

Aproximaciones a la filosofía de la historia desde el pensamiento de Kant

Trabajo de Fin de Grado

Grado en Filosofía

Curso 15/16

David Álvarez García

Tutor: Fernando Longás

Índice

1. Presentación.....	3
2. El tratamiento de la Historia en Kant frente a visiones prekantianas de la Historia.....	5
2.1. La Historia en la Grecia Clásica.....	9
2.2. La concepción histórica del cristianismo en San Agustín.....	15
3. Introducción a la moderna filosofía de la historia a través de Kant.....	20
3.1. Crítica de la experiencia.....	22
3.2. Relación entre razón teórica y razón práctica en la teoría moral de Kant.....	24
4. Estudio de <i>Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita</i> ...29	
5. Estudio de <i>Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”</i> , Capítulo II: <i>Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)</i>	41
6. Conclusiones.....	54
7. Bibliografía.....	58

1. Presentación

Nos hemos propuesto un acercamiento a la comprensión filosófica del concepto de historia a la luz de la filosofía crítica de Kant. Nuestra idea en un principio era estudiar los textos sobre filosofía de la historia de Karl Marx. Sin embargo, rápidamente nos dimos cuenta de la complejidad de las ideas que presentaba en su obra y que, éstas, difícilmente eran accesibles sin haber leído a Georg Hegel. Así pues, nos dirigimos hacia este segundo filósofo tan sólo para descubrir que sus ideas eran igual de complejas y problemáticas que las de Marx, o incluso más. Al charlar con el tutor de este TFG sobre estas cuestiones comprendíamos que para tratar con justicia a estos autores no podíamos quedarnos en una lectura superficial de sus ideas, tal y como podemos encontrarlas en un libro de instituto. Tras muchos ensayos y borradores sobre Hegel estábamos en un estado un tanto desesperado que nos generó cierto hastío en lo que se refería a este trabajo de fin de grado. Entonces, hacia mitad del curso académico, en las vacaciones de invierno, retomamos por nuestra cuenta la lectura de los textos sobre filosofía de la historia de Immanuel Kant. La idea era tratar de ver la herencia que Hegel recibió del filósofo de Königsberg para, quizás, retomar con más ganas la redacción del trabajo. Sin embargo, nos dimos cuenta de la riqueza de las ideas del propio Kant y redactamos un pequeño ensayo sobre tales ideas. La intención al escribir este breve ensayo no era, en ningún caso, académica, es decir, fue concebido con cierto placer como un ejercicio privado. Pero dada la situación en la que nos encontrábamos con el TFG pensamos que, tal vez, sería una buena idea mostrárselo a nuestro tutor Fernando Longás. Y, sin duda, resulto ser una buena idea puesto que decidimos, apoyados por el tutor, que el trabajo podía centrarse en la filosofía de la historia desarrollada por Kant, y así recuperamos el entusiasmo necesario para escribir estas reflexiones que ahora presentamos.

En cualquier caso, antes de la elección de este o aquel filósofo, teníamos muy claro que el tema sería la filosofía de la historia. Pero ¿por qué? A nuestro parecer tal disciplina representa para la modernidad lo que debió suponer para el cristianismo la teología o, si retrocedemos hasta el mundo clásico, la poesía mítica de los griegos. Es decir, el marco de comprensión e interpretación del mundo más amplio de que disponemos. Según entendemos, la filosofía de la historia no es solamente una reflexión acerca del acontecer histórico en general, sino que incluye una serie de elementos que abarcan desde la antropología hasta la filosofía moral. No obstante, la delimitación de las disciplinas es un tema que trasciende por mucho el marco de un TFG, y lo mismo en cuanto al asunto de qué disciplinas se incluyen dentro de que otras. Por lo tanto, en este sentido sólo diremos, a modo de justificación de nuestro punto de vista, que la historia, entendida como condición de posibilidad para la interpretación del mundo humano, con todas las manifestaciones de su pensamiento y su cultura, sigue ofreciendo en nuestros días una gran variedad de posibilidades.

Entonces, ¿por qué Kant? Tanto Marx como Hegel parecían opciones óptimas, pues sus filosofías se asientan decididamente sobre una reflexión acerca de la historia. Generalmente Kant, seguramente debido a la escasa densidad de textos que nos legó sobre este asunto, no suele ser reconocido como un filósofo dedicado a la historia. Y, sin embargo, lo fue. Si bien centró su filosofía en el desarrollo de las monumentales *Críticas*, su pensamiento no se reduce a ellas. En los manuales de historia de la filosofía nos suelen presentar como padre de la antropología moderna con su pregunta *¿Qué es el*

hombre?, dividida a su vez en *¿Qué puedo conocer?*, *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué me cabe esperar?*, que se corresponde respectivamente con la epistemología, la ética y la religión. Pero si bien es cierto que se dedicó a esas disciplinas, éstas no fueron las únicas que le preocuparon.

La filosofía de la historia en Kant aparece como una necesidad de su teoría moral, puesto que en ésta se plantea que el hombre debe hacer algo de acuerdo a ciertos fines y que, sin embargo, el individuo nunca consigue hacer del todo. Nos referimos al cumplimiento del deber, a la determinación de la voluntad por las leyes de la libertad, que son, precisamente, las de la moralidad. Por lo tanto, si ha de esperarse que lleguemos a hacer aquello que debemos, ya no en tanto que individuos aislados, sino como individuos pertenecientes a una comunidad, a una especie, necesitamos un horizonte temporal que nos permita desarrollarnos hasta que consigamos hacer lo que debemos hacer. Y, todo esto, entiende Kant, no es una mera especulación vacía, es decir, una metafísica pre-crítica, sino que, al interrogar a la razón pura mediante la crítica, es decir, investigando la razón con la razón misma acerca de sus posibilidades de conocimiento sin apoyo en la experiencia –*a priori*–, obtenemos como resultado que la razón hace distintos usos de sus facultades, y que tiene *intereses*. Ahora no podemos entrar en una explicación exhaustiva de estas ideas, pero no podemos evitar decir que si la razón tiene intereses necesitará ciertas condiciones para la satisfacción de los mismos. Una de estas condiciones es el tiempo, no entendido ahora como forma pura de la sensibilidad, es decir, en sentido teórico, sino como un horizonte que permite a la actividad práctica del hombre ejercitarse, probarse, progresar y tender hacia aquellos fines que serían, propiamente, los intereses de la razón pura. Así pues, en definitiva, Kant asienta las bases de una comprensión filosófica de la historia, que Hegel recogerá y desarrollará según los principios de su filosofía, y lo mismo hará Marx respecto a Hegel.

Las razones que nos han llevado a elegir a Kant son, en primer lugar, la esperanza de que nos ayude a comprender en el futuro las complejas e intrincadas filosofías de la historia de autores posteriores a él –puesto que debido al giro crítico que lleva a cabo, toda filosofía desarrollada después de Kant, ya sea en uno u otro sentido, le deberá algo a nuestro filósofo–; y, en segundo lugar, el creciente interés que despierta su filosofía de la historia cuando se la conoce. Una vez leídos los textos, una segunda lectura es indispensable, así como una lectura más atenta del resto de su obra a la luz de este valioso descubrimiento, que aún parece mantenerse en la sombra y desde allí dictar los principios que habrán de regir el devenir del hombre.

Hemos de indicar en estas breves palabras introductorias que, como una estrategia que nos permita ver con más claridad la originalidad del pensamiento de Kant, hemos decidido dedicar la primera parte de este trabajo a la revisión de algunos aspectos de la comprensión de la historia en un breve momento de la Antigua Grecia y, también, en un momento del cristianismo, aquel que marca el pensamiento de San Agustín. La idea ha sido escoger esos momentos como puntos de referencia para poder, como decíamos, explicar las diferencias que existen en la filosofía de la historia antes y después del filósofo de Königsberg.

2. El tratamiento de la Historia en Kant frente a visiones prekantianas de la Historia

Se le suele conceder a Kant la etiqueta del pensador de la crítica, el realizador del conocido “giro copernicano” y pensamos que no sin razón. El cuerpo entero de su filosofía se apoya primordialmente en los “giros”, esto es, en los cambios de perspectiva, en una nueva manera de mirar. En su teoría del conocimiento postula una doble perspectiva de la razón, ya en aquella famosa expresión según la cual la razón va a buscar en la experiencia lo que previamente ha puesto en ella. La razón es a un tiempo un elemento enfrentado a la naturaleza, y un elemento integrador e integrado en la misma. La razón no está dividida sustancialmente en diversas existencias o entidades naturales, sino que las distinciones que observamos en Kant son más bien funcionales: la razón tiene este o aquel uso, se vale de la sensibilidad o del entendimiento, intuye o juzga, pero entendemos que, propiamente, no habría dualidad ontológica. En este sentido decimos que es revolucionario: integrado en la tradición metafísica occidental –máximo heredero de ese “invento” de los griegos, el *logos*, la razón¹-, abre un paréntesis que es propiamente la crítica. Se podrá cuestionar más o menos el cierre de ese paréntesis, pero ya el simple hecho de abrirlo sitúa a nuestro pensador en una posición privilegiada. Pues bien, en esta primera parte del trabajo quisiéramos centrar la reflexión en torno a la apertura de este paréntesis en lo que a la concepción de la historia se refiere. Es decir: ofrecer una visión aproximativa de la concepción de la historia prekantiana para, a continuación, exponer el “giro” que Kant supone para la comprensión filosófica de la historia.

Aun así, antes de proceder con esta tarea nos encontramos ante la dificultad que supone hablar de “la visión prekantiana de la historia”. Parece problemático puesto que, en cualquier disciplina, es sumamente arriesgado reunir una multitud de pensamientos y nociones en un solo concepto, si no hay una razón que fundamente dicha generalización. Lo que queremos señalar aquí es, por un lado, la evidencia de las múltiples concepciones de la historia anteriores de Kant y, por otro, el problema de como reunir las todas juntas de forma coherente en un *corpus* homogéneo que nos permita hablar con propiedad de una revolución filosófica en la comprensión de la historia. Como decíamos, sin una justificación esta tarea está destinada a fracasar, así es que, en primer lugar, habremos de procurarnos este fundamento imprescindible.

En primer lugar, tratemos de la mencionada evidencia: no es lo mismo la historia para los griegos que para los cristianos, al igual que no lo es para éstos y para los románticos. Y esto son únicamente ejemplos; aun dentro de cada grupo podríamos establecer clasificaciones que a nadie extrañarían. Pero de lo que se trata es de proporcionar un elemento común a todas ellas, en torno al cual poder reunir las sin que entren en conflicto. Esta cuestión no es trivial, un mero especular filosófico ajeno al mundo, sino que goza de importancia para la vida contemporánea; distinguir el cambio de perspectiva que estamos planteando aquí puede muy bien ayudar a entendernos a nosotros mismos y a nuestra época, tan llena, como lo está, de incertidumbres y desarraigos (digamos mejor, desafíos). Para ello, recurrimos como fundamento unificador

¹ Esta expresión la encontramos en el texto de Max Scheler: *La idea del hombre y la Historia*. El autor trata, en el segundo capítulo de esta obra, la idea de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo cómo *homo sapiens*, es decir, como un ser cuya conciencia lo eleva por encima del resto de seres naturales; y lo relaciona directa y unívocamente con el pueblo griego.

de todas las filosofías de la historia, anteriores a Kant, al concepto de experiencia entendido a la luz de la filosofía crítica.

Podríamos en primer lugar preguntarnos “¿qué es la Historia?”, y acudir a un buen diccionario². Encontramos sin demasiada sorpresa que las definiciones, tanto aisladamente como en conjunto, resultan insuficientes y ambiguas desde el punto de vista filosófico (lo que no es obstáculo para que nos sirvamos puntualmente de ellas de forma crítica y prudente a modo de apoyo). Por tanto, debemos continuar buscando en fuentes que puedan aportarnos mejores resultados, y dónde mejor que en los propios textos de los filósofos.

La mayoría de los filósofos anteriores a Kant que en algún momento se han ocupado de la historia no creían estar interpretando un fenómeno (un objeto de experiencia), ellos simplemente lo explicaban, digamos que de forma objetiva (como objeto en sí). Tanto la concepción de los griegos como la de San Agustín, o la de Hobbes tienen esto en común: la historia no es algo interpretable, una cuestión de perspectiva, sino que está dada su verdad y el hombre ha de descubrirla y exponerla de forma clara, sin añadir nada que le sea ajeno. La frase tan común en la opinión popular de que la historia la escriben los vencedores no tendría sentido en la comprensión prekantiana de la historia. Porque la historia no la escribe nadie, sino que se escribe sola, o ya está escrita. Los hombres podemos conocerla mejor o peor, podemos saber muchos acontecimientos y fechas o pocos, o bien podemos discernir con mayor o menor claridad cuál es el motor que hace posible que cada acontecimiento suceda, cuál es la razón de ser de cada hecho histórico. En este contexto resulta indiferente para nosotros que la historia sea un movimiento teleológico hacia un reino ontológicamente superior, o que sea simple apariencia de cambio en el tejido de lo inmutable, o una decadencia o efervescencia de tipos naturales guiada por el puro azar. En cualquiera de estos casos así expuestos se da por sentado que hay una verdad en la historia y sus manifestaciones, y que la comprensión de la historia no es susceptible de ser interpretada de acuerdo a la experiencia o a determinadas ideas, sino que, o se comprende su verdad o se cae en error. En consecuencia, podemos

² Según el diccionario de la Real Academia Española la Historia es la: *Narración y exposición verdadera de los acontecimientos pasados y cosas memorables. En sentido absoluto se toma por la relación de los sucesos públicos y políticos de los pueblos; pero también se da este nombre a la de sucesos, hechos o manifestaciones de la actividad humana de cualquiera otra clase.*

O también en otras de sus acepciones: *Conjunto de sucesos referidos por los historiadores; Obra histórica en que se refieren los acontecimientos o hechos de un pueblo o de un personaje; Relación de cualquier género de aventura o suceso, aunque sea de carácter privado y no tenga importancia alguna; Fábula, cuento o narración inventada.*

La Historia. Universal la define como: *la de todos los tiempos y pueblos del mundo.* (Edición Espasa Calpe, 1984, Tomo II, págs. 738-39.)

Todas estas definiciones son ya post-kantianas, y si nos detenemos en examinarlas minuciosamente encontramos en todas ellas un elemento práctico (“actividad humana”, “sucesos referidos por”, “narración inventada”, etc.). La primera acepción, sin embargo, en su primera oración se expresa de un modo que para un kantiano convencido podría resultar sospechoso: “Narración y exposición verdadera de los acontecimientos pasados y cosas memorables...”. ¿A qué se refiere aquí con “verdadera”? Si con “verdadera” pretende referirse a la adecuación de la construcción teórico-narrativa con una experiencia posible, el supuesto kantiano podría quedarse más tranquilo. Pero si, en cambio, quiere expresar con esa palabra la perfecta adecuación con una cosa tal y como es verdaderamente (en este caso unos hechos del pasado), el kantiano podría alzar su grito al cielo.

denominar a este tipo de pensamiento acerca de la historia, esencialista o, para decirlo abiertamente, dogmático.

El estudio de la historia era comprendido como simple intelección en el sentido que acabamos de plantear, y aunque las acciones humanas se integraban necesariamente en ese estudio, eran superficiales y secundarias, en el mejor de los casos, simples herramientas de una fuerza superior. Todo conocimiento era, antes de Kant, o precisando más, antes de la emergencia de la duda y del escepticismo moderno, un conocimiento de cosas, de entidades reales. Estas cosas eran de una manera concreta con plena autonomía respecto al intelecto humano, y ese modo de ser era su verdad; por tanto, el conocimiento era tanto más verdadero cuanto más captaba ese modo de ser de las cosas. Este era el ideal de toda teoría: captar la verdad de la cosa de forma neutra, sin contaminación humana, podríamos decir. Sin embargo, la historia se caracteriza, ya desde la Antigüedad, por tratar de estudiar los hechos humanos. En definitiva, no es sino una recopilación de estos pretendidos hechos ya acontecidos, ordenados cronológicamente, tratando de hacer visibles sus relaciones causales (más o menos, como la definición de diccionario). Así pues, captar la verdad de la historia consistiría, por una parte, en recoger lo más fidedignamente posible la lista de “hechos” con peso histórico y, por otra, en establecer qué hechos tienen peso histórico, y por qué razón. Esta segunda tarea se aparece como la más urgente en tanto de ella dependerá la recopilación de hechos; es más, de ella dependerá la significación misma del concepto “hecho”.

Llegados a este punto consideramos que un buen método para proceder sería repasar algunas concepciones de la historia anteriores a Kant. Centraremos nuestro estudio en la Antigua Grecia (nos ocuparemos básicamente de la Grecia presocrática) y en San Agustín y la concepción cristiana³.

Sin embargo, aun haremos una aclaración más, a saber: Kant es de los primeros en cuestionar la “visión fáctica” de la historia, es decir, la concepción de la historia como pura y simple narración de hechos objetivos. El giro kantiano fundamental consiste precisamente en concebir la objetividad como intersubjetividad, fundamentada en principios a priori comunes a todo ser racional. La historia, al igual que todo conocimiento, no alberga una pura verdad, sino la *posibilidad de un sentido*, que en el caso de Kant puede ser un *sentido objetivo*. Esto supone la presencia de un marco general en el cual el sentido pueda darse, esto es, un *compositum* de relaciones sociales e ideas (derecho, libertad) que preconfiguren de algún modo la percepción y el sentido de la verdad o verdades. La noción de *hilo conductor* que aparece en los opúsculos kantianos hace directa referencia a ese marco que hace posible un sentido, un cierto orden regular entre la capciosa apariencia de irregularidad y capricho. Así lo expresa el propio Kant:

Los hombres, individualmente considerados, e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento,

³ Más adelante, al ocuparnos de los opúsculos de Kant, trataremos también algunos aspectos de las visiones contractualistas.

aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría.⁴

Según estas palabras y cómo el propio Kant dice unas líneas después, la tarea del filósofo no es sino tratar de encontrar un fundamento racional que permita suponer un sentido objetivo que otorgue tanto a la vida individual, como al conjunto de la especie humana, una razón que justifique sus acciones y sus relaciones recíprocas. Pues estas relaciones, sin la idea de un plan que las ordene de acuerdo a un fin parecen un caos de egoísmo, vanidad y malicia, a veces iluminado por “cierta sabiduría aparente de algún individuo.”⁵ No obstante, hemos de entender esta aproximación a la idea de que la naturaleza⁶ guía el destino de la humanidad “desde la sombra”, no como una verdad encontrada y demostrada en sentido empírico, sino como una idea que aporta la razón⁷ a la perspectiva del devenir humano. Esta idea solo podrá demostrarse⁸ en el campo de la experiencia con el paso del tiempo, contrastando históricamente las épocas pasadas con la presente a la luz de la idea de progreso moral. La conciencia de la historia se hace pues necesaria para poder contar con un horizonte que posibilite la emergencia de un sentido racional. Sin embargo, en ningún momento dejamos de hablar de *posibilidad de sentido*, es decir, la perspectiva planteada por Kant, por amplia que sea, no resulta dogmática, sino crítica.

De este modo, esta noción aquí bosquejada se enfrenta a la idea dogmática de verdad que encontramos en anteriores concepciones de la historia. El hilo conductor que Kant busca para la historia lo encuentra en ideas de la razón, es decir, en ideas cuya validez teórica no se puede probar por ir éstas más allá de los límites de la experiencia; pero que, sin embargo, buscan determinarse sobre el suelo firme de la praxis. En el otro lado, encontramos que la praxis está absolutamente determinada ya de antemano, antes de toda conciencia, por una realidad que no es indeterminada, sino sencillamente de una naturaleza ontológicamente superior, por lo que nos resulta ajena e inaprensible, a no ser bajo alguna condición o supuesto, como por ejemplo una revelación, o un intersticio en el que coincidan la naturaleza de esa realidad superior y nuestra propia naturaleza; en una palabra, la praxis está determinada por la Verdad –con mayúsculas. Lo que se está diciendo pues, no es sino que la noción de teoría se ve estrechamente vinculada, a partir de Kant, con la noción de praxis: hay ideas que sobrepasan los límites del uso teórico de la razón, y que, sin embargo, la razón no puede abandonar. La validez de estas ideas recae entonces en el uso práctico, es decir, en el dominio de las acciones de los hombres (un ejemplo sería la idea de libertad), que para Kant no será sino el terreno de la moral. Más

⁴ Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. Pág. 40.

⁵ Kant, *Idea*, pág. 40

⁶ Entendida como aquello que comparten todos los individuos de la especie humana, esto es, la razón. Esta razón es descrita en términos de disposición natural universal puesto que la comparten el conjunto completo de los individuos. No obstante, esta razón no ha de entenderse en sentido esencialista, sino más bien en sentido práctico: facultad como algo que se manifiesta en su uso.

⁷ No la razón humana particular, sino la razón entendida de forma universal, como se explica en la nota anterior. Conviene recordar que cuando Kant investiga la razón no la comprende como algo propiamente humano, sino más bien, cómo una facultad que los humanos poseemos, pero que no es exclusiva de la humanidad.

⁸ En el caso de que sea posible, asunto del que trataremos más abajo en el estudio de los opúsculos kantianos.

abajo retomaremos este asunto, pues es, de hecho, el punto en torno al cual gira nuestra reflexión.

2.1. La historia en la Grecia Clásica

En primer lugar, hemos de aclarar que el mundo griego del que nos vamos a ocupar aquí es el presocrático. Con la aparición de Sócrates, Platón y Aristóteles los elementos de la cultura clásica griega se verán radicalmente revisados y modificados. Y aunque la noción de historia desde el punto de vista filosófico no se ve demasiado afectada por la revolución socrático-platónica, pensamos que resultará más interesante y fructífero dirigir nuestra mirada hacia los primeros inicios de la cultura griega, es decir, el mundo de Homero y Hesíodo. Nos guiaremos fundamentalmente en esta breve investigación por la obra de Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, y por las obras de los poetas mencionados.

Aclarado este punto, veamos a continuación que entendían los griegos por historia. *Historiae* (Ἱστορίαι), es el título de la monumental obra del primer historiógrafo Heródoto de Halicarnaso (484-425 a.C.). Literalmente se traduciría como “historias” en el sentido de “investigaciones”, pues en definitiva la labor de Heródoto consiste en explorar diversas fuentes para ofrecer posteriormente un relato coherente sobre acontecimientos del pasado. Una de sus grandes fuentes, quizás la principal sean los poetas pues, aunque en la época de Heródoto se comienza a cuestionar su rigurosidad histórica⁹, en los siglos precedentes se consideraban las narraciones de los poemas como información empírica real. Esto ya nos dice mucho de la cultura que pretendemos explorar aquí: ante todo que lo histórico era comprendido dentro de un marco más amplio: la cosmogonía. De hecho, hay que reconocer que resulta abusivo el uso del término “historia”, cargado de sentido moderno, para tratar sobre la cultura clásica helena. Debemos explicar pues, cómo usamos este concepto, o sea, *para qué* lo usamos en este contexto.

La historia es para el mundo moderno una construcción que le permite ofrecer (o al menos buscar) un sentido a las relaciones e ideas que se nos presentan, o que se nos dan en la experiencia. Es lo que se llama un “marco de sentido” que se basa en el estudio comparativo del tiempo pasado. Los griegos no necesitaban de este marco puesto que tenían uno mucho más amplio, y que ni tan siquiera era comprendido como condición de posibilidad de un sentido, sino que era el propio sentido, de forma literal, inmediata e indiscutible¹⁰. Cuando Hesíodo en las primeras páginas de su *Teogonía* describe el nacimiento de las divinidades a partir de un caos originario, está creando un sentido de forma directa¹¹, sin atisbos de investigación, en el sentido de Heródoto y, sin embargo, a su manera, está ofreciendo un planteamiento con rasgos históricos: temporalidad, causalidad de los acontecimientos, relaciones sociales configuradas según jerarquía (aunque en una sociedad de dioses); pero todo ello de forma muy primitiva y con un enfoque estético y moral, mas en ningún caso epistémico. En definitiva, si entendemos la

⁹ El propio Heródoto admite que no puede asegurar la fiabilidad de los testimonios en que se apoya toda su obra.

¹⁰ Procesos como la comparación, la refutación o la coherencia lógico-formal no tienen cabida en el ámbito de la poesía, donde la verdad se manifiesta intuitivamente, y el desafío está en transmitir esta verdad de un modo bello, emocional o armónico.

¹¹ Un espacio donde al hombre le es posible pensarse, es decir, adquirir cierta conciencia de sí mismo en función de las posibilidades presentes en ese espacio en el cual él se integra como parte importante.

labor de Hesíodo de forma simple encontramos que no está más que escribiendo un poema, por medio del cual introduce valores en forma de divinidades y héroes, cargado de símbolos y alegorías, dando por sentada, o tal vez ignorando olímpicamente, la cuestión de la veracidad, en sentido de correspondencia con la experiencia. Podríamos decir que el único sentido de historia de los que encontramos en el diccionario que encaja con las cosmogonías clásicas, es el de ficción, esto es, relatar una serie de acontecimientos inventados por el poeta, o recogidos de la tradición oral, pero no de cualquier manera, sino inspirados por las musas, por la divinidad, que habla a través de ellos. Incluso un historiador como Heródoto que se marca el objetivo de narrar sucesos *positivos*, dedica cada uno de sus libros a una musa. No es posible en el mundo griego crear nada a no ser por inspiración divina, por el raptó del alma del poeta¹². Estamos pues inmersos de lleno en el mundo de la cosmogonía y la mitología, que no serían sino un equivalente funcional de nuestra noción de historia. Aunque tal afirmación deberemos aclararla investigando cual es esa función que tienen en común la mitología de la Grecia arcaica y la historia moderna.

Dejando de lado los problemas que mantienen ocupados a los estudiosos del mundo clásico, como la autoría de los poemas épicos, la datación histórica, o la veracidad de sus relatos (entre otro muchos), podemos decir, siguiendo a Jaeger, que la función primordial de los poemas épicos de Homero (y también del resto de poetas, desde Hesíodo hasta Sófocles) es la *paideia*; esto es, la educación, la cultura, la transmisión de altos ideales y configuraciones vitales para el hombre. Si bien la pretensión de estos ideales y configuraciones era la pura forma, es decir, la eternidad de los valores representados por las conductas y tradiciones que se nos muestran en los héroes y dioses, no pueden entenderse sin la condición de una progresión conforme al movimiento vital del pueblo griego. Cada significación de los mitos y los cantos queda recogida y revitalizada, de forma más o menos lineal, durante siglos, de manera que no se pierde en riqueza cultural, solo se gana. Al menos es así hasta Platón y Aristóteles o, con más seguridad, hasta la revolución metafísica que supuso el cristianismo¹³. Cada rasgo de carácter, pasión, idea y valor era personificado en una figura mítica, y en las relaciones de éstas vemos el triunfo de unos valores sobre otros, de unas ideas sobre otras. También podemos observar en la evolución de conceptos, tales como *areté* o *paideia* (entre muchísimos otros) la historia de la cultura griega, sus preocupaciones, su *status quo*, sus configuraciones sociales y políticas, y, ante todo, el valor histórico del que aún hoy en día, somos herederos.

Podemos decir que su conciencia y valoración de la historia es nula o, en el mejor de los casos, profundamente ingenua. Pero en ellos comienza a despertar, de una forma primitiva y oscura, este sentido que hoy nos resulta de capital importancia. La conciencia de la historia no consiste tan solo en apreciar el pasado para aprender de él, o para honrarlo (tal sería el caso de Heródoto), sino que la naturaleza de este “sentido histórico” reside especialmente en la constatación que un pueblo alcanza del lugar que ocupa en la historia, en su presente, íntimamente vinculado con un pasado construido y con un futuro por construir de acuerdo a una finalidad más o menos consciente. Esta relación del hombre

¹² Al menos es así hasta la ironía socrática, que con la valoración suprema de la razón quiebra de forma radical las formas del respeto al panteón olímpico de divinidades –al menos en lo que a la filosofía concierne.

¹³ Se podría discutir la exactitud de esta reflexión, mas no es este el lugar indicado para tal labor.

con la historia necesita de, al menos, dos condiciones formales fundamentales: universalidad y libertad. Los griegos tenían conciencia de pueblo, eso es indudable en cuanto leemos su literatura en la que se antepone en todo momento frente a los bárbaros, frente a aquellos que no conocen su idioma. Tenían, al mismo tiempo, conciencia de ocupar un lugar en el cosmos, un lugar en la eternidad divina, ya sea en la mitología olímpica triunfante en la *Titanomaquia*, o en el ciclo de las almas expuesto por Platón. Se sitúan en una relación directa con la divinidad, que no son (a nuestros ojos) sino una sublimación inconsciente de atributos y caracteres humanos, o de conceptos estéticos, morales y metafísicos. No es, por tanto, un pueblo con una conciencia de universalidad; necesitan un “enemigo” natural, un contrario que acentúe su valor, aunque sea de forma secundaria, es decir, aunque aparezca esta oposición sólo tras la previa afirmación de su espíritu¹⁴. La existencia de otras culturas, y otros panteones de dioses es comprendida por los griegos como algo natural y no problemático; la cuestión no es la veracidad de los mitos, sino el poder y la *areté* que se manifiestan en los conflictos entre las divinidades.

Y por otro lado la libertad para los griegos está totalmente condicionada por las *moiras*, es decir, “destino”, el lote que a cada hombre le es asignado para la vida. Sin embargo, este destino no es un hado absoluto que tenga planeada la totalidad de la vida individual y de la historia de los pueblos:

Homero concibe *até*, así como *moira*, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido como un coautor inconsciente.¹⁵

Hay un cierto espacio para la decisión, pues sin este espacio el alto ideal educador griego carecería de fuerza y de sentido. El perfeccionamiento humano que se plasma en el cambiante concepto de la *areté* busca precisamente, de un modo eminentemente práctico, el rechazo de la *hybris*, es decir, del orgullo desmedido que, como una enfermedad, conduce a héroes y dioses por igual, a fatalidades y desgracias. La *moira* y la *hybris* están íntimamente ligadas, en tanto que la *hybris* no es sino un intento de rechazar con descaro lo que a cada cual le corresponde según la *moira*. Se acepta, pues, un cierto grado de libertad, al menos en dos sentidos, uno metafísico (respecto al destino) y uno político (más tardío, pero más vital para una investigación histórica). Primero, el hombre, especialmente el hombre heroico, a la hora de realizar su destino puede tomar decisiones que lo determinen en uno u otro sentido. Así, por ejemplo, cuando a Aquiles

¹⁴ Por tanto, podemos decir que no es que los griegos necesiten –quieran– un enemigo, sino que el enemigo es necesario por naturaleza, aceptándolo el pueblo griego de forma igualmente natural. Dentro de esta reflexión bien podríamos referirnos a Nietzsche, pues en su seno introduce la explicación acerca de la genealogía de la moral del fuerte y la moral del débil: la moral del fuerte para afirmar sus valores sobre lo bueno no se basa en la existencia de un contrario, sino que en primer lugar se afirma a sí misma como buena en el contexto de su propia comunidad, para a continuación constatar su superioridad sobre el resto de configuraciones morales, que serían malas por ser débiles. En cambio, la moral del débil necesita para afirmarse un contrario al que negar para que así queden justificados sus valores por oposición, siendo los otros los malos y, en consecuencia, ellos los buenos. Según Nietzsche, cuando los débiles, resentidos con los fuertes, hacen de dicho resentimiento una fuerza positiva creadora de valores es cuando se produce la inversión de los valores “bueno” y “malo”. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral, Tratado Primero: “Bueno y malvado”, “bueno y malo”*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

¹⁵ Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1981. Pág. 60.

se le presenta la oportunidad de combatir en Troya, podría haberse negado, rechazando el destino de heroicidad que la *moira* le habría asignado y, consecuentemente, perdiéndose su nombre en las arenas del olvido. Sin embargo, él elige la muerte en Troya, y con ella el honor y la gloria eterna de su nombre:

En cierto modo es posible afirmar que la *areté* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida.¹⁶

Sólo mediante la suposición de la libertad cobra sentido la conquista de la *areté*. Sin embargo, al hablar de Aquiles estamos tratando de un caso excepcional, puesto que él es *el héroe*. La inmensa mayoría de los mortales sin un destino trágico y heroico, aun cuando participen de esta idea de libertad en algún grado, están a plena merced del destino. El ideal que Homero plasma está destinado a la educación de la nobleza, y en un sentido regulador. Para el pueblo griego, incluso en la época del helenismo tardío, el destino es la fuerza suprema que rige la vida de los hombres.

Dentro de este sentido de la libertad frente al destino encontramos también el aspecto de la *hybris*. El orgullo desmedido que lleva a hombres de toda condición¹⁷ a enfrentarse a su destino desoyendo los juicios de la prudencia, transgrediendo las formas del honor (que es de los primeros fundamentos del orden social griego), sólo es posible mediante un cierto tipo de libertad. Al igual que en el mundo cristiano se hace necesaria la libertad del hombre para pecar, en el mundo clásico la libertad permite al hombre enfrentarse a su destino; en este caso, todo hombre recibirá un castigo ejemplar de los dioses, adecuado a la gravedad de su falta, únicamente por tomar su libertad más allá de los límites permitidos. Aunque tenga nefastas consecuencias para el hombre que hace acopio de ella, este sentido de libertad es absolutamente positivo, en tanto que permite de un modo directo la autoafirmación frente a la divinidad. Así tenemos los más claros ejemplos en Prometeo, que desafía a los dioses para obtener el fuego, o en Sísifo, que engaña a la misma muerte para gozar de la vida más allá del tiempo que se le había asignado.

El segundo sentido de libertad para los griegos es aquel que se focaliza y configura en la *polis*, la ciudad-estado. Ya hemos visto que, desde el punto de vista espiritual, la conciencia histórica¹⁸ en los griegos apenas comienza a florecer. Pero es en este punto de carácter político dónde mejor podríamos localizar la raíz del nacimiento del sentir histórico, en su forma más primitiva. No obstante, tratar este asunto con la amplitud y

¹⁶ Jaeger, *Óp. Cit.* págs. 25-26.

¹⁷ Encontramos múltiples ejemplos en distintos ámbitos, desde reyes como Agamenón y Sísifo, hasta artesanos como Ícaro y Aracne.

¹⁸ Al emplear el término “conciencia histórica”, nos referimos a la conciencia que cierto pueblo o individuo tienen de la historia, es decir: qué entienden por historia, qué valor le dan, cómo la construyen y utilizan, etc. Somos conscientes de que el concepto puede remitir también a la idea de que la conciencia es un fenómeno histórico, susceptible por tanto de tener su propia historia, lo que hace posible exponer cómo y en qué sentido la conciencia está determinada históricamente. Aunque, como bien señala Max Scheler en *La idea del hombre y la historia*, ambos significados están íntimamente ligados, como hemos dicho, nosotros lo utilizaremos en su primer significado. En caso de querer expresar el segundo con el mismo término lo indicaremos de forma clara y precisa.

rigurosidad que requiere nos alejaría del objetivo que nos hemos propuesto para este trabajo. Por lo tanto, siguiendo a Jaeger, haremos algunas consideraciones generales.

En primer lugar, todo lo anteriormente expuesto, solo cobra su pleno sentido en el contexto de la *polis*, aun cuando las estructuras sociales en que se insertan los poemas de Homero y Hesíodo (aristocrática y campesina, respectivamente) no coincidan adecuadamente con la noción de polis que bien conocemos (la Atenas y la Esparta del siglo IV, principalmente). Jaeger indica que estas sociedades no están tan alejadas de la *polis* como podríamos imaginar e, incluso, que sus principios fundamentales están en la base de toda *polis* posterior. No obstante, la *polis* plenamente constituida es una forma de comunidad esencialmente nueva respecto a sus configuraciones previas. En ella toda la cultura griega se configura y cobra un sentido:

Sólo en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad.¹⁹

En esta nueva configuración social el pueblo griego encuentra la realización de sus ideales; la conciencia viva de la comunidad que valora al unísono, apoyada en el fundamento de una ciudadanía común²⁰. La *areté* guerrera o campesina de Homero y Hesíodo es reconducida a la virtud ciudadana y al patriotismo: lo que conviene y es bueno para la ciudad, eso es *areté* en el contexto de la *polis* (conservando sus antiguos sentidos reunidos, sin embargo, en un contexto más amplio). En dicho contexto surge una concepción de libertad relacionada con la noción de *diké*, esto es, derecho. El término *diké* tiene una significación demasiado amplia y cambiante como para poder estudiarlo en estas páginas, así que nos conformaremos con su sentido público, que no sería sino el de igualdad política, un elemento normativo válido para todos los ciudadanos libres independientemente de su condición económica o laboral. La *diké* permite a todo hombre libre exigir lo que le corresponde en tanto ciudadano²¹ y su principio es universal puesto que se relaciona con *themis*, que sería la autoridad legitimadora del derecho directamente vinculada con la divinidad (Zeus otorgaba a los reyes “el cetro y *themis*” concediéndoles la habilidad de interpretar la ley divina y la autoridad [el cetro] para hacerla valer ante los hombres).

La *diké* se convierte, pues, en una reivindicación pública de igualdad plasmada en leyes escritas frente a la autoridad despótica de una clase noble que administraba a su conveniencia la justicia amparándose en una tradición no escrita. Esto sucede en un ambiente social en el que los ciudadanos libres (enriquecidos) quieren hacer valer esa

¹⁹ Jaeger, Óp. Cit. Pág. 84.

²⁰ Justificado a su vez por una voluntad divina, pues recordemos que las decisiones políticas, públicas, siempre eran consultadas con el oráculo de Delfos, teniendo dicha consulta, un enorme peso en la toma de resoluciones.

²¹ Se relaciona en este sentido también con *hybris*, puesto que ésta se antepone al derecho y a lo justo, arrebatando lo que corresponde a cada cual, por avaricia, orgullo o vanidad, entre otros motivos. Por ejemplo, encontramos el caso de Agamenón, quien, ebrio de poder y riquezas, le arrebató a Aquiles el botín que le corresponde por *diké*. Este sentido público de *hybris*, en relación con *diké* (derecho), se refiere generalmente a los excesos de poder de quienes ocupan las posiciones privilegiadas para aprovecharse de los ciudadanos más débiles.

libertad frente a una aristocracia que abusaba de su poder²². En este movimiento cultural se sigue plasmando el elevado ideal educador del pueblo griego, que se mantiene constante, puesto que las constituciones y leyes escritas recogerán fielmente la idea de una *areté*, en este caso totalmente vinculada a la excelencia ciudadana. El sustrato ideológico de toda *polis* sigue siendo aristocrático, aunque se amplíe la extensión de la *areté* de una reducida clase heroica o noble, a la generalidad del pueblo libre mediante las nociones de *nomos* (ley escrita), *dikaioσύνη* (justicia como abstracción de *diké*, como noción objetiva de alcance universal para los griegos) y la propia *diké*.

En este sentido, podemos decir que el pueblo griego fue plenamente histórico, pero de un modo inconsciente puesto que su ideal era ante todo la creación de un cierto tipo de hombre y de sociedad mediante la educación y la *areté*. El sentido histórico está íntimamente vinculado con una comprensión del mundo y del hombre secularizada y antropológica y, por otra parte, la construcción política que observamos en las *polis* griegas es de marcado carácter religioso-mítico y ontológico. La objetividad y universalidad de sus valores y configuraciones no se concibe como una posibilidad de sentido, sino únicamente como un *factum* de orden metafísico, con indiscutible fuerza y vigor.

Sintetizando lo visto hasta ahora podemos afirmar que el pueblo griego carecía de lo que hoy denominamos conciencia histórica, en el sentido explicado más arriba. Los pocos ejemplos de marcado carácter histórico que encontramos en su literatura están englobados en una esfera de mitología que elimina de antemano la posibilidad de un sentido histórico. Se suele citar las edades de los hombres de Hesíodo, en su obra *Los trabajos y los días*, o la herencia de los atenienses de la mítica isla de La Atlántida, descrita por Platón. Lo que tienen en común ambos relatos es que el hombre de la actualidad, el que relata ese mito, establece una herencia histórica entre un lejano y perdido pasado, el presente en que se desarrolla el relato, y un futuro posible en el que la herencia se mantenga (es decir, hay un hilo conductor que atraviesa los siglos persiguiendo una finalidad). En cierta medida, la grandeza o la miseria actual es explicada históricamente, lo que abre una vía al sentido histórico, en tanto la conciencia que un pueblo tiene de sí mismo se forma a través de esta construcción que, al menos en una pequeña parte, pretende arrebatarle al mito su fuerza generadora de sentido. No obstante, estos ejemplos siguen enmarcados en una esfera mitológica, que contiene la totalidad del sentido, por lo que resultan de poca relevancia para los objetivos de esta investigación. De ellos podemos inferir únicamente, y de forma un tanto pobre, que en el pueblo griego comienza a despuntar una leve intuición acerca del sentido histórico. Así pues, aun aceptando cierta “curiosidad” histórica por parte del pueblo griego, en ningún caso es posible hablar de filosofía de la historia, o de reflexión histórica.

Para el pueblo griego, la historia entendida como una crónica de sucesos acaecidos, no tenía demasiada importancia, puesto que para ellos la verdad y el valor residían en instancias superiores como la divinidad o la naturaleza. Su joven e inocente conciencia histórica concebía la historia como una apariencia de cambio en un contexto de eternidades inmutables (y no solo se está hablando de la *polis* de Platón, sino también de

²² Encontramos aquí cierta analogía histórica con las revoluciones burguesas de la modernidad, pues, de hecho, no es sino la burguesía griega la que mueve esta pieza fundamental de la historia al exigir una regulación jurídica frente a los caprichos de la nobleza, surgiendo, así, las primeras constituciones escritas.

los ideales de la nobleza clásica de Homero o de la vida espartana guiada por un estoicismo feroz). En ningún caso creían estar interpretando los hechos, ni mucho menos que los hechos fuesen ya en sí mismos una interpretación; antes bien, su sistema entero se basaba en la creencia de que una realidad inmortal permanece eterna e inmutable, pese a la experiencia dinámica y cambiante de la vida pública en la *polis*. Podríamos tal vez decir que, en general, el pueblo griego en lo que a la historia se refiere se guía por la máxima de Schopenhauer: *Eadem, sed aliter*, es decir, la misma pero diferente; apariencia de cambio en un tejido de realidades inmutables²³.

2.2. La concepción histórica del cristianismo en San Agustín

Hemos dicho que para el pueblo griego el tiempo, tal y como lo experimentan los hombres, no es más que una mera apariencia de la eternidad. En San Agustín el tiempo, en cambio, cobra un valor primordial para comprender la historia y al hombre. Para los griegos el tiempo era un proceso cíclico: se repetían ciertos patrones y configuraciones una y otra vez por toda la eternidad mostrando de este modo su armonía y perfección. Para San Agustín el tiempo es lineal: tiene un principio, una parte media y un final. Y precisamente la historia es la narración de “la vida del tiempo”, que a su vez no es sino el desenvolvimiento de todas las ideas y planes de dios, pues dios es quien crea el tiempo “Ex Nihilo”, de la nada, por un acto de pura libertad a través del verbo (logos). De hecho, Agustín, en su obra de conversión “Confesiones”, expone la idea de que toda la historia ya está desarrollada y completa en la eternidad, es decir, en la mente de dios, antes de la existencia del tiempo, que es a su vez la condición necesaria para el despliegue de la historia. Una metáfora que se suele utilizar para aproximarse a la visión agustiniana de la historia, y que a nuestros ojos resulta de una gran belleza, es aquella según la cual la historia sería, bajo la mirada de dios, un bello poema; un poema que queda plenamente embellecido por la antítesis, es decir, por el mal. El hombre, como ser limitado y finito, no comprende la belleza que supone la presencia del mal en el mundo, pero dios, omnipresente y guardián de todos los puntos de vista posibles, con una visión absoluta, quiere la presencia del mal para completar la perfecta belleza de su poema. Y todo esto sucede, como decía, en la mente divina, antes de poder desarrollarse en el tiempo.

Dios, pues, el autor y dispensador de la felicidad, es quien distribuye los reinos terrenos tanto a buenos como a malos puesto que Él es el solo Dios verdadero [...], lo hace según una ordenación que ha infundido a las cosas y a la sucesión de los tiempos, ordenación oculta para nosotros y sumamente clara para Él. A esta ordenación temporal, sin embargo, Él no está sujeto, sino que es Él quien, como Señor, lo está rigiendo, y, como moderador, ordenando.²⁴

²³ Así lo expresa el propio filósofo: “La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que, en medio de todos esos infinitos cambios y su caos, tiene en todo momento ante sí al mismo ser, idéntico e inmutable, que actúa hoy como ayer e igual que siempre [...] Esta identidad que persiste bajo todo cambio consiste en las propiedades fundamentales del corazón y la cabeza humana –muchas malas, pocas buenas-. La divisa de la historia debiera rezar así: “Lo mismo, pero de otra manera”. Quien ha leído a Heródoto ha estudiado bastante historia desde un punto de vista filosófico. Pues allí está ya todo lo que constituye la ulterior historia universal: el impulso, el obrar, el sufrimiento y el destino del género humano, tal como emana de dichas cualidades y del lote físico de la tierra.”. Cfr. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, Vol. 2. Madrid: Alianza editorial, 2013. Págs. 583-584

²⁴ San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010. Pág. 194.

Decíamos más arriba, cuando nos aproximábamos a la comprensión del concepto de historia de los griegos, que sin universalidad y libertad la reflexión filosófica acerca de la historia se vería mermada en su fundamento, quedando pues integrada en marcos teóricos más extensos y que, de algún modo, restaban importancia o, directamente, negaban a la universalidad y a la libertad. El cristianismo es una de las llamadas religiones universalistas puesto que su afán de comprensión del mundo es exclusivo y extensivo. Es decir, la pretensión de su sistema es extenderse a la totalidad del mundo detentando así la hegemonía religiosa. Cualquier otra religión que discuta los dogmas y principios del cristianismo, no es ya que sea o no aceptable desde un punto de vista teórico, sino que es falsa e impía y debería desaparecer. Engloba, pues, la totalidad del mundo, no como ocurría con griegos y romanos que se anteponían necesariamente frente a otras entidades culturales. Si bien el imperio romano trataba de extender su dominio político tanto como le fuera posible, no se preocupaba de qué sentido otorgaba este o aquel pueblo a la vida y al universo, sino que lo englobaban despreocupadamente en su amasijo cultural. De hecho, así ocurrió con el cristianismo, lo que en parte, al menos, conllevó la ruina del imperio de Roma²⁵. Por tanto, podemos decir que el cristianismo satisface la exigencia de universalidad y que, por lo que respecta a dicho requisito, la filosofía cristiana está en una posición histórica privilegiada para comenzar, si no una filosofía de la historia, al menos una cierta visión intelectual de la misma.

En lo que a la libertad se refiere, podría parecer que la filosofía agustiniana, profundamente preocupada como lo está por mantener la libertad del hombre frente a una absoluta providencia, también cumple esta condición. Pero dar por válida esta condición no resulta tan sencillo, puesto que el concepto de libertad del que trata San Agustín, es un sentido de libertad esencialmente metafísico sin apenas relevancia política²⁶. De hecho, en lo concerniente al gobierno de las ciudades (Libro XIX), San Agustín defiende el modelo de Estado subordinado a la tutela de la Iglesia en un doble sentido: por un lado, el poder de la Iglesia como autoridad espiritual debe gobernar sobre cualquier Estado civil, y, por otro, como autoridad moral, la Iglesia debe estar presente en todo Estado para informar a la sociedad civil de las normas morales que deben regir sus vidas. Intentaremos exponer más adelante porque este punto de vista acerca de la libertad, así como acerca de la comprensión del Estado, se hayan totalmente alejados de la concepción moderna de tales temas. Para ello nos es necesario explicar, en primer lugar, cómo se comprende la llamada “visión providencialista de la historia”.

La metáfora del poema divino expuesta arriba es precisamente una buena explicación de aquello en qué consiste este modo de comprender la historia. La providencia es la mente de dios, que es eterna y todopoderosa; en ella todo está previsto y todo lo preside y ordena. La historia, antes de manifestarse en la tierra, existe ya de principio a fin en la mente de dios, por lo que su desarrollo vendría a ser algo así como la ampliación de la

²⁵ Así lo expone San Agustín en su “Ciudad de Dios”, sólo que en términos de castigo divino. En el primer volumen de esta obra Agustín reflexiona sobre la relación entre el cristianismo y el imperio de Roma, reincidiendo una y otra vez en la idea de que los romanos, aunque virtuosos en muchos sentidos (alaba en múltiples ocasiones a Cicerón y a Catón) encontraron su ruina debido a sus falsos cultos. Además, atribuye toda la grandeza que consiguió Roma a la providencia del único dios, el cristiano, y no, como ellos creían, a las virtudes concedidas por sus múltiples dioses.

²⁶ Para hablar con más propiedad podemos decir que el problema del que intenta ocuparse San Agustín es la defensa del libre albedrío frente al determinismo que resultaría de una providencia absoluta. Luego no trata sobre la libertad civil o política, que es la que nos ocupará luego.

imagen divina en la limitada mente de los hombres. La providencia crea incluso a la naturaleza para que el hombre pueda desenvolverse en ella, pues también el hombre es en parte naturaleza y la necesita²⁷. Mientras que para los antiguos la naturaleza era concebida como la totalidad, la razón y el espíritu, podríamos decir anticipando las palabras de Hegel, para el cristianismo agustiniano la naturaleza es solo una parte del hombre, un medio de desarrollo para la historia del hombre, para la representación de su odisea temporal. De hecho, la naturaleza representa la miseria del hombre, las tentaciones concupiscentes y la soberbia. Pero junto a la “parte” natural presente en el hombre, hay también un germen de gracia divina, una posibilidad de redención que lo conduzca frente a dios. Pues bien, la historia es, a grandes rasgos, la ampliación de esta tensión a toda la humanidad: la ciudad de dios es la realización de la felicidad, la gracia, la misericordia y bondad absolutas que llegará con el fin de los tiempos tras el gran juicio final, mientras que la ciudad terrena es el seno del pecado, el vicio, la desmesura y la maldad, la posible charca de cultivo de la redención y la expiación de los pecados. Pero, como decíamos, la marcha de todo este drama ya está planeada y completada en la providencia divina. Entonces San Agustín se pregunta cómo es posible que los hombres sean libres en este contexto de aparente determinación absoluta por la providencia divina.

De hecho, la ordenación de las causas y una cierta concatenación de las mismas la atribuyen a la voluntad y al poder del Dios supremo, de quien creemos, con el mayor acierto y la más plena verdad, que lo sabe todo antes de que suceda, y que no deja nada en desorden; de Él nace todo poder, aunque no nace todo querer.²⁸

Nuestro autor expone sus argumentos en un debate que mantiene él mismo con la idea de Cicerón según la cual es imposible afirmar a un tiempo la presciencia de dios (es decir, que dios sepa todo lo que va a ocurrir antes de que ocurra) y la libertad del hombre (su libre albedrío en el orden de las causas eficientes). Frente a esta disyuntiva, Cicerón no duda en afirmar la libertad del hombre, pues en caso contrario se derrumban los grandes pilares de la justicia y el derecho. Y Agustín, reconociendo la sabiduría de Cicerón, le recrimina: “Y así, para hacernos libres, nos hace sacrílegos”²⁹. El argumento agustiniano que conjuga la omnisciencia de dios con la libre voluntad del hombre queda expresado en estas palabras:

No porque Dios hubiera previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre [...]. Ahora bien, si quien previó el contenido futuro de nuestra voluntad tuvo conocimiento no de la nada, sino de algo real, se sigue que, según esa misma presciencia, algo depende de nuestra voluntad [...]. Y no peca el hombre por haber previsto Dios que pecaría; es más queda fuera de toda duda que cuando peca es él quien peca...³⁰

El hombre actúa movido por su voluntad, y es consciente de ello; siente con seguridad que en la práctica obra libremente, componiéndose su voluntad de juicios de la razón que le otorgan la capacidad de decidir de acuerdo al propio criterio. Al mismo tiempo, en las

²⁷ San Agustín será un firme defensor de la doctrina de la plena creación, frente a concepciones panteístas o emanantistas. Según Agustín en los libros del Génesis, que son palabra de dios y, por tanto, verdad inapelable, se expresa con claridad que dios crea el mundo a partir de la nada, “ex nihilo”.

²⁸ San Agustín, *Óp. Cit.* Pág. 198.

²⁹ San Agustín, *Óp. Cit.* Pág. 201.

³⁰ San Agustín, *Óp. Cit.* Págs. 206-207.

Sagradas Escrituras, que para San Agustín son la mayor expresión de la verdad por ser directamente palabra de dios, se afirma la bondad incondicional de dios, lo que le lleva a concluir (en un argumento similar al que siglos después utilizará Descartes para superar la hipótesis del genio maligno) que dios no puede querer que nos engañemos acerca de nuestra sensación y juicio de actuar libremente. Al ser dios necesariamente bueno, la mala voluntad, contraria a la naturaleza, sublime creación divina, no puede ser dispensada por dios, así como la buena voluntad de los hombres, puede ser favorecida por dios con capacidades y poderes, más no en el acto mismo del querer. Por tanto, según Agustín, al querer dios que nuestras voluntades tengan un lugar privilegiado en el orden de las causas eficientes, por él presidido, estas voluntades son libres para determinar sus actos y obras, sin que, por ello, dios desconozca la totalidad de los acontecimientos sucedidos en el tiempo.

Este tipo de argumentación bien podría ser objeto de discusión en un amplio debate filosófico. Mas no entraremos aquí en tal debate, sino que nos centraremos en la defensa de la libertad de la voluntad llevada a cabo por Agustín de Hipona, y la declaración de intenciones que podemos reconocer en dicha defensa. Al hombre le ha sido concedido, en tanto ser hecho a imagen y semejanza de dios, la libertad de elegir en un mundo de opuestos. Al ser el hombre el único capaz de situarse en el centro de la creación gracias a su inteligencia y su libre albedrío, se expone al pecado, a la vanidad y la desmesura en las pasiones o en el conocimiento. Lo cierto es que este sería, ante todo, el motor de la historia, entendida pues, como un poema a los ojos de dios, pero como una trágica lucha a los ojos del hombre. El hombre es libre porque tiene que poder pecar, tiene que poder elegir entre la ciudad de dios o la ciudad terrena. Al igual que ocurría con la *hybris* de los griegos, este sentido de libertad relacionado con el pecado, es una fuerza positiva del hombre, puesto que le permite, dentro de sus limitadas capacidades, oponerse a la mayor fuerza imaginable, es decir, a dios. Aunque dentro de la visión providencialista, habríamos de aceptar que dios ya sabía que íbamos a plantarle cara, y que incluso, así lo quería (pero siguiendo a Agustín, eso no quita para que nosotros lo hayamos querido y elegido frente a otras opciones).

Sin embargo, la voluntad y la justicia de dios son un misterio hermético para el hombre, por lo que la libertad de éste tiene en un carácter revolucionario, en ocasiones incluso herético. Esto es así porque tal libertad no se comprende en tanto que el hombre actúa libremente sólo en la medida en que dios sabe que debe actuar libremente; sino como una libertad en bruto, independiente de dios. Pero esto último no es lo que dice Agustín, sino que dice más bien lo primero, a saber: que la libertad la concede dios, como un don; cómo aquel don junto con el cual le concede la gracia, la oportunidad de no pecar. Porque el hombre es libre la resistencia o la caída en el pecado tienen un valor para dios que, según su misteriosa justicia y misericordia, le dará a cada cual lo que le corresponde (perdón o castigo divino) cuando la historia culmine.

Este sentido de libertad que acabamos de exponer es de carácter ontológico-divino, lo que, en cierta manera, lo excluye para una consideración sobre la historia entendida como construcción humana. A fin de cuentas, en la comprensión providencialista-agustiniana, la historia ya está acabada en la mente de dios y su desarrollo, digamos terrenal, en nada cambia los planes de dios. La libertad del hombre queda drásticamente sesgada por la voluntad divina, puesto que, aunque ellos sean libres para tomar decisiones,

el fin último de todas las acciones y decisiones ya está previsto, aunque nos sea desconocido. En última instancia, pese a la armonía que pueda guardar dentro del corpus del cristianismo la doctrina agustiniana, a nuestros ojos no deja de ser un determinismo que integra un sentido de libertad de carácter eminentemente religioso. Lo político y lo moral quedan integrados en una ontología religiosa, que detenta la totalidad del poder para dar un sentido a la vida del hombre. Y el poder, entendido en su sentido ideológico, es decir, como generador de sentido de la realidad, generador de constructos teóricos determinantes de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, etc., es un elemento central en la filosofía de la historia moderna. Y, como ya hemos visto, para San Agustín es dios el único en quien reside todo poder. Luego si el poder es lo que mueve la historia, y el poder está exclusivamente en las manos de dios, es el propio dios quien mueve la historia, y no el hombre, que queda reducido en este planteamiento a mero instrumento o depositario de un poder que, de hecho, no tiene.

Hay que reconocer, no obstante, la importancia del pensamiento de San Agustín en su contexto del que, al igual que ocurría con el contexto griego, nosotros somos herederos directos. Fue el primer pensador en darle un valor filosófico a la historia, y se preocupó por salvaguardar la libertad humana. El sentido de su filosofía ha de entenderse, como resulta evidente y manifiesto, en el contexto de una teodicea, una justificación ostensiblemente racional de dios, de una idea de dios muy específica.

3. Introducción a la moderna filosofía de la historia a través de Kant

Con lo bosquejado hasta ahora acerca del mundo de la Grecia Clásica y del afianzamiento del cristianismo en San Agustín, nos encontramos en una buena situación para inferir con una confianza razonable el principio que nos permita establecer la distinción entre el pensamiento histórico de la modernidad y las anteriores formas de pensar la historia. Y quien mejor que Kant para comenzar a expresarlo:

En verdad, es lícito introducir conjeturas dentro del desarrollo de una historia, con el fin de llenar los huecos que dejan los documentos [...]. Pero el procedimiento que haga nacer íntegramente una historia a partir de conjeturas no aventajará al que se emplea al proyectar novelas. No merecería el nombre de historia verosímil, sino el de mera ficción.³¹

Podemos decir siguiendo estas palabras de nuestro filósofo, que las concepciones sobre la historia que hemos visto son una serie de conjeturas, esto es, de ideas no documentadas ni, en este caso que nos ocupa, legitimadas por argumentos claros. En el caso de los griegos encontramos la negación inconsciente de la historia como entidad generadora de sentido, en virtud de un mundo de valores eternos e inmutables. La conciencia de la historia proviene única y exclusivamente de una serie de poemas épicos o pastorales, sin ningún respaldo más allá de una oscura tradición oral que hoy conocemos únicamente a través de esos mismos poemas. Las ideas de poder y libertad, así como sus manifestaciones prácticas en la sociedad, están condicionadas por ese “otro mundo” de entidades divinas, del cual emana la realidad política (e histórica) como una fuente. Algo similar podemos decir del cristianismo agustiniano, con la salvedad de que, en este caso, la eternidad atemporal de los griegos es sustituida por la eternidad en la mente de dios, la cual crea el tiempo y configura su devenir³² expandiéndose, así, una historia empírica cuyos sucesos relevantes son aquellos que manifiestan la presencia divina en el mundo de los hombres.

En ambos casos, si los consideramos desde nuestro actual sentir y pensar, encontramos ideas metafísicas en la base de las configuraciones sociales, las cuales determinan, como ya se ha dicho, la vida de los hombres y sus relaciones. En términos directamente kantianos: hay una sumisión de lo práctico a lo teórico. Y no sólo se da esta sumisión de la práctica, sino que el dominio teórico no encuentra en su avance oposición alguna. De hecho, al considerar aisladamente las construcciones teóricas que están en la base de estas sociedades, vemos que los principios fundamentales gozan de un poder absoluto, en el sentido de que toda oposición es considerada como blasfemia o herejía. Serán necesarios muchos años para que esta hegemonía de lo teórico se vea mermada; muchos pensadores y “hombres de acción” que se atrevieron a enfrentarse y dudar. Kant supone, en esta línea, un eslabón fundamental, pues con él, definitivamente, se produce un giro en la forma de entender la relación teoría-práctica, y también en la forma de aproximarse al entendimiento del hombre como ser histórico.

³¹ Kant, Immanuel. *Comienzo verosímil de la historia humana*, en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. Pág. 117.

³² Y en esta configuración se incluye el libre albedrío de los hombres en el orden de las causas eficientes para así poder juzgarlos por sus pecados, pues éstos son consecuencia de decisiones de una voluntad libre.

Este proceso puede denominarse como *secularización*, esto es, suprimir el sentido sagrado o divino de las cosas³³, y suprimirlo por consideraciones directamente humanas: sobre las relaciones de los hombres consigo mismo y sus semejantes a través de la acción. Este proceso, que en Kant adquiere dimensiones muy importantes para la filosofía, ya había sido iniciado con anterioridad. Pensadores como Descartes, Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau o Hume comienzan a tratar al hombre de formas pretendidamente independientes con respecto a ideas de carácter sagrado.

Según esto podemos decir que la experiencia se revaloriza en las consideraciones filosóficas que, poco a poco, abandonan la idea de dios y se centran en el mundo natural. No obstante, esa experiencia de la conciencia y del mundo está aún anclada en lo que se ha dado en llamar “naturalismo”, es decir, una fuerte dependencia de una noción previa de la naturaleza (que aún guarda una íntima relación con la divinidad). Existe una naturaleza humana que hemos de descubrir y exponer por medios claros³⁴ y, en función del resultado de ese conocimiento, podremos configurar la política y la ciencia en beneficio de toda la humanidad; tal sería la motivación básica de estos pensadores. Distinguimos fácilmente en ella la vigencia de la necesidad de una teoría que configure la acción o, en otras palabras, vemos como la teoría sigue predominando, ahora bajo el aspecto de investigaciones acerca de la verdadera naturaleza humana. Entonces la relación entre teoría y práctica no se habría visto sustancialmente afectada, puesto que el conocimiento teórico parece seguir siendo necesario para saber cómo actuar y hacer reales nuestros pensamientos. Si bien estos autores llaman a observar la realidad práctica³⁵, lo siguen haciendo *desde* cierta perspectiva y ciertas circunstancias sin someterlas a crítica. Esta corriente naturalista pretende explicar el poder y la política en relación con los hombres, pero no a través de un estudio directo de las acciones y de las relaciones entre ellas, sino, como en Hume, mediante una fundamentación de la naturaleza humana (que es, precisamente, la noción que permite comprender las acciones *a posteriori*). Requieren un exhaustivo discurso previo acerca de la naturaleza para darle sentido a su intento de justificación del derecho³⁶. Así pues, aun cuando estos autores traten sobre “el conocimiento”, contraponiéndose a los inagotables debates escolásticos, siguen en un estado de conciencia pre-crítico. Para algunos de estos autores naturalistas, el derecho y

³³ En nuestro caso es en los ámbitos de la política y de la historia dónde hallaremos este proceso de secularización.

³⁴ La claridad a la hora de exponer los resultados de las investigaciones, así como en la explicación del método por el cual se procede en la investigación, será un punto central en el debate entre racionalistas y empiristas que marcará el rumbo de la filosofía en los primeros siglos de la modernidad. Se relaciona de forma directa la calidad y claridad del método con la fiabilidad que cabe esperar en sus resultados.

³⁵ Podemos hablar, para ejemplificar este argumento, de Maquiavelo y de su distinción entre la realidad de la práctica política –guiada por intereses particulares y pasiones- y la idealización de la misma –el bien general entendido como finalidad intrínseca de la praxis política-. Cfr. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Caps. IX, X, XVII, XXI. Madrid: Espasa Calpe S.A., 2008.

³⁶ Es ante esta necesidad de su método dónde se integran las teorías contractualistas del “estado de naturaleza”. Se hace necesaria una descripción del hombre que parta de un hipotético estado de cosas –el estado de naturaleza- cuyas características permitan inferir la aparición de constituciones legales fundamentadas en un contrato racional que sea de interés general para los individuos. Se hace derivar el derecho público de un interés privado, y en este sentido, entendemos la crítica hegeliana que rechaza la idea de que el derecho privado pueda preceder al público; que sería precisamente lo que se supone en las doctrinas contractualistas del estado de naturaleza (Hobbes, Locke, Rousseau). Así, aunque el derecho sea comprendido como fruto de un contrato civil, es decir, entre ciudadanos racionales, la génesis de dicho contrato, y de la propia idea del derecho, es explicada a la luz de una hipótesis –históricamente infundada, por cierto- sobre un particular modo de ser de la naturaleza.

la libertad son categorías naturales, potencialidades naturales por decirlo así, mientras que para Kant y el pensamiento histórico posterior (y nos referimos esencialmente a Hegel) toda manifestación del derecho se comprende históricamente, al igual que toda idea de naturaleza.

En este punto se nos aparece como necesaria la consideración y clarificación de dos puntos de la filosofía kantiana que se relacionan constantemente, a saber: 1º crítica de la experiencia en la epistemología; y 2º relación entre razón teórica y razón práctica y la subsecuente teoría de la acción.

3.1. Crítica de la experiencia

Lo que aquí llamamos crítica de la experiencia parte con aquella famosa expresión que encontramos en las primeras páginas de la *Crítica de la Razón Pura* que reza: todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo él proviene de la experiencia. El posterior desarrollo de esta obra extrae una consecuencia que podríamos denominar “límite del conocimiento”, el cual se encuentra determinado y clarificado en la relación entre el sujeto racional y el mundo de la experiencia. En el prólogo a esta misma obra, mientras Kant nos da algunos ejemplos de física moderna, introduce la idea conocida como “giro copernicano”, es decir, la razón en su búsqueda del conocimiento acude a la experiencia para buscar lo que previamente ha puesto en ella. O, dicho en términos que nos serán más fecundos, la experiencia es una construcción relacional, es una palabra que designa una relación productiva en la que un sujeto racional conforma lo que le es exterior y desconocido en un objeto susceptible de ser conocido. Eso que aquí llamamos “exterior”, es decir, lo que nos es dado “desde fuera”, sólo puede cobrar un sentido en su relación con el sujeto; fuera de esta relación, según la epistemología kantiana, lo exterior es lo absolutamente extraño y desconocido, nada podemos decir de ello a no ser bajo la forma de los fenómenos³⁷. Éstos son producciones, meras posibilidades de conocimiento objetivo fundados en aquello que la razón pone *a priori* en la experiencia. Podemos inferir que el sujeto sólo conoce lo que produce en tanto que ser racional a partir de algo que le es dado, aunque ese algo sea en sí mismo desconocido. La llamada “realidad” no está nunca plenamente constituida o acabada, sino que la experiencia misma la construye de forma constante e inquebrantable a cada instante. Y si lo que llamamos conocimiento, en términos kantianos, lo traducimos como uso teórico de la razón, este uso queda conscientemente limitado por primera vez en la historia del pensamiento filosófico. Este límite, como decimos, no es otro que aquello que la razón en su uso teórico ha colocado *a priori* en la experiencia (las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento).

Según lo que hemos dicho resulta evidente que la experiencia es algo práctico: es un *proceso* que se realiza en la interacción del sujeto racional –cargado con los fines que le presenta la razón- con su entorno y lo que este ofrece (interna o externamente). Cómo hemos visto más arriba, antes de Kant la experiencia era comprendida a la luz de cierta

³⁷ Ni tan siquiera podemos decir en el ámbito de la epistemología que algo es “exterior” sin suponer ya de antemano, en la propia forma del juicio, una relación sujeto-objeto constitutiva del contenido. Según Kant, en la moral, al pensarnos unos a otros como integrantes del reino de los fines, no nos pensaríamos en tanto que objetos, es decir, en tanto que medios para satisfacer nuestros intereses privados, sino que nos pensamos unos a otros como agentes morales. En este sentido, si aceptamos la ética kantiana, podríamos decir que en los juicios morales la relación es de sujeto a sujeto.

ontología derivada del uso teórico de la razón; uso que no tenía límites en su extensión pues no se había sometido a la crítica de la razón. La experiencia consistía básicamente en un apoyo –en ocasiones, de utilidad dudosa- para la intelección de la verdadera realidad, entendida ésta como preexistente a la experiencia, y cómo un algo ya constituido plenamente. Luego, si decíamos que en ese contexto la teoría ejerce su dominio sobre la práctica, al poner en entredicho la supremacía del uso teórico de la razón, el uso práctico de la misma adquiere mayor amplitud de campo, es decir, su dominio se extiende.

Pues ésta última [razón especulativa] tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos [libertad, divinidad, etc.], de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad.³⁸

Al relacionar la experiencia –entendida dentro de los límites expuestos- con la realidad, y exponer tal relación como relación productora de fenómenos, la razón teórica queda subordinada a la razón práctica (puesto que la teoría siempre ha de remitirse a objetos de una experiencia posible –en caso contrario la teoría va más allá de sus límites y cae constantemente en desvaríos y contradicciones-).

De ello se deduce [de que sólo podamos conocer un objeto en cuanto fenómeno, nunca en cuanto objeto en sí] que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*³⁹.

En la nota que acabamos de ver se plantea con bastante claridad lo siguiente: que algunos de los objetos que no podemos conocer en cuanto objetos en sí mediante el uso teórico de la razón, pero en los cuales sí podemos pensar, independientemente de si hay posibilidad de validarlos –ya sea en la experiencia, ya *a priori*-, si hay alguna posibilidad de darles validez objetiva a los conceptos de tales objetos –p. ej.: libertad- debemos buscarla en el uso práctico de la razón. Por lo tanto, vemos que uso teórico y uso práctico no suponen un “desdoblamiento de la razón”, en palabras de Fernando Longás. Es decir que no habría una razón práctica y una razón teórica, sino, como venimos viendo, dos usos de una sola razón pura. Luego la ampliación del uso práctico de la razón no debe

³⁸ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1978. B XXX.

³⁹ En este punto de su obra Kant introduce una nota a pie de página que nos parece indispensable en relación a lo que estamos tratando: “El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico.” Kant, *Crítica razón Pura*. B XXVI.

entenderse como que éste puede conocer aquello que se ha demostrado que el uso teórico no puede. Simplemente gracias a la crítica que la razón realiza sobre si misma –de hecho, es Kant quien lleva a cabo esta crítica–, ésta consigue un conocimiento *a priori* que la permite, según sean sus intereses, hacer uno u otro uso de aquellas categorías de que dispone.⁴⁰

Ahora bien, surge en este punto una pregunta de importancia capital para este planteamiento filosófico: ¿qué implica que el uso teórico de la razón esté subordinado al uso práctico? O también: ¿qué consecuencias tiene esta nueva crítica de la experiencia? Para situarnos en una postura que nos permita responder estas cuestiones hemos de aclarar a qué nos referimos con uso práctico y uso teórico de la razón. El uso teórico puede relacionarse con el conocimiento y la especulación, es decir, con las construcciones teóricas –estén apoyadas o no en los pilares de la experiencia. O, dicho de otro modo: el uso teórico de la razón es aquel que busca las leyes universales de la naturaleza y del cosmos, buscando una ordenación en una estructura coherente y completa. En el uso teórico de la razón se encuentran tanto la metafísica como las ciencias formales y naturales clásicas⁴¹. Como acabamos de ver este uso de la razón, una vez desarrollada la crítica kantiana, quedará limitado por la experiencia en tanto que todo conocimiento ha de remitir necesariamente a objetos de experiencia posibles (objetos de conocimiento). Es propiamente el dominio de lo fenoménico, dónde encontramos los hechos y donde es posible ordenarlos de acuerdo a leyes universales.

El uso práctico de la razón es, en una palabra, el dominio de la acción. Si el planteamiento epistemológico kantiano trata de responder a la pregunta “¿qué puedo conocer”, nos adentramos ahora en esa otra pregunta: “¿qué debo hacer?”. Es el dominio de la moral, dónde la cuestión se centra en la acción humana directamente, y no solamente en una lista de virtudes-guía descubiertas por el intelecto, o preceptos de la autoridad religiosa, o las costumbres sociales. Podemos decir que gracias a la crítica Kant consigue exponer cómo el conocimiento ha alcanzado el “camino seguro de la ciencia”; del mismo modo crítico tratará de encauzar la moral y la política en los límites de la experiencia de la acción, liberando, al menos en parte, a estos ámbitos de las tradicionales y dogmáticas ideas de felicidad, redención o supremo bien. Era necesario pasar por la epistemología kantiana para comprender la noción de “crítica de la experiencia”, e igualmente necesario es pasar por la filosofía moral para comprender la relación entre razón teórica y práctica para adentrarnos en la filosofía de la historia que, en última instancia, trata de comprender el problema de la moralidad en las acciones de los hombres dentro de un marco de sentido colectivo y temporal, que es propiamente la historia.

3.2. Relación entre razón teórica y razón práctica en la teoría moral de Kant

En primer lugar, hemos de afirmar, siguiendo el pensamiento moral de Kant, que la ética es una reflexión sobre el deber, no sobre la felicidad o sobre algún otro fin heterónimo. Y esto ¿por qué? Porque sólo la idea y la experiencia del deber nos permiten

⁴⁰ Cfr. Longás, Fernando. *La moderna condición humana*, cap. V. Santiago de Chile: Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2003.

⁴¹ La metafísica sería el producto de un uso no-legítimo de la razón teórica, al intentar ésta ir más allá de sus límites.

afirmar, o al menos sostener, la libertad del hombre. Si en su conducta moral el hombre hubiera de guiarse por la felicidad encontraría, en primer lugar, una confusión insuperable en cuanto a la determinación y satisfacción de los fines de su felicidad; a ello le seguiría una cierta angustia al verse en una fuerte relación de dependencia con los objetos que se ha fijado para ser feliz.

¿Cómo podría serlo [libre] si pasa a depender, desde el punto de vista de la gnoseología, del objeto? [...] ¿Cómo, si, en la conducta moral, se somete a leyes que no provienen de él mismo y acepta principios de la fe o del conocimiento? ⁴²

Además, en este tipo de consideración moral encontramos el problema por el cual muchas veces la gente que comete las mayores atrocidades e inmoralidades resultan ser los que más gozan de la felicidad. Si la moral se resigna a ser un cálculo de ganancias o una guía para la administración eficiente de los deseos y pasiones esto, entiende Kant, deja a la voluntad humana postrada y debilitada, sin sentido alguno en la doctrina teleológica de la naturaleza, que es básicamente el principio en que se apoya la filosofía moral (e histórica) de Kant. Encontramos numerosos ejemplos en su obra:

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin.⁴³

Luego, la moral para Kant poco tiene que ver con la virtud práctica de herencia aristotélica, consistente en la consecución del justo medio sobre nuestras pasiones y deseos (*mesotés*). La moral sería, y así lo expone ya en el prólogo de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la parte pura de la ética (es decir, aquella que presenta sus conclusiones exclusivamente a partir de principios racionales *a priori*), también llamada teoría de las costumbres (pues estudia las leyes de la libertad). Partiendo de esta comprensión de la moral resulta un tanto absurdo plantearse siquiera la posibilidad de encontrar leyes morales (es decir, de la libertad) a partir de principios empíricos o de consideraciones psicologistas derivadas siempre de cierta comprensión teórica previa (es decir, no *a priori*). Este método que se propone Kant se apoya en la idea de que el valor moral de una ley (bajo la que se someten las acciones singulares) debe poseer una necesidad absoluta para todo ser racional, no limitada a la naturaleza humana. Luego, este fundamento de obligatoriedad (la ley moral) no puede encontrarse sino *a priori* en conceptos de la razón pura comunes a todo ser racional.

Pero esto, según lo dicho anteriormente, podría suponer un problema, puesto que una filosofía pura (sin ningún apoyo en la experiencia) que trata de objetos del entendimiento, no es sino metafísica, es decir, lógica de la ilusión. En esta encrucijada Kant recurre a la idea del deber, como hilo conductor de la ley moral, que no es una mera cuestión especulativa, sino que es de vital importancia para la realidad práctica. De hecho, es en

⁴² Estiú, Emilio. *La filosofía kantiana de la historia en el tomo Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. Pág. 27.

⁴³ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009. Págs. 55-56.

este punto donde resulta de vital importancia la relación entre el uso teórico y el uso práctico, entendido como sumisión de la razón teórica a la práctica.

Desde el punto de vista meramente teórico-especulativo una metafísica de las costumbres es tan incapaz de aportar objetividad como toda otra metafísica. Y lo que Kant pretende es que la ley moral (extraída de forma absolutamente pura) pueda alcanzar un valor objetivo. ¿Cómo es esto posible si, en última instancia, no hay prueba empírica de la libertad, fundamento de una voluntad racional, fundamento a su vez de la ley moral? La idea es la siguiente: la única forma de otorgarle validez objetiva a un juicio moral es a través de la acción; de este modo aquello que la razón piensa se transforma en realidad, en experiencia y, por tanto, en posibilidad de objetividad.

Puesto que el uso especulativo ha quedado restringido éste ya no puede ser el que domine la realidad de la acción ni, por ende, la moral. Ahora debemos comprender cómo la crisis del conocimiento especulativo repercute en el ámbito moral. La razón solo puede conocer aquello que previamente ha determinado *a priori* (los fenómenos), pero insiste en pensar el concepto de ciertos objetos que trascienden los límites de la experiencia. Es decir, junto a los fenómenos seguimos teniendo “algo más”, algo que Kant denominará noumeno o cosa en sí. Como el mismo Kant dice, la razón por su propia naturaleza se hace esas preguntas que van más allá de su dominio. Pero habría que terminar esta frase diciendo que “van más allá de su dominio especulativo”. La metafísica entendida como construcción especulativa que pretende aportar un conocimiento teórico objetivo ha quedado abandonada, lo que no significa que esas preguntas que la razón no puede evitar plantearse hayan desaparecido. Y Kant no iba a dejar este problema abandonado, sino que se enfrenta a él con más fuerza que frente a ningún otro. Como la razón especulativa no puede decir nada con sentido objetivo acerca de las cosas en sí, debido a la crítica de la experiencia, esta problemática acerca de la consideración nouménica de la realidad recae en el dominio de la razón práctica. La consideración nouménica de la realidad puede ser pensada especulativamente, pero en este sentido nunca puede ser conocida puesto que no es determinable como un objeto de conocimiento. La única posibilidad de descubrir un sentido objetivo –pero, en ningún caso de *conocer*- acerca de la cosa en sí reside en la acción, esto es, en el uso práctico de la razón pura, mediante el cual se tratan de convertir en realidad objetiva –en experiencia- aquellos conceptos cuyos objetos no podemos conocer.

Al adquirir una comprensión radicalmente práctica de nosotros mismos, es decir, que nuestras acciones se fundan en la idea de que somos libres, la idea general de la libertad, tradicionalmente considerada dentro de la problemática teórica de las causas eficientes (recordemos a San Agustín), pasa a formar parte de una nueva forma de pensar. La idea es que los sujetos en los juicios morales no se piensan de forma instrumental y mediata, como meras partes de la naturaleza a las que sacar provecho, sino que la relación se localiza en otro orden, en el llamado por Kant *reino de los fines*, es decir, en la consideración del hombre como inteligencia, como perteneciente a un mundo inteligible. Al pensarnos así a nosotros mismos y en relación con el resto de seres racionales, se abre la puerta a una doble perspectiva, que no solo no es contradictoria, sino que ha de encajar necesariamente de acuerdo con la idea de que el hombre se percibe a sí mismo por una parte como un ser sometido a las leyes de la naturaleza (mundo sensible) y por otra como una inteligencia racional sometida a leyes independientes de la naturaleza (mundo

inteligible). Sostenemos que en estas palabras de Kant se manifiesta claramente este pensamiento:

Por eso, la libertad es sólo una *idea de la razón*, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa, mientras que la naturaleza, por el contrario, es un *concepto del entendimiento* que demuestra su realidad, y ello de un modo necesario, en ejemplos de la experiencia.

De todo esto nace, en consecuencia, una dialéctica de la razón, pues, en lo que respecta a la voluntad, la libertad que le es atribuida parece estar en contradicción con la necesidad natural, con lo que, desde un punto de vista especulativo, la razón halla el camino de la necesidad mucho más llano que el de la libertad. Desde el punto de vista práctico, sin embargo, el sendero de la libertad es el único por el que resulta posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones, lo que hace que ni la reflexión más sutil ni la razón humana más común puedan nunca excluir la libertad. Es inevitable, pues, suponer que entre la libertad y la necesidad natural de unas mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción, pues no cabe suprimir ni el concepto de una ni el concepto de la otra.⁴⁴

Luego tenemos que la libertad está supuesta de forma práctica e inconsciente en cualquier comportamiento humano, hasta en el más común y vulgar. Sin embargo, partiendo de esto, en ningún caso podríamos deducir trascendentalmente la existencia de una causalidad de la libertad en todas las acciones humanas, es decir, no todos nuestros actos son libres. Al comienzo de la tercera parte de su *Fundamentación* Kant define la voluntad cómo un tipo de causalidad⁴⁵ propia de los seres racionales cuya propiedad esencial es la libertad, entendida como aquello “por lo cual puede ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”⁴⁶; esto es, libertad entendida como autonomía. Libertad como propiedad inmutable (no en sentido fenoménico-natural) de la voluntad en tanto que ésta puede ser una ley para sí misma. El razonamiento kantiano que encontramos en este punto es complejo y, tal vez, el más confuso de su *Fundamentación*, sin embargo, no necesitamos en este punto dar cuenta de los argumentos de los que se vale aquí nuestro filósofo. Para nuestro objetivo nos vale con la idea de que nos es posible actuar de acuerdo a máximas cuyo fundamento es distinto de la necesidad natural, y que no es sino la libre voluntad racional:

Hallamos en nosotros cierto hecho que sería ininteligible sin el supuesto de una doble naturaleza en nosotros: el concepto del deber. No podemos cumplir inmediatamente la ley moral o, mejor dicho, no hay coincidencia entre ella y nuestra voluntad, porque ésta también se puede determinar por móviles sensibles. Debido a este desajuste, la voluntad debe ser obligada al cumplimiento de la ley. El deber, pues, es la traducción del ser inteligible en la naturaleza sensible del hombre.⁴⁷

⁴⁴ Kant. *Fundamentación*. Pág. 147.

⁴⁵ De ciertas causas se siguen ciertos efectos de acuerdo a ciertas leyes.

⁴⁶ Kant. *Fundamentación*. Pág. 133.

⁴⁷ Estiú. *Óp. Cit.* Pág. 29.

Debemos aclarar que cuando en la anterior cita se dice “doble naturaleza”, no es tanto una cuestión metafísica⁴⁸ como una cuestión de método (anticipándonos a la historia de la filosofía podríamos ver en este planteamiento el despuntar de cierta fenomenología, en este caso, del deber). Cuando Kant habla del ser inteligible del hombre como fundamento de la ley moral no lo postula como una suerte de esencia, sino como un supuesto práctico que se manifiesta en las acciones que se realizan según máximas morales (imperativo categórico). Luego, cómo decíamos al inicio, no hay dualidad ontológica, sino distintos usos de la razón frente a una misma cosa. En el comportamiento ético el hombre se piensa como formando parte de un mundo en sí, esto es, independiente de las leyes universales de la naturaleza; pero eso no “saca” al hombre de su cuerpo pensado como fenómeno sujeto a las leyes de la necesidad natural; sino que ambas perspectivas se conjugan sin contradicción en un estudio fenomenológico de las acciones humanas. No obstante, nos es de rigor señalar que hay quien ha querido ver en la filosofía moral de Kant una dualidad ontológica, más en este trabajo no es la línea filosófica que defendemos, antes bien, se quiere mostrar el punto de vista opuesto a ese. Así pues, cuando de aquí en adelante utilicemos la expresión ser o mundo inteligible, no ha de entenderse en sentido ontológico, sino en el sentido que se acaba de explicar, como supuesto práctico que se manifiesta en determinadas acciones.

Así pues, vemos que Kant, está por primera vez en un punto privilegiado para desarrollar una filosofía de la historia basada en los pilares de la universalidad y la libertad. Y como esperamos haber mostrado, esto es únicamente posible por la secularización que lleva a cabo la filosofía kantiana con la crítica de la experiencia, y por la introducción de su novedosa teoría de la acción (que aún habrá de desarrollarse en las próximas páginas). Es momento ahora de pasar al estudio y análisis de los opúsculos kantianos en los que se trata directamente de la filosofía de la historia.

⁴⁸ Recordemos el sentido agustiniano de la expresión “doble naturaleza”: el hombre es en esencia por una parte naturaleza y por otra gracia divina.

4. Estudio de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*

En este breve y fecundo texto encontramos un bosquejo expuesto sistemáticamente acerca de la necesidad de abordar la historia desde un enfoque filosófico. A través de nueve principios con su correspondiente explicación, Kant relaciona las ideas de Naturaleza e Historia siempre a la luz de la razón en un marco de relaciones políticas de carácter antagónico. En primer lugar, es fundamental volver la atención de forma pausada y concentrada a las primeras líneas de este texto:

Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia –que se ocupa de narrarlos– nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad.⁴⁹

Según todo el desarrollo previo a esta sección, podría parecer que hemos caído en una gran contradicción al encontrarnos con estas palabras de Kant en que nos dice que las acciones humanas (el único medio de afirmar la autonomía de la voluntad) están tan determinadas por leyes naturales como todo lo demás. Sin embargo, si seguimos leyendo descubrimos que la intención de Kant al desarrollar este planteamiento es coherente con su filosofía moral. Básicamente la idea es que las leyes de esa causalidad que supone la libre voluntad, por su propio carácter inteligible, nunca pueden concretarse y determinarse en el mundo empírico; y la historia, ante todo, ha de ser una narración de las acciones humanas comprendidas como fenómenos, es decir, consideradas de acuerdo a intereses (pues éstos sí que se localizan sobre el suelo firme del mundo empírico). No obstante, si fuéramos capaces de mostrar que esos intereses tan evidentes trabajan de forma oculta en persecución de la moralidad, habríamos encontrado un camino para entender la historia humana más allá de los afanes egoístas y maliciosos y su aparente vanidad y estupidez; es decir tendríamos una historia guiada, en última instancia, por la suprema idea de la moralidad:

Rige al todo cierta “astucia de la razón”, por la que los individuos y pueblos sirven a un fin extraindividual, pensando, sin embargo, perseguir metas egoístas.⁵⁰

Cómo decíamos unos párrafos más arriba, en un estudio fenomenológico de las acciones humanas a la luz del concepto de deber es posible plantearse el objetivo de alcanzar la idea de un reino inteligible que fundamente la libre voluntad, en tanto voluntad racional. Sin embargo, en el campo de la historia, mucho más extenso y abierto no es conveniente considerar las acciones humanas que recoge la historia desde el punto de vista nouménico, puesto que lo que aquí se busca no es una fundamentación de la moralidad, sino la posibilidad de una “intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas”⁵¹. Si bien, no se perderá en ningún momento de vista el

⁴⁹ Kant. *Idea*. Pág. 39.

⁵⁰ Estiú. *Óp. Cit.* Pág. 26.

⁵¹ Kant. *Idea*. Pág. 40.

pensamiento que, tal como dice Hegel, es el único que lleva la filosofía a la historia, es decir, el pensamiento de la razón. La razón y sus exigencias morales⁵² deberán localizarse entre todo el caos de acciones vanidosas y pueriles que se encuentran en la narración histórica si se quiere descubrir un progreso real y con sentido.

La base de este planteamiento es que la historia no es una narración inocente y desinteresada de hechos, sino que, al construir la historia, entendida pues como un proceso activo, se proyecta o se genera un sentido que depende de las ideas o prejuicios que tengamos presentes durante el proceso. Además, según nos parece, este proceso tiene, por decirlo así, una doble actividad generadora de sentido: por un lado, el objeto de estudio de la historia, es decir, las acciones de los hombres que plasmaron sus configuraciones mentales en hechos empíricos, implican ya un proceso generador de sentido; por otro lado, al recoger y redactar tales hechos, el historiador, filósofo, periodista, novelista, etc., interpreta esos hechos dentro de un contexto formado básicamente por sus intenciones, conocimientos e intereses. Como vemos los impedimentos para encontrar la posibilidad de un sentido objetivo no son pocos (y aún podrían citarse algunos más). Pero Kant no podía dejar de buscar dicha posibilidad si creía que podía encontrar un camino hacia ella. Y, de hecho, así lo creía. Si, como hemos dicho, un sentido se construye en base a ciertas ideas o pensamientos previos a la interpretación de ciertos fenómenos, lo que Kant hará para salvaguardar la posibilidad de un sentido objetivo en la historia humana, no será sino buscar un *hilo conductor a priori*, esto es, aquello que la razón pone en la historia.

Cuando leemos cualquier libro de historia encontramos sucesos que narran conflictos de todo tipo entre los hombres, desde discusiones locales hasta guerras internacionales. Parece gobernar en la historia el egoísmo desmedido y el afán de poder siempre encaminado a la destrucción de todo orden y toda paz duraderos, sin más razón que la diversión, la locura o, directamente, la maldad. Este cuadro de lucha incesante y angustiada se instala en la visión histórica tanto de los individuos como de los pueblos, conduciéndonos inexorablemente hacia conclusiones catastrofistas. Kant, al contemplar este paisaje ruinoso de la humanidad, se pregunta cómo es posible que ese supremo bien que se relaciona con la ley moral tenga cabida en el mundo de los hombres. Ya admitimos más arriba que la realización plena de la moralidad no puede lograrse en la vida individual debido al desfase de nuestra voluntad, que mantiene la tensión entre libertad-moralidad y necesidad-naturaleza. Sin embargo, las ideas de la razón en tanto que suponen fines prácticos, buscan realizarse en la experiencia, en el mundo empírico-natural. Kant no puede imaginar que la razón, con sus altos ideales, sea un fallo de la naturaleza, un proyector de ilusiones que oscurezca la indiferente violencia que rige como única y verdadera ley del mundo. De aceptar esto se derrumba toda moralidad y toda libertad: todo esfuerzo humano por actuar en ese sentido no habría sido sino un trágico absurdo cuyo único efecto real sería favorecer a otros hombres egoístas y fuertes, y todo por una falsa ilusión de dignidad moral. Por tanto, si nos negamos a extraer esta consecuencia de la experiencia histórica –que, desde luego parece la más evidente e inmediata– no determinando así un sentido pesimista y absurdo, habremos de centrar la investigación filosófica siguiendo la propuesta de Kant, es decir: interpretar el sentido de los hechos

⁵² Aquellas ideas indeterminadas e indefinidas que la razón nos presenta como fines en sí mismas.

históricos como una apariencia caótica bajo la cual se encuentra trabajando la razón en su infinita labor de moralizar progresivamente a la humanidad.

En la cita que abre esta sección todavía hay algo a destacar. Cuando dice Kant que la historia nos da la esperanza de una marcha regular del devenir humano, puntualiza: “cuando considere en conjunto el juego de la libertad”. Esta condición, que podemos denominar perspectiva de conjunto o de totalidad, es inexcusable. Es necesario abrir nuestra vista a la perspectiva de la historia universal, en la que se considera el devenir, no de este o aquel pueblo, sino del conjunto de la especie humana. En caso contrario, nos encontramos con la mirada sesgada por las preferencias culturales y políticas relativas a cada pueblo, lo que nos impide localizar el “plan oculto de la naturaleza”. Éste solo puede concebirse dejando de lado las particularidades y buscando lo que hay de universal en nosotros, es decir, la razón.

De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad.⁵³

Entendemos con Kant que estas “disposiciones originarias” son aquellas que se refieren a la razón, es decir, las ideas que nos suministra la razón en forma de fines prácticos. Lo que Kant se propone en su *Idea para...*, es investigar la naturaleza y al hombre, para ver como éste sigue en todo momento las leyes de aquella, las cuales le proporcionan un plan, es decir, un fundamento para su historia –fundamento que él por sí mismo, de forma aislada, no puede proporcionarse. Veamos pues, cómo Kant lleva a cabo esta investigación.

El primer principio que introduce sienta la base de la doctrina teleológica de la naturaleza: todas las disposiciones de una criatura han de desarrollarse alguna vez completamente de acuerdo a un fin⁵⁴. En caso contrario, nos dice, se despoja a la propia naturaleza de toda su armonía dejándola sumida en el capricho y el azar⁵⁵. El hombre es una criatura dotada de ciertas disposiciones, luego cae bajo esta ley de la naturaleza. Sin embargo, nos vemos obligados a señalar la posibilidad de que ciertas disposiciones, órganos y especies enteras, no se lleguen a desarrollar completamente conforme a un fin, sino que en su lugar perezcan y desaparezcan. Esta posibilidad no parece haber sido contemplada por Kant en este texto y, sin embargo, resulta de vital importancia a nuestros ojos, pues dentro de la teoría evolucionista de la competencia por sobrevivir, dicha posibilidad resulta muy verosímil. Pero cuestiones como esta –la inmortalidad *de facto* de la especie- resultan, en última instancia, triviales para el programa que se propone Kant, por lo que desestimaremos prudentemente su tratamiento. Además, hemos de recordar que en todo momento estamos tratando de una *voluntad de sentido* y no de una

⁵³ Kant. *Idea*. Pág. 39.

⁵⁴ Isaiah Berlin en su conferencia sobre *La inevitabilidad histórica* llama la atención acerca del hecho de que la concepción teleológica de la naturaleza y de la historia es un supuesto metafísico sin posibilidades de demostración empírica. Cfr. Berlin, Isaiah. *La inevitabilidad histórica en Libertad y Necesidad en la Historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

⁵⁵Según Max Scheler en los capítulos cuarto y quinto de *La idea del hombre y la historia*, este podría ser el caso. O al menos es una de las ideas que el hombre ha desarrollado acerca de sí mismo como ser natural. Sin embargo, no es el caso de Kant.

predicción empírica, por lo que la realización real y última de lo que plantea Kant es algo que no nos concierne por el momento.

Sentada ya la primera base de la teoría Kant, introduce en su segundo principio la idea de que en el hombre las disposiciones, en tanto se refieren al uso de la razón, si han de desarrollarse alguna vez completamente, ha de ser en el contexto de la especie, no en el del individuo. Distingue razón e instinto natural, de modo que éste se haya desarrollado de forma inmediata y completa en sus manifestaciones, mientras que aquella, por su particular modo de ser, “necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás.”⁵⁶ Kant supone que hay, al menos en la idea del hombre, un momento en el que las disposiciones racionales se hallarán desarrolladas en un grado de perfección correspondiente a la intención de la naturaleza. Pero, como él mismo advierte, tal vez sean necesarias una serie infinita de generaciones para que este ideal llegue a determinarse de forma empírica, en individuos particulares. Por el momento podemos estar seguros, partiendo de estos dos principios y del estado actual del hombre, de que en una vida humana particular no puede darse el pleno desarrollo de las disposiciones racionales. Esto, entendiendo con Kant que este desarrollo conforme a un fin, no es algo dado y necesario por naturaleza, sino que conforma la voluntad de introducir un sentido en la existencia humana⁵⁷, abre el horizonte histórico como telón de fondo en el que es posible dar un sentido al devenir humano.

El tercer principio que nos ofrece Kant es clave en cuanto a discernir el sentido que se persigue. Nos dice que la naturaleza, al dotar al hombre de razón, lo ha conformado de tal forma que habrá de procurarse todo avanece, beneficio y toda ventaja única y exclusivamente por sí mismo, empleando la razón –sin ayuda del instinto natural-. Los productos de la razón, no obstante, son acumulativos y susceptibles de transmitirse mediante la misma razón de unas generaciones a otras. Esta cualidad es la que hace posible concebir un desarrollo progresivo de las disposiciones racionales en la especie, trabajando cada generación con la herencia de las anteriores, orientada a su vez en beneficio de las posteriores. Este modo de concebir el “marco humano” es, en palabras de Kant, un claro indicio de la intención que persigue la naturaleza al otorgarnos la disposición de la razón. Y esa intención no es otra que la dignidad:

Es como si la naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo.⁵⁸

Se comienza, pues, en este tercer principio, a relacionar la *voluntad de sentido* con la consideración moral del hombre, que ya hemos bosquejado en los puntos anteriores de este trabajo. Por tanto, podemos inferir de este tercer principio que una de las ideas que guía el desarrollo de la historia humana es la persecución de la dignidad moral, y no la

⁵⁶ Kant. *Idea*. Pág. 41.

⁵⁷ Es decir, no se acepta la finalidad –el pleno desarrollo de las disposiciones- como algo evidente y que sea lógicamente necesario, sino que más propio sería hablar de una *intención de finalidad*, entendiendo entonces que independientemente de que éste desarrollo de la especie se produzca o no, es deseable para el hombre actuar *como si* hubiese una intención de la naturaleza –es decir, que la naturaleza tuviese un *telos*- que permite la existencia de una historia conforme a ese plan. Esta comprensión de los fundamentos de los que parte Kant nos permite afirmar que la doctrina teleológica en la que se apoya depende más de la *voluntad de sentido* –querer que la vida humana tenga un sentido y no sea mera vanidad y estupidez- que de la realidad empírica de los fines propuestos por la razón.

⁵⁸ Kant. *Idea*. Pág. 43.

persecución de un determinado modo de entender la felicidad o el bienestar. Esto también hemos de expresarlo de la siguiente forma: puesto que la naturaleza ha conformado al hombre para que todo lo que consiga se lo deba agradecer a sí mismo y a nada más, se entiende, por consiguiente, que el hombre actúa y piensa bajo la idea de la libertad, puesto que sin ella toda noción de responsabilidad o dignidad moral carecería de contenido, estando irremediabilmente vacía. En este sentido podemos decir que existe una doble consideración del hombre: por un lado, como ser natural determinado por las leyes universales de la naturaleza, y por otro como sujeto moral determinado por las leyes universales de la libertad. Entonces encontramos que se da cierta autonomía de la especie, respecto a la determinación natural. En los siguientes principios que ya son de marcado carácter político, veremos cómo esta idea se desarrolla ampliamente en el contexto social.

Mientras que en otras teorías teleológicas:

[...] el mal, el vicio, la imperfección y todas las diversas manifestaciones de caos y error son formas de frustración, esfuerzos malogrados para alcanzar tales fines, y fallos debidos a la desventura que obstaculiza el camino de la propia realización o a los esfuerzos mal encaminados a cumplir una finalidad que no es “natural” a la entidad de que se trate⁵⁹,

en el planteamiento kantiano encontramos que precisamente los “malos impulsos” articulan de forma paradójica el orden regular de las sociedades humanas. Se nos ofrece una comprensión que integra el aspecto egoísta y, a menudo, malvado del hombre dentro de un plan oculto de la naturaleza que tiende al pleno desarrollo de las facultades humanas en un lejano horizonte histórico. El concepto que reúne esta paradoja es el de *insociable sociabilidad*.

Es la necesidad de justificar que el mal, y en general todas las tendencias negativas del hombre, no solo tienen explicación sino que además contribuyen al desarrollo progresivo de la sociedad, lo que ha obligado a apelar a la *insociable sociabilidad* como el mecanismo que mueve la historia.⁶⁰

Este y no otro sería el motor de la historia en la filosofía kantiana⁶¹. Si se nos permite una metáfora mecánica, al igual que el motor de un vehículo, reducido a su mínima expresión, resulta ser una oposición de fuerzas —la violenta explosión del combustible y la resistencia de la maquinaria— que desembocan en un movimiento ordenado y regular del vehículo, la historia humana sigue este mismo patrón. Encontramos dos fuerzas opuestas: por un lado, la necesidad del hombre de entrar y permanecer en sociedad, y por

⁵⁹ Berlin, Isaiah. *La inevitabilidad histórica*. Pág. 71.

⁶⁰ Rábade Romeo, Sergio; M. López Molina, Antonio; Pesquera Franco, Encarnación. *Kant: conocimiento y racionalidad. Vol. 2: el uso práctico de la razón*. Madrid: editorial Cincel, 1987. Pág. 90.

⁶¹ El profesor Emilio Estiú en su estudio sobre la filosofía de la historia en Kant entiende el motor de la historia en sentido más amplio, y nosotros estamos de acuerdo con sus palabras cuando dice: “La tensión entre una exigencia racional, que pone como meta del devenir histórico a los valores morales, y la imposibilidad de que éstos se concreten en el mismo, constituye el motor de la filosofía kantiana de la historia”. No obstante, no creemos encontrar aquí ninguna contradicción, puesto que la *insociable sociabilidad* es un mecanismo que impulsa, en la realidad empírica, al hombre a perseguir sus intereses, los cuales, cómo estamos viendo con Kant, trabajan de forma oculta en pro del plan de la naturaleza para el hombre, que es precisamente, la persecución de los valores morales.

otro el impulso del egoísmo individual que amenaza en todo momento con transgredir y destruir la sociedad.

El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar (*Sinne*); por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza.⁶²

La *insociable sociabilidad* es pues un recurso altamente ingenioso y verosímil, que podemos fácilmente localizar en cualquier sociedad que investiguemos, y que dota de un sentido al comportamiento social humano. Sin embargo, hasta donde hemos visto, no se ha de introducir necesariamente la moralidad, puesto que podríamos imaginar –cómo ya se ha hecho en un gran número de obras literarias- una sociedad cuyas leyes no estuviesen al servicio del derecho (que es donde reside la moralidad). No obstante, como veremos ampliamente en el estudio del *Contra Hobbes*, este tipo de sociedad sería una pura fantasía delirante, pues la idea del contrato civil que alberga la razón (*pactum unionis civilis*), y en la cual se funda toda sociedad real, se basa a su vez en la idea del derecho.

De este modo la *insociable sociabilidad* no consiste en una decisión del hombre, sino que es un mecanismo de la naturaleza para regular la conducta de éste. Sin embargo, es gracias a este mecanismo que el hombre es capaz de desarrollar sus disposiciones racionales, y emprender el proceso de la ilustración, es decir, utilizar cada hombre aquello que comparte con sus semejantes, la razón. En el artículo *¿Qué es la Ilustración?* Kant responde claramente diciendo que la ilustración no es sino la salida del hombre de la minoría de edad, de la que es culpable, y consiguientemente su entrada en la madurez intelectual; madurez que consiste en el valor de hacer uso del propio entendimiento sin seguir las directrices de otros. Mientras que la *insociable sociabilidad* es algo pasivo en el hombre, sobre lo que no tiene control, el proceso de ilustración ya es una conducta consciente que persigue sus propios fines prácticos de forma libre.

Gracias a la Ilustración el progreso ya no será sólo el resultado de la *insociable-sociabilidad* (mecanismo ciego de la naturaleza), sino la meta buscada conscientemente por los individuos que al abandonar la minoría de edad, esperan alcanzar la moralización de la humanidad.⁶³

La ilustración es precisamente la búsqueda de un sentido, la voluntad de que la vida tenga un sentido último que nos permita actuar sin miedo al absurdo. Y en Kant encontramos no sólo que es posible darle un sentido a la existencia humana⁶⁴, sino que existe la posibilidad de encontrar un sentido objetivo, entendido como sentido racional.

⁶² Kant. *Idea*. Pág. 44.

⁶³ Rábade Romeo; M. López Molina; Pesquera Franco. Óp. Cit. Pág. 92.

⁶⁴ Darle un sentido a la vida es, en principio, extremadamente sencillo, y casi diríamos que inmediato. El hombre al relacionarse con su medio y consigo mismo genera de forma natural un sentido que le permite explicarse aquello que experimenta. No obstante, este sentido que se genera siempre es complejo pues el

[...] todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcaica vida de pastores [...] Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y *no habrían llenado el vacío de la creación* con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional.⁶⁵

Pues bien, en el quinto principio Kant introduce el primer atisbo de su proyecto: para que sea posible desarrollar las disposiciones originarias, la especie humana ha de convenir en establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”⁶⁶. Evidentemente, de acuerdo con los anteriores principios, la realización de este tipo de orden social ha de ser fruto únicamente del trabajo del hombre y del ejercicio de su racionalidad. La *conditio sine qua non* para que esta sociedad se realice es la perfecta convergencia entre el mayor grado posible de libertad individual y una constitución civil perfectamente justa. Es decir, conseguir un espacio en el que la libertad humana permita desarrollar el antagonismo de modo tal que la libertad de cada hombre sea compatible con la de los demás de acuerdo a leyes universales. Luego tenemos que para Kant la libertad no consiste en disponer de la razón de forma bruta y salvaje, sino que consiste en el establecimiento de leyes externas de coerción bajo las cuales poner la propia razón y la del resto de miembros de la sociedad:

Sólo en la sociedad y, por cierto, en la que se encuentre la mayor libertad, o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, sólo en semejante sociedad, podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones.⁶⁷

No obstante, la realización de esta configuración social es altamente problemática, siendo, según el sexto principio, la última tarea que la especie llevará a cabo –en caso de que llegue a ocurrir-. La dificultad de alcanzar ese estadio social radica en la imperfección del hombre o, dicho en otros términos, en su condición temporal limitada: su finitud. Ya hemos visto en los anteriores principios que el desarrollo de la humanidad si ha de darse ha de ser en la especie y no en el individuo, es decir, que tal desarrollo solo puede darse en relación con los demás –*insociable sociabilidad*-, en la acción política. Y en el desarrollo de la política existe, según los principios ya aceptados, una exigencia de práctica, esto es, de ensayar y probar diferentes modelos políticos. Como implicación inmediata de esta exigencia tenemos que el hombre, para dirigir su acción política, tiene necesidad de un líder, de un señor dice Kant⁶⁸. La tarea de este “señor” es asegurar la

individuo aislado, a-social, no existe; y entonces el sentido que tal o cual individuo puedan tener respecto a su vida entra en relación con otros múltiples sentidos individuales, que a su vez conforman –o son conformados- por un sentido más general, de orden colectivo. Baste con lo dicho acerca de esta reflexión.

⁶⁵ Kant. *Idea*. Pág. 45. *Cursiva nuestra*.

⁶⁶ Kant. *Idea*. Pág. 45.

⁶⁷ Kant. *Idea*. Pág. 46.

⁶⁸ Cuando Kant escribe acerca de la necesidad de un “señor”, es perfectamente consciente de que la noción de “señor” no tiene por qué referirse a un hombre particular y así lo manifiesta en estas palabras: “A los efectos es lo mismo buscarlo [al señor] en una persona individual o en una sociedad de muchas personas escogidas para ese fin, pues cada uno abusará de su libertad, si no tienen a nadie por encima de ellas mismas que, según leyes, ejerza autoridad.” Kant. *Idea*. Pág. 47

obediencia a la voluntad que se recoge en la constitución civil creada para administrar el derecho de forma universalmente válida. En caso de no existir esta figura de autoridad:

[el hombre] con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo.⁶⁹

Pero el problema reside en que el sujeto que resulta elegido como señor, es un hombre que comparte las mismas imperfecciones que el resto, aun suponiéndole una elevada educación moral. Luego este hombre necesitaría también un señor que ejerciese una coacción sobre su voluntad individual con tendencia a la dominación y la corrupción. Así entraríamos en un razonamiento *ad infinitum*.

El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es *imposible*: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto. La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esta idea.⁷⁰

Con los seis principios contemplados hasta ahora hemos llegado a la idea de la necesidad de un estado civil que asegure el cumplimiento de una voluntad universalmente válida plasmada en una constitución legal –esto es, bajo las ideas de justicia y derecho-, que limite coercitivamente la libertad desatada de las voluntades particulares de los individuos. Asimismo, hemos visto el problema que supone la necesidad de una figura que se encargue precisamente de administrar el derecho de forma justa, puesto que esta figura, en tanto que humana, tenderá a imponer sus intereses egoístas y sus impulsos insociables transgrediendo la constitución en que se reúne el *ser común* de la sociedad. Tenemos, pues, una perspectiva limitada a esta o aquella nación, a este o aquel pueblo. Por lo tanto, nos encontramos con que la especie humana es un todo dividido en distintas naciones y culturas, cada una con sus particularidades políticas y diversos temperamentos –hechas todas, sin embargo, con esa madera retorcida de la que habla Kant-. Y si se ha de satisfacer la exigencia de universalidad –como resulta manifiesto- la perspectiva ha de abrirse aún hasta comprender el aspecto cosmopolita.

En el séptimo principio –el más extenso-, Kant amplía esta problemática concerniente a la política interna de los estados, hasta las relaciones internacionales. Nos dice que, para el establecimiento de una constitución civil perfecta, tal y como ha sido bosquejada anteriormente, se hace necesaria una relación externa de orden legal entre los diversos estados. Luego se ha de dar un proceso análogo en el nivel de los estados, al que se da en el nivel individual: al igual que el hombre se ve forzado por la *insociable sociabilidad* a abandonar su estado de libertad salvaje en vistas del pleno desarrollo de sus disposiciones, los diversos pueblos movidos por el antagonismo entre las sociedades habrán de procurarse una asociación interestatal para salir del estado de guerra y miseria en el que se ven sumidos, pues sólo así permitirán el pleno desarrollo de las disposiciones humanas.

⁶⁹ Kant. *Idea*. 47.

⁷⁰ Kant. *Idea*. Pág. 47. *Cursiva nuestra*.

[la razón] pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una liga de pueblos en la que cada Estado, aún el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al poder o a la propia estimación jurídica, sino, únicamente a esa liga de naciones (*Foedus Amphictyonum*), es decir, a este poder unido y a la decisión, según leyes, de la voluntad solidaria. Por fantástica que pueda ser esta idea, [...] constituye, sin embargo, la inevitable salida de la miseria que los hombres se producen unos a otros.⁷¹

En este punto hemos de señalar que mientras que la hipótesis clásica del estado de naturaleza⁷² es eso, una mera hipótesis *ad hoc* acerca de una supuesta naturaleza humana de los individuos, para introducir la teoría del contrato social, el estado de guerra entre las naciones es una realidad histórica que puede comprobarse sin dificultad alguna. Este estado de guerra entre naciones que describe Kant es, por lo tanto, una observación empírica que, dentro del marco en que está interpretando “el plan oculto de la naturaleza”, cobra sentido como ensayos “por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo.”⁷³ Diremos con Kant que la *insociable sociabilidad* funciona, no solo a nivel individual y en el ámbito interior de cada estado, sino también en el ámbito de las relaciones entre los estados, es decir, en la política exterior. La preparación para la guerra con su sucesivo empobrecimiento y desgracia de los pueblos, tendrá un efecto “terapéutico” en el sentido de que ayudará a comprender a los estados que la libertad exterior desatada es tan inconveniente para ellos como lo sería una libertad interior no limitada por una constitución legal universal. Al igual que en un estado de libertad salvaje el individuo es del todo incapaz de trabajar en pro del desarrollo de sus virtudes y facultades, al estar su atención en todo momento centrada en sobrevivir y protegerse, del mismo modo los estados nacionales no podrán conservar de forma verdadera y práctica sus constituciones legales internas debido al miedo continuo a una guerra exterior, centrando todos sus recursos en prepararse para la misma. Por eso Kant advierte en este séptimo principio de la diferencia entre civilización y moralización. La civilización sería el estado en el que la cultura ha conseguido ordenar internamente a cada estado particular de acuerdo a una constitución legal, pero que, sin embargo, en lo que se refiere a las relaciones externas, no ha conseguido más que una mera “aparición ética de un amor al

⁷¹ Kant. *Idea*. Págs. 48-49

⁷²Kant no comparte con los contractualistas clásicos la hipótesis del estado de naturaleza. Éstos partían de ese supuesto estado natural con su correspondiente descripción y valoración de una naturaleza humana para justificar la necesidad de un contrato social que a su vez justificase la existencia de las sociedades civiles en las que es posible para el hombre asegurarse su felicidad –si bien los defensores del contractualismo están de acuerdo en que el fin último del hombre es la felicidad, no hay entre ellos acuerdo acerca de en qué consiste la felicidad-. Kant, en cambio, parte de la propia idea del contrato en el que se basa toda constitución civil para justificar, no solo la existencia de la misma, sino sus principios jurídicos. Sólo bajo la idea de un derecho universal pueden acordar los hombres formar una sociedad civil para que concuerde la libertad de todos ellos. De basarse el contrato en fines empíricos –felicidad- tal y como proponen los contractualistas, no podría existir acuerdo alguno puesto que las representaciones subjetivas de la felicidad no son susceptibles de unificarse bajo ningún principio común. En este sentido nos dice en el *Contra Hobbes*: “el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de la libertad, dentro de las relaciones exteriores de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural (la tendencia a la felicidad) ni con la prescripción de los medios para lograrlo.” Kant, Immanuel. *Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”* en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. Pág. 158.

⁷³ Kant. *Idea*. Pág. 49.

honor y a la decencia exterior.”⁷⁴ Por lo tanto es una expresión sesgada de la cultura, en tanto que el estado no se preocupa apenas por la educación moral de su ciudadanía, es decir, por ilustrar al pueblo para convertirlo en un todo moral. El estado civilizado que se aproxima a esa perfecta constitución legal, no impedirá conscientemente los esfuerzos del pueblo por ilustrarse él mismo, mas su principal interés y ocupación será la política exterior regida por el egoísmo mercantil y el miedo a la guerra –asuntos que indirectamente suponen un obstáculo frente a los impulsos del pueblo por ilustrarse-. Entonces, dice Kant, falta mucho aun para que se pueda considerar moralizada a la humanidad, meta que solo será posible cuando los estados abandonen su actitud belicista, obsesionados por mantener sus identidades culturales sin considerar sacrificios que trabajen al servicio de intenciones moralmente buenas.

Mas en tanto todos los esfuerzos de los Estados se apliquen incesantemente a vanas y violentas intenciones de expansión y, de ese modo, impidan los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una formación culta e interior del pensamiento –privándolos de todo auxilio en ese sentido- no podremos esperar que ellos realicen nada en pro de tal finalidad, puesto que para la formación de los ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación.⁷⁵

En el octavo principio encontramos lo que sería la exposición final de la historia humana como el perfeccionamiento progresivo y lineal de un plan oculto de la naturaleza destinado al pleno desarrollo de las disposiciones originarias de la humanidad en el marco de una constitución perfecta tanto interna como externamente. Esta constitución, entiende Kant, es la única condición absolutamente necesaria para el desarrollo de las capacidades humanas. Se pregunta si podemos encontrar en la experiencia indicios del avance de este hipotético plan de la naturaleza, pero las esperanzas a este respecto son escasas. No obstante, el menor de los indicios que nos acerque a esa idea, dice, resulta de una gran importancia puesto que puede servir como una fuerza motivadora para el hombre que, debido a su naturaleza racional, está en posición de acelerar con sus acciones la realización de esa “época tan feliz”. A continuación, Kant realiza un breve pero agudo análisis de la condición política de su tiempo. La conclusión que extrae es que empieza a despertar cierta tendencia a la ilustración interna de los estados, y que esto genera, por así llamarlo, cierto equilibrio cultural, al querer cada nación ser la mejor. Algunas manifestaciones de esta mejoría serían la libertad de religión y la libertad mercantil. Ningún gobernante sabio reducirá la libertad civil e individual pues, en última instancia, eso se opone a sus intereses particulares:

Además, la libertad civil no puede, en el presente, ser atacada, sin que el perjuicio de semejante cosa no se haga sentir en todos los oficios, principalmente, en el comercio, y con ello el Estado manifiesta en las relaciones exteriores el debilitamiento de sus fuerzas.⁷⁶

Por lo tanto, aun cuando la norma general en cuanto a la conducta humana –y particularmente la de los jefes de estado- sigue siendo la persecución de intereses privados

⁷⁴ Kant. *Idea*. Pág. 51.

⁷⁵ Kant. *Idea*. Pág. 51.

⁷⁶ Kant. *Idea*. Pág. 53.

y fines egoístas, a la larga, la libertad, y con ella el derecho, tiende muy lentamente hacia la conformación de:

[...] una condición cosmopolita universal, entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana.⁷⁷

Con el noveno y último principio Kant responderá a una apremiante pregunta en relación con todo su planteamiento: ¿Por qué es interesante e incluso necesario desarrollar una teoría filosófica acerca de una marcha regular de la historia sobre la base de un plan oculto de la naturaleza referente “a la perfecta unificación civil de la especie humana”? Es bien posible que este plan, por la magnitud de los fines que se propone, jamás llegue a completarse, ¿por qué entonces concebirlo y exponerlo de forma sistemática? La respuesta es simple: porque es útil y conveniente para el avance de semejante plan que, como hemos visto, supondría el eslabón más alto de la humanidad. Dice Kant que, si se alaba la perfección y armonía en el reino irracional de la naturaleza, y se nos insta a su observación y admiración, sería absurdo –un contrasentido– negar dicha armonía planificada en lo que a la humanidad se refiere. Si se objeta que las acciones humanas derivadas de la libre voluntad no suceden conforme a un plan racional de la naturaleza⁷⁸, sucedería que o bien se destierra toda posibilidad de racionalidad, o se disocia el mundo entre una naturaleza caprichosa y otro mundo ideal dónde residiría la razón. Además de esta utilidad para la aceleración de la realización de los fines racionales últimos en la especie humana, concebir este bosquejo filosófico permitirá que:

[...] aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esta organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como *sistema*, lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas.

Es decir, no solo puede servirnos a modo de una motivación para intentar actuar conforme al plan que la naturaleza ha trazado, sino que puede muy bien conceder a la historia empírica un camino en sus investigaciones. Como ya dijimos más arriba, a la hora de hacer historia empírica, antes de proceder, se ha de determinar qué sucesos tienen importancia y por qué. El intento de historia universal conforme a un plan que consiste, en último término, en la consecución de una constitución cosmopolita universal, ha de permitir a los historiadores indagar acerca de las relaciones y herencias entre modelos políticos, sistemas educativos o configuraciones morales de unos y otros pueblos, tratando de hacer patentes las conexiones entre unos y otros de modo que se evidencie el lento pero continuo progreso hacia el pleno desarrollo de las disposiciones originarias de la especie. Y, por último:

Otro pequeño motivo para intentar semejante historia filosófica consiste en tener en cuenta las circunstancias que acabamos de mencionar, así como la ambición de

⁷⁷ Kant. *Idea*. Pág. 54.

⁷⁸ Recordemos que al comenzar este apartado vimos que Kant entiende naturaleza en el sentido de facultad racional universalmente compartida por el género humano.

los jefes de Estado, tanto como la de sus servidores, con el fin de dirigirlos hacia el único medio por el que podrían transmitir un recuerdo glorioso a la posteridad.⁷⁹

⁷⁹ Kant. *Idea*. Pág. 57.

5. Estudio de *Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”*, Capítulo II: *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)*

Hemos visto en el estudio de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* la suprema importancia del derecho para el hombre dentro del plan de la naturaleza, en tanto que el derecho es el principio sobre el cual se ha de fundar esa constitución jurídica cosmopolita que es la *conditio sine qua non* del desarrollo total de las disposiciones originarias en el hombre. Entonces, resulta evidente la necesidad de una filosofía del derecho que se integre, no como un mero agregado, sino como un componente necesario sin el cual no sería posible la filosofía de la historia universal. En este texto del que nos ocupamos ahora, Kant aborda la noción de derecho, en el inexcusable contexto de la sociedad civil, tratando, en primer lugar, de mostrar los principios *a priori* en los que se fundamenta el estado jurídico y, en segundo lugar, extrayendo conclusiones normativas referentes al estado civil resultante de aquellos principios.

El punto del que parte Kant en este texto es la idea de aquel contrato cuyo fin no está en esta o aquella meta empírica, sino en sí mismo entendido como principio de asociación civil. Es decir, parte del contrato originario, puesto que es el único que puede establecer entre los hombres una constitución civil. Al igual que todo contrato, nos dice, persigue colectivamente la realización de cierto fin, pero por el principio en que se fundamenta difiere de cualquier otro contrato imaginable. Podemos decir, siguiendo a Kant, que el principio en que se funda este *pactum unionis civilis*⁸⁰ es la asociación de los hombres sin relación a ningún otro fin empírico, es decir, la asociación en sí misma. De este modo, nos encontramos al hablar de esta “asociación en sí” con un “deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad.”⁸¹

Podríamos, quizás, establecer aquí una analogía entre el aspecto individual y el colectivo: cuando el individuo actúa en su conducta desde la perspectiva del reino de los fines, es decir, de la moralidad, tal actividad se mueve según una máxima que contiene la idea de un deber absoluto, es decir, según una coacción de la voluntad del individuo de acuerdo a una ley universalmente válida –puesto que dicha voluntad no es perfectamente racional–; en el caso de las relaciones externas de los hombres donde la coacción de la voluntad no se puede esperar razonablemente que provenga de cada individuo, cuando tratamos de un deber incondicional, que es fin en sí mismo, habremos de contar con leyes de coacción pública de acuerdo a la idea del derecho del hombre. Ahora bien ¿en qué consiste el derecho?:

[...] en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás, en cuanto ello sea posible según ley universal. El derecho público es un conjunto de leyes externas que posibilitan tal concordancia permanente. Luego, puesto que se llama coacción a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la constitución civil es una

⁸⁰ Cuando hablemos de contrato originario, o contrato civil nos estaremos refiriendo a este *pactum unionis civilis*. En caso de referirnos a otro contrato que no sea este lo señalaremos de forma clara.

⁸¹ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 157.

relación entre hombres libres [...] que se hallan, sin embargo, bajo leyes de coacción. Esto ocurre porque la razón misma, y, por cierto, la que legisla de modo puro y *a priori*, lo quiere así.⁸²

Mientras que las máximas de la moralidad que expresan el imperativo categórico residen en el interior de los individuos, las leyes que se refieren al derecho deben de ser externas puesto que tratan sobre las relaciones entre hombres en el contexto de una comunidad, basada en ciertos principios *a priori*. Antes de tratar estos principios que Kant expone a continuación, aún queremos hacer algunos comentarios sobre el contrato originario kantiano. Hemos dicho que este contrato se caracteriza por la asociación que tiene como fin la asociación misma y que, únicamente por ello, permite el establecimiento de una constitución civil entre los hombres. Ahora bien, este contrato civil no es para Kant un hecho empírico, sino que hemos de tomarlo como una idea de la razón que tiene, sin embargo, una realidad en tanto que determina una obligatoriedad práctica en la constitución real del estado civil:

No necesitamos en modo alguno suponer tal contrato –incluso, no sería posible– como un “hecho” (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), entendido como la coalición de cada voluntad particular y privada con la social y pública de un pueblo (con el fin de una legislación meramente jurídica). En ese caso, para comprometernos a la obediencia de una constitución civil ya existente, antes tendríamos que probar por la historia, en cuyo derecho y obligaciones hemos ingresado en tanto descendientes, que un pueblo había realmente ejecutado semejante acto del cual, oralmente o por escrito, nos ha legado algún informe o instrumento. Entretanto, es una mera idea de la razón, pero que tiene indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a cada legislador para que dé sus leyes tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano, como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal.⁸³

He aquí un punto en el que se puede justificar el subtítulo de este texto –*Contra Hobbes*: el contrato originario hobbesiano tiene como fin la constitución de la sociedad civil, pero tal constitución no es un fin en sí mismo, sino un medio para escapar de los males que sufriríamos en un hipotético estado de naturaleza previo a la sociedad. En Kant nos encontramos en un intersticio prudente en torno a la problemática del orden causal acerca del individuo y la sociedad, mientras que en Hobbes hay una toma de postura bastante evidente: el individuo es anterior a la sociedad puesto que ésta se constituye *a posteriori*, cuando la razón comprende las ventajas de convivir en sociedad frente a un estado de libertad salvaje y sin ley. Kant admite la existencia de contratos con fines empíricos por los cuales un grupo de individuos se unen por conveniencia, sin embargo, entiende que el contrato por el cual los individuos se asocian en una constitución civil es exterior a todos los individuos puesto que tal contrato no consiste en crear una unión que no existía en un tiempo histórico del pasado, sino precisamente en la toma de conciencia y aceptación de esa unión y de las leyes que la hacen posible. Luego, el contrato originario en Kant no es, como en Hobbes, el de cada individuo con los demás, sino que es el de

⁸² Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 158.

⁸³ Kant, *Acerca del refrán*. Págs. 167-168.

cada individuo consigo mismo, en tanto que se sabe y se quiere como perteneciente a una comunidad jurídica bajo leyes de coacción públicas. En este sentido podemos decir que Kant es contractualista. Esta comprensión de las tesis kantianas creemos que queda justificada en la exposición de los principios *a priori* que son la condición de posibilidad de toda condición civil del hombre.

Los principios que Kant presenta en este texto no son leyes procedentes de ninguna constitución estatal dada, puesto que entonces serían leyes empíricas e incapaces de determinar un deber incondicionado. Son los principios puros de la razón que hacen posible la existencia del derecho externo del hombre en general:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre.
2. La *igualdad* entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
3. La *autonomía* de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.⁸⁴

Libertad en tanto hombres, igualdad en cuanto súbditos y autonomía en tanto ciudadanos; tales son los principios que posibilitan la constitución de un estado de derecho conforme a la razón pura. El derecho de cada hombre a la libertad individual es negativo en tanto que se refiere a que cada hombre puede elegir los medios y los fines que desee para asegurarse su felicidad siempre que al hacerlo no interfiera en la libertad de los demás. I. Berlin denomina a este sentido de libertad “libertad negativa”, es decir, libertad como ausencia de coacción. No se puede obligar a los individuos a que sean felices según criterios que a ellos les sean externos sin quebrantar este derecho. La idea es, por lo tanto, la coexistencia de este derecho a la libertad de cada individuo según una posible ley universal. Kant nos dice que cuando un gobierno es de orientación paternal, es decir, aquel gobierno que trata a los súbditos como si fuesen sus hijos, determinando cómo han de ser felices –y además de forma coactiva, aunque su intención sea benevolente-, se quebranta este principio y, en consecuencia, se impide la constitución de un estado civil de derecho. En cambio, un gobierno patriótico, dice Kant, es el idóneo para combinar en armonía la libertad individual y la benevolencia del jefe –o jefes- del gobierno, puesto que cada hombre se siente abrigado en el seno de una comunidad que es su patria:

El hombre tiene una pesada hipoteca que legar: asegurar el derecho del mismo mediante leyes de la voluntad común, sin atribuirse la facultad de someterlas al empleo incondicionado del propio capricho.⁸⁵

El hombre que es consciente de pertenecer a este gobierno patriótico estará orgulloso del estado de derecho en el que se encuentra y que le permite ser feliz según su propio arbitrio, sin impedimentos de otros, a no ser el derecho de coacción por traspasar los límites de su libertad y quebrantar el derecho de otro. En consecuencia, querrá para sí mismo y para su descendencia que semejante estado de cosas permanezca y, por lo tanto, tratará de asegurar este derecho que le corresponde a él en tanto que hombre, al igual que a todo hombre en tanto que “ser capaz de derecho en general”.

⁸⁴ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 159.

⁸⁵ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 160.

El recién mencionado derecho de coacción se deriva del segundo principio, esto es, la igualdad entre los miembros de una comunidad, en tanto que súbditos.

Cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma (porque no es miembro de ella, sino su creador o conservador): únicamente tiene la atribución de obligar, sin someterse a sí mismo a la ley de coacción.⁸⁶

Este derecho consiste en que todos los hombres en el estado jurídico, son iguales entre sí en tanto que están sometidos a las mismas leyes de coacción; cada miembro de una sociedad puede someter a otro a coacción mediante la ley pública –únicamente mediante ésta, pues en caso contrario se quebrantaría el primer principio-. O lo que es lo mismo: todos los súbditos, al ser iguales entre sí por derecho, pueden intentar medrar, hacer florecer sus talentos o conquistar un determinado modo de felicidad sin que nadie pueda oponerse por disponer de una condición privilegiada heredada –desde bienes económicos hasta talentos físicos-. Este derecho, entendido, al igual que todo otro derecho, como una condición formal para la formación de un estado jurídico, no implica una igualdad *de facto*, sino solo *de jure*. Luego, constatar la desigualdad de condiciones materiales en el seno de una comunidad no contradice el derecho a la igualdad de los súbditos, puesto que éste sólo se refiere a la capacidad de cada súbdito para coaccionar al resto a través del derecho público. Kant da a entender que la desigualdad “material” entre los distintos miembros de una comunidad, no depende de la voluntad general que concierne a la forma del derecho, sino a las voluntades individuales en sus relaciones recíprocas, siempre sometidos a las leyes públicas. Así, por ejemplo, podríamos imaginar una constitución jurídica cuyas leyes dictasen una amplísima libertad en lo que se refiere a la contratación y los salarios; en este contexto si un hombre aceptase trabajar para otro en unas condiciones laborales pésimas a cambio de un salario igualmente pésimo, la desigualdad de hecho que se genera en esta relación es plena responsabilidad de los implicados y no del derecho que se relaciona con la voluntad general:

Luego, nadie ha perdido esta atribución de constreñir (es decir, de tener derecho frente a otros) sino por propia culpa, y tampoco nadie ha renunciado por sí mismo, o sea, por un pacto –por tanto, mediante una acción jurídica- a no tener derecho alguno, sino sólo deberes; pues de haber sido así, se hubiese despojado a sí mismo del derecho de hacer un contrato y éste se anularía a sí mismo.⁸⁷

Según esto, es imposible renunciar al derecho, en tanto que realizar un pacto que despoje a un sujeto de todo derecho le impediría realizar el propio pacto. Las condiciones en que un hombre se somete al arbitrio de otro dentro de los límites establecidos por la constitución jurídica, aun cuando suponga una desigualdad de hecho, no niega en ningún caso la concordancia de las libertades de ambos hombres. La única persona –sea una entidad física o jurídica- que no está sometida a derecho de coacción es el jefe de la administración del estado, pues en caso de que éste pudiera ser coaccionado por un jefe superior esto nos llevaría a una regresión infinita de jefes, lo que sería un absurdo.

⁸⁶ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 160.

⁸⁷ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 161.

Por tanto, para acabar con este principio podemos decir que el derecho de igualdad significa que nadie puede alzarse ante la ley por medio de acto jurídico alguno, ni tampoco renunciar a la condición jurídica que nos es propia, puesto que cada uno es dueño de sí mismo y no puede renunciar a dicha condición. Esta igualdad frente a la ley de coacción pública es compatible con la desigualdad en riqueza y posesiones. Si bien el derecho nos asegura la libertad para que mejoremos nuestra condición social y pública mediante el empleo de nuestras capacidades, talentos y suerte, no permite que los logros alcanzados sean hereditarios⁸⁸. Es necesario para la satisfacción del principio de igualdad que cada hombre se preocupe por la realización de sus proyectos, que todo cuanto consiga se lo deba agradecer sólo a sí mismo –recordemos el tercer principio de *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en el que se presenta al hombre como aquel ser que se propone y persigue fines más allá de los apetitos naturales –es decir, como un ser práctico⁸⁹–, residiendo su mayor orgullo y auto-apreciación en no contar más que con la propia razón para conducirse en sus proyectos–.

Por lo tanto, un miembro del ser-común, en cuanto súbdito coetáneo de otro, no puede tener ningún privilegio innato, y nadie le podrá legar a sus descendientes la prerrogativa de una condición dentro de la comunidad que, por así decirlo, lo clasificaría en una clase dominante por el nacimiento y no sujeta a coacción, de tal modo que no alcanzaría por mérito propio el grado superior en la escala de las subordinaciones [...] El hombre puede legar todo lo demás, lo que es cosa (lo cual no conviene a la personalidad) o también puede adquirirlo como propiedad o venderlo.⁹⁰

El tercer y último principio puro de la razón que Kant presenta como fundamento de toda posibilidad de derecho en el hombre es el principio de autonomía o independencia del hombre, en tanto que ciudadano, como colegislador. Este principio es un valor positivo, es decir, consiste en la aceptación de las leyes públicas en tanto son dadas por la propia razón –*a priori*, es decir, no empíricamente⁹¹–. Este concepto de libertad como autonomía constituye propiamente el contrato originario, puesto que nace de la perfecta reunión de la voluntad general del pueblo. Sin embargo, este principio, entiende Kant, no es de alcance universal, pues solo concierne a quien es ciudadano.

En el punto de la legislación misma, todos los que bajo leyes públicas ya existentes son libres e iguales, no deben estimarse, sin embargo, como iguales en lo referente al derecho de dar esas leyes.⁹²

⁸⁸ Aquí Kant se refiere a los privilegios que hayamos podido conseguir en lo que a la personalidad se refiere, es decir, que las “cosas” sí que pueden heredarse (propiedades, riqueza, objetos de lujo, etc.)

⁸⁹ Al comienzo del texto *Acerca del refrán*, encontramos las siguientes palabras de Kant: “[...], no denominamos práctica cualquier ocupación, sino a la efectuación de un fin, pensada como consecuencia de ciertos principios metódicos representados en general”. Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 137.

⁹⁰ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 162.

⁹¹ Con esta aclaración pretendemos sencillamente indicar que este “darse la razón sus propias leyes” no implica para el individuo la actividad de redactar o modificar una constitución concreta, de este o aquel pueblo que, aunque basadas en los mismos principios puros, pueden diferir unas de otras en lo que se refiere a la determinación precisa de la aplicación práctica de tales principios puros de la razón. La expresión empírica común de este principio de autonomía se halla, como veremos a continuación, en el derecho de voto.

⁹² Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 164.

Sólo los ciudadanos tienen este derecho de autonomía a través del voto. Entonces ¿quién es ciudadano?:

Dentro de esta legislación se denomina ciudadano (*citoyen*), es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad (*bourgeois*), al que tiene derecho de voto. La cualidad que se exige para ello, fuera de la natural (no ser niño o mujer) es esta única: que el hombre sea su “propio señor” (*sui juris*), por tanto, que tenga alguna propiedad (el arte, los oficios, las bellas artes o la ciencia se consideran como tales) que los mantenga.⁹³

Las leyes públicas que, propiamente, conforman una constitución que ordena la legalidad conforme al derecho en lo referente al comportamiento de los ciudadanos en tanto que tal, ha de proceder enteramente de una voluntad pública, es decir, de la voluntad general del pueblo. De tal voluntad emana el derecho que, en este sentido, se deduce trascendentalmente en tanto que concepto *a priori*, pero que, no obstante, se deduce también de forma empírica en la reflexión más inmediata acerca de la experiencia de las relaciones sociales del hombre⁹⁴. Esta doble perspectiva, a saber, la de súbditos sometidos a la ley que nos permite ser libres en sentido negativo, y la de legisladores autónomos que nos damos las leyes bajo las cuales situarnos, se entiende desde la doctrina de los dos puntos de vista que Kant expone en las postreras páginas de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: nos pensamos como fenómenos, sujetos heterónomos con una voluntad subjetiva con intereses egoístas, y en ese sentido hemos de estar sometidos a la ley; pero también al pensarnos a nosotros mismos como sujetos de la moralidad, pertenecientes al reino de los fines, somos seres autónomos con capacidad para actuar libremente en tanto que nos damos nuestras propias leyes, es decir, somos legisladores.

Esta doctrina de los dos puntos de vista nos es útil para comprender el principio de autonomía. En la comunidad, no obstante, se exige la cualidad, como hemos visto, de que el hombre sea su “propio señor” –que cuente con propiedades y no deba enajenar su fuerza de trabajo para subsistir-. La explicación que nos da Kant de esta condición es que el ciudadano ha de servir únicamente a la comunidad, cosa que no podrá hacer aquel hombre que sirva a otro para poder mantenerse vivo. En cuanto a los propietarios, todos en tanto ciudadanos son iguales, es decir, cuentan con un solo voto.

Luego, para la legislación, el número de los capaces de votar no ha de juzgarse por la magnitud de las posesiones, sino por la inteligencia de los propietarios.⁹⁵

En este punto Kant señala en una nota a pie de página la dificultad en cuanto a la determinación de los requisitos para que se considere a un hombre “su propio señor”. La respuesta que ofrece es, básicamente, que aquel que fabrica algo, su propia obra, sea la que esta sea –desde una peluca hasta un cuadro-, es dueño de sí mismo en tanto que está en la posición de cambiar su producto por otra cosa. También aquellos que tiene

⁹³ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 165.

⁹⁴ Conviene aquí recordar las palabras que encontramos en el segundo capítulo de la *Análisis de los conceptos* en la *Crítica de la Razón Pura* que explican esta distinción: “La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la deducción *empírica*. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.” Kant. *Crítica Razón Pura*. A85 / B 117.

⁹⁵ Kant. *Acerca del refrán*. Pág. 166.

posiciones con las que comercian, aunque propiamente no sean artesanos, han de incluirse en la categoría de propietarios. Con esto Kant incluye en la condición de propietarios, no solo a las grandes fortunas, a terratenientes y a industriales, sino también a todo tipo de artistas, artesanos y comerciantes. Quien, en cambio solo puede comerciar con su fuerza de trabajo –jornaleros, dependientes, sirvientes domésticos, etc.-, dice Kant, no se haya en relación de semejanza con aquel que le contrata, puesto que no hay venta de propiedad alguna, sino sólo del uso de las propias fuerzas. A modo de conclusión sobre este tercer principio diremos simplemente que, aunque no todos los hombres en tanto que no todos son ciudadanos, puedan participar del derecho a legislar –votar-, el derecho es una potencia vinculante que se funda en principios *a priori* y que, por lo tanto, obedecer a la legislación que emana de la voluntad general es obligatorio para todos los hombres que vivan en el seno de la comunidad, sea cual sea su condición.

Una vez ofrecidos los principios puros de la razón que hacen posible y legitima la existencia de una comunidad civil reunida bajo una constitución jurídica, esto es, fundada en el contrato originario tal y como se ha expuesto, Kant abordará en las conclusiones la cuestión del derecho de resistencia, esto es, la idea de si los súbditos, en determinadas circunstancias, pueden oponerse a los mandatos del legislador y no obedecer.

El contrato originario, en tanto que idea de la razón, es decir, no determinada por fines empíricos sobre los que no cabe un acuerdo universalmente válido, implica la obligatoriedad para el legislador de dar las leyes únicamente en tanto que estas puedan emanar de la voluntad popular. Tal es “la piedra de toque de la juridicidad de una ley pública capaz de regir para todos.”⁹⁶ El juicio del legislador ha de regirse en su función por esta única máxima: la constitución es legítima si y solo si es simplemente posible su aprobación por parte de la totalidad del pueblo. Luego sólo será ilegítimada e injusta aquella ley que es imposible que la totalidad del pueblo apruebe. Kant pone el ejemplo de que estuviese establecido en la constitución que “cierta clase de súbditos deban tener hereditariamente el privilegio de gobierno”⁹⁷ para mostrar un caso en el que no es posible la aceptación de todo el pueblo.

Cómo hemos visto el contrato originario es tal, precisamente, por ser aquel contrato fundado únicamente en la reciprocidad de cada hombre con el resto, en tanto que su único fin es la asociación incondicional entre los hombres –pues estos tienen la necesidad de pensarse en relación unos con otros-. No es un contrato basado en una convergencia de intereses empíricos, pues, como ya sabemos, no es posible un acuerdo de universal validez en ese ámbito ni, por lo tanto, la institución del derecho –que es el objetivo único del contrato original-. Entonces, el contrato que cumpla la condición de que todo el pueblo pueda estar de acuerdo sobre él será justo, y será un deber acatar plenamente todo cuanto ordene.

[...]; pero si es posible que un pueblo esté de acuerdo, será un deber tener a la ley por justa, aunque su pensamiento hubiera llegado ahora a una situación o estado sentimental por cuya índole en caso de ser interrogado, verosímilmente rehusaría su asentimiento.⁹⁸

⁹⁶ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 168.

⁹⁷ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 168.

⁹⁸ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 168.

En la fundación de la comunidad sólo hay un único principio que es el derecho —es decir, la convivencia armónica de la libertad de cada hombre con la de los demás en base a principios universales—; lo referente al bienestar y la felicidad dentro de la comunidad no constituyen ni su principio ni, desde luego, su fin. No se puede apelar por tanto a las posibilidades de vivir bien o ser más o menos feliz para atacar —ni tampoco para defender— la legitimidad de una constitución basada en leyes cuya aprobación por parte de la totalidad del pueblo es posible, es decir, que no está sesgada en su base por ningún privilegio de clase o cualquier otra condición de carácter empírico. Por lo tanto, a la pregunta de si el pueblo debería resistirse a los dictados de una constitución ya establecida empíricamente cuando tales dictados pongan en peligro el bienestar de los súbditos —por ejemplo, ante la proximidad de una guerra—, Kant responde con un tajante no.

¿Acaso no se debe resistir? Sólo hay una respuesta: no puede hacer más que obedecer. Pues, en este caso, no hablamos de la felicidad que los súbditos pueden esperar de la fundación o administración de la comunidad, sino tan sólo del derecho que se le debe asegurar a cada uno. Tal es el principio supremo del que deben partir todas las máximas que se refieren a determinada comunidad, y no puede ser limitado por ningún otro.⁹⁹

El papel del estado es garantizar que efectivamente se cumple aquella ley derivada de la voluntad popular, y no preocuparse por cómo los ciudadanos deben ser felices. Ahora bien, la benevolencia del estado para con los ciudadanos es una cualidad deseable, entiende Kant, siempre que no interfiera con el derecho. Pero mientras que en la aplicación de la ley para que ésta sea conforme al principio del derecho los gobernantes no pueden errar —pues cuentan como todo ser racional con los principios *a priori* que conforman el contrato originario—, sí que pueden, en cambio, tomar medidas indeseables e inconvenientes en lo que se refiere al apoyo del bienestar material de sus súbditos. Pero, aun cuando el fallo a este respecto pueda tener nefastas consecuencias para el pueblo, el derecho a la resistencia, la insurrección y la rebelión sigue estando prohibido y considerado como un crimen supremo dentro de la comunidad. Si existiese un solo caso justificado de resistencia interna al poder encargado de aplicar el derecho, la máxima que contiene esta excepción, al volverse universal, es decir, justificada en principios no empíricos, volvería imposible la existencia real de toda comunidad jurídica. En una palabra: justificar el derecho de rebelión supondría ir en contra de todo posible derecho y, por lo tanto, acabar con toda posibilidad de instaurar un estado civil —único estado en el que podemos ser libres de acuerdo a principios puros de la razón, es decir, libres en sentido tanto positivo como negativo—. Supondría rebelarnos contra los dictados de la propia razón en cuanto su finalidad suprema en lo que al hombre se refiere —recordemos el texto *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*—, es decir, la moralización plena de la humanidad. Y este es un proceso pausado que demanda para su realización estabilidad civil y obediencia incondicional al derecho.

Pero si una ley pública conforme con esto, o sea con el derecho, es irreprochable (irreprensible) también ha de tener la facultad de constreñir y, por otra parte, la prohibición de no resistirse de hecho a la voluntad del legislador. Es decir: el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia (es irresistible).

⁹⁹ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 169.

Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior.¹⁰⁰

Kant afirma que cuando una constitución ya está establecida y ha dado pie a una comunidad real, aún si el jefe del estado gobierna tiránicamente utilizando la violencia según su arbitrio y su interés –es decir, quebranta la idea del contrato civil-, el pueblo carece del derecho de oponerse con manifiesta violencia a este despótico administrador del estado. En caso de que tal enfrentamiento fuese legal de algún modo ¿cómo se podría decidir quién –el pueblo o el tirano- tiene de su lado el derecho? No se podría a no ser que existiese un administrador del derecho superior al jefe del estado; pero entonces si hubiese un conflicto con éste último, a su vez necesitaríamos otros, y así la cadena de jefes sería absurdamente infinita. Si suprimimos este recurso por absurdo, el conflicto se vería reducido a una violenta defensa –tanto discursiva como físicamente- de dos puntos de vista verosímilmente irreconciliables. Tampoco, dice Kant, nos valdría la introducción de un derecho de emergencia que permitiese realizar injusticia en caso de necesidad, pues tal derecho “sería absurdo, al proporcionar la clave para que se levante una barrera por la cual se limitaría el propio poder del pueblo.”¹⁰¹ Frente a la aplicación de este derecho el pueblo apelaría a él de forma victimista por la necesidad de suprimir la causa de sus penurias, y el jefe del estado, a su vez, apelaría a él por la necesidad de suprimir la amenaza de un golpe de estado; de nuevo ¿quién ha de decidir? Según Kant: “El que se encuentre en posesión del deber supremo y público del derecho: el único que puede hacerlo, es, justamente, el jefe del Estado y nadie, dentro de la comunidad, puede tener la facultad de disputarle esa posesión.”¹⁰²

Kant criticará a continuación a algunos “respetables hombres” y “autores bienintencionados” –refiriéndose y citando a Achenwall- que argumentan a favor de la inclusión en la constitución de ciertas cláusulas que permitan el derecho de resistencia o rebelión. Basa su crítica en tres puntos: 1º A la hora de considerar estos autores la legitimidad del derecho de rebelión bajo ciertas condiciones, esto es, las razones jurídicas en ciertos casos excepcionales, confunden su juicio mediante la inclusión en él de desenlaces favorables de rebeliones pasadas, cuando de hecho tal juicio debería ser *a priori*. Tales autores se sienten tentados de justificar la injusticia frente al derecho debido a que en ocasiones tal injusticia ha resultado en un desenlace aparentemente favorable para el pueblo, confundiendo, en consecuencia, legitimidad con conveniencia. 2º De esto se sigue la segunda crítica, a saber, que en su juicio acerca de la legitimidad del derecho de resistencia confunden el principio del derecho con el principio de la felicidad. Mientras que éste considera los intereses desde cierta perspectiva empírica parcial, aquel se refiere únicamente a principios *a priori* sin acudir a la experiencia en busca de apoyo.

Ahora vemos muy claramente que el principio de la felicidad, al que el teórico tiende con su opinión mejor (y que en sentido propio no es capaz de ser principio determinado alguno), es tan dañoso para el derecho del Estado como para la moral. Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se

¹⁰⁰ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 170.

¹⁰¹ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 172.

¹⁰² Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 172.

convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde.¹⁰³

3º Además Achenwall y quienes están de acuerdo con él, dice Kant, no consideran la idea del contrato originario como una idea de la razón, sino que le suponen siempre una existencia empírica que debió darse en algún momento del tiempo y que, por lo tanto, es posible rescindir tal contrato renunciando a las leyes que de él se siguen. Sin embargo, este contrato es una mera idea que determina una obligatoriedad absoluta respecto a la ley del derecho público, por lo que renunciar a él, es renunciar a toda posibilidad de comunidad civil fundada en principios racionales. Suponer que el contrato originario se corresponde con cierto acto localizado en algún tiempo pretérito supone que existe un derecho previo a tal contrato y a la constitución civil, cuando, de hecho, el derecho solo se da en la constitución civil, en la comunidad. Por ello es el gobernante el único que tiene el derecho de coaccionar la voluntad de los individuos pertenecientes a una comunidad, en tanto que él representa la voluntad de todos ellos entendida como voluntad general.

La idea del contrato social hubiese mostrado su indiscutible aspecto si, con anterioridad, se hubiera preguntado qué es lo que corresponde al derecho (en qué se pueden fijar *a priori* sus principios, sin acudir a lo empírico). Pero tal contrato no se presentaría como un hecho [...] sino como principio racional de la estimación de cualquier constitución jurídica y pública en general. Antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra su señor, porque sólo éste puede constreñirlo jurídicamente; pero tampoco el señor ejercería coacción sobre el pueblo, que sería el señor supremo. Por tanto, jamás le pertenecería al pueblo un derecho de coacción (de resistirse) al jefe del Estado (con palabras u obras).¹⁰⁴

También señala Kant en una nota al pie de página, que cuando un contrato real de un pueblo con su soberano sea violado, no es el pueblo en tanto que comunidad –ser-común– el que se opone, sino solo una masa perturbadora del orden. La única situación imaginable en la que el ser-común podría destruir una constitución existente sería mediante la construcción de una comunidad totalmente nueva partiendo de cero. Y Kant dice que si esto llega a ocurrir, lo más verosímil es la creación de una constitución más opresiva que la que fuera destruida, debido a las circunstancias extremadamente violentas y caóticas en que se ha generado.

Kant se ha situado en un punto moderado en el que defiende a un tiempo ciertos derechos propios e inalienables del pueblo frente a los jefes de estado, y el rechazo absoluto de toda oposición por parte aquel a éste. Kant, consciente de que sus palabras podrían, tal vez, malinterpretarse y situarse bajo la sombra de la teoría política hobbesiana, dedica lo que resta de este texto a desmentir la semejanza entre su teoría y la del filósofo inglés. En primer lugar, encontramos estas palabras:

Hobbes [...] sostiene (*De cive, cap. 7*) que no hay ningún contrato por el cual el jefe del Estado esté comprometido con el pueblo y no puede cometer injusticia con el ciudadano (éste puede disponer de sí mismo como quiera). Tal proposición

¹⁰³ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 174.

¹⁰⁴ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 175.

sería exactísima, si por injusticia se entendiera la lesión que le concede al ofendido un derecho de coacción contra los que hayan obrado injustamente contra él: pero tomada así, en general, esa proposición es terrible.¹⁰⁵

Tal proposición es terrible porque en el momento en que el súbdito supone que el jefe del estado, guiado por su arbitrio y desentendiéndose de legislar según un posible mandato de la voluntad del pueblo todo, comete injusticias, siendo tal libertad salvaje su condición en tanto que líder, no querrá formar parte de sociedad civil alguna, y el contrato dejaría de tener sentido. Este, dice Kant, no puede ser el caso, puesto que ello implicaría la desaparición de toda posible comunidad civil. Cuando el súbdito juzgue que se comete injusticia sobre él por parte de los dictados del jefe del estado, habrá de entender que esto sucede por error o desconocimiento del soberano y no por arbitrio, es decir, por maldad. Las malas leyes o desafortunadas serían pues consecuencia de un error humano y no de una mala intención. Entonces entra en juego uno de los derechos más preciados por Kant y por toda democracia que quiere ser considerada seriamente como tal, a saber, la libertad de pluma. Cuando el súbdito capaz de juzgar acerca de sus derechos llega a la conclusión de que cierta ley o mandato del jefe del estado es de carácter injusto, contrario al derecho, ha de poder expresar sus opiniones públicamente, y así lo ha de querer verosímilmente el propio soberano, pues mediante esta ayuda puede perfeccionar su juicio acerca de aquellas cuestiones que tienen que ver con dar una legislación como si procediese de la voluntad del pueblo todo –pues tal es la única condición para la legalidad universal de la constitución civil-. Se ha de interpretar que el jefe del estado representa lo mejor posible en su propia voluntad, la voluntad del pueblo, pero al ser un hombre sometido a error por estar hecho de aquella “madera retorcida”, el propio pueblo, como colegislador, ha de tratar de ayudarlo expresando racionalmente aquello que se podría mejorar.

Por tanto, el único paladín del derecho del pueblo está en la libertad de la pluma, ejercida dentro de los límites que impone el alto respeto y el amor a la constitución que rige la vida del ciudadano y mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde (y por ellos las plumas se limitan mutuamente, para no perder libertad).¹⁰⁶

La comunidad que Kant persigue conjuga la perfecta obediencia al jefe del estado quien coacciona mediante la ley a los súbditos, con un espíritu crítico de libertad y racionalidad. El súbdito acatará la ley, no porque lo desee de forma inmediata e inocente, sino porque entiende que en tanto colegislador la coacción que le impone la ley, no es sino la coacción que él se impone a sí mismo y a todos los demás. Del mismo modo, cuando no esté de acuerdo con tal ley pública, se verá con el deber de expresar las razones por las cuales la ley resulta injusta –y la administración del estado, igualmente ha de poder expresar las razones por las cuales hace lo que hace, es decir, tiene la obligación de convencer racionalmente a los ciudadanos, sin necesidad de emplear la fuerza-. Es importante que esta libertad de expresión esté orientada por un espíritu crítico y racional que quiera justificar sus argumentos pues, en caso contrario, la libertad de expresión del pueblo se convertiría en un mero circo de vocingleros que más que preocuparse por la mayoría de la comunidad, se preocuparían de hacer ruido.

¹⁰⁵ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 176.

¹⁰⁶ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 177.

De hecho Kant nos da un principio que guíe en general esta libertad de pluma, es decir, un principio universal por el que el propio pueblo puede juzgar negativamente los mandatos del jefe del estado expresándolo mediante la libertad de pluma: “*con respecto a un pueblo, lo que éste no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador.*”¹⁰⁷ El soberano no ha de temer esta libertad de pensamiento y expresión puesto que repercute en su favor y, en ningún caso, supone un riesgo para su poder supremo.

Tal parece ser lo que Kant está diciendo en estas páginas. Asimismo el valor que le da a la libertad de expresión no es un mero “hablar por hablar” sino que es una responsabilidad de todo ciudadano puesto que pertenece a una comunidad civil; en tal estado de cosas el hombre no puede sino querer ir “más allá de sí mismo” en su pensamiento y en su acción; querrá construir una comunidad con sentido de la moralidad y la legalidad y para ello necesitará ponerse en contacto con sus semejantes a través tanto de la obediencia a la ley como de la libre expresión de sus pensamientos. La libertad no es solo un derecho, sino también un deber, por lo que encontramos que, en Kant, la ilustración, la valentía del hombre de pensar por sí mismo y expresar lo mejor que pueda tales pensamientos, es ya en sí mismo un valor moral.

Por último, advierte Kant que, si descuidamos la teoría en el ámbito de la política, esto es, aquellos principios puros de la razón que proporcionan un fundamento estable para la realización de una constitución estatal que reúne armónicamente poder y derecho, la práctica política se vuelve arrogante e ingenua. Se ve reducida al conformismo amparado en la costumbre, sin intención de mejorar aquellos aspectos que resulten anticuados e inconvenientes por pereza y miedo. Semejante práctica política “dócil a la experiencia” confundirá el fundamento de la constitución de un estado de derecho con la prosperidad del pueblo, puesto que no indagará la razón de forma activa, sino que la reducirá a una mera herramienta instrumental.

Pero si la razón proporcionara algo de tal índole que permitiera expresarse por las palabras “derecho constitucional” y si ese concepto tuviese para los hombres –que dentro del antagonismo de la libertad están unos contra otros- fuerza obligatoria y, por tanto, realidad (práctica) objetiva, sin necesidad de atenderse al bienestar o malestar del pueblo, que son estados originados en ese concepto (cuyo conocimiento descansaría meramente en la experiencia), ese derecho se fundaría sobre principios *a priori* (puesto que la experiencia no puede enseñar cuál sea su naturaleza) y habría una teoría del derecho constitucional, determinante de la vigencia de cualquier práctica.¹⁰⁸

Con estas palabras Kant refuerza el valor de la teoría en relación con la práctica, en este caso en el ámbito derecho político. Esto no significa que el uso teórico de la razón vuelva a imponerse sobre el uso práctico, puesto que la deducción trascendental de los conceptos puros de la razón, consiste, precisamente, en explicar cómo es posible que éstos se refieran a la experiencia, esto es, a la práctica. La propia teoría, el pensamiento y el lenguaje, son actividades prácticas, orientadas a una finalidad para la cual se requieren ciertos medios. En lo que nos ocupa, debido al antagonismo entre las libertades, se

¹⁰⁷ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 177.

¹⁰⁸ Kant, *Acerca del refrán*. Pág. 179.

requiere un poder supremo capaz de mantener el orden, pero no de cualquier forma, sino justificado por la promoción del derecho humano como finalidad más alta de una comunidad civil.

6. Conclusiones

En los apartados anteriores hemos tratado, en primer lugar, de ofrecer una comparación entre distintas concepciones de la historia, primero en la Antigüedad Griega, después en el cristianismo agustiniano, y por último en la filosofía de Immanuel Kant. El motivo de esta comparación ha sido comprender las importantes diferencias entre estas visiones del concepto de historia. Somos conscientes de que este concepto aquí abordado es extremadamente complejo, y para una buena comprensión del mismo sería necesario un conocimiento profundo y extenso, no solo de determinados contextos históricos o de aspectos de ciertas filosofías, sino de las relaciones entre ambos, en tanto que si no podemos rastrear la procedencia y evolución del concepto, así como la determinación de sus posibles sentidos, difícilmente podremos hacernos una idea de cómo funciona y cómo habríamos de utilizar tal concepto. Estas palabras han de entenderse como una reflexión que inevitablemente nos ha surgido a lo largo de este trabajo.

La comparación entre las tres visiones de la historia que hemos presentado aquí viene motivada, como hemos dicho, por la intención de aproximarnos a una comprensión del concepto de historia. Tal concepto, arduamente utilizado y revisado durante la modernidad, nos resulta a nosotros –los modernos o herederos de la modernidad- de un especial interés y atractivo tanto más cuanto se desarrollan las investigaciones de antropología, sociología y de la propia historia empírica en sus distintas ramificaciones, en las cuales se hace necesaria la referencia a la historia humana en general como un telón de fondo que dota de sentido las posibilidades del devenir. Aunque este tipo de afirmaciones son discutibles, en cualquier caso es la perspectiva que hemos adoptado a modo de método para desarrollar nuestras reflexiones.

La diferencia más fundamental que hemos encontrado entre la concepción griega y cristiana frente a la concepción kantiana, entendida como comienzo paradigmático de una filosofía de la historia de la modernidad, se localiza en la relación entre teoría y práctica. También podemos expresar esto de otra forma: en Kant vemos con mucha claridad cómo la categoría de la historia cobra cierta autonomía respecto de nociones teóricas más amplias, en tanto que marco generador de sentido. Mientras en la Grecia Clásica y en el cristianismo, cuando hablamos de historia, lo hacemos desde un contexto teórico que abarca la totalidad del sentido y que incluye la historia como un agregado, ya tenga mayor o menor importancia para la coherencia del todo. Y esta diferencia fundamental viene dada por la aparición del pensamiento crítico que es, precisamente, la otra gran diferencia. No se trata, pues, tanto de si la teoría determina a la práctica o viceversa, sino más bien de la justificación que se establezca de la relación entre uno y otro uso de la razón.

En el siglo XIX podemos encontrar a una gran variedad de autores que criticarán – hasta con cierta acidez- a Kant, precisamente, por ser un metafísico naturalista. Nietzsche, por ejemplo, en *Crepúsculo de los ídolos*, dice:

Cuarta tesis: Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última

instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, -un síntoma de vida *descendente*...¹⁰⁹

En la misma obra, más adelante, dirá guardar rencor a los alemanes “por haberse equivocado acerca de Kant y de su “filosofía de las puertas traseras””¹¹⁰, es decir, le reprocha a Kant “meter por la puerta de atrás” todo aquello que ha sacado por la de delante: la teología y a la metafísica. Pero Nietzsche no es el único. Incluso Hegel, que de algún modo es heredero directo de Kant y que, desde luego, se le ha acusado tanto o más de metafísico y teólogo, le criticará por buscar el fundamento de la libertad y del derecho en un reino del pensamiento que niega la realidad de la ética. Le acusa de que, al concebir la libertad humana como un tipo de causalidad distinta de la causalidad natural, impide la comprensión de la realidad del estado, pues la libertad y el derecho descansan precisamente en un momento anterior a toda conciencia individual –lo que se denomina, en lenguaje hegeliano, el momento de la tesis-. Si se ha de localizar la libertad en la conciencia en tanto que ésta se piensa como si perteneciera al reino de los fines, entiende Hegel, nunca se podría fundar un estado estable y duradero pues la conciencia solo tiene realidad en el presente, y esto supondría estar a cada instante fundando y refundando la realidad del estado:

Pero la mayor dificultad proviene del hecho de que el hombre *piensa* y busca en el pensar su libertad y el fundamento de la eticidad.¹¹¹

La cuestión que queremos señalar es que la afirmación de que Kant es el verdugo de la metafísica no es en ningún caso indiscutible y aceptada por todos. No obstante, aun aceptando que, sea como sea, Kant es un metafísico, no lo es en el mismo sentido que los metafísicos anteriores a él. Semejante comparación sería mucho más cuestionable que la afirmación de que Kant no hizo metafísica. Si bien podemos decir con bastante seguridad que en Kant aún encontramos cierta dependencia de conceptos como el de naturaleza – que, según nos parece, no llega a definir de forma satisfactoria- siempre está guiado en su investigación por el pensamiento crítico, y esto sí que podemos decir que es una novedad, una auténtica revolución en el modo de hacer filosofía.

No entiendo por tal crítica [de la razón pura] la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de la experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios.¹¹²

¿Dónde podríamos encontrar un planteamiento semejante antes de Kant? Si bien en su teoría moral, indudablemente Kant lleva a cabo una metafísica de las costumbres, no lo hace de forma ingenua, sino que lo hace, como él mismo dirá, instruido por la razón. La noción de límite del conocimiento a menudo es malinterpretada cómo un concepto del que resulta la imposibilidad de hacer metafísica y, por ende, la insensatez de quien lo intenta. Más en este trabajo hemos tratado de hacer ver que no es así. El límite al uso teórico de la razón, si bien traza una marcada frontera entre la ciencia y la metafísica,

¹⁰⁹ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza editorial, 2010. Pág. 56.

¹¹⁰ Nietzsche. *Crepúsculo*. Pág. 102.

¹¹¹ Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhufo, 1993. Pág. 48.

¹¹² Kant. *Crítica Razón Pura*. A XII.

advierte también de la necesidad que tiene el hombre de investigar aquellos objetos de los que tradicionalmente se ha ocupado la metafísica, entre ellos, por ejemplo, la libertad. Por lo tanto, no es que al poner un límite al uso teórico se impida dicho uso, sino que queda definido que tipo conocimiento es seguro, y cual no lo es. Otra consecuencia importante, tal vez la más importante, es la ampliación del uso práctico de la razón, que tradicionalmente había estado oculto y siempre a la sombra del uso teórico.

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias [las ciencias que están en el “camino seguro”], tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*.¹¹³

Según esta cita, y lo que ya hemos visto a lo largo de este trabajo, el conocimiento práctico es aquel que se ocupa de la realización de fines, en tanto que tal ocupación es consecuencia de principios metódicos representados en general.¹¹⁴ Esto también quiere decir que no toda la actividad humana es práctica, pues también hay en ella una parte de, por decirlo así, instinto e inmediatez. De entre todas las acciones que componen una vida humana, muchas, la mayoría incluso, pasan desapercibidas y son olvidadas –funciones como las concernientes a la alimentación, a los desplazamientos o al aseo- y, sin embargo, determinan en alto grado nuestro comportamiento. No obstante, siguiendo a Kant, puede que nos sea lícito ver tras cada acción, incluso las más simples y aparentemente banales, una intención de la naturaleza que nos permita concebir una historia para el hombre conforme a un plan. El discernimiento del rumbo de este plan dependerá de la atenta observación de la historia empírica del hombre, a la luz de los principios que nos aporta la crítica de la razón pura práctica.

Cómo bien nos dice el profesor Estiú un su estudio sobre la filosofía de la historia de Kant, tal filosofía es una teoría de la práctica en el sentido más estricto¹¹⁵. Es decir, en primer lugar, se ha de realizar una crítica de la razón pura práctica para determinar qué ideas a modo de fines nos son dadas *a priori* por la razón en su uso práctico; en segundo se ha de buscar en la historia del hombre cómo se llevan a cabo estas ideas que suponen el “hilo conductor de la historia”, y, en tercer y último lugar, se ha de determinar el mejor modo de contribuir para que estas ideas se transformen en realidad. El elemento práctico lo encontramos en la forma en que las acciones de los hombres a lo largo de la historia se orientan según los principios *a priori* hacia la moralización del género humano –es decir, en cómo se aplica la ley moral-. El elemento teórico se hallaría, por una parte, en el estudio crítico de la razón pura –especulativa y práctica- y, por otra, en la previsión de una marcha regular de la historia que conecte el pasado con el futuro de acuerdo a los principios puros de la razón que hayamos encontrado gracias a la crítica.

Como últimas conclusiones hemos de establecer las relaciones entre los dos opúsculos kantianos que se corresponden con los puntos cuatro y quinto de este trabajo. Mientras que en *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* las

¹¹³ Kant. *Crítica Razón Pura*. B X.

¹¹⁴ Kant, *Acerca del refrán*, pág. 137.

¹¹⁵ Estiú. *Óp. Cit.* Pág. 32.

menciones a la historia, como última condición de posibilidad para la realización del astuto plan de la naturaleza son frecuentes, permitiéndonos hacernos una idea muy directa de que tal texto recae sobre la consideración filosófica de la historia, no ocurre lo mismo con el *Contra Hobbes*. Este parece ser un texto, evidentemente, de filosofía política y del derecho y, de hecho, así es. Pero igual de evidente es la relación íntima que hay entre estos dos textos y sus temáticas.

Mientras que la filosofía de la historia de San Agustín necesita a la teología, pues ésta es su motor y fundamento, en Kant necesitamos la filosofía moral y política para que sea verosímil una filosofía crítica de la historia. Como hemos visto, el pensamiento del filósofo cristiano sitúa la historia en la mente de dios, por cuya voluntad la historia se materializa para que el hombre se desarrolle en ella y pueda ser juzgado. En cambio, en el filósofo de Königsberg, la historia es la posibilidad de que el hombre desarrolle completamente los gérmenes de la razón, que es lo que constituye su condición de hombre. Y, como hemos visto, las disposiciones racionales son universales y tienen como fin último el de determinarse a sí mismas por las leyes de la libertad, es decir, de la moral. Exigen, para tal desarrollo teleológico, ciertas condiciones, a saber, la convivencia en sociedad donde la libertad individual pueda refinarse mediante el antagonismo de las facultades, el establecimiento de estados civiles regidos por una constitución jurídica que ponga al poder al servicio del derecho y, por último, la instauración de una constitución jurídica internacional que trascienda de algún modo a las culturas de cada pueblo reuniéndolos en una comunidad cosmopolita. En el texto de *Idea para una historia universal* se exponen los principios que hacen posible semejante plan para la historia humana, mientras que en *Contra Hobbes* encontramos un estudio detallado de los principios jurídicos de los que se espera que permitan llevarlo a feliz término.

7. Bibliografía:

Berlin, Isaiah. *La inevitabilidad histórica en Libertad y necesidad en la Historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Estiú, Emilio. *La filosofía kantiana de la historia* en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

Hegel, Georg. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhufo, 1993.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1981.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Editorial Alfaguara, 1978.

Comienzo verosímil de la historia humana, en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009.

Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica” en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

Longás, Fernando. *La moderna condición humana. Una introducción al pensar crítico de Kant*. Santiago de Chile: Departamento de Filosofía de la UMCE, 2003.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Madrid: Espasa Calpe S. A., 2008.

Mora, J. Ferrater. *Cuatro visiones de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

Crepúsculo de los ídolos. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Rábade Romeo, Sergio; M. López Molina, Antonio; Pesquera Franco, Encarnación. *Kant: conocimiento y racionalidad. Vol. 1: el uso teórico de la razón*. Madrid: editorial Cincel, 1987.

Kant: conocimiento y racionalidad. Vol. 2: el uso práctico de la razón. Madrid: editorial Cincel, 1987.

San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*. Buenos aires: Editorial Pléyade, 1972.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación, vol. 2*. Madrid: Alianza editorial, 2013.