

Kant y la filosofía de la historia¹

Marcos Aguirre²

Resumen

Lo que hace actual la reflexión kantiana sobre la historia es la cautela crítica que, antes del ingreso del idealismo absoluto en la filosofía de la historia, parece disolver por adelantado toda pretensión de encontrar un telos objetivo en la historia. ¿Puede la reflexión kantiana, no obstante, ayudarnos a iluminar la situación 'post-histórica' con las herramientas de un pensamiento que todavía no ha pasado por la conceptualidad que hoy está en crisis? Pese a su dependencia de una dualidad metafísica libertad/naturaleza, la problematización kantiana de la historia, con su desplazamiento desde los problemas teórico-cognitivos hacia el problema del juicio, abre un horizonte de preguntas que no han perdido vigencia.

Palabras clave: Kant, Filosofía de la historia, Ilustración, progreso, juicio reflexionante.

Abstract

What makes the kantian reflection on history interesting today is the critical caution which, before the development of the absolute idealism in the philosophy of history, seems to dissolve in advance any pretention of finding an objective telos in history. ¿Is the kantian reflection able to help us understanding the 'post-historic' situation with tools belonging to a philosophy that has not yet been through that conceptuality which is now in crisis? Despite the fact that the kantian questioning on history depends heavily on a metaphysical opposition between freedom and nature, its shift from cognitive problemas towards the problem of judgement opens an horizon of question that are still current.

Keywords: Kant, Philosophy of history, Enlightenment, progress, reflective judgement.

¹ Este artículo es una versión revisada de la ponencia presentada en el Coloquio Internacional 'Kant: Razón, Historia y Libertad', organizado por la Universidad de Chile, la Universidad Diego Portales, la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS) y el Instituto Chileno-Alemán de Cultura, el año 2004.

² Chileno. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte por la Universidad de Chile. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico markos.aguirre@gmail.com.

Preliminares: la poca resonancia de la filosofía kantiana de la historia en la época de Kant

Si uno se vuelve hacia la filosofía para ver qué es lo que ésta tiene que decir sobre la historia, el primer impulso no es, ciertamente, buscar en la obra de Kant. En todo caso, lo primero que a uno se le ocurre es la obra de Hegel. Que la tradición de la recepción kantiana también parece haber percibido esto de la misma manera, queda de alguna manera manifiesto por el poco espacio que se le ha dedicado, comparativamente, a los ensayos de Kant sobre la historia. Y el propio Kant, si nos atenemos a lo que publicó sobre la materia: “breves, ocasionales y poco numerosos”, así los define uno de sus traductores al castellano (Rodríguez, 1987: IX).

Esta situación tiene varios componentes que ayudan a explicarla. Por una parte, Kant no le dedicó a la historia una *crítica* sistemática, comparable a las tres críticas sobre la razón pura, la razón práctica y la facultad de juzgar. Enseguida, por el carácter mismo del enfoque trascendental, orientado a la búsqueda de estructuras y principios *a priori*, la filosofía kantiana no pareciera apta para un objeto, la historia, de un carácter esencialmente contingente y dinámico. En la filosofía teórica, en la filosofía moral y la filosofía del arte, este enfoque tiene su rendimiento específico en estructuras formales, pero la historia nos plantea problemas que, por lo menos a primera vista, parecen sustraerse a tal tipo de enfoque.³

Por otra parte, hay razones que pertenecen, para decirlo de alguna manera, precisamente al orden de la historia. Así, sobre la época en que Kant escribe *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (Kant, 1999a), texto que se puede incluir en el *corpus* de los escritos sobre historia, Philonenko dice: “Fichte es aclamado... la hora de Kant ha pasado. El reloj de Jena es el más potente. Por su parte, Fichte será apartado por Schelling, que será suplantado por Hegel” (Philonenko, 1981: 17). Por supuesto que esta afirmación vale lo que vale, y así lo ve el propio Philonenko, pero ella indica una situación de hecho: por esa época el interés del público lector, ese que Kant como ninguno elevó al lugar de verdadero tribunal de la razón, se interesaba menos en la obra del maestro indiscutido del siglo XVIII y se volcaba cada vez más a sus continuadores en la dirección de la filosofía del absoluto.

Todo esto no merecería ser anotado, de no ser porque la dirección de ese interés corresponde a la dirección que efectivamente tomó la filosofía de la historia en lo sucesivo y ya, como vemos, en vida de Kant. Si hay un punto que parece fuera de controversia es, en la materia de que nos ocupamos, el predominio casi absoluto de la filosofía hegeliana durante buena parte del siglo diecinueve y la primera mitad del siglo XX. Me atrevería a decir que incluso en Dilthey, sobre quien la influencia de Kant es reconocida —él mismo llama la atención sobre esto en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*—, cuando de la historia se trata, parecen más determinantes los puntos de vista de Hegel que los de Kant —me refiero a su obra póstuma *El Mundo Histórico*—. Por cierto, el concepto

³ Que esto sólo es así a primera vista lo prueban, entre otros, los trabajos de R. Koselleck y de Hayden White.

mismo de ‘mundo’, tal como lo concibe Dilthey, apenas oculta su procedencia del concepto hegeliano de espíritu.

Ahora, ¿qué fue lo que se impuso con tanta fuerza durante tanto tiempo? Retrospectivamente, creo que se podría decir con bastante seguridad que el centro de atracción de la filosofía hegeliana era, a este respecto, la premisa filosófica de una realidad histórico-social existente *para sí* —un ser en sí y para sí— cuyo concepto no sólo tendría el valor heurístico de un modelo explicativo, de una hipótesis fructífera por su poder explicativo y de la cual no se esperaría, a fin de cuentas, otra cosa que la esquematización inteligible de los datos históricos, sino el valor de una significación sedimentada en la realidad misma. Como sabemos, con el nombre de espíritu (*Geist*), Hegel defendía la existencia de una realidad histórica consciente de sí misma, que *sabía de sí* y se autodeterminaba, trabajaba sobre sí y se daba forma conforme a unos criterios puestos por ella misma.

Está claro que esta premisa tenía su fundamento en la filosofía kantiana, particularmente en la idea de autonomía del sujeto, pero el idealismo hegeliano proyectó esta idea sobre una realidad que trasciende la subjetividad hacia la auto-referencia de un pueblo, de un estado y finalmente del espíritu absoluto. La filosofía contemporánea, que se ha formado en la oposición a la filosofía hegeliana de la historia y en la exploración de las consecuencias de esa negación, apenas puede ya concebir la fuerza de estas ideas que ella mira más bien con desagrado. Pero mientras ellas conservaron su vigencia, los “breves, ocasionales y poco numerosos” escritos de Kant sobre la historia tenían poca oportunidad de llamar la atención. En efecto, la filosofía hegeliana resonaba mucho más finamente a los problemas políticos y sociales a los que se enfrentaban la formación de los modernos estados nacionales y la formación de nuevas clases sociales, las que implicaban una intervención política consciente bajo la forma de revoluciones y, más tarde, de luchas contra el poder colonial, a las que esta filosofía aportaba un esquema interpretativo más potente que el —comparativamente— pálido liberalismo de la filosofía kantiana.

La tradición de la *Begriffsgeschichte*⁴ aporta elementos adicionales para comprender la primacía que obtendría la filosofía de la historia de Hegel sobre la de Kant. Según ésta, en la historiografía se produjo, a lo largo del siglo XVIII, una notable transformación del concepto ‘historia’. Le debemos a Reinhart Koselleck los detalles de esta deriva conceptual y terminológica (Koselleck, 2004). De una parte, hasta el siglo XVIII el término ‘historia’ se usaba exclusivamente en plural y habría sido recién a partir de este momento cuando comenzó a usarse el sustantivo singular colectivo, presente en la expresión ‘la historia’, con el sentido que nos es hoy usual.⁵ Simultáneamente, habría sido también en el siglo

⁴ Nos referimos a la tradición de la ‘historia conceptual’ o ‘historia de los conceptos’, iniciada por Gadamer y continuada por Joachim Ritter, Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck, para mencionar a los más conocidos.

⁵ La idea de la historia está ausente antes del siglo XVIII. No existe ‘la historia’, sino ‘historias’ en plural, lo que significa que el término se utiliza para referirse a historias particulares, la historia de una familia real, de un estado, de un príncipe de la iglesia, pero no a una historia total que las incluye a todas ellas. También Hannah Arendt, de paso, se refiere a esta circunstancia, en sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, cuando llama la atención sobre el hecho de que normalmente se traducen como *History of Florence* las *Stories of Florence* de Nicolo Machiavello. Cfr. (Arendt, 1982 : 56).

XVIII cuando la palabra alemana ‘historia’ comenzó a usarse indistintamente para referirse tanto a la historia como a la historiografía. El paso desde el plural ‘historias’ al singular colectivo ‘historia’ estaría relacionado directamente con este último uso. En efecto, el uso indistinto de ‘historia’ para referirse tanto al *objeto* histórico como al *saber* de este objeto reflejaría la idea de una historia que coincide con el *saberse a sí misma*, esto es, en términos de Hegel, con la historia *en sí y para sí*. La filosofía hegeliana, así, podía descansar en una deriva semántica y terminológica que ya estaba en curso y a la que ella le dio forma conceptual.

Se entiende, entonces, que la filosofía kantiana perdiera su audiencia en los debates sobre la historia ante la influencia creciente de premisas filosóficas e historiográficas que divergían severamente de las suyas y que aspiraban a superar la dicotomía sujeto/objeto sobre la que su propia filosofía de la finitud estaba construida.

La cuestión del progreso

En la problematización filosófica del concepto de historia, en tiempos de Kant, jugó un papel central la discusión sobre el progreso. Esto se puede apreciar en la obra de Lessing, de Rousseau y de Herder. En el caso de Lessing, el problema se había planteado contra un trasfondo teológico. ¿Cómo compatibilizar la apariencia arbitraria de las Sagradas Escrituras con un contenido ético que, según la expresión de Leibniz, debía ser el espejo de las verdades eternas de la divinidad? Para resolver este problema, Lessing desarrolló en diversos escritos una doctrina que explica la revelación como una pedagogía para el progreso moral del género humano. ‘Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano’ (Lessing, 1982: 574). Rousseau, como es sabido, defendió apasionadamente la idea de que *no hay progreso* sino una constante decadencia del hombre desde el estado de naturaleza original (Rousseau, 1998). Herder, por su parte, discípulo él mismo de Kant, desarrolló un concepto problemático del progreso: se trataba tanto de afirmar el progreso de la especie cuanto que de reconocerle a cada generación y a cada pueblo la dignidad de haber alcanzado la cúspide del mismo y, así, negar una concepción unilineal del progreso histórico para la cual la época de la Enciclopedia sería la coronación de toda la historia (Herder, 1994).

La cuestión del progreso, como puede apreciarse en estas breves referencias, se planteaba en términos del *progreso moral* y no del *progreso técnico* o *Kultur*, respecto del cual no había dudas.⁶ Lo que estaba en el centro de la atención era,

⁶ Así, por ejemplo, en la Carta VI de “Sobre la educación estética del hombre”, sostiene Schiller: “No puedo negar que la raza humana actual, considerada en su unidad y desde el punto de vista del entendimiento, es muy superior a cualquiera de las anteriores épocas. Pero para iniciar el certamen y comparar los conjuntos hay que empezar emparejando los individuos. ¿Quién de los modernos se atreve a salir a disputar el premio de la humanidad, hombre frente a hombre, contra un ateniense? ¿Cuál es la causa, pues, de esta inferioridad de los individuos, cuando tan superior es la especie?...La cultura misma es la que ha descargado ese golpe sobre la humanidad actual... la experiencia y el pensamiento, cada día más amplios y precisos, han hecho necesaria una división más estricta de las ciencias; por otra parte, la creciente complicación del mecanismo político ha exigido que se separen las clases y los oficios...” (Schiller, 1990: 113).

pues, la cuestión del eventual *perfeccionamiento de los motivos* y no el problema de si podíamos contar con un aumento del bienestar.

Fue en el clima generado por la polémica en torno a la obra de Lessing donde Kant desarrolló por primera vez de forma pública sus ideas sobre la historia.⁷ Moses Mendelssohn había polemizado con Lessing respecto al progreso de la especie humana. Según él, sólo los individuos progresan pero no así la especie, y ni siquiera todos progresan, puesto que algunos realizan el movimiento contrario.⁸ Es aquí donde Kant interviene en la polémica. Y lo hace para defender la idea de progreso. En la historia de la especie, ésta es a grandes rasgos su posición, sólo puede haber interrupciones del progreso, pero no un término.⁹

En realidad, la posición de Kant va a ser extraordinariamente compleja. Va a defender la idea de progreso pero con una serie de matices, no exentos de contradicciones. Así, de una parte considera que la idea de progreso es necesaria para los hombres —porque ‘por más dudas que puedan extraerse de la historia contra mis esperanzas... y por incierto que sea para mí y que pueda seguir siendo siempre, si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto, sin embargo, no puede perjudicar la máxima de que tal cosa sea factible, ni, por tanto, la necesidad de presuponerla en sentido práctico’.¹⁰ Pero la idea de progreso no sólo constituiría una necesidad ‘práctica’, también es constatable *de hecho*: ‘se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto, en nuestra era, en comparación con las anteriores, ha realizado considerables progresos aun en lo moral’.¹¹ Ahora bien, puesto que el progreso moral no puede significar otra cosa que un progreso en las motivaciones de los hombres individuales, parecería, según esta afirmación, que para Kant lo que progresa en el curso de la historia es la naturaleza moral de los individuos. Pero como es sabido, Kant no es de esa opinión. Si hay progreso, sólo lo hay del conjunto de los hombres, tomados como un todo. Así, al final del escrito sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, Kant, a la pregunta por el beneficio que le reportará al género humano este progreso, responde: ‘No una

⁷ La polémica fue conocida en la época como *Pantheismusstreit* y sobrevivió al propio Kant. Había comenzado por la cuestión de si Lessing era spinozista o no, para pasar a continuación a la cuestión de si toda filosofía no deriva necesariamente hacia el panteísmo y, finalmente, hacia el ateísmo. Ésta fue, de hecho, la posición defendida por Jacobi contra Mendelssohn.

⁸ “Vemos que el género humano, en conjunto, realiza pequeñas oscilaciones; y que nunca dio un paso adelante sin deslizarse poco después, con rapidez redoblada, a su estado anterior... El hombre sigue adelante; pero la humanidad, entre límites fijos, oscila arriba y abajo; y mantiene, considerada en conjunto, aproximadamente el mismo nivel de moralidad en todas las épocas, la misma proporción de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad e infortunio”. Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, Sección 2. Citado por Kant en “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica” (Kant, 1999b: 281).

⁹ I. Kant: La discusión con Mendelssohn se desarrolla en la tercera parte del escrito: “III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht in allgemein-philosophischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet”. Traducción cast. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, con introducción de José Luis Villacañas, en Inmanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, S. L. Barcelona, 1999. El párrafo en cuestión es el siguiente: “...se me permitirá asumir que, así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia, y que tal progreso, en efecto, a veces será *interrumpido*, pero nunca *roto*” (pág. 283).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Op.cit.* pág. 284.

cantidad siempre creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos (*Produkte*) de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual sea el móvil que las ocasione' (Kant, 1994: 96). Podríamos decir, entonces, que su posición respecto al progreso moral de los hombres no es tan distinta, en este punto, de la que parecía criticarle a Moses Mendelssohn en la cita anterior.

Porque Kant no cree en el buen salvaje de Rousseau, no cree que el hombre sea 'naturalmente bueno' y que la corrupción de su naturaleza sólo proceda de la influencia negativa ejercida por la civilización. Muy por el contrario, Kant defiende la idea de que el hombre 'es malo por naturaleza' (Kant, 1969: 41 y ss.). No, ciertamente, en el sentido de que sea un ser *diabólico* que actúa *motivado* por un antagonismo frente a la ley moral. Pero tampoco en el sentido de un ser meramente *bestial*, el que actúa mal simplemente porque su sensibilidad e inclinaciones lo *mueven* irresistiblemente a actuar así. El hombre es malo en el sentido de que tiene una *propensión* al mal, una propensión a invertir el orden de prioridades entre los motivos morales y el amor a sí mismo —el 'querido yo'. Hay suficientes pruebas, dice, de que los hombres son malos en este sentido, incluso una 'multitud de estridentes ejemplos.' Partiendo por los ejemplos tomados del estado de naturaleza, donde Rousseau esperaba encontrar la bondad humana:

"... pueden compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa, Nueva Zelandia, Islas de los Navegantes*, y las que no cesan nunca en los amplios desiertos de la América noroccidental (citadas por el capitán *Hearne*), de las que ni siquiera obtiene hombre alguno la menor ventaja" (Kant, 1969: 42).

En fin, la idea de progreso es defendida por Kant aun cuando, como sus contemporáneos, percibe una cierta contradicción entre ella y la noción de dignidad humana contenida en la idea del hombre como fin en sí mismo. Kant comenta:

"... siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a estas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) ha venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible..." (Kant, 1987: 8).

También Herder está conciente de este problema y asimismo Schiller. Véase, por ejemplo, el siguiente párrafo de las *Cartas...*, de este último:

"Mucho se habrá ganado para la totalidad del mundo con esa educación de las fuerzas humanas por separado; pero no puede negarse que los individuos en quienes se lleva a cabo son víctimas sacrificadas en pro del bien universal... ¿Y en qué relación estaríamos con las épocas pasadas y las venideras si la educación de la naturaleza humana requiriese tamaño sacrificio? ¡Habríamos sido los esclavos de la humanidad, habríamos penado durante miles de años bajo el yugo de un trabajo servil, habríamos impreso en nuestra arruinada naturaleza el hierro infamante de la servidumbre... para que las razas futuras, en bienaven-

turada ociosidad y recia salud moral, pudieran esperar y desenvolver el libre crecimiento de su humanidad!” (Schiller, 1990: 119).

Sergio Rojas (Rojas, 2007) ha desarrollado con gran sutileza la paradójica posición de Kant sobre el progreso. El progreso no sería un tema histórico entre otros, sino un presupuesto necesario de la historicidad de un ser dotado de razón y constituido por el tiempo. La razón tiende hacia la realización de sus posibilidades pero en un proceso sin fin. En la *Crítica de la razón pura* Kant lo pone en los siguientes términos:

“(…) nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el que tiene que detenerse la humanidad ni por tanto, cual es la distancia que separa la idea de su realización. Nadie puede ni debe hacerlo, porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada” (Kant, 2006: 312).

Ahora bien, esta ‘pulsión’ de la razón hacia la realización de posibilidades siempre renovadas significa que la razón mora en lo posible *en cuanto tal*, lo que tiene como contrapartida un defecto esencial: la experiencia humana es necesariamente incompleta, inacabada, inconclusa. Y es que, en la medida que la historicidad depende de este movimiento siempre renovado —el progreso— hacia nuevas posibilidades, la experiencia humana sería la experiencia de una distancia que nunca será superada. El progreso no desemboca, para ponerlo en el lenguaje de la religión, en el reino de Dios en este mundo. Hay historia porque existe esta brecha entre la humanidad empírica y la idea de la humanidad realizada, el progreso es el movimiento que busca superar la brecha, pero la consumación del movimiento no está en la realización de la idea, sino en la posibilidad de la misma *en cuanto posibilidad*, no en cuanto realización de la misma, realización que aniquilaría su valor de posibilidad precisamente.

La relación naturaleza/historia

En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant inicia su reflexión con la afirmación de que la historia es la *narración (Erzählung)* de las acciones de los hombres. Esas acciones, agrega, son la *manifestación fenoménica* de la libertad de la voluntad (Kant, 1987: 3). Este planteamiento se sitúa, bastante explícitamente, en el contexto de las enigmáticas páginas de la *Crítica de la razón pura*, donde se aborda el problema de la libertad en sentido cosmológico, es decir, la tercera antinomia. El problema de la historia, contra el fondo de esta problemática, se configura entonces como el problema de articular *naturaleza y libertad*, fenómeno y nómeno. Según Kant, el mundo fenoménico (la naturaleza) está sujeto a las leyes universales y necesarias de la causalidad. ¿Cómo puede haber libertad en una naturaleza que por principio se rige por leyes necesarias? Es la posibilidad trascendental de la libertad lo que se vuelve problemático cuando asumimos la idea de naturaleza:

“En la cuestión relativa a la naturaleza y a la libertad tropezamos con el problema de si la libertad es posible en absoluto y de si, en el caso de que lo sea,

es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad”. (Kant, 2006: 465).¹²

¿En qué medida este punto de partida condiciona el enfoque de Kant? Ateniéndonos a las primeras líneas de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, habría que adscribir *el objeto* de la historia al mundo fenoménico.

“Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* (*Erscheinungen*) de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural.” (Kant: 1987: 3).

Las acciones humanas, en cuanto manifestaciones de la libertad, son asimiladas por Kant a fenómenos observables. La historia, así, como *narración* de tales fenómenos, parece quedar, al menos en principio, asimilada a las ciencias de la naturaleza, como búsqueda de regularidades positivas a las que los hombres, en sus acciones individuales, se ajustarían inintencionadamente. De hecho, Kant le dedica algunas líneas a esta cuestión sorprendente que, según afirma, se le escapa a la mayoría de los hombres:

“Los enlaces matrimoniales, los nacimientos resultantes de éstos y las defunciones, como quiera que la libre voluntad de los hombres tiene tan gran influjo sobre todo ello, parecen no estar sometidos a regla alguna conforme a la cual pueda pronosticarse su número con arreglo a un cálculo y, sin embargo, las estadísticas anuales demuestran que en los países grandes estos hechos acontecen según leyes naturales constantes, tal y como los veleidosos climas...” (Kant, 1987: 4).

El mismo asunto asoma en varios puntos del texto. No obstante, rápidamente este camino es abandonado por Kant y cedido a futuros Kepler y Newton de la historia:

“(...) un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y (...) un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza” (Kant, 1987: 5).

Se guarda para sí, en cambio, la tarea del filósofo. Ante el curso desprovisto de sentido de los asuntos humanos, ante el hecho de que la historia pareciera haber sido urdida por ‘una locura y una vanidad infantiles’, el filósofo se propone tan sólo encontrar un *hilo conductor* que permita relatar la historia de la especie humana como algo con sentido.

“Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo --como animales-- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (...) En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso --puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*-- que intentar

¹² La solución que propone Kant consiste en la distinción fenómeno/ nómeno y en la adscripción de la causalidad libre al plano nouménico, restringiendo la causalidad natural al plano fenoménico.

descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante...” (Kant, 1987: 5).

Este hilo conductor es la finalidad. La *Crítica del Juicio* expone el concepto de teleología como un principio heurístico de la facultad de juzgar, según el cual la naturaleza organizada puede ser considerada como si hubiera sido producida de acuerdo a una finalidad. Apoyándose en este principio, el juicio hace *como si* la naturaleza hubiese sido diseñada de antemano por una inteligencia con el fin de hacerla inteligible por el entendimiento humano. Este principio teleológico, útil para el estudio de la naturaleza cuando ella no parece ser explicable a partir de puros mecanismos —lo que sucede en el caso de la naturaleza orgánica—, le atribuye a ésta, *pero sólo subjetivamente*, una finalidad que la vuelve *comprensible*, aunque sin explicarla.

“La experiencia no puede mostrarnos la realidad de esos fines, a no ser (...) para hacer comprensible en nosotros la naturaleza, según la analogía con una base subjetiva del enlace de las representaciones (...).

Sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza, pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, *según la analogía* con la causalidad por fines, sin pretender *explicarla* por ellos. Pertenece, pues, al Juicio reflexionante, no al determinante.” (Kant, 1981: 270 y s.)

La historia humana, como se desprende del planteamiento de *Ideas...*, también puede ser investigada, desde la perspectiva teleológica, *como si* tuviera una finalidad. El fundamento de tal procedimiento se encontraría, así, en un principio crítico de la razón para el juicio reflexionante (Kant, 1981: 311).

De la ciencia al juicio sobre la historia

No es posible suponer una finalidad que sea *motivo efectivo* de acción para el conjunto de los hombres. Ellos no se comportan como “racionales ciudadanos del mundo que hubieran acordado previamente un plan de acción”. La posibilidad de ver una finalidad en la historia exige, pues, encontrarle a esta finalidad un asiento, ya que no en los motivos de los hombres, entonces, siguiendo el principio teleológico, en un presunto designio de la naturaleza. Se va a tratar, pues, de entender la historia desde la perspectiva de una *intención de la naturaleza*, *como si* ella persiguiera secretamente una finalidad que los hombres cumplen sin advertirlo.

“Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco” (Kant, 1987: 4).

Kant tiene conciencia de que sólo se trata de un recurso heurístico, de un argumento analógico que funciona como *máxima subjetiva*. Con su ayuda se trata de buscar un principio de inteligibilidad para una materia fenoménica caótica carente de sentido y de la que sólo cabe, en principio, desesperar. Así, pues, se la investiga *como* si en ella operara una secreta intención, no de los hombres mismos, sujetos de las acciones examinadas, sino de la naturaleza, la que a sus espaldas, se serviría de estas acciones con una finalidad eventualmente desconocida para ellos mismos.¹³

“Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad” (Kant, 1987: 17).¹⁴

Ateniéndonos a la interpretación de S. Rojas anteriormente mencionada, habría que poner el acento en que esa constitución no es ella misma el punto final de un desarrollo de las disposiciones de la humanidad. El orden republicano y cosmopolita al que alude Kant aquí bajo la referencia a una constitución interior y exterior no es él mismo el cumplimiento de ese desarrollo, sino más bien, una condición política que *posibilita*, que vuelve posible, ese desarrollo. Bajo el artificio teórico de una finalidad de la naturaleza, lo que asoma es, así, una intención política del propio Kant, un juicio político sobre las posibilidades que es razonable perseguir.

Así, pues, la dirección que adopta la filosofía kantiana de la historia contrasta con las afirmaciones iniciales. En lugar de preguntarse por presuntas leyes de la historia, adelantando así el trabajo de los futuros Kepler y Newton de la historia, en lugar de intentar salvar el obstáculo que representa un objeto ‘natural’ al que hay que suponerle libertad, es como si finalmente Kant no pudiera ser tan fiel al punto de partida según el cual la historia es la mera superficie fenoménica de la voluntad libre, lo que parecía comprometerlo a una elaboración epistemológica. Al recurrir al punto de vista del ‘como si’, propio del juicio reflexionante, Kant

¹³ Se halla aquí, *in nuce*, la idea hegeliana de una ‘astucia de la razón’ operando en la historia a espaldas de los hombres.

¹⁴ Los estadios principales en la argumentación para fundamentar una propuesta ‘narrativa’ de la historia humana son presentados por Kant en forma de principios. La finalidad de la historia, aquello que la naturaleza perseguiría, sería el desarrollo pleno de las disposiciones naturales de los hombres, porque ‘todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin’. El desarrollo sólo se produciría asintóticamente y en la especie en su conjunto, no en los individuos aislados. La naturaleza procedería con el máximo de economía, dotando a los hombres con el mínimo necesario de disposiciones, partiendo por la razón, para que estos, mediante su uso, sólo extraigan de sí mismos ‘lo que va más allá de la causalidad mecánica’. El dinamismo de este desarrollo se lo atribuye Kant al antagonismo de los hombres, a su insociable sociabilidad. Este principio actuaría como un acicate que los saca de su inclinación a la pereza y los lleva a desarrollar sus talentos, sacándolos de la barbarie inicial y poniéndolos en el camino de la cultura mediante el desarrollo del gusto y de la moralidad. El mayor problema a resolver, para aproximarse a la plenitud de su desarrollo intelectual y moral, sería la instauración de una sociedad civil republicana. Y para lograr ésta, los hombres tendrán primero que instaurar un orden interestatal cosmopolita, único que permitirá a los estados, finalmente, renunciar a la guerra. El acicate para el desarrollo de este ordenamiento interestatal lo daría nuevamente el antagonismo, esta vez entre los estados.

en realidad está desplazando el punto de vista desde el cual la historia resulta problematizada. Desplazamiento desde un interés cognoscitivo, orientado al desarrollo de una *ciencia* de la historia —como lo sugiere el comienzo del escrito—, hacia un acceso *reflexivo*, que no se propone *conocer* estos hechos, sino *juzgarlos*.

Por lo tanto, no es que sea imposible una ciencia histórica. De hecho, hasta cierto punto, Kant sí expone al menos el esquema de una posible explicación legaliforme del progreso mediante el mecanismo del antagonismo, donde, nuevamente, se puede reconocer *in nuce* la dialéctica que va a proponer más tarde Hegel para explicar el desenvolvimiento del espíritu. Pero no es esto lo que motiva la reflexión kantiana. Lo que sucede es que los fenómenos históricos, antes que apoyar la tesis de una historia que tuviese sentido, más bien parecieran apoyar la tesis contraria.¹⁵ El ‘espectáculo’ que ofrecen los asuntos humanos, los ‘hechos’ observables, no permite hacerse demasiadas esperanzas sobre el curso efectivo de la historia. Como señalábamos recién, el ejercicio de las voluntades más parece un juego sin sentido. La tesis de Mendelssohn, de una historia que no exhibe progreso alguno de la especie, tiene a su haber, al parecer, el peso de los hechos. En múltiples pasajes Kant hace alusión a este lamentable ‘espectáculo’ que obliga a apartar la vista. Pero entonces, no es la determinación teórico-cognitiva lo que mueve la reflexión de Kant, sino la necesidad de encontrar un punto de vista que permita sobreponerse al disgusto que los acontecimientos históricos, en tanto fenómenos, inevitablemente provocan en el espectador.

Ahora, lo decisivo no está en la cuestión ‘psicológica’ de sobreponerse al disgusto. Lo decisivo es que Kant piensa que, si no creen en el progreso, los hombres no estarán dispuestos a hacer nada por mejorar el mundo que encuentran.¹⁶ Ofrecer una perspectiva que permita tener una esperanza en el progreso de la humanidad, por lo tanto, incide directamente en la posibilidad de ese mismo progreso. *La esperanza tiene un efecto político*. O dicho negativamente, la desesperanza tiene un efecto político: inhibe las acciones que podrían redundar en un progreso moral.

Este es, me parece, el ‘núcleo firme’ de la perspectiva kantiana sobre la historia, el fundamento desde el cual ésta se organiza. H. Arendt ha llamado la atención sobre la preeminencia que Kant le asigna al espectador por sobre el actor en cuestiones políticas. El actor no tiene la suficiente *perspectiva*, no tiene la *imparcialidad* de quien adopta la distancia del espectador, de ahí que su juicio no tenga el mismo valor. El juicio sobre la historia de Kant juzga los acontecimientos humanos contra el fondo de sentido que otorga la finalidad de una sociedad republicana en el contexto de un derecho internacional cosmopolita que asegure la paz perpetua entre los estados. Este juicio sobre la historia permite tener esperanza o caer en la desazón, según se encuentre o no un fundamento suficiente. El fundamento

¹⁵ “Widersinnigen Gange” es la expresión que usa Kant en el Primer Principio de las *Ideas...* para referirse al curso de la historia.

¹⁶ “Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un anhelo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha influido siempre en la labor de los bienpensantes... Ante el triste espectáculo no de los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien aquellos que se infligen los hombres mutuamente, sin embargo, el ánimo se reconforta con la perspectiva de que el futuro pueda ser mejor”... (Kant, 1999c: 283).

buscado será un “signo” de esa finalidad. Sabemos que ese signo lo ve Kant en el entusiasmo que despierta la Revolución Francesa entre los espectadores del acontecer histórico-político. La búsqueda de ese fundamento-signo también está motivada por el núcleo firme, como lo he denominado, esto es, por la intención de incidir en la posibilidad del progreso. De este modo interpreto el noveno —y último— principio de las *Ideas*...:

“Elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta integración civil (*bürgerliche Vereinigung*) de la especie humana tiene que ser considerado... como elemento *propiciador* de esa intención de la Naturaleza” (Kant, 1987: 20).¹⁷.

Se trata, pues, de *propiciar* el advenimiento de un régimen republicano, no sólo mostrando su posibilidad, sino motivando su realización por la vía de suscitar la esperanza de los hombres. El escrito finaliza con una justificación adicional para intentar esta ‘historia filosófica’. Nuevamente se lee aquí la intención política de Kant al desarrollar estas reflexiones. Ellas también están dirigidas a *motivar* a los actores políticos hacia la constitución de un orden republicano y cosmopolita:

“Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta Historia Filosófica: encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad” (Kant, 1987: 23).

¿Qué decir entonces de la cuestión con la que comenzamos este artículo, acerca de la vigencia de la filosofía kantiana de la historia? Si bien es cierto que la dependencia de esta filosofía respecto de una dicotomía metafísica naturaleza/libertad resulta a todas luces insuficiente para pensar lo social y la historia en un contexto histórico y teórico como el actual —piénsese sólo en las discusiones sobre los nuevos movimientos sociales, las formas de dominación en la fase tardía del capitalismo, las variadas formas de comunitarismo, los problemas planteados por la biopolítica, etc.—, la filosofía de la historia de Kant resulta extraordinariamente sugerente por su terca defensa de la esperanza y por poner de relieve el valor propiciador —y por lo tanto político— de la misma, lo que no puede menos que despertar adhesión en un contexto marcado por el desencanto, la desazón y el pesimismo. Es cierto que esto último pareciera estar cediendo a un nuevo impulso ‘utópico’ —el movimiento estudiantil en nuestro país y la ‘primavera árabe’, para citar dos ejemplos contundentes—, pero todavía no podemos estar seguros de que este impulso no se disolverá nuevamente en la desesperanza ante la potencia de los ‘poderes fácticos’. Y entonces, nuevamente, el valor central de la esperanza para la política, que estos movimientos han demostrado, tendrá que buscar una filosofía propiciadora, de la que la filosofía kantiana es indudablemente un potente ‘signo’.

¹⁷ Las itálicas son nuestras.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dilthey, Wilhelm (1944). *El mundo histórico*. México: F.C.E.
- Herder, Johann (1965). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Tomo I. Editado por Heinz Stolpe. Berlin und Weimar.
- Kant, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- _____ (1981). *Crítica del Juicio*. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos.
- _____ (1994). “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1999a). “Para la paz perpetua. Un esbozo Filosófico”, en *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- _____ (1999b). “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, en *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- _____ (1999c). “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, en *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- _____ (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Koselleck, Reinhart (2004). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1982). “La educación del género humano”, en *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional.
- Philonenko, Alexis (1981). *L'oeuvre de Kant*. Tomo II. Paris: Vrin.
- Rodríguez, Roberto (1987). “El <utopismo ucrónico> de la reflexión kantiana sobre la historia”, en Kant, Immanuel (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Rojas, Sergio (2007). *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*. Santiago: Universitaria.

Rousseau, Jean-Jacques (1998). “Discurso sobre el origen de la diferencia entre los hombres”, en *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.

Schiller, Friedrich (1990). “Sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.