modo riguroso, pues su temática no afecta tanto a la naturaleza en oposición a la cultura y, por tanto, al mundo de la necesidad en contraposición con el de la libertad, sino que se refiere a la cultura como mediadora para la consecución de la ilustración, entendiendo ésta como meta final de la humanidad, como el estadio espiritual que corresponde a la *res publica noumenon*.

⁵ Aunque *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita* se publicó poco antes que *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, se sabe, a través de las *Memorias* de la mujer de Herder, María Carolina, que Kant supo del contenido de la obra con anterioridad a su publicación (v. Herder, M.C.von: *Erinnerungen aus dem Leben J. G. von Herder*, ed. por Müller en *J.G.Herder sämtliche Werke* (Tübingen, 1820), tomo 45, pp. 222 s). La edición se concertó con el editor Hartknoch, el mismo de la *Crítica de la razón pura*, quien vivía en Königsberg, y Herder envió también los manuscritos a su amigo Hamann. Según sospecha de su mujer, es muy probable que Kant conociese la obra antes de que saliera a la luz, ya sea por referencias o porque leyese directamente los manuscritos, y que a la vista de las discrepancias se apresurara a publicar la *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita*, aparecida poco antes del libro de Herder, con el fin de refutarlo de antemano. Kant respondió a la primera y segunda parte de *Ideas* con sendas reseñas, muy críticas. Además

Prolegómenos y *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con lo cual quedaban claramente delineados dos reinos: el de la naturaleza, regido por el mecanicismo, y el mundo de la moral, regido por un imperativo categórico que sólo puede ser cumplido por seres libres. En ambos casos, lo individual quedaba subsumido por la ley general.

Pero la lectura de Herder abre a Kant a nuevas cuestiones. La valoración positiva de la individualidad propia de la historia, la necesidad de conferir a ésta unas leyes que permitan explicarla pero que a su vez no tengan el rigor propio de las ciencias naturales o exactas, dejando un margen para la libertad humana, la constatación de que las pasiones constituyen un elemento eficaz e inextirpable en el desarrollo de la humanidad y que, por tanto, es posible establecer una continuidad entre naturaleza y cultura, conducen a Kant a un replanteamiento de la relación entre teoría y praxis, que se hará evidente en los escritos de filosofía de la historia de la segunda etapa, así como en la ética y en el conocimiento.

La ética rigorista, que Schiller denunció en su famoso epigrama por ser imposible de cumplir⁶, desemboca en lo que A. Heller denomina la segunda ética, que abarca sólo en parte la *Crítica de la razón práctica* y de forma plena la *Metafísica de las costumbres*, caracterizada por la propuesta de una moral que no prescinde totalmente de los aspectos fenoménicos: de las inclinaciones, de los intereses no universales, de las expectativas de los otros y del efecto de la acción sobre los demás.

En el campo del conocimiento, Kant da desarrollo a la facultad del juicio reflexionante. Weygand señala que el punto de arranque del cambio en la concepción filosófico-histórica y antropológica kantiana es el año 1790 y, más concretamente, la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, donde se atribuye al juicio reflexionante la función de fijación de ideas teleológicas. Sin embargo, no sería correcto admitir que el estudio del juicio teleológico es abordado por Kant exclusivamente como un intento de resolver los problemas planteados en sus escritos de filosofía de la historia. Se trata, además, de una necesidad derivada del propio sistema.

Según la primera Crítica, el sistema de filosofía se divide en una parte teórica y una parte práctica⁷, pero el mismo carácter orgánico de la razón impide que esta división se mantenga de modo estricto. Ninguno de los dos ámbitos puede funcionar de modo aislado, ya que su dinámica interna exige una referencia a la totalidad.

contestó incluso a una refutación de su primera reseña, escrita por un joven llamado Reinhold y publicada en el *Mercurio alemán*. Sobre la polémica entre ambos autores en torno al tema de la historia, v. Herder, J.G.: *Antropología e Historia* (ed. V. López-Domínguez), Madrid, Facultad de Filosofía de UCM, 2002, pp. 26 ss.

⁶ “Escrúpulo de conciencia:/ Con gusto sirvo a los amigos, mas desdichadamente lo hago con inclinación,/ y así a menudo me atormenta la idea de no ser virtuoso/ Decisión:/ No hay otro recurso: debes intentar despreciarlos,/ y cumplir entonces con horror lo que el deber te ordena”.

⁷ A 840/ B 868.

En el primer caso, la razón, para poder constituir sus leyes y contenidos particulares, necesita un principio de ordenabilidad material que permita hacer compatible la estructura a priori con los elementos a posteriori, de modo que se ve obligada a suponer un concepto de la razón o idea reguladora, la de la concordancia empírica con los fines de la razón, o sea, la de un sustrato inteligible de lo a posteriori. En el segundo caso, la razón exige la realización del bien supremo, realización que sólo se hace comprensible si existe una cierta conexión entre el mundo sensible e inteligible mediante la acción humana⁸. De esta forma, por necesidad interna del propio sistema crítico se hace necesario un desarrollo de los conceptos racionales y, en consecuencia, también un estudio de la facultad que los hace posible: el juicio reflexionante.

A su vez, el juicio teleológico, que pone al hombre como fin final de la naturaleza, no sólo permite construir una antropología no dicotómica sino que hace culminar la filosofía en la historia, abriendo un nuevo camino para su consideración. Precisamente, A. Heller sostiene que el “autodesarrollo del mundo de las ideas” es uno de los tres motivos fundamentales que vuelven a repercutir sobre el ámbito de la filosofía kantiana de la historia, provocando una “reordenación” de los contenidos.

El segundo motivo es el efecto que ejerció sobre el filósofo la recepción crítica de su obra por parte de los pensadores “creadores”. En este tema no pueden obviarse las objeciones de Herder, en particular, su denuncia de averroísmo⁹. Si bien es cierto que Kant respondió inmediatamente a ella estableciendo la distinción entre concepto lógico y concepto histórico, y que este último es claramente ya una idea reguladora, construida desde los particulares, no puede dejar de observarse que esta respuesta de Kant no era suficiente. Tras la crítica de Herder se escondían graves problemas de fondo que afectaban al conjunto de la concepción kantiana de la historia de esta primera época: la subsunción del individuo por parte de la especie, la imposibilidad de hacer compatible la felicidad y la moralidad, la exclusión de la libertad personal en aras de una libertad meramente abstracta. Como resultado de semejantes problemas, el pensamiento kantiano de este período estaba teñido de un pesimismo histórico que lastraba su realización y que, en última instancia, ponía la posibilidad de transformación de la sociedad en manos del buen gobernante: el príncipe ilustrado, en quien tampoco confiaba demasiado, ya que limitaba severamente su labor con un importante desarrollo de la libertad de expresión, cuyo objetivo era el de frenar los impulsos personales que pudieran desviar el uso de la razón de

⁸ S. Turró, op. cit., 89.

⁹ “Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido educado sino el género, diría algo que para mí es incomprensible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales que no existen fuera de los seres individuales. [...] Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta”. *Ideas*, 20 Parte, IX, 1, p. 226 (Melzer). La respuesta de Kant se encuentra en la segunda reseña sobre el libro de Herder.

gobierno. La dificultad básica se encontraba en realidad en la relación entre teoría y praxis, en el abismo existente entre el mundo sensible, el de la naturaleza, y el mundo inteligible.

En este sentido, A. Heller nos recuerda con qué afecto y comprensión estudió Kant el escrito de Fr. Schiller *Sobre la gracia y la dignidad*, llegando a declarar que no veía ninguna diferencia entre el punto de vista de éste y el suyo propio. Semejante declaración resulta incomprensible si se tiene en cuenta que en esta obra de 1793 (dos años anterior a las *Cartas sobre la educación estética del hombre*) Schiller presenta una tipología de orden ético en la cual aparecen ya las almas bellas, aquellas que consiguen armonizar sensibilidad y razón, deber e inclinación. Dicha tipología está precedida por una explícita crítica a la filosofía moral kantiana:

“En la filosofía moral de Kant la idea del deber está expuesta con tal severidad que intimida a todas las gracias [...]”. “La cura demandaba una sacudida, no engatusamiento y persuasión; [...] era el *Draco* de su tiempo, porque no le parecía aún apto y receptivo para un *Solón* [...]”. “Si la naturaleza sensible fuese siempre únicamente la parte sometida y nunca parte *cooperante* en lo moral, cómo podrá prestar todo el fuego de sus facultades de percepción a un triunfo que se festeja sobre ella misma?”¹⁰

Para Heller, los resultados del efecto de esta crítica en Kant se aprecian especialmente en la visión antropológica de *La Metafísica de las costumbres*.

El tercer motivo está directamente relacionado con el texto que acabamos de citar. Fr. Schiller hace notar que la época en que Kant escribió sus primeras obras críticas le ofrecía una imagen colectiva del hombre degradada, en la que prácticamente no se advertían signos que posibilitasen su recuperación. La llegada de la Revolución francesa altera esta imagen sustancialmente, porque le brinda el convencimiento, rayano al entusiasmo, de que la humanidad es capaz de alcanzar positivamente la libertad, de que ya se encuentra básicamente preparada para realizar el esfuerzo moral que implica hacerse dueña de su propio destino. Pero esta simpatía por la revolución se produce en Kant lentamente a medida que la revolución se modera y se plasma jurídicamente, primero con la constitución de 1791, que implanta el sistema político de la monarquía parlamentaria, luego con el establecimiento de la Convención montañesa y del Comité de Salud Pública controlado por Saint-Just y Robespierre, que empieza a atemperar las decisiones políticas a partir de 1794 y, finalmente, con los contactos que ese mismo Comité establece con Kant a través de Charles Themerin y que concluirán, gracias a la influencia de Sièyes, con el establecimiento en París de una cátedra de Filosofía kantiana¹¹. Por esta

¹⁰ Fr. Schiller: SW IX (Rösl.), Múnich/Leipzig, 1923, 115-117.

¹¹ P. Schreker: “Kant et la révolution française”, en *La révolution de 1789 et la pensée moderne*,

razón, a las primeras declaraciones a favor de las reformas tranquilas y progresivas, en las cuales se señalan los inconvenientes de provocar un cambio en la constitución política mediante la violencia, sigue tardíamente, en el año 1798, el famoso párrafo de *El conflicto de las facultades* en el que Kant saluda con admiración la revolución de Francia, presentándola como un síntoma que refrenda en el plano empírico el supuesto de que el género humano progresa hacia lo mejor. En este punto no puede decirse que su pensamiento abra un nuevo camino para la época, sino que más bien es su propio tiempo el que se le impone, ya que cinco años antes los escritos políticos de Fichte habían intentado legitimar la revolución francesa, mostrando su compatibilidad con el pensamiento moral kantiano. El párrafo mencionado muestra ahora el pleno acuerdo con Schiller, el reconocimiento de que la naturaleza sensible puede convertirse en parte cooperante de lo moral triunfando sobre el egoísmo, en definitiva, que el acto moralmente bueno pone en juego fuerzas afectivas, incluye inclinaciones, que contribuyen a su realización:

“Esta circunstancia, sumada a la participación afectiva en el bien, y el entusiasmo [...], permite, mediante esta historia, hacer la siguiente observación, importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo siempre se dirige a lo ideal y, por cierto, a uno que, como el concepto del derecho, es moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo”.¹²

Ahora bien, una vez fijados los motivos que intervienen en la reordenación de los contenidos de la filosofía kantiana de la historia, se hace necesario entrar en aquello que más interesa: el establecimiento de las diferencias entre ambos períodos. Gracias a ello será posible mostrar que son precisamente los últimos escritos los que tejen un hilo conductor que atraviesa el desarrollo posterior del pensamiento del idealismo alemán en esta temática y que tienen continuación directa en la filosofía de la historia de Fichte, sin que por ello se dejen de lado las notas distintivas del pensamiento de cada autor ni el reconocimiento de su propia evolución.

La característica más notable de la primera filosofía kantiana de la historia es su subordinación respecto de la filosofía de la naturaleza, ya que se presenta como un corolario de ésta y no como un ámbito autónomo y superior¹³. En un principio podría pensarse que Kant asume una posición semejante a la de Herder, dado que la idea de un plan oculto de la naturaleza implica la admisión de una perspectiva tele-

Paris, PUF, 1940. Gracias a la influencia de Sièyes, más tarde miembro del Directorio y participante activo en el 18 Brumario, la repercusión de la filosofía kantiana llega hasta Napoleón, quien en 1801 solicitó un informe sobre la doctrina de Kant (Cfr. Vorländer, K., “Villers Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie”, en *Kantstudien* III (1899), 1-9.

¹² Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor, 7, en *El conflicto de las Facultades*.

¹³ F. Medicus, “Kants Philosophie der Geschichte”, en *Kantstudien* VII (1902), II, 173.

ológica, que, en última instancia, se sustenta en un Dios que guía el movimiento hacia su destino final, aunque sólo sea porque ha creado el mundo y sus leyes, como en el caso de Herder. De hecho, al final del cuarto Principio de *Idea* Kant afirma que la utilización por parte de la naturaleza de los impulsos antisociales para provocar la sociabilidad delata el orden de un sabio Creador y no la intervención de un genio maligno. Sin embargo, ésta no puede ser la posición de Kant, ya que ella se caracteriza por ser crítica y no dogmática y, de hecho, la principal objeción que Kant hace en su primera reseña al libro de Herder es el uso indiscriminado de la analogía. Sin embargo, en esta época Kant todavía no ha explicitado la función del juicio reflexionante como movimiento que va desde lo particular hasta lo universal, y ésta es la razón por la que tiende, a diferencia de Herder, a englobar lo particular en lo universal dentro de lo que en cierto sentido podríamos llamar un necesitarismo natural¹⁴.

En consonancia con el dualismo propio de su teoría del conocimiento y de su ética, Kant maneja dos conceptos distintos, y en cierto sentido antagónicos, de humanidad. Por una parte, se encuentra el *homo phaenomenon*, que es la humanidad existente, susceptible de ser conocida como un hecho de experiencia, ya que se da en el tiempo. Por otra parte, está el *homo noumenon*, que es la humanidad tal y como debería ser en la idea. En este último caso se trata de un concepto de la razón que se deriva directamente de la presencia de la ley moral en el hombre, y, en cuanto tal, está fuera del tiempo, es incognoscible y sólo tiene un valor regulativo. La función de esta clase de concepto queda bien delineada al final de la *Crítica de la razón pura* en un párrafo en el que además se hace una clara referencia al concepto de humanidad, al que se le atribuye el nombre de *corpus mysticum*, es decir, lo divino encarnado:

“Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*) el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea. Consiguientemente, la idea de un

¹⁴ S. Turró prefiere hablar de un “acusado providencialismo necesitarista” (*Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, 248). Como se mostrará más adelante, la idea de Providencia, como símbolo de la convergencia entre el mundo sensible e inteligible, adquiere un papel decisivo a partir de la *Crítica del Juicio* y tendrá, por tanto, una mayor incidencia en los últimos escritos de filosofía de la historia y no en los primeros. A pesar de que *Comienzo verosímil de la historia humana* toma como base material explicativa versículos del *Génesis*, la interpretación que Kant realiza en este texto es completamente antropológica.

mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás”.¹⁵

No hay duda de que todo individuo pertenece a la humanidad existente, al concepto fenoménico. Precisamente, aquello que define la individualidad, en la medida en que está ligada esencialmente a lo sensible, es lo opuesto a lo inteligible, esto es: las inclinaciones, las pasiones, afectos y deseos, en definitiva, los fines e intereses particulares, egoístas. En consecuencia, en la acción moral el hombre es tanto más libre cuanto más moral sea, es decir, cuanto más consiga trascender su individualidad y negar su aislamiento. En este sentido, se puede decir que la idea reguladora jamás puede ser realizada por el individuo¹⁶. La historia, en cuanto que es el conjunto de las acciones individuales que se suceden en el tiempo, pertenece entonces al mundo natural, está guiada por un plan de la naturaleza.

De este modo, la finalidad de la naturaleza y de la historia convergen. Como ocurre con las criaturas de las demás especies, el hombre ha sido dotado por la naturaleza de ciertas capacidades y su destino natural es el desarrollo de las mismas. La realización de la potencialidades sólo se da de un modo parcial e imperfecto en el individuo, de modo que la especie es el verdadero sujeto de ese desarrollo, entendiéndola como un concepto empírico y no como la humanidad en sentido nouménico. Como conclusión, el desarrollo pleno de las disposiciones sólo puede realizarse en el ámbito de una constitución lo más perfecta posible, que regule del modo más justo y esté diseminada por todo el mundo, por lo que la intención última de la naturaleza es la progresiva implantación de la ciudadanía universal, de la sociedad cosmopolita.

Aunque la naturaleza tenga esta intención, los individuos que la realizan no tienen conciencia de ella. Los hombres sólo se proponen realizar sus fines individuales y, al hacerlo, hacen efectivo el plan natural, de modo que éste se ejecuta necesariamente a través de la disparidad de los intereses particulares, en la lucha de todos contra todos, actuando al modo de un hilo conductor invisible que reúne a los hombres. Esto es válido tanto a nivel individual como a nivel colectivo, pues también los pueblos, cuando van a la guerra, creen que su objetivo es masacrar al enemigo y conquistar territorios, sin saber que a través de ella la naturaleza les está brindando el medio para encontrar una condición de paz y seguridad.

Es en este sentido que hablábamos de un necesitarismo natural: los individuos

¹⁵ KrV A 806/ B 836.

¹⁶ A. Heller, *op. cit.*, 29.

proceden ciegamente, mecánicamente, obedeciendo el plan de la naturaleza y lo hacen siguiendo las propias fuerzas naturales que hay en ellos, sus pasiones: la avidez de bienes, la ambición de honores y el ansia de dominio. La especie humana tiene por naturaleza estos tres apetitos, que constituyen el motor del progreso:

“Agradezcamos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían dormidas y carentes de desarrollo.”¹⁷

Semejante necesitarismo ha llevado a ciertos autores, como L. Goldman, a pensar que no existe en Kant una historia como efectuación de la libertad, porque para la filosofía crítica -según dice-, “sólo hay un *presente*, el *deber*, y una *eternidad*, la *religión*, pero no *porvenir*, esto es, *historia*”¹⁸. Expresada de esta manera, la afirmación de Goldman resulta demasiado radical, aunque no le falta del todo razón. En primer lugar, no es aplicable a toda la filosofía kantiana de la historia sino sólo a los primeros escritos. En segundo lugar, incluso tratándose de estos últimos escritos, habría que matizar, ya que junto al necesitarismo natural en ellos aparece también un llamamiento moral a la humanidad para que intervenga activamente apoyando el objetivo último de la naturaleza y acelerando su consecución, por tanto, apelando a la libertad humana (especialmente en *Respuesta a la pregunta: Qué es la ilustración*), si bien, como ya hemos visto, esto significaría otra forma de determinismo, el moral, que terminaría por disolver el individuo, ya no en manos de los ciegos mecanismos naturales, sino de un concepto abstracto de humanidad.

Entre la inexorabilidad de la ley de la naturaleza y la intemporalidad de la ley moral, la libertad humana se debate en el escaso margen que le queda para construir la historia. Ésta, en la medida en que es efectuación de la libertad, realización de actos en un tiempo y un espacio determinado, cae en el ámbito de lo fenoménico, de la exterioridad, y las relaciones que se establecen a partir de dichos actos sólo pueden ser reguladas por una legislación que se ocupe de lo externo: el derecho¹⁹.

¹⁷ *Idea*, Principio IV.

¹⁸ L. Goldman: *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF, 1948, p. 189.

¹⁹ También en el caso de Fichte y de Hegel, el mediador entre la ley natural y la ley moral es el derecho, pero a diferencia de Kant, su deducción no se realiza directamente desde la moralidad, sino que se lo presenta autónomamente. Es notable observar que esta posición realista en la deducción del derecho es inaugurada dentro del idealismo por Fichte y, concretamente en la *Fundamentación del derecho natural* (1796), en cuya Introducción hace especial referencia a la fuerte impresión que recibió gracias a la lectura de *La Paz Perpetua*. Fichte, que ya había emprendido la tarea de integración de las distintas facultades humanas antes que Schiller, en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (1794-5), mediante una vía distinta a la utilizada por él: incorporando el sentimiento como lado íntimo de la acción y base para la racionalidad, introduce en esta obra la corporalidad como elemento crucial de la constitución de la persona y del derecho, consumando así esta labor de penetración de naturaleza y libertad, de teoría y praxis.

El concepto de civilización, que ya aparece en *Idea* como “uso de la cultura” y, por tanto, en su doble aspecto, en tanto que desarrollo jurídico y científico-técnico, recoge el aspecto exterior de la realización y acrecentamiento de las capacidades humanas. En este punto, Kant se muestra de acuerdo con Rousseau: la moralidad, sustraída del tiempo y puramente interior, marcha de forma completamente independiente de la civilización sin tener influencia alguna sobre ella. Cualquiera sea el nivel de desarrollo de una civilización, los hombres nacen siempre con las mismas disposiciones, es decir, constitutivamente iguales. El caudal de conocimientos y de logros externos es convertido en patrimonio social y transmitido de generación en generación a través de la educación de los individuos. El progreso se realiza a través de ellos, pero no en ellos, pues cada individuo tiene que realizar por cuenta propia el camino de adquisición de esos logros perfeccionando mediante el ejercicio sus propias capacidades personales. A medida que la civilización avanza, el aprendizaje y el refinamiento de los instintos que la sociedad impone a sus miembros se va haciendo cada vez mayor, las tareas y obligaciones se multiplican hasta convertirse en una auténtica carga para el individuo, cargas de las que estaba desprovisto en el paradisiaco estado de naturaleza que describe Rousseau. Para Kant, por el contrario, este estado no es todavía propiamente humano, pues el buen salvaje es aún un animal que carece de razón, y el estado de inocencia, es tan sólo el de la más completa ignorancia.

El primer paso para salir de esa condición es el surgimiento mismo de la inteligencia, con lo cual el animal se humaniza y pasa a una situación radicalmente distinta. De hecho, la historia del desarrollo primitivo de la libertad, expuesta en el *Comienzo verosímil*, se barrunta a partir de las disposiciones originarias de la esencia del hombre en su pleno desarrollo y no del animal todavía en estado salvaje. El primer hombre vivía en pareja, en el seno de una familia única (a fin de que no surgiera la guerra con los extraños), era bípedo, hablaba y discurría. Estas habilidades no le fueron transmitidas hereditariamente, sino que tuvo que ganarlas por sí mismo²⁰. Junto con el impulso de comunicación²¹ existían en él otros instintos,

²⁰ Ya en el período precrítico, en su reseña sobre un libro de Moscati (1771), Kant se había pronunciado contundentemente a este mismo sentido, afirmando que el hombre no se irguió para completar y perfeccionar su naturaleza sino para violentarla. Y lo hizo porque en él había un “germen antinatural” que lo llevaba a contradecirla, ese germen era la razón: “El primer cuidado de la naturaleza fue que el hombre, en cuanto animal, se conservara a sí mismo y a la especie, y por eso la posición más adecuada era la *cuadrúpeda* [...]; pero si en él hubiera depositado un germen de la razón, por el cual, al desarrollarlo, estuviese destinado a la *sociedad*, aceptaría como constante la posición más adecuada a dicho fin, a saber, la *bípoda*. Mediante ella, por una parte, aventaja infinitamente a los animales, pero, por otra, tiene que contentarse con los inconvenientes que nacen del hecho de haber levantado tan orgullosamente la cabeza sobre sus viejos camaradas.” *Ak.-Auszg.* II, p. 425.

²¹ También Herder considera que el impulso humano fundamental es el de la comunicación y se expresa a través del sentimiento de empatía, al que llama *Mitgefühl*, *Sympathie* o *Teilnehmung*. Cfr. *Ideas*, Primera parte, Libro IV, Cap. 6.

como el de nutrición, que guiaban el desarrollo de sus sentidos más primarios: el gusto y el olfato. El despertar de la razón estuvo ligado de forma predominante al desarrollo del sentido de la vista, como afirma Herder, y creó, en conjunción con la imaginación, deseos al margen de la necesidad instintiva, abriendo el camino hacia la voluptuosidad y provocando inclinaciones superfluas y hasta antinaturales, que desde la perspectiva misma de la naturaleza resultaban concupiscentes. Algo semejante ocurrió con el instinto sexual, que, dirigido por la razón y la imaginación, se amplió haciéndose más duradero y uniforme, consiguiendo evitar la saciedad implícita en la satisfacción animal. De los meros apetitos se pasó al amor y del puro sentimiento de agrado al gusto por la belleza²². El ejercicio de la razón en el ámbito de las necesidades sensibles más inmediatas introdujo la capacidad de discernir entre los distintos objetos de deseo y de realizar entre ellos una elección. Con ello el horizonte humano se amplió notablemente respecto del animal, ya que consiguió desligarse de un modo de vida único e irrenunciable, impuesto por la necesidad del instinto. De este modo, hizo aparición la libertad, asociada en un primer momento al sentimiento de agrado y plenitud que produce la no dependencia, a lo que siguió inmediatamente un estado de inquietud y angustia. Una vez dado este paso, al hombre ya le fue imposible retroceder hacia la animalidad que había abandonado, porque hacerlo significaba caer otra vez en la servidumbre, bajo la dominación del instinto. En esta situación el ser humano desarrolló su expectación de lo futuro, se hizo previsor y empezó a preparar su porvenir. A su vez, la incertidumbre ante el futuro le acarreó cantidad de cuidados y preocupaciones: previó la dificultad del trabajo siempre creciente, los sufrimientos deparados por la naturaleza a la mujer, junto a los que el varón le imponería por ser más fuerte, hasta que finalmente se enfrentó al dolor de su propia muerte. El último paso de la razón fue el otorgar al hombre una conciencia todavía oscura de su posición de superioridad en la naturaleza y así consideró al resto de las criaturas como instrumentos y medios para la consecución de sus fines. A pesar de los beneficios surgidos de la razón, con ella surgieron una multitud de males y, así, el comienzo de la historia ha de barruntarse del mismo modo que se nos presenta simbólicamente en la religión cristiana, como una caída y un castigo:

“Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues es obra del hombre. En semejante cambio hubo una pérdida para el individuo, que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la naturaleza, que dirige hacia la especie, el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo

²² Del mismo modo, Herder afirma que los impulsos en el hombre han perdido ya el carácter del instinto animal dulcificándose y, podríamos decir, sublimándose. El instinto sexual ha dado lugar, por ejemplo, al amor. Cfr. *Idem*.

el mal que padece y todas las maldades que ejercita; pero, como miembro de un todo (de una especie), tiene razón en admirar y alabar la sabiduría y regularidad de fines del orden”.²³

La historia humana nace con el mal, que es consustancial al hombre y está relacionado, no tanto con los sentidos como con la inteligencia y el uso que ella da tanto a los sentidos como a todo lo que la rodea. Ciertamente Kant habla aquí solamente de la facultad de la razón en general (*Vernunft*), pero si se tienen en cuenta las características con las que la define a medida que se desarrolla en el hombre primitivo, se observa que se trata únicamente de un aspecto específico de ella: el entendimiento (*Verstand*), esto es, la facultad intelectual de construir conceptos aplicándolos al mundo sensible, una razón, pues, limitada en su uso, que se distingue del objeto y al contraponerse a él, en cierto sentido, se aísla del mundo, la misma que Hegel criticó en su obra *Fe y saber*. Una vez más vuelve a mostrarse que el problema fundamental que queda sin resolver en la primera filosofía kantiana de la historia es el del abismo entre la teoría y la praxis. En definitiva, el mal que introduce la inteligencia es su incapacidad de salir de sí misma, de expresarse y plasmarse abriéndose al mundo sin dominarlo, sin aniquilarlo y sin hacerlo parte de sí. El mal, pues, está en la individualidad, en el aislamiento, en el beneficio y el interés exclusivamente personal. Éste es el mal que caracteriza al desarrollo de la sociedad burguesa contemporánea de Kant, avalada por la propia religión protestante con su exigencia de clausura de la conciencia religiosa en la interioridad del corazón, clausura que Hegel critica en la obra antes mencionada. Las dificultades para relacionar teoría y praxis, mundo sensible con mundo inteligible, individuo y universal, necesidad con libertad, naturaleza y espíritu, hacen que en este momento la filosofía kantiana encierre una serie de paradojas y contradicciones, cuya consecuencia más evidente es que se trata de un pensamiento que incita a realizar el deber sabiendo que el éxito es lamentablemente imposible.

La filosofía kantiana de la historia posterior a 1790 intenta remontar este problema. La solución se realiza a través de un arduo camino, cuyo primer hito se sitúa, según A. Heller, en la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant intenta eliminar el rigorismo propio de su primera ética, que tanto criticó Fr. Schiller. Efectivamente, aquí aparece una clara distinción entre la inclinación determinante de la máxima de la acción y la inclinación concomitante²⁴. Gracias a esta última, se admite ahora que el actuante es moral incluso cuando hace con agrado lo que le prescribe el deber. En esta obra Kant únicamente exige que la determinación de la máxima se depure de inclinaciones, admitiendo no sólo que el placer accesorio no tiene por qué menoscabar el mérito de la acción que ha sido ejecutada por deber, sino reconociendo,

²³ *Comienzo verosímil de la historia humana*, “Advertencia”.

²⁴ KpV, Cap. III, “De los móviles de la razón práctica pura”.

además, que existe un sentimiento racional, susceptible de favorecer la auténtica obligatoriedad y que tiene el valor de despertar la observancia de cualquier individuo. El sentimiento moral, en su doble vertiente de respeto hacia la ley y de placer surgido por el cumplimiento de la misma, muestra que el hombre es legislador de un mundo moral que se hace posible mediante su libertad, que es capaz de hacerse cargo del mundo natural y ponerlo a su servicio, elevándose por encima de su condición sensible y poniendo de manifiesto su verdadera dignidad: la de la persona humana. Así, la idea de humanidad, del hombre como fin en sí mismo, es el auténtico objeto de este sentimiento que pone de acuerdo el mundo sensible y el inteligible:

“Si en nuestras acciones podemos poner algo que tenga el halago de lo meritorio, el móvil está mezclado ya algo con amor a sí mismo, se encuentra apoyado ya por el lado de la sensibilidad. En cambio, sacrificarlo todo a la santidad del deber únicamente y tomar conciencia de que se *puede* hacerlo porque nuestra propia razón lo reconoce como su imperativo y dice que *debe* hacerse, es lo que podríamos denominar elevarse totalmente por encima del mundo sensible y, en la misma conciencia de la ley, está inseparablemente unido también como móvil de una facultad *que domina a la sensibilidad*, aunque no siempre con efecto, que, no obstante, podemos esperar lograrlo gracias a la más frecuente ocupación con él y a los tanteos al principio pequeños de su uso para producir en nosotros el interés moral más grande, pero puro, por ella”.²⁵

La admisión de inclinaciones positivas como coadyuvante de la acción moral, culmina en la idea de Bien supremo, que vuelve a incluir la virtud, como resultado del cumplimiento de la ley moral, así como la felicidad que emana de ese cumplimiento²⁶. De este modo, el intento de realización del Bien supremo puede concebirse desde entonces como moralización del mundo empírico, si bien es cierto que esta posibilidad resulta sólo concebible si se postula a Dios como garante de dicho acuerdo: Dios debe existir para promover el bien.

“Felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia, y, por consiguiente, se funda en la coincidencia de la naturaleza con toda la finalidad de ese ser, y asimismo con el motivo determinante esencial de su voluntad. [...] En la tarea práctica de la razón pura, es decir, en la elaboración necesaria para el bien supremo, se postula esa coincidencia como necesaria: debemos tratar de promover el bien supremo (que, por consiguiente, debe ser posible). Por lo tanto, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza que

²⁵ KpV, 2ª Parte, “Metodología de la razón práctica pura”.

²⁶ “Según mi teoría, en cambio, el supremo bien del mundo no es ni el de la moralidad del hombre por sí, ni la felicidad por sí misma, sino que consiste en la reunión y concordancia de ambas: esto sí constituye el único fin del Creador”. *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la moral en general (Respuesta a una objeción del Profesor Garve)*.

sea distinta de toda la naturaleza, causa que contenga el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad”.²⁷

La *Crítica del Juicio*, cuyo objetivo fundamental es tender el puente entre el mundo de la libertad y el de la necesidad, ahonda aún más en esta línea. El juicio reflexionante, en la medida en que permite pensar lo particular como contenido en lo universal, pone su punto de partida en lo sensible y se eleva desde él hacia lo universal, lo a priori o lo inteligible. El juicio estético hace posible la universalidad en el ámbito de los sentimientos de placer y dolor, mientras que el juicio teleológico permite la integración de la naturaleza regida por leyes empíricas, contingentes para el entendimiento humano, en un sistema, cuyas leyes concuerdan con las facultades del conocer. De este modo, la unidad repercute sobre el hombre mismo, que, en cuanto habitante de dos mundos opuestos, se encuentra escindido entre su aspecto fenoménico y nouménico. En realidad, no se trata de que el juicio tenga un efecto unificador sobre el hombre, sino de que el hombre mismo es ahora pensado desde la unidad. Efectivamente, la reconstrucción de la armonía de los dos mundos viene operada desde una única instancia: el espíritu (*Gemüt*), que proporciona la facultad que concilia a ambos y que es la facultad de juzgar.

La naturaleza, ahora pensada desde la perspectiva teleológica, acoge perfectamente la acción humana porque, igual que ella, está penetrada de finalidad o, por decirlo así, de una intención que dirige el movimiento hacia una meta. Sin embargo, la coincidencia con la ley moral es tan sólo parcial, porque si la armonía fuese plena, la ley no adoptaría la forma del deber ser sino la de cualquier acontecimiento necesario en el orden del ser. La conciencia moral se convierte en imperativa precisamente porque el hombre está inserto en un mundo fenoménico mediante su sensibilidad. La coincidencia entre la naturaleza y el reino de los fines, aunque sea meramente relativa y parcial, convierten tanto la idea del mundo inteligible como el concepto de libertad en principios regulativos que determinan las reglas de actuación en el mundo con la misma validez que si fueran objetivos. En la medida en que, además de ser racional, el hombre es también un ser con sensibilidad, el carácter de mandato que adopta la ley moral en él exige que a través de su actuación lo posible de aquel mundo inteligible se haga efectivamente real. La libertad ya no es sólo una noción que pueda pensarse sin contradicción desde el punto de vista lógico sino que se ha transformado en causalidad en el fenómeno, que el hombre introduce en la naturaleza mediante su acción, con lo que confiere realidad en el mundo empírico al objeto pensado por la razón práctica. Y así se solventa el paso desde la teoría a la praxis:

²⁷ KpV, “Dialéctica de la razón práctica pura”, “La existencia de Dios como postulado de la razón práctica pura”.

“La razón pura como facultad práctica, esto es, como facultad de determinar el libre uso de nuestra causalidad según ideas (puros conceptos de la razón), no sólo contiene en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que también proporciona al mismo tiempo un principio subjetivo constitutivo en el concepto de un objeto que la razón puede pensar y que debe hacerse real a través de nuestras acciones en el mundo según aquella ley”.²⁸

La teleología culmina en la idea del hombre como fin final, idea que ya había aparecido en la tercera formulación del imperativo categórico presentada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde se admitía al hombre como único fin en sí mismo. Ahora, al presentarse en vinculación con el desarrollo teleológico de la naturaleza, la idea sirve de engarce definitivo a los dos mundos, mostrando la posibilidad consumada de una teleología físico-moral, que, si bien encuentra su refrendo en la postulación de un Dios moral, permite también la admisión de la responsabilidad del acto realizado, introducida como novedad en la *Metafísica de las costumbres*.

Paralelamente, para determinar la felicidad, Kant recurre en la *Crítica del juicio* a los tres apetitos que antes mencionábamos: la ambición de honores, el ansia de poder y la avidez de bienes, reconociendo que en este mundo nadie puede ser totalmente feliz, porque todo placer quiere más y, en su elevación ascendente, el deseo se caracteriza por su insaciabilidad.

“De esta manera, lo que el hombre entiende por felicidad, y lo que es efectivamente su fin natural último (no el fin de la libertad), no sería alcanzado por él nunca; pues su naturaleza no es tal que, tratándose de posesiones y de placeres, se detenga en un punto determinado, saciada”.²⁹

Dentro del sistema de las facultades, los apetitos quedan convertidos ahora en motores de la vida empírica, del *homo phaenomenon*, tal y como ocurre en los primeros escritos de filosofía de la historia. Sin embargo, existe una diferencia importante entre la caracterización que de los apetitos se hacía entonces y la nueva versión de los mismos en la *Crítica del juicio*. Antes los apetitos eran aceptados como formando parte de una naturaleza humana inmodificable y, precisamente a raíz de su inmutabilidad, eran reconocidos como un elemento positivo que servía de acicate al hombre para salir de su animalidad, si bien lastraban constantemente su progreso hacia la racionalidad moral, generando en el conjunto una visión histórica pesimista, que hemos definido como naturalismo necesarista. Ahora Kant admite que los apetitos pueden afectar negativamente no sólo a la moral sino también al

²⁸ KU, Parág. 88 (Ak. V, p. 453).

²⁹ KU, Parág. 83, Ak. V, p. 430.

desarrollo de la civilización. Los apetitos, según la *Antropología*, no sólo “son pragmáticamente perniciosos sino también moralmente rechazables”³⁰:

“Entre los obstáculos que el ansia de honores, dominio y posesión ponen a la posibilidad misma de un proyecto así (se refiere a la sociedad cosmopolita), singularmente en aquellos en cuyas manos está el poder, figura la guerra”³¹.

La posibilidad de incidir sobre los apetitos y modificarlos activamente transformándolos en fuerzas positivas, posibilidad fundada en el acuerdo entre mundo inteligible y mundo sensible postulado en la *Crítica del juicio*, es reforzada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Efectivamente, en esta obra, cuando Kant analiza la categoría de la disposición, considera a la vez las posibilidades de los sentidos, de la razón y de la pura razón, con lo cual suspende la separación entre facultades de signo opuesto, confiriendo unidad al hombre y evitando la distinción rígida entre la especie humana inteligible y la empírica. La razón que sirve para explicar la proclividad al mal es ahora la destrucción de las máximas, y los sentidos ya no podrán considerarse como causa del mal, pues igual que los pensamientos son indiferentes y pueden ser utilizados tanto para buenos como para malos fines. La proclividad al mal no radica ya para Kant en la naturaleza animal sino en el intelecto absolutamente humano, capaz de producir las máximas perversas. El entendimiento, encerrado dentro de sus propias limitaciones, esa subjetividad egoísta que Hegel critica en *Fe y saber*, es la verdadera causa del mal en una concepción de la libertad que se presenta ya como capacidad de hacer tanto el bien como el mal, anticipando las ideas fundamentales que aparecen en el escrito *Sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling³². Frente al yo inteligible, aislado del mundo en el encierro de su eternidad, se da ahora una mayor importancia a la influencia de la moral sobre lo real a través de una “iglesia moral”, es decir, de una sociedad de individuos guiados por leyes morales³³. Las premisas para el restablecimiento del bien serán en este momento la reforma o depuración de las costumbres y la revolución de los sentimientos.

En este punto, resulta de gran interés la opinión de A. Heller, quien sostiene que la interpretación, tan frecuente, de que Kant llegó a la concepción del pecado original y de la “humanidad pecaminosa” precisamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón* es totalmente falsa:

³⁰ *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Parág. 77, “Sobre las pasiones”.

³¹ KU, Parág. 83, Ak. V, p. 433.

³² Sobre esta cuestión, véase el artículo de J. M. Navarro Cordón: “Kant: Sendas de la libertad”, en *Del Renacimiento a la Ilustración II* (comp. J. Echevarría), Madrid, Trotta, 277-308.

³³ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 3ª Parte. Cfr. A. Heller, op. cit., 85 s. Fichte terminará por convertir este conjunto de relaciones que configuran la Iglesia moral en Dios, v. *Sobre nuestra creencia en un orden divino del mundo* (1799).

“A la idea de que la naturaleza humana (la especie humana empírica) es mala, Kant no necesitaba “llegar”: eso era ya de *antes* justamente un elemento capital de su teoría. Lo nuevo en *La religión* no es la idea de la “naturaleza perversa”, sino lo contrario: la noción de la *posibilidad de trascender* esa naturaleza perversa”.³⁴

La segunda filosofía kantiana de la historia se verá afectada por estos cambios. Vencidas las antinomias iniciales entre lo sensible y lo inteligible, antinomias que impedían explicar la incidencia de la acción humana sobre el mundo, Kant se convence de que el hombre, guiado por la idea reguladora del mundo mejor es capaz de alcanzar la meta de la historia: la sociedad cosmopolita. Siempre dentro de los límites críticos, su pensamiento se volverá optimista y entusiasta:

“Lo mejor que se puede hacer es suponer que la naturaleza del hombre tiende a la misma meta a la que apunta la moralidad; es mejor eso que, adulando a las personas revestidas de poder, calumniar a la humanidad”.³⁵

Zanjado este problema, Kant se concentra ahora en los medios para alcanzar tal fin. El derecho cobra entonces un papel protagónico, utilizándose la publicidad como criterio negativo a priori de la legitimidad de la ley. Los artículos provisionales y definitivos de *La paz perpetua* son el resultado. La figura del político moral su artífice. Como dice A. Heller, a partir de aquí tiene entrada en el pensamiento kantiano la *utopía*, la idea regulativa de un mundo que ha abolido por completo el antagonismo entre libertad y necesidad. Fichte, sin duda, será su principal continuador³⁶. Y con esta fe inquebrantable en la capacidad del hombre para transformar su vida y dirigirse por la senda del progreso moral, aumenta también la esperanza, el campo que define la tercera de las preguntas kantianas: ¿qué me es dado esperar?. Entonces, la primitiva teleología natural se convierte esencialmente en teleología moral, cuyo fin es la realización del bien supremo, realización que se efectúa en dos ámbitos: el del establecimiento de la legalidad, del derecho, esto es, en el ámbito de la historia jurídico-política, y el de la aproximación a la moralidad, es decir, en el ámbito de la historia de la religión. De este modo, puede decirse con S. Turró³⁷ que el pensamiento kantiano posterior a 1790 culmina, por una parte, en la filosofía de la historia y, por otra, en la religión. De hecho, los *Forschrítte* de 1791 muestran que por entonces Kant considera que el sistema del saber se estructura en tres partes dialécticamente jerarquizadas: la *doctrina de la ciencia*, como comprensión de

³⁴ *op.cit.*, 80.

³⁵ Sobre el refrán XI, 237

³⁶ *op. cit.*, 87. En este punto A. Heller contrapone la visión de Kant a la más conservadora de Hegel.

³⁷ *op. cit.*, véase especialmente la 2ª Parte, VI: “La reestructuración del sistema filosófico”, y la 3ª Parte, I: “Filosofía de la historia”, y II: “Filosofía de la Religión”.

lo real en cuanto fenómeno espacio-temporal, la *doctrina de la duda*, que incluye las antinomias de la razón y muestra la imposibilidad de pensar el mundo inteligible con los criterios válidos para el mundo sensible, y la *doctrina de la sabiduría*, que, tras su fundamentación, incluye como aplicaciones prácticas la filosofía de la historia y la de la religión³⁸.

Sin embargo, la nueva perspectiva no elimina la anterior visión realista, precisamente porque este realismo es, por decirlo así, sistemático, ya que afecta a toda la filosofía kantiana matizando el idealismo y convirtiéndolo en un pensamiento crítico. Desde el artículo de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, el punto de partida para la interpretación de la historia es completamente realista, y lo es, en claro paralelo con el estudio del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, pues supone comenzar con la experiencia, echando una mirada a la historia en sentido empírico, real. Esta primera aproximación muestra el espectáculo de constantes guerras y desastres, revela que a lo largo de todo el decurso histórico la vida humana se ha desenvuelto de forma caótica, estando dominada por el egoísmo y la lucha desesperada de unos hombres contra otros. Sin embargo, Kant considera que el filósofo debe interpretar el sentido de esos datos históricos, aparentemente nada alentadores, intentando desenmascarar tras esa apariencia irracional la huella de la razón que sigilosamente trabaja a favor de la progresiva moralización del hombre. Aceptar la incoherencia del devenir histórico significaría para él permanecer en el nivel de los datos, rebajar el conocimiento histórico a la pura experiencia, convertir la historia en una simple crónica, más cercana al conocimiento vulgar que a la práctica científica.

De la misma manera que las categorías y los principios del entendimiento daban un sentido coherente y unitario a los datos empíricos permitiendo construir la ciencia de la naturaleza, también es necesario buscar unos principios que den significado a los hechos históricos y, puesto que la historia es el conjunto de las acciones humanas a lo largo del tiempo, estos principios se encontrarán en el ámbito de la vida moral. Consecuente con este planteamiento inicial, Kant puede afirmar años más tarde que la conversión de la historia en ciencia implica que, igual que ha ocurrido en la física, la realización de un giro copernicano:

“Sin embargo, quizá el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde un punto de vista elegido erróneamente. Contemplados desde la tierra, los planetas a veces retroceden; otras, se detienen y quedan en reposo; otras, avanzan. Pero observados desde el punto de vista del sol -lo cual sólo puede hacerlo la razón- siguen constantemente una marcha regular, de acuerdo con la hipótesis de Copérnico. Sin embargo, algunas personas, por lo demás no carentes de saber, encuentran agrado en aferrarse a su modo de explicar los fenómenos y en permanecer dentro del punto de

³⁸ Cfr. S. Turró, *op. cit.*, 227ss. Véase en especial el esquema que aparece en 228.

vista que adoptaron, aunque se confundan hasta lo absurdo con los ciclos y epiciclos de Tycho. Pero la desdicha consiste en que nosotros no podemos trasladarnos a ese punto de vista cuando se trata de la previsión de acciones libres. En efecto, esa perspectiva correspondería a la Providencia, que sobrepasa toda sabiduría humana y que también se extiende a las acciones libres del hombre, a las que éste puede ver pero no prever con certeza [...]. Para lo último, el hombre necesitaría conocer la conexión de las leyes naturales; pero esa dirección o indicación falta necesariamente cuando se trata de futuras acciones libres”.³⁹

Para juzgar la historia en su conjunto sería necesario situarse en una posición absoluta, lo cual permitiría elaborar leyes, como en la física, si bien hay que recordar que, si en este último ámbito es posible, ello se debe a que en la naturaleza reina la necesidad, cosa que no ocurre en el mundo humano, pues resulta imposible prever lo que se hace según libertad. Sin embargo, Kant ha sido capaz de encontrar una posición absoluta para juzgar las acciones humanas, precisamente en la conciencia moral, donde funciona el imperativo categórico, sólo que desde esta posición no se podría tener un conocimiento sino sólo hacer juicios regulativos. Esto significa que en el campo de la historia, Kant va a moverse con toda conciencia en un terreno resbaladizo e hipotético, explicará cómo funciona la historia a partir de unos presupuestos cuya explicación última se encuentra en la ética, pero no ofrecerá un conocimiento acabado de la realidad, es decir, Kant abordará la historia desde una visión moral guiada por un interés práctico, con lo que su filosofía de la historia se convertirá en propuesta política, en estrategia para guiar la transformación socio-política. Lyotard ha sabido expresar bien este aspecto del pensamiento kantiano en toda su ambigüedad:

“Como lo explica la *Crítica del juicio*, el hilo conductor, que es reflexivo, no quita nada de la subsunción de las intuiciones bajo los conceptos, es decir, no quita nada de la regla de la proposición cognitiva. Son dos familias de proposiciones heterogéneas y compatibles. El mismo referente, un determinado fenómeno tomado en el campo de la historia humana, podrá servir como ejemplo para presentar el objeto del discurso de la desesperación, pero (como fragmento del hilo conductor) podrá servir para presentar analíticamente el objeto del discurso de la emancipación. Y con ese hilo conductor usted podrá hacer una política analógicamente republicana y ser un político moral”.⁴⁰

Sin embargo, el hecho de que se pueda determinar la filiación ideológica de esta interpretación de la historia, no significa que para Kant se trate de una visión parti-

³⁹ *Reiteración a la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, Parágr. 4. Obsérvese que la intención de dar un sentido unitario a la historia para convertirla en ciencia se hace evidente en el título del texto que nos ocupa: *Idea ...* en singular, por contraposición al título de la obra de Herder: *Ideas ...* en plural.

⁴⁰ Lyotard, J.F.: *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona, Gedisa, 1987, p. 62.

cular o subjetiva, que responda a los intereses de un determinado grupo social. Justamente, en este punto la filosofía kantiana de la historia se distingue de lo que, con cierto desprecio, Kant llama la “narración profética de la historia”⁴¹. Por el contrario, la visión moral implica una posición absoluta y el único interés que guía al filósofo a rastrear la historia en busca de un hilo conductor es el interés de la misma razón. Dicho interés, como ha señalado Ureña⁴², es crítico y emancipativo. Un interés crítico porque quiere poner ante los ojos de los hombres, con la iluminación propia de la reflexión teórica, el cuadro de una irracionalidad que desdice de la dignidad humana. Un interés emancipativo porque la reflexión teórica y retrospectiva sobre el pasado histórico se convierte en una orientación y en un aliento práctico y prospectivo hacia la creación de un futuro más racional, liberando así al hombre del estado infrahumano en el que vive. El descubrimiento de que la meta de la historia es la constitución de un estado de auténtica paz, perpetua, se convierte en un motor que lanza a la humanidad hacia el compromiso de luchar para que ese estado futuro llegue lo más pronto posible.. De esta manera, la reflexión teórica reinfluye prácticamente sobre el mismo proceso histórico que analiza.

Sólo que ahora, una vez realizado el giro que impone la *Crítica del juicio*, Kant se encuentra al fin por primera vez con la idea de la posibilidad de trascender la sociedad burguesa en el marco del progreso indefinido. El realismo, que sólo servía de punto de partida permitiendo asentarse con veracidad en el mundo en el que se vive para poder proyectar mejor hacia el futuro, se limita preferentemente a una crítica a la sociedad fenoménica de la época y ya no abarca tanto al hombre en general, como ocurría en el primer período. Esa sociedad fenoménica es la sociedad burguesa, caracterizada como reino del individuo y, a su vez, de la necesidad y la materialidad desenfrenada⁴³. Precisamente, la velocidad vertiginosa con que crecen estas necesidades constituye para Kant el mayor obstáculo para la revolución moral, si bien se manifiesta claramente convencido de que ésta terminará por producirse:

“y esta situación es precisamente la más gravosa y peligrosa para la moralidad aunque suponga bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más intensamente que los medios para satisfacerlas. Pero la disposición moral de la humanidad, que [...] siempre se queda rezagada respecto de ella, [...] la superará alguna vez”⁴⁴.

⁴¹ *Reiteración a la pregunta de si ...*, Parágr. 2. La narración profética de la historia es una exposición a priori de acontecimientos futuros. La respuesta kantiana a cómo es posible esta historia a priori es: “si el profeta mismo hace y dispone los acontecimientos que anuncia de antemano”.

⁴² Ureña, Enrique M., *La crítica kantiana de la sociedad y la religión* (Madrid, Tecnos, 1979), pp. 17-22.

⁴³ A. Heller, *op. cit.*, 40 y 86 s.

⁴⁴ *El final de todas las cosas*, Cfr. *Sobre el refrán...*, vol XI, 181.

Virginia López-Domínguez

Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia

Virginia López-Domínguez
Departamento de Filosofía III
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense
vlopez@filos.ucm.es