

*Volver a Kant significa avanzar **

FUNKE, GERHARD

Universidad de Maguncia

RESUMEN

La clave de la gran influencia y autoridad de la figura de Kant en su época no está sólo en su tesis del primado de la razón práctica, tal como aparece en sus obras «esotéricas» (de carácter crítico o sistemático-doctrinal), sino también en la atención que dedicó, en sus escritos «exotéricos», a las cuestiones fácticas de la realización de la razón práctica. Desde esta perspectiva, Kant enfoca las tareas públicas o privadas que considera urgente que el individuo emancipado emprenda. Estas no han perdido su vigencia en la actualidad. Más bien se las ha «olvidado» en su significado práxico fundamental. Recordar el giro radical, la «revolución en el modo de pensar» que en ellas se propugna y realiza, «volver a Kant» en ese sentido significa avanzar.

«No me arrego el decidir cuánto o cuán poco se ha conservado hasta hoy de la doctrina kantiana o se conservará de ella en el futuro». De este modo resumía en 1830 el gran representante del idealismo alemán y portavoz de un humanismo clásico, Wilhelm von Humboldt, la influencia de Kant y de la filosofía crítica sobre el curso de la evolución espiritual. Y continúa: «Pero si se quiere precisar la fama que ha dado a su nación y el servicio que ha prestado al pensamiento especulativo, es patentemente cierto que perdura de tres modos: algo de lo que ha demolido nunca se alzaré de nuevo, algo de lo que ha fundado jamás volverá

* La traducción del original alemán «Auf Kant zurückgehen, heisst fortschreiten» fue realizada por los doctores Market, García-Baró y Rivera de Rosales y revisada por este último.

a derrumbarse y, lo que es más importante, de esta manera ha instaurado una reforma de la que en toda la Historia de la Filosofía no hay nada semejante».

Trátase de esta reforma, esto es, de su caracterización, pero ante todo de su consideración y verificación, obligatorias para Kant mismo: trátase de la verdad y de dar testimonio de la verdad.

Dos puntos de vista fijan la situación de partida de la investigación que vamos a hacer:

I. Si diferenciamos en Kant escritos «esotéricos» y «exotéricos», tiene que caracterizarse tal distinción, por lo que a él respecta, de otro modo que en Aristóteles, de quien se la toma comúnmente. En Aristóteles los *esoterikoi lógoi* son las exposiciones especializadas, científicas, que van a lo profundo, en oposición a los escritos compuestos en forma de diálogo que, en tanto que exotéricos, ofrecen determinadas exposiciones propiamente extrafilosóficas, esto es, no desarrolladas de modo estrictamente científico, para el que se encuentra fuera y no está iniciado, de modo que, dirigidas en el fondo al «profano», son, por decirlo así, «populares».

En Kant, en cambio, los «escritos exotéricos» no son menos especializados ni científicos que los llamados «esotéricos». Sólo que no son exposiciones conducidas de modo metódicamente estricto, sino que presentan más bien investigaciones adicionales, que en realidad se desprenden del contexto sistemático, pero que no pueden encontrar propiamente en él mismo su lugar adecuado por su carácter de consecuencia. Sin embargo, no constituyen *parerga*, en el fondo de carácter secundario, y tampoco son *paralipómena* que deban ser añadidas, como si algo hubiera sido olvidado. Y tampoco son «populares», en el sentido de que condesciendan toscamente con «conceptos populares». Pertenecen a la Filosofía en el sentido de que se dirigen de hecho *a todo individuo* con aplicaciones referidas a lo práctico (en sentido estricto), y también a los representantes de la Filosofía de la época.

Estos escritos implican al individuo no sólo mediante la elevación a los principios de la razón pura, sino también porque interpelan a la razón emancipada, que presuponen del particular, a participar, esto es, a la inversión en lo práctico. Comprender los llamados «escritos ocasionales», menores, misceláneas, suplementarios, significa penetrar realmente en la idea que Kant tiene del primado de la razón práctica.

Kant, considerando los «métodos específicamente científicos» ante la elección entre los modos de proceder «dogmático» (wolffiano) y «escéptico» (humeano), ha puesto de relieve, en la *Crítica de la Razón pura*, el peso decisivo de los procedimientos propiamente sistemáticos, que son fundantes y limitativos. Con

ello ha determinado que el ansia científica del saber sólo alcanza «su plena satisfacción» de *una* manera y por *un* camino, por el del criticismo concebido de modo lógico-transcendental. El fija los fundamentos del conocimiento puro, con lo cual permanece en lo teorético: Sólo el camino crítico queda aún abierto (B 884).

Kant, después, con motivo de la exposición de la idea de una *Crítica de la Razón práctica*, tematizó, junto al uso teórico de la razón, su uso práctico, donde la razón tiene que ocuparse «de los fundamentos de determinación de la voluntad». Y aquí surge como problema más importante el de que «si la razón pura se basta por sí sola para la determinación de la voluntad». Si niega este problema, se plantea con todo la tarea de probar que «a un concepto de causalidad, justificado por la crítica de la razón pura, aunque carente de representación empírica, a saber, el de la libertad» «le corresponde de hecho..., como propiedad a la voluntad humana». Con ello, el concepto de libertad, «en tanto que está demostrada su realidad por una ley apodíctica de la razón práctica», constituye, a la vez, «la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, inclusive de la especulativa». Y la *Crítica de la Razón práctica* agota su tarea fundamental en la demostración «de que existe la razón pura práctica».

Finalmente, Kant ha tratado en la *Crítica del Juicio*, como eslabón medio entre la investigación de la facultad del conocimiento y de la del deseo, junto al entendimiento y junto a la razón, la capacidad enjuiciadora como «facultad» autónoma. El entendimiento tiene su «lugar» en la facultad de conocimiento, que actúa apriórica y constitutivamente; la razón aporta *a priori* principios constitutivos en la actuación de la facultad del deseo. Pero, a la facultad enjuiciadora se le plantea el problema de si ella (y en caso positivo, cómo) tiene su lugar como eslabón en el orden de nuestras facultades, entre el entendimiento y la razón, y de si tiene sus *propios* principios *a priori*, o sea, más exactamente, si éstos son constitutivos o regulativos. Aquí se trata de encontrar el principio y de indicarlo «correctamente». Kant se propone, además, la tarea de situar el «fenómeno de la capacidad enjuiciadora» con toda claridad antes de poder declarar: «con ello doy fin a todo mi quehacer crítico». Añade, solamente, que pasa «sin tardanza a lo doctrinal».

De ello resulta que los escritos «esotéricos» fundamentales deben o, en su caso, pueden tener su necesaria configuración doctrinal en sucesivas continuaciones «esotéricas», una vez cumplida la tarea propedéutica de la crítica de la razón. Este es el campo de la Filosofía, que tiene que llegar a ser un «sistema de la razón pura» y que, por tanto, proporcionaría «todo el conocimiento filosófico a partir de la razón pura en una conexión sistemática». Según su carácter inmanente, tiene que pasar a su quehacer doctrinal.

A partir de este pensamiento se comprenden los propios intentos de Kant de dedicarse consecuentemente también él mismo a esta empresa doctrinal en el llamado *Opus Postumum*. Con ello, sin embargo, no pretendemos conocer *nosotros* la continuación de esta obra incompleta, quizá incompletable.

II. El segundo punto de vista del que parte esta investigación es el de que tenemos que habérnoslas en Kant con un «primado de la razón práctica», que no puede tener para él solamente validez «teórica», por decirlo así. Pues, junto al concepto académico de Filosofía, según el cual tiene que ser un «sistema del conocimiento», por tanto, una ciencia que se propone «como fin de la perfección lógica del conocimiento», existe aún una Filosofía según su concepto mundano que no debe ser pasada por alto o infravalorada, si se quiere hacer justicia a las intenciones de Kant en su totalidad.

Conceptu *cosmico*, según el concepto mundano, la Filosofía sigue siendo, naturalmente, también «ciencia» y de ninguna manera es «popular». Pero ahora es la «ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana» (B 867). Esto es, el filósofo como hombre de ciencia no aparece aquí en la figura del «artífice de la razón», sino como «legislador de la razón humana». Actúa como «maestro en el ideal». Con ello, naturalmente, no cumple con el concepto académico de Filosofía, la cual es una ciencia según el concepto académico justamente si es vista *sólo* como una ciencia «sobre la aptitud para ciertos fines discrecionales» (B 868, nota), sino que realiza el concepto mundano de Filosofía, que tiene por contenido «lo que a todos interesa necesariamente», y lo realiza caso por caso.

De este modo, cuando se vuelve a Kant *stricto sensu* hay una tarea; la de la realización del «quehacer doctrinal», por tanto, la de la edificación de un sistema filosófico sobre los fundamentos de una crítica de la razón pensada como propedéutica teórica. Y a ella se añade otra tarea, a saber, la de determinar más detalladamente la idea de la legislación filosófica, que «se encuentra por todas partes en toda razón humana». Con ello, es necesario indicar qué es lo que prescribe la Filosofía; según este concepto mundano, para toda la «unidad sistemática» desde el punto de vista de los fines.

Puesto que *el* filósofo, en quien se podría apoyar, no existe en ninguna parte, resta sólo atenerse a la razón humana que se encuentra en cualquiera y esclarecerla, comenzando por uno mismo acerca de sí mismo, pues es donde siempre será «práctica».

Y para Kant es «práctico» todo «lo que es posible mediante la libertad» (B 828). Por tanto, hay que proporcionar más esclarecimiento acerca de esto en particular. Si se ha fijado el objetivo del sistema en cuanto tal en la doctrina

transcendental de la libertad, entonces sólo puede ser alcanzado en las acciones realizadas por cada uno en particular. Por el primado de la razón práctica, una prueba exitosa de la autonomía carece de valor sin la acreditación real de esta autonomía.

Kant no establece en tal contexto a adeptos y epígonos exigencias que él mismo no admitiera evidentemente deber cumplir por sí mismo. Así, el filósofo crítico, en tanto que propedeuta esotérico (o bien, sistemático), una vez trazado en planta el edificio doctrinal, se convierte en el exotérico, en el sentido de que comienza a describir (como creciendo a partir de un contexto dado) las posibles tareas que ha de emprender responsablemente cada individuo emancipado. Serán problemas en sentido estricto prácticos, políticos, publicitarios, y en un marco histórico-social del momento, los que son captados paradigmáticamente, conservando siempre todos ellos su relación a la decisión racional del ciudadano emancipado. Se trata totalmente de tareas cotidianas, del gobierno del propio mundo, de la configuración de las circunstancias coyunturales.

Kant, tomando posición también en esto, y justamente en esto, no sólo se convierte en modelo, sino que consigue tener en corto tiempo el efecto de una fuerza vital muy influyente, de un poder originario que actúa precisamente de modo exotérico.

La conocida frase de Fichte, de que él debe precisamente a Kant todas sus «convicciones y principios», más aún, su «carácter e incluso el esfuerzo de querer tenerlo», y de que pensar en Kant será siempre su «genius», indica cómo la Filosofía teórica y práctica de Kant, en la forma que él le daba, actuaba antes de su plena elaboración como una nueva fuerza a la que nadie podía substraerse fácilmente en la época. Esta influencia tiene muchos estratos.

Ya en 1770 confiesa Marcus Herz que el mero pensar en Kant sume a su alma en «asombro pleno de veneración» y que le debe la «feliz transformación» de su estado, de manera que ahora es deudor totalmente de sí mismo. El discípulo barnabita Karl Leonhard Reinhold confiesa, en 1787, que Kant, mediante la *Crítica de la Razón pura*, le «ha curado» de sus dos enfermedades, la superstición y la incredulidad. Jacob Sigismund Beck, en 1791, llama a la *Crítica de la Razón pura* su «Biblia». Salomon Maimon está penetrado desde 1789 «por la veneración que se debe a un hombre que ha reformado la Filosofía y mediante ella todas las otras ciencias». El médico Johann Benjamin Erhard juzga en 1786 que Kant nunca le retiraría «su mano» y que le debe «la regeneración de su hombre totalmente interior». Y otro médico, Heinrich Jung-Stilling, en 1789, manifiesta a propósito su convicción de que Kant ha llevado a cabo «una revolución más grande, más bendita y universal que la de la Reforma de Lutero». El poeta Jean Paul escribe a su amigo Vogel en 1788: «Kant no es la luz del mundo, sino todo un radiante sistema solar». Y otro poeta contemporáneo, Jens Baggesen, lo

cuenta entre los «salvadores del mundo». Y para Moses Mendelssohn, como para toda la «Filosofía popular», es «el triturador de todo».

También es exotérica la influencia que tuvieron algunas revistas literarias de signo kantiano. En el *Mercurio Alemán* (1773-1789), de Christoph Martin Wieland, aparecieron en 1786 y 1787 las «Cartas sobre la Filosofía kantiana», de Reinhold. La *Revista mensual de Berlín*, fundada en 1783 por el pedagogo Friedrich Gedike y el bibliotecario Johann Erich Biester (que después de 1797 continuó apareciendo en Halle y en Dessau), publicó la mayoría de los escritos exotéricos de Kant. Y en la *Revista General de Jena*, creada en 1785 por el profesor de Retórica de Halle Christian Gottfried Schütz y el jurista jenense Gottlieb Hufeland, tuvo la Filosofía kantiana un fiel portavoz y un lugar para recensiones que se hicieron clásicas y que tuvieron amplia influencia internacional.

III. Kant, con motivo de la solución de los problemas particulares que él plantea sobre el fundamento de la posición desarrollada esotéricamente, pregunta por las condiciones de posibilidad que sirven de base en cada caso. Pero, problemas particulares son problemas de lo particular, tal como irrumpen en la historia. Lo «práctico», que, según Kant, por tanto, es posible a partir de la libertad, sólo se abre paso en la historia.

Conforme con eso, la Filosofía universal teórica y la praxis especial histórica habrán de ser los grandes temas de la razón humana. Y, puesto que la historia, como compendio de la *res gestae* (antes de la *historia rerum gestarum*), es siempre historia en lo particular, el filósofo práctico tiene que dirigir su estudio a las condiciones generales de posibilidad de lo particular.

Esto es justamente lo que realiza Kant cuando se dedica en los escritos exotéricos de los años ochenta y noventa a la realización de la razón en la historia. Y, puesto que aquí cada individuo representa un posible actor en libertad, un «sujeto», personal y responsable del acontecer «objetivo» histórico, pasa Kant precisamente en la práctica de su teoría esotérica a ocuparse caso por caso de una serie de investigaciones singulares exotéricas. Vistos desde aquí, los «escritos menores» esporádicos constituyen un gran todo práctico resultante de la teoría.

Pues bien, si volver a Kant significa realmente avanzar, este progreso tiene que darse *allí* donde Kant mismo (adelantándose nos) se entrega a la realización práctica de la razón: donde él pone de manifiesto la consecuencia que nos apela (aunque no expresamente) a que la prosigamos. Así se aclara la elaboración kantiana de las condiciones de posibilidad en problemas urgentes para Kant en su tiempo y que hoy siguen siéndolo para nosotros. Son los problemas del devenir práctico de la razón en la historia. Después de Kant han sido «olvidados» (a saber, no llevados a cabo efectivamente) en su significado general y fundante en el

ámbito de lo práctico, y por eso es la vuelta a Kant un «progreso» histórico-teórico e histórico-práxico. Esta es la situación de la Filosofía actual.

Bajo este punto de vista se recurre a Kant, y a las condiciones de posibilidad «si..., entonces...» establecidas por él, en los siguientes problemas, a saber:

1. Una «historia moral».
2. Una historia «ilustrada».
3. Una historia «orientada en el pensar».
4. Una historia teóricamente fundada y «apta» en la práctica.
5. Una historia no «presentida» en el «tono distinguido» ni mediante el sentimiento.
6. Una historia que no conlleve «el fin de todas las cosas».
7. Una historia que haga posible la «paz perpetua».
8. Una historia que alcance la «paz perpetua» entre los filósofos.

1. El tema: «historia moral»

Cuando Kant se ocupa de la historia, distingue entre historia natural e historia de la libertad de la humanidad. En aquélla se trata de la determinación, según leyes naturales, de toda la «especie», y en su caso, de la división en diversas «razas»; en la última, de la constatación de límites de la historia universal en su presunto comienzo y su fin último posible.

La historia natural tantea hacia atrás, hacia los oscuros orígenes de la humanidad. La historia de la libertad está dirigida hacia adelante y orientada a un fin racional convincente, que hay que realizar. Por lo que respecta a la historia natural, el trabajo se agota en una descripción de la naturaleza cada vez más diferenciada. En la historia de la libertad se trata de descubrir el punto en el que se pasa del desarrollo natural a la determinación moral. En la historia de la naturaleza se parte de la básica aceptación de una sólida constitución originaria del «linaje humano» y de su diferenciación, sin preocuparse de ningún componente «hiperfísico». Y tampoco se hace ningún uso de la aceptación de una «fuerza material fundamental» con la que se quiera explicar aisladamente a la criatura orgánica y que no puede ser mostrada en la experiencia.

En la historia de la libertad se abre paso el hombre «propriadamente dicho», cuando un actuante activo se separa «por sí mismo» del poder, que de modo natural siempre le ha dominado y en parte aún sigue dominándolo. Se libera paso a paso de la naturaleza en cuanto se emancipa del instinto, y el primer paso hacia esta liberación representa el comienzo de la historia del hombre propriadamente dicha. El inicio de la liberación consiste, por tanto, en la transición de la

inquebrantable soberanía del instinto a la autodeterminación en un acto de voluntad.

La unidad feliz, cándida y serena con la naturaleza en la existencia ingenua equivalente físicamente a la vida en el paraíso, moralmente al estadio de inocencia, socialmente al tiempo de un dejarse vivir gozoso, despreocupado y, por así decirlo, como de sonámbulo, sin esfuerzo alguno y sin una idea del trabajo. Es, según Kant, en una palabra, «el puro gozo de una vida sin cuidados, soñada en la pereza o pérdida en un juego infantil».

La historia de la libertad se pone en movimiento cuando el hombre (concebido casi deiformemente) demuestra realmente su libertad. La somete a demostración, cuando renuncia al estado del dejarse vivir en una inocencia natural y sin carencias y se yergue en algún punto contra la ley natural, bajo la cual se encuentra, sin embargo. Esta rebelión tiene lugar por la ejecución de la propia voluntad, y el primer rompimiento del determinismo natural significa siempre a la vez el abandono del estado originario de inocencia. El origen del mal en el mundo está por ello fundado en la libertad en la medida en que las leyes que la libertad se da a sí misma anulan las leyes naturales impuestas «desde fuera». Y, vistas desde éstas, las determinaciones autónomas representan el traspies fatal fuera del camino y el comienzo del mal físico: el mal moral, por el cual el hombre, hasta ahora, inexperto, pero que ya no obedece a la «llamada de la naturaleza», comienza a tener sus propias experiencias.

Ese comienzo de la historia humana propiamente dicha (comienzo que hay que descubrir críticamente) tiene lugar cuando se provoca «una rebelión contra el impulso natural». Esto significa a la vez «hacerse consciente de su razón como facultad». De este modo, la vida humana no es ya simplemente un producto de la naturaleza, sino que llega a ser una obra de sí misma, un producto de su inventiva, de su esfuerzo, de su trabajo. Y así se convierte el hombre en el primer liberto de la creación; la primera creación de la cultura.

Ahora bien, a la cultura y sus creaciones pertenece también, y de modo primordial, la idea de la moralidad, con ayuda de la cual es como puede el hombre —esta especie tan decisivamente transformada— alcanzar el «nivel último» que le «queda aún por escalar». En este punto surge la cuestión de la posibilidad de progreso en la historia de la libertad. Pues, ciertamente, como Kant explica, nos hallamos cultivados en alto grado por el arte y la ciencia, estamos civilizados «hasta el exceso en toda clase de urbanidad y cortesía social», pero «falta todavía muchísimo para que podamos considerarnos moralizados».

Desde el punto de vista moral, el progreso de la cultura se considera por lo que hace a la totalidad. La cultura progresa globalmente, mientras que los individuos, sometidos a la presión de su situación particular sociohistórica,

sufren males tanto físicos como morales y sociales, a causa del conflicto entre la naturaleza, la educación y el fin final. Pero, ¿es la meta de la humanidad, por su idea misma, más elevada que el bienestar y el malestar de los individuos? ¿Cuál es, entonces, el objetivo último al que realmente hay que tender?

Es evidente que el hombre puede mostrarse cultivado y civilizado en alto grado, pero que no sea íntimamente (según la determinación de sí mismo) otra cosa que egoísmo sin desbatar, por debajo de toda la formación exterior que haya adquirido. Si semejante egoísmo sigue siendo la raíz de su vida, él dista aún mucho de tener la cualidad moral. Pero, dado que, en la opinión de Kant—y como ya notó Rousseau—, el mundo presente se halla, justo, en la frágil condición de que el querer moral no es cosa que vaya de suyo para sus habitantes, se siguen dos consecuencias. En primer lugar, la necesidad de comprender que es uno mismo quien tiene que hacerlo por sí; en segundo lugar, la esperanza de que al menos la humanidad alcance lo que bien puede quedar vedado a los individuos.

Es así como debe entenderse la pregunta de Kant (en el *Conflicto de las Facultades*) sobre si acaso está «el género humano en progreso constante hacia lo mejor». Y es también así como se aclara lo que en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se expone acerca de la «lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre»; una lucha que sólo puede combatirla el individuo ahora y aquí: el único que puede procurar —si alguien puede— la «victoria del principio bueno sobre el malo».

La cuestión capital de nuestro tiempo es, pues, si permanecemos firmes en la autonomía de la razón (probándola así), y hacemos con ello que ella se dé en la historia; o bien, si entendemos relativistamente la razón como epifenómeno socioeconómico, o como sierva de la vida que quiere vida, o como marca morfológico-cultural de una pluralidad de modos de cultura. En este segundo caso, no nos planteamos el problema de la «moral» en la historia, es decir: dejamos de ser filósofos del presente.

De Kant podemos aprender cuáles son las condiciones que hacen posible una «historia moral», la cual se muestra, en la actual situación, más necesaria que nunca.

2. El tema de una historia «ilustrada»

Con el escrito programático *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Kant tomó posición respecto de un tema que Moisés Mendelssohn había puesto como punto de discusión en 1783 en la *Revista mensual de Berlín*. Mendelssohn lo había tratado bajo el epígrafe «formación teórica», y como si designara un estado ya alcanzado, un *factum*. Kant, en cambio, parte de que la Ilustración es un *faciendum*, o sea, algo que únicamente se da en un proceso de

continua apropiación. Y este proceso tiene lugar cuando el individuo alcanza por sí mismo la mayoría de edad. Así, a la cuestión de si vivimos en una «época ilustrada»; Kant contesta con un «no», lo cual no excluye, sino que implica, que seguimos en una «época de ilustración». De acuerdo con esto, «Ilustración» designa en su conjunto el camino desde el natural y oscuro «hipotético comienzo de la historia humana» hacia la meta de una sociedad que viva según una constitución «cosmopolita».

La idea fundamental (según la *Idea* de 1784) es que, desde luego, los hombres no viven ya sus aspiraciones y afanes de modo mera y puramente «instintivo, como animales», pero tampoco disponen sus vidas de acuerdo con un plan racional, «como ciudadanos racionales del mundo». De esta manera, aparece como imposible una historia universal —en analogía, por ejemplo, con la historia natural pura—. La historia humana no es esencialmente el campo de una libertad anticipable, sino el de una libertad situacionalmente reclamada; luego, en realidad, sólo puede ser escrita *in continuo*. Y la escriben aquellos que disponen y determinan sus acciones según leyes de la libertad. Esta determinación en autonomía es la que importa. De ella se desprenden los lemas kantianos acerca de la Ilustración, a saber: Ilustración es pensar por sí mismo; por tanto, representá la salida del hombre de una minoría de edad de la que él mismo se hace culpable si no la abandona. Esa minoría reside en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Y se dice que uno mismo es culpable de ella cuando su causa no se halla en una insuficiencia del entendimiento, sino en una falta de «decisión y de valor» para confiarse a él en toda circunstancia y bajo la propia responsabilidad.

De este modo se entiende fácilmente la exhortación kantiana: *sapere aude*, ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. Esta es, pues, la divisa básica de toda Ilustración; no la divisa de los filósofos populares de la llamada época de la Ilustración (del *enlightenment*, de las *lumières*) interesados en una «reconciliación».

Así, pues, como Ilustración no designa ninguna época y tampoco puede ser restringida, por ejemplo, al siglo XVIII en lo que llamamos Occidente, concierne, más bien, a todos y en todos los tiempos como momento constitutivo del hombre libre. Con una mera «formación teórica» (que era lo que Mendelssohn entendía por Ilustración) el hombre no es ilustrado. Lo es tan sólo cuando intenta por sí mismo poner en claro, en cada una de las acciones que realiza, su fin en este mundo.

La raíz de la Ilustración es pensar por sí mismo. Ello la enfrenta a los prejuicios; a las meras opiniones, al partidismo cerril, al dogmatismo estrecho. Significa esto que la Ilustración se vuelve contra todos los autoproclamados o

tradicionales «tutores» y contra todo desprecio de las acciones realizadas por uno mismo. Es ilustración contra el temor y la pereza que siempre sufre el individuo, y tiene en la cobardía el mayor rival contra la capacidad de ser sí mismo.

Dado que, entendida de esta manera, la Ilustración es tan difícil como infrecuente, dado que puede ser tenida como cosa peligrosa por los espíritus rígidos, dado que una y otra vez salen a la luz del seno de su propia comprensión crítica reservas profundas acerca de sí misma, por todo ello, la Ilustración (en el sentido de un *substantivum actionis*) sólo puede convertirse en realidad mediante un constante aliento espiritual y moral. Una realidad que no es «de ayer», sino que en cada «hoy» se determina a sí misma en una crisis y en un viraje del espíritu hacia la autodeterminación moral. Del cumplimiento y remate de esta tarea moral depende la disolución de la última aporía en este ámbito, a saber: que la libertad de pensamiento está condicionada por la Ilustración, pero la condición de la Ilustración es la libertad de pensamiento.

Las «religiones encubiertas», que conocen una expansión mundial desde el XVIII hasta hoy, son la encarnación de la «Antiilustración». En su cuasi ingenua *elephantiasis ideologica* se pavonea la idea (quizá sana dentro de ciertos límites) de una visión universal (a veces absurda) del mundo. Establecida como un principio sacrosanto, queda fuera del alcance de la crítica y el control de la Ilustración.

Podemos aprender de Kant qué ha de ser, frente a todo esto, un orientarse en el pensamiento según la «Ilustración».

3. El tema de una historia orientada según el pensamiento

Kant se opuso siempre a todo intento de torcer hacia lo irracional una filosofía trascendental crítico-racionalmente fundada, y, desde luego, a las tendencias deseosas, incluso, de ponerla directamente al servicio del irracionalismo de corte sentimental. El gran adversario es aquí la filosofía de la certeza que se abandona a lo inmediato y que, mientras pretende quizá que «el sentimiento y la fe» puedan llegar a ser «también elementos de toda evidencia teórica», está precisamente con ello volviendo a suprimir los fundamentos de un concepto de verdad que sea vinculante.

Kant discutió explícitamente —una discusión de índole epistemológica, que tomaba como punto de referencia un caso histórico— la filosofía fideísta de Friedrich Heinrich Jacobi, basada en pretensiones del sentimiento. La polémica kantiana se atiene al escrito de Jacobi del año 1785, *Acerca de la doctrina de Spinoza*, y a los ataques contra la razón que en él se contienen.

El tratado de 1786 *Qué significa orientarse en el pensamiento* se propone el objetivo de mostrar al menos dos cosas. La primera, que es admisible creer en aquello que la razón teórica no está en condiciones ni de probar ni de refutar. La segunda, que es contra toda razón, sin embargo, creer más allá de semejante límite, allí donde la razón puede aducir pruebas en contra.

Históricamente, para Jacobi la disputa acerca de Spinoza que sostuvo con Mendelssohn fue la ocasión de mostrar que, desde el punto de vista del pensamiento, el spinozismo representa el único sistema filosófico verdaderamente consecuente. Pero que el spinozismo en el mejor de los casos siempre conduce con sus demostraciones, en última instancia, a una totalidad del mundo demostrable, y no deja lugar para admitir un creador transcendente del mundo. Pues demostrativamente sólo se puede llegar desde lo condicionado hasta lo condicionante-condicionado, etc., mas no hasta algo incondicionado. Ahora bien, la existencia de Dios, en tanto que el ser necesario de un incondicionado último, sólo puede probarse partiendo de un fundamento, con lo que, de nuevo, se convertirá en algo fundado y, por lo mismo, penúltimo.

Todas estas consideraciones críticas, a las que Jacobi asiente, contradicen, sin embargo, en su opinión, una necesidad afectiva insoslayable, que es para él decisiva. Kant analiza esta posición y halla cómo hay que orientarse en el pensamiento de manera diferente. Su empresa es, pues, exponer que «de hecho sólo por la razón» podemos orientarnos, y no por algún otro «presunto sentido de la verdad», ni por una «intuición entusiástica que llaman fe», ni por una «tradicón o revelación sin conocimiento alguno de la razón».

La índole de la orientación, como es de suyo patente, cambia de acuerdo con la esfera en la que tiene lugar. En una región nos orientamos geográficamente; en el espacio, matemáticamente; en el mundo de los conceptos, lógicamente; en el supramundo que deja atrás las fronteras de la razón, pensando críticamente. Quiere decirse que en la «noche de lo suprasensible» nos encontramos sin guía «positiva», y se suscita el problema gnoseológico-metafísico de cómo podremos orientarnos en un mundo puramente inteligible. Lo que en él nos orienta no es ni la inspiración ni la evidencia, sino, lisa y llanamente, la necesidad de orientación, o sea, un sentimiento. Pero, en tanto que mero sentimiento no proporciona una certeza demostrativa ni permite asertos dogmáticos. ¿Qué es, entonces, lo que proporciona?

La necesidad (*Bedürfnis*) de orientación en lo inteligible es, evidentemente, una necesidad (*Bedürfnis*) de la razón, y, como tal, se da necesariamente (*notwendig*). Sin embargo, aun afectada por el carácter de la necesidad (des *Bedürfnisses*), la certeza que aquí hace su aparición no es ni plausible en la perspectiva de la ciencia demostrativa, ni tampoco aceptable en la de la revela-

ción y la mística, sino, a lo sumo, creíble como convicción personal. En contraposición, por un lado, con todo «saber», y, por otro, con el «opinar», es creencia, pero, precisamente, fe fundada en una necesidad de la razón. Sobre esto hay que decir aún dos cosas.

Para la *explicación de las cosas* en el dominio de la naturaleza, por ejemplo, no hay necesidad de seguir admitiendo «espíritus de la naturaleza» o cosas parecidas allí donde la investigación empírica de las causas satisface el afán de conocimiento y no precisamos de «quimeras». Y, asimismo, no hay tampoco necesidad de dar un juicio sobre las diversas explicaciones de la existencia de las cosas, aun cuando en este caso estemos dispuestos a admitir instancias primordiales, seres primordiales o causas primordiales.

En cambio, se nos muestra absolutamente imprescindible ponernos en claro a propósito del fin final de la libertad, y, por tanto, hacernos un juicio sobre este punto, porque la libertad obra a su vez sobre nosotros y nos liga. Por ello, pues, tenemos que aceptar como válidas —o que suponer como reales— las condiciones sin las cuales no puede ser alcanzado ni cumplido un fin final (sea de la índole que sea).

Respecto de tales condiciones, hemos de tener la convicción de que se hallan siempre en la libertad de la acción que se determina a sí misma. He aquí una necesidad racional independiente de todas las opiniones y contraopiniones, sea cualquiera la dirección que tomen, y que se ve saciada en la fe racional.

¿Qué quiere, entonces, decir, para Kant, «orientarse en el pensamiento»? Significa servirse en el mundo, aquende y allende la experiencia, únicamente de la razón como brújula, y dejar que el pensar por sí mismo —en tanto que autorreflexión— sea la «piedra de toque suprema» de la verdad posible. Significa también, en caso de eventual «insuficiencia de los principios objetivos de la razón, determinarse a tener algo por verdadero en base a un principio subjetivo de la misma». Pero, con esto no se retrocede en modo alguno a la esfera afectiva, al sentimiento y al presentimiento, que aparentan una dudosa certeza fideísta, sino que, muy al contrario, se repite el intento cognoscitivo: la razón no siente ni presente, sino que toma conciencia clara de sus carencias. Según esto, se orienta, y vence así al irracionalismo.

Situado en este plano, Kant interpela directamente a quienes filosofan partiendo de la certeza fideísta, para hacerles ver cuál es el punto clave en la fe racional. Dice: «¡Hombres llenos de capacidades espirituales y de ánimo acrecentado! Yo venero vuestros talentos y amo vuestros humanos sentimientos. Pero, ¿habéis pensado bien lo que hacéis y a dónde conducen vuestros ataques a la razón? Vosotros queréis, sin duda, que la libertad de pensamiento se mantenga sin atropellos, pues sin ella encontrarían también rápido fin los mismos libres ímpetus de vuestro genio».

Orientarse en el pensamiento no quiere decir orientarse según la coacción incontralada de la sociedad, ni orientarse por una coacción de la conciencia moral en relación a otro. Significa, más bien, orientarse en la libertad del pensamiento, por las leyes que la razón misma se da —es decir, se impone— tras una reiterada consideración.

La prueba sobre ejemplos ha de hacerla cada uno por sí mismo. Y sólo puede pretender una validez universal si la hace valiéndose de la máxima de la imprescindible «autoconservación de la razón». Y para ello ha de recurrir, de nuevo, a la orientación en el pensamiento, y no a la orientación por el sentimiento.

Podemos aprender de Kant, pues, cuáles son las condiciones generales —orientadas según el pensamiento— de la posibilidad de una fe racional, frente a la fe eclesial; la fe de los niños y la fe del carbonero, sin que ello afecte a la relación —de índole completamente diferente— entre la teoría y la práctica del pensamiento:

4. El tema de una historia teóricamente fundada y apta en la práctica

Desde la aparición, en 1785, de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Kant, y la exposición rigurosa de sus determinaciones, se ha hecho paso la cuestión de si cabe (y cómo) hacer realmente efectivo en la práctica un designio racional práctico no pluralista y, por así decir, concebido todo él teóricamente, dado el rigor de las exigencias racionales planteadas como obligatorias.

En el contexto histórico de la «filosofía práctica» de Kant, el principio clave de la ética de éste fue aceptado *nolens volens* por los filósofos populares contemporáneos, representados, sobre todo, por Christian Garve; pero, se suscitaron simultáneamente dudas que no era posible ignorar a propósito de su posible «verificación» y «puesta en práctica». Su realizabilidad fue puesta en cuestión prácticamente con el recurso de acudir múltiples «excepciones».

Desde la perspectiva sistemática, a Kant le importa clara y fundamentalmente una relación sin rupturas entre la teoría y la práctica. Las «excepciones» a la regla aducidas por la filosofía popular la cuestionan: La teoría, cuya puesta en práctica se discute, es la formulada en la doctrina del derecho y las costumbres: «Teoría», en este contexto, no significa otra cosa que el conjunto de las reglas cuya «significación práctica consiste en su aplicación o su aplicabilidad» (como expuso claramente Kuno Fischer II, 209).

Ahora bien, en lo que sucede según reglas, como es el caso de la acción, es necesario plantearse la cuestión de su aplicación o uso posible, ya que sin una

teoría sobre las reglas no cabe actuar. Dicho de otra manera: ante la incondicionalidad (racionalmente plausible) de la exigencia moral —que la ética rigorista parece establecer mediante el imperativo categórico—, no cabe refugiarse en el recurso de retrotraerse a las circunstancias prácticas, siempre condicionadas y, por tanto, a que realmente no es posible realizar en la práctica la teoría de modo satisfactorio o merecedor de confianza.

El escrito de Kant de 1793 titulado *Sobre el dicho popular: Esto puede ser verdad en la teoría, pero no vale para la práctica* (que señala su tema con toda precisión en el título mismo) se propuso el objetivo de hacer claridad tanto en la situación histórica de su momento como en los principios mismos del problema.

Kant se opone a ese dicho popular, pero lo discute en la medida en que alberga objeciones que de todas maneras se suscitan larvadamente contra su doctrina. Y no lo despacha sin más, porque expresa algo que también aduce gentes «inteligentes y con experiencia del mundo».

Kant reduce la oposición entre «teóricos» y «prácticos» de doble manera. El teórico filósofo deja que imperen «ideas», no «intereses». Pero las ideas sólo *deben* valer, y en realidad *no* se imponen. La *quaestio facti* se contrapone a la *quaestio iuris*. La experiencia práctica parte aquí de que una idea, con independencia de intereses dados de antemano e históricamente fijados, no es más que una mera idea, es decir: precisamente una teoría no práctica. Del mismo modo, el hombre de experiencia censurado por Kant no se mete en absoluto con los intereses que de hecho se llevan a la práctica, ni se preocupa de lo que dice o «prescribe» acerca de ellos una teoría, ni de si los da por válidos o no.

Esta perspectiva del hombre práctico, desde la cual los fines de la vida se hallan determinados en la acción histórica, la presenta Kant paradigmáticamente en una triple variación: los fines del individuo privado los juzga el hombre privado en tanto que «hombre de negocios»; los fines del Estado, el «estadista»; los fines de la humanidad en el mundo entero, el «hombre de mundo». Se trata, respectivamente, de las posiciones de Christian Garve, de Thomas Hobbes y de Moses Mendelssohn, a propósito de las cuales son discutidas la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*.

En la moral, lo que importa respecto de la relación entre teoría y práctica es, en general, el «bienestar» de cada hombre; en la política, el «bienestar de los Estados»; en la consideración cosmopolita, el «bien estar del género humano en su totalidad».

Cuando (como sucede en la filosofía popular con Garve) el fin práctico de la vida es la felicidad, el fin puro de la virtud, que es independiente de la felicidad, queda degradado a mera teoría. Cuando —como ocurre en el *De cive* de Hobbes, en su doctrina del contrato estatal y social— la misión del Estado es la regulación de la fuerza, y no el hacer posible la libertad en la historia, el Estado bueno, el

Estado de derecho y de libertad, sólo se da en la teoría. Cuando (como es el caso del escrito de Mendelssohn *Sobre el poder religioso y los judíos*) sólo se admite una evolución histórica positiva para los individuos, no es posible ningún progreso para la totalidad, para el género humano, y toda posición contraria no es más que pura teoría.

De este modo, el fin moral, el fin político y el fin histórico-mundial del hombre se reduce («realistamente», según dicen) a lo «práctico», tal como lo hacen; justamente, el negociante, el estadista y el hombre de mundo.

Frente a ello, Kant sostiene, en primer lugar, que el verdadero deber no ha de tomar en consideración el interés, porque atender al interés propio conduce siempre de alguna manera a lo injusto, y una injusticia tolerada produce malestar y, por tanto, no puede ser práctica. En segundo lugar, pone de relieve que un Estado que consiente al gobernante el derecho al despotismo y no concede al gobernado el derecho a la resistencia, no puede pasar como un Estado organizado prácticamente. Concluye Kant, en tercer lugar, señalando que si el derecho debe tener una vigencia cosmopolita, para ello será necesaria una alianza de paz entre pueblos libres, la cual presupone, a su vez, evolución, progreso, moralización. Así es como por doquier puede encontrarse lo práctico en la realidad.

Y, si se lo halla, habrá de ser en consonancia con la teoría. Pues «no» reside «en la teoría haber servido aún para poco para la práctica, sino que ello se debe a que no había aún suficiente teoría». Andar tanteando con ensayos cosecha, en el mejor de los casos, experiencias rapsódicas. Los principios son el sustento de las teorías. Hay que atenerse a ellos si se quiere actuar moralmente en lo privado, en lo político y en lo cosmopolítico.

Por tanto, Kant se mantiene en la afirmación: lo que vale por fundamentos racionales para la teoría, vale también para la práctica. E insiste igualmente en que en la historia tiene lugar una evolución moral. Que ésta no es una quimera, queda de manifiesto cuando se sigue, en el campo jurídico, el progreso desde el derecho público al derecho de gentes; un avance que no está ya clausurado, necesariamente, sino que, de acuerdo con su lógica interna, señala en la dirección de un derecho mundial racionalmente pensable. Un progreso, pues, que hace que aparezca como no imposible la conquista de un estado de paz perpetua. Para ello se ha de pensar pura y formalmente.

Kant confía en este punto en la teoría que parte del principio jurídico de «cómo deben ser las relaciones entre los hombres y entre los Estados», a saber: proceder prácticamente de tal modo que se incoe un «Estado universal de los pueblos». Se trata de verlo como posible; para que, desde esa perspectiva, se vuelva alcanzable. Hay que pensar sobre ello, ahora que la «futurología» domina, en nuestro tiempo, el pensamiento.

Podemos aprender de Kant el modo cómo una teoría posible obtienen en la historia una energía práctica real para transformar este mundo.

5. El tema de una historia no presentida en un «tono distinguido» ni mediante el «sentimiento»

En su escrito *Sobre el tono distinguido que se ha alzado recientemente en la filosofía* (1796), Kant se enfrenta con la «despreciativa manera» de no prestar atención a «lo formal en nuestro conocimiento» (que es, sin embargo, lo esencial de la filosofía) como si fuera una «pedantería», una «manufactura creadora de formas». El tono distinguido que se ha alzado recientemente en la filosofía consiste, según las palabras de Kant, en un fantástico retorno a la «adivinación», al «sentimiento» y a la «voz de un oráculo», que es precisamente lo que hacen los vaticinadores «filósofos de la visión».

Kant es lo suficientemente generoso como para recoger una frase de Fontenelle (el secretario de la Academia Francesa, que por aquel entonces tenía casi cien años de edad), una frase que dice: si uno «quiere creer en oráculos, nadie se lo puede impedir». Pero, no se debe olvidar que, con ello, la racional «piedra de toque de la verdad» ha sido sustituida por la poética «piedra de toque del sentimiento». Y «filosofar por medio del sentimiento» es para Kant lo que distingue a los nuevos «mistagogos» y «hombres fuertes», que quieren afirmarse a sí mismos a «golpe de genio». Se precipitan por ofrecer una «apoteosis desde arriba que no cuesta nada».

Sin embargo, según Kant, no se trata de vagas «analogías», de «verosimilitudes», ni de «adivinar lo suprasensible», detrás de la historia, sino de «pruebas rigurosas». Y no sirve de nada la transformación de las ideas metafísico-platónicas o del ideal teológico-cristiano en un ídolo mediante la «adivinación», un ídolo que ardientemente se tenga por verdadero.

El saber, el creer y el opinar son los tres niveles tradicionales del asentimiento. A ellos, los nuevos *philosophi arcani* añaden uno más, que no representa ningún progreso para el entendimiento, sino un «presentimiento» (una *praevisio sensitiva*); éste se relaciona con algo que no es, en absoluto un «objeto de los sentidos», sino precisamente una «adivinación de lo suprasensible». No es en el pensar donde tiene lugar aquí la orientación, sino en el presentimiento.

Kant ofrece para ello una explicación histórica:

El asceta en el desierto Macario era el *philosophus per paupertatem*; el alquimista de la Edad Media se llamaba a sí mismo *philosophus per ignem*; el masón de los tiempos modernos se considera un *philosophus per initiationem*; del mismo

modo, el novísimo, provisto con las alas de la adivinación y entusiasmado por los secretos que anidan en él, es, según su opinión, un *philosophus per inspirationem*:

En este filósofo de la intuición visionaria (y de la visión de lo suprasensible) el que, con su facultad superior, se eleva en un tono distinguido sobre el filósofo pensante, y no acepta estar dotado meramente «con una capacidad de conocimiento por conceptos».

El tono que se ha alzado recientemente en la filosofía caracteriza, en consecuencia, a aquel que no avanza «conforme a las reglas de la escuela» filosófica; es decir, «metódicamente», en un progreso esforzado y lentamente meditado, sino que, «sobrevolando» todo «como un genio» y «saboreando en sí mismo el oráculo», pretende poder saber, mediante una única mirada penetrante en su propio interior, todo lo que, de otro modo, sólo se puede alcanzar con ahínco y esfuerzo.

Todo eso no tiene nada que ver con la ciencia, que exige trabajo y que se halla en la matemática, la ciencia de la naturaleza, la historia antigua y la filología. «Distinguido» se hace aquí cualquiera que no tenga por necesario el «trabajo hercúleo del autoconocimiento de abajo arriba», sino que, «sobrevolándolo»; nos ofrezca sus pensamientos; por decirlo así, «de arriba abajo». Y dado que él no ha permitido que una crítica de la propia razón le baje el tono «hasta una modestia muy necesaria»; sólo se le puede «ocurrir» «hacerse el distinguido». Para él la filosofía tiene, ciertamente, secretos; pero «secretos alcanzables por el sentimiento».

Por tanto, ocurre que el filósofo que se expresa en oráculos pretende siempre poseer ya lo que el hombre de ciencia tiene que abordar paso a paso y conquistar para sí. Aquél se siente como el rico que siempre tiene para vivir, mientras que el investigador ha de trabajar.

El nuevo tono en la filosofía consiste en pretender que se puede prescindir del trabajo. En él se hace oír el secreto principio de «querer filosofar por medio de un sentimiento superior»: «Distinguido» es el tono, pues (dice Kant); ¿quién querría discutirle a alguien su sentimiento? Esos nuevos filósofos se alzan por encima de sus compañeros de ciencia no argumentando, sino «fantaseando» con el sentimiento y su deleite. Según Kant, se podría incluso soportar con condescendencia esa arrogancia si en semejante actitud distinguida no estuviera comprendido el atentar contra «el derecho inalienable» que el filósofo crítico (o sea, el verdadero) tiene «a la libertad y a la igualdad en las cuestiones de la mera razón».

Pues bien, esto no debe aceptarse ni en el contexto de finales del siglo XVIII ni nunca. Y, por tanto, así se ha de argumentar en toda situación análoga, como cuando se trate *Sobre el tono apocalíptico que se ha alzado recientemente* (1983), partiendo del sentimiento de angustia. El hombre llamado así, distinguido, se

convierte a sí mismo en filósofo en cuanto que «prepara el final a todo posterior filosofar por medio del oscurantismo». Ese es el resultado del tratado de Kant.

De Kant podemos aprender cómo pretendidas comunicaciones sobrenaturales, iluminaciones místicas, o sea, «arrogancias» frente a la razón crítica, no autorizan a «querer hacerse el filósofo» y, con ello, atacar hasta el final, hasta «el final de todas las cosas».

6. El tema de una historia que no conlleva el «final de todas las cosas»

En el escrito *El final de todas las cosas* (1794) Kant aborda la oposición de principio que existe entre las convicciones piadosas y las reflexiones críticas en relación a las concepciones apocalípticas. El punto de partida para Kant es doble.

En primer lugar está la expresión popular: el que muere pasa del tiempo a la eternidad. Y en segundo lugar, en el Apocalipsis (X, 5, 6) se dice que en adelante ya no habrá tiempo.

Según esto, para Kant se trata de la cuestión acerca de qué se puede saber sobre la «eternidad», el «juicio final», el «fin de los tiempos», y qué es lo que se impone en el creyente por «autoridad». Kant procede en esta investigación de la siguiente manera.

- a) La expresión «el final de todas las cosas» conlleva que en adelante no podrá haber ningún cambio. Pues, si hubiera cambio, se mantendría también el tiempo, sólo en el cual el cambio puede tener lugar. Sin aquél, como presupuesto, también éste sería imposible.
- b) Si el «final de todas las cosas» es comprendido como un «más allá» susceptible de descripción, entonces, se le representa implícitamente como un último objeto de los sentidos, del cual el hombre, dado que falta un fundamento sensible, tampoco puede hacerse ningún concepto. Por tanto, incurre en contradicciones cuando él, en sus representaciones, quiere dar un «solo paso desde el mundo sensible al inteligible».
- c) La expresión «el final de todas las cosas» únicamente puede tener un significado negativo, porque «no podemos avanzar ni un paso» en nuestro conocimiento si no nos representamos algo.
- d) Las ideas de la duración infinita como eternidad y del final de todas las cosas sólo pueden tener un significado, y es el siguiente: a la *razón*, cuando ella tiende a la consecución de un fin final en sentido práctico, nunca se la puede satisfacer «por medio de continuos cambios».

Ahora bien, la doctrina cristiana, en su escatología, ha hablado de los últimos

tiempos y del final de todas las cosas, por decirlo así, de un modo teórico, después de haberlo hecho en el Apocalipsis por medio de imágenes.

La intención de Kant (conforme a su empeño crítico) ha de ser la de mostrar que una mediación apocalíptico-escatológica no puede garantizar ningún saber. Y dado que esto es tan evidente, Kant plantea una segunda cuestión, a saber: ¿Por qué el hombre se hace tales cuestiones y por qué espera un fin del mundo? ¿Por qué un fin con espantos?

El fundamento de esa espera del fin de los tiempos se halla en que la espera del sentido se ve frustrada. Es decir, sólo cuando el mundo, con todo lo que en él sucede, tenga un valor, su duración y continuidad tendrá pleno sentido; la concepción, formada por experiencia, de que los seres racionales no creen poder descubrir racionalidad alguna en la creación, permite que se forme la esperanza de que, vista la aparente o real falta de sentido, todo tendría que ser de manera muy diferente y, por tanto, que un final de todas las cosas debería producirse.

El fundamento de la segunda espera (de que tendrá que ser un final con espantos) es resultado de la sombría «opinión sobre la constitución corrompida del género humano». Poner un final a ese estado del mundo que no da cabida a ninguna esperanza, y precisamente un final espantoso a causa de la corruptibilidad constitutiva del hombre, aparece como una «solución razonable» y conforme con la suprema «sabiduría y justicia».

Las comparaciones que se han utilizado en todos los tiempos para caracterizar a este mundo condenado a desaparecer y para caracterizar la «estancia» humana en él, carecen de ambigüedad: el mundo es comprendido como «posada» (para caminantes), como «prisión» (para purificarse), como «manicomio» (de males inventados por Satanás), como «cloaca» o «casa de inmundicias» donde los hombres, echados del Paraíso, son desterrados como al «retrete de todo el universo».

Ahora bien, Kant distingue el final «natural» y el «sobrenatural»; el final natural sería la transformación del mundo, su inversión, su aniquilación. Se piense lo que se piense de ello, el cambio conlleva un inicio, el inicio de la intemporalidad en un momento del tiempo. La imposibilidad de pensar un tránsito desde el tiempo a la duración intemporal, la imposibilidad de pensar un comienzo de la intemporalidad en un «momento», resuelve para Kant el problema.

Por eso, Kant, a la fe escatológica, a la representación mística del «final de todas las cosas» y de la quietud ahí representada que se asemeja «a la nada», la denomina el final «sobrenatural» de todas las cosas. Las secularizadas expectativas de un final de los tiempos, propias de los siglos XIX y XX (en nada religiosos) han quedado, por tanto, inexplicadas, y del mismo modo sus ideas sobre la «paz perpetua».

De Kant podemos aprender qué aspecto tiene un «final de todas las cosas» concebido de manera inversa.

7. El tema de una historia que haga posible la «paz perpetua»

La doctrina de Kant sobre la «paz perpetua» representa una parte esencial de su filosofía de la historia. El esfuerzo de Kant en orden a establecer el puesto del hombre en la historia se dirige a descubrir las condiciones de posibilidad de una reglamentación universal de la libertad, una reglamentación que aún no está realizada, pero que es en principio realizable, y que tendría como consecuencia un orden de paz universal.

La tarea es, por consiguiente, la de idear, en concordancia con la parte esotérica e inmanente del sistema, una deducción transcendental, de obligada realización, de aquel futuro estado de paz en el que se piensa. Esta es una tarea exotérica que se ha de realizar aquí y ahora.

Kant se ocupa exclusivamente del «concepto práctico de la libertad», no del «especulativo»; éste, afirma, «queda enteramente para los metafísicos». Pero, cómo la libertad debe aparecer en la naturaleza, es una cuestión abierta. Ahora bien, la entrada de la libertad en el mundo constituido naturalmente se muestra en la historia con ocasión de la aparición del derecho. El «derecho» remite a la aparición efectiva de la «razón».

Las perspectivas históricas se muestran de tal manera que Kant, incluyendo la razón y la libertad en el curso de la historia, parte de una hipótesis. Ella supone que el orden de la naturaleza quiere que «la violencia y la fuerza precedan al derecho, pues sin ellas no se podría en absoluto llevar a los hombres a unirse para construir la ley». Pero eso, a su vez, no es históricamente suficiente, pues «el orden de la razón quiere que, después, la ley regule la libertad».

Sólo la regulación de la libertad por medio de la ley, una vez que se ha hecho universal, hace posible la «paz perpetua».

En los «Artículos preliminares» del escrito *Sobre la paz perpetua* (1795), Kant presenta «leyes prohibitivas», sin cuyo cumplimiento no puede existir en absoluto una paz perpetua. En los «Artículos definitivos» se citan las condiciones o exigencias sin las cuales no podría aparecer dicha paz. La paz perpetua depende en concreto de que los hombres progresen en la construcción de las relaciones legales. Es decir, el punto clave está en que logren alcanzar formas legales más universales y más amplias partiendo del desarrollo del derecho político. Pero lo universal es siempre un asunto de la razón.

Lo primero que ella exige es una libertad externa dentro del Estado. Ella establece el «derecho de no obedecer a ninguna ley externa a la que yo no haya podido dar mi consentimiento». Eso depende de cada yo concreto. Que se pueda hacer uso de ese «derecho», tiene como presupuesto que ya en un contexto más reducido se dan determinadas relaciones legales, las cuales, por su parte, muestran una cierta (aún limitada) realidad de la razón.

El egoísmo, fundado en la naturaleza del hombre, puede ser superado, tanto en los individuos como en los pueblos (que se comportan como individuos), sólo mediante el desarrollo de la razón.

Ahora bien, esta razón se concreta de un modo visible para todos, por primera vez con la aparición de las concepciones jurídicas. Pues lo que el derecho quiere no procede de este mundo («natural»). Y de esta manera, la aparición de relaciones legales más amplias y universales demuestran un «plus» de racionalidad. Las relaciones legales en el contexto nacional, tal y como se han realizado, permiten, según Kant, tanto suponer como aceptar un cierto «mecanismo» en el desarrollo ulterior, o sea, su desarrollo hasta el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. Este desarrollo es la *conditio sine qua non* de la «paz perpetua»; y como tal es también «suficiente».

La función que el filósofo tiene en 1795 y en cualquier tiempo la fija Kant con precisión: que «los reyes filosofen ó que los filósofos se hagan reyes», eso no se puede esperar. Lo último ni siquiera sería deseable, porque «la posesión de la fuerza arruina inevitablemente el libre juicio de la razón» en cada uno. Sin embargo, para que el objetivo universal de la paz perpetua y la condición bajo la que está no se olviden, es necesario que las «máximas de los filósofos sobre la condición de posibilidad de la paz perpetua» sean tomadas en cuenta por todos los implicados, ante todo por los «Estados preparados para la guerra».

De Kant podemos aprender qué es lo que hay que hacer siempre: aquí no hay ninguna controversia, por más que los filósofos puedan seguir discutiendo en otros asuntos.

8. El tema de una historia que alcance la «paz perpetua» entre los filósofos

Kant ha considerado posible en 1796 hacer el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Este «tratado» es una «estratagema» (*tractus subtilis*) en la forma de una disertación (*tractatio philosophica*) dirigido a la preparación del «contrato» de la paz perpetua (*tractatus pacis*), contrato exigido por razones morales.

La paz perpetua entre los pueblos se apoya, de igual modo que la paz perpetua entre los filósofos contendientes, en una condición indispensable. Esta condición es el convencimiento de que la humanidad representa el fin final moral. Proceder según este convencimiento es una tarea difícil para los pueblos en cuanto que sólo pueden ser preparados y conducidos a la comprensión fundamental de la necesidad de una paz perpetua política por medio de siglos de experiencia política y habiendo soportado su destino:

En contraposición, a Kant le parece más fácil la correspondiente comprensión moral en el mundo de los pensadores, los cuales se ocupan de sí tanto como de la concordancia consigo mismo. Es cierto que hay, entre los hombres individuales como entre los pueblos, incluso fundamentos físicos para toda clase de conflictos: también los hombres que filosofan llegan a ser polémicos; y cuando son polémicos, hacen la guerra entre sus escuelas (de modo análogo a las guerras con ejércitos). La propensión al conflicto tiene, según Kant, en primer lugar, algo realmente bueno, pues con ello se «les evita a los hombres la gran desgracia: el que se pudra [por pereza] un cuerpo vivo».

El *status salubrietatis*, esto es, el estado de salud de la razón se consigue ante todo por medio de la filosofía de los hombres, que mantiene todo en movimiento. Y así como en la salud corporal el dolor no es sólo un mal físico (un *pravum*), del mismo modo el hecho de la polémica irreconciliable de las filosofías no es sólo algo moralmente malo (un *malum*). En el primer caso, el hombre está bajo las leyes de la naturaleza que le anuncian un daño; en el segundo, él se coloca bajo las leyes de la libertad, a las cuales es capaz de dar críticamente un contenido.

En relación con la posible libertad del hombre, el dogmatismo en la filosofía aparece como el «final de todo aliento de vida», y así es como lo valora Kant. El escepticismo, por el contrario, no hace uso de nada y, consiguientemente, tampoco puede «ejercer influencia alguna sobre la razón activa», con lo cual, piensa Kant, se arruina por sí mismo. Por su parte, el moderatismo, que con una franqueza a medias se conforma también con verdades a medias, a saber, con probabilidades, no puede constituir propiamente «ninguna filosofía» por medio del acopio de muchos «buenos fundamentos» en favor de su posición, los cuales no sustituyen ningún fundamento verdaderamente suficiente.

Por el contrario, una filosofía crítica (kantiana) es aquella que no busca continuamente construir o destruir sistemas, sino aquella que se impone la tarea de «investigar la razón humana». Con este fin ella no espera a que se produzca el despliegue material de las posibilidades humanas mediante su manifestación en la historia, ni a una casual y circunstancial revaloración desvalorización.

Ella conduce la investigación crítica sólo hasta el punto donde se pone de manifiesto cómo en todas las posibles discusiones sobre contenidos resulta indispensable cumplir una condición: es la condición formal de que el «tono de la veracidad» sea auténtico. Pero conseguir la veracidad no es una meta en la continua marcha de la historia humana, sino que sólo puede ser alcanzada y probada por los individuos.

Kant dice a este respecto: «es posible que no sea verdad todo lo que el hombre tenga por tal» (pues él puede equivocarse); pero en todo lo que él dice tiene que ser veraz y puede serlo (no debe engañar). Tanto lo uno como lo otro es su obra.

Allí donde *algo* se construye sobre una mentira, implícitamente, *todo* se hace vano, incluso toda la secretamente presupuesta seriedad de una controversia.

Kant finaliza con esta indicación y acaba el análisis realmente con el *Anuncio de una paz perpetua en la filosofía* racionalmente posible, pues el cumplimiento del mandato «Tú no debes mentir» se halla en el individuo: Si ese mandato se toma como «principio fundamental en la filosofía», entonces (a pesar de toda la diversidad en contenidos de los puntos de vista filosóficos que permanezcan) él producirá la paz perpetua para el pensar, pues el afianzamiento formal de la racionalidad está conseguido si se mantiene aquel mandato. Y de esa manera, el reconocimiento del principio «no mentir» garantiza el establecimiento de la paz entre los filósofos.

A partir de aquí se puede resolver un principio postkantiano que ha instaurado la discordia en los siglos XIX y XX. El procede de Nietzsche, y dice así: la verdad es «la especie de error sin la cual no» puede «vivir una determinada especie de seres vivos». El ha llegado a ser finalmente un lugar común en política, en periodismo y en filosofía; y ha llegado a ser un lugar común tomarlo en serio. Pero, que él no podría ser tomado en serio si no presuponemos veracidad, se ve *oé ipso*.

Luego, de Kant podemos aprender cuáles son las condiciones de posibilidad misma de las controversias y con ello también de la filosofía.

El resultado es el siguiente: Si volver a Kant debe significar avanzar, ¿en qué consiste entonces ese progreso? El siguiente resumen pretende esclarecerlo:

La acción en la historia es la acción de los individuos. Sólo si los individuos se transforman moralmente, todo cambiará también en la historia; y en ese caso, podrá haber un progreso. Por tanto, la cuestión es ésta: ¿en dónde se encuentra la transformación moral del individuo? Según Kant, consiste en una *total* «revolución en el modo de pensar» que sólo quiere un hombre nuevo, el moralmente completo. Para ello se hace necesario la «fundación de un carácter» en el hombre, una «especie de renacimiento». El «momento» de tal «conversión» inaugura, por decirlo así, una nueva época. Con ello se piensa en el giro hacia la total realización de la razón, a partir de la cual todo será transformado. Según Kant, esa transformación ocurre «como por una explosión, de una vez, como consecuencia del hastío que produce el fluctuante estado del instinto».

Aun cuando, según Kant, «quizá serán pocos» los que, «ahora o en general», lleven a cabo esa «conversión», ella es históricamente decisiva. Se alcanza mediante la producción de una «unidad absoluta en el principio interno de la conducta en general». Y la «perfección del hombre» consiste en la unidad de carácter en la conducta.

Eso es lo primero que el hombre ha de hacer, poner su libertad bajo las leyes de la unidad; sin eso, como Kant explica rigurosamente, su «hacer y dejar de hacer» son «puro desconcierto». El carácter que el hombre debe adquirir y demostrar, consiste en que la voluntad actúe según principios racionales y se contraponga a lo natural, al temperamento, al instinto; esa razón práctica tiene el primado.

Según ello, «ser consecuente» es, por principio, la «mayor obligación del filósofo». Kant ha cumplido esta obligación de manera distinta a otros. Y, por tanto, retornar a él en esto significa, justamente en nuestro tiempo, tanto como avanzar. Pues, para el hombre que filosofa, como avanzadilla de la humanidad, es válida la conclusiva palabra de Kant: «¡la filosofía crítica, cuando alguien ha estado en su escuela, aunque sea por un espacio corto de tiempo, sirve para procurarle orden, conexión y método en todos sus asuntos!».

Esto es, por consiguiente, lo que podemos aprender de Kant y lo que la filosofía actual tendría que considerar en serio; no con meras palabras, sino, como Kant, con los hechos.