

MAR CARIBE

EDITORIAL

LAS REFLEXIONES PEDAGÓGICAS DE IMMANUEL KANT SOBRE LA EDUCACIÓN Y EL PROGRESO

**ROGELIO CÉSAR CÁCEDA AYLLON
MARCO ANTONIO MARCOS RODRÍGUEZ
JOSEFRANK PERNALETE LUGO
YSAELEN ODOR ROSSEL
PAUL GREGORIO PAUCAR LLANOS
EDITH SILVA RUBIO**

DEPÓSITO LEGAL N° 202307854

ISBN: 978-612-5124-04-3



9 786125 124043

Las reflexiones pedagógicas de Immanuel Kant sobre la educación y el progreso

Rogelio César Cáceda Ayllon, Marco Antonio Marcos Rodríguez, Josefrank Pernaleté Lugo, Ysaelen Odor Rossel, Paul Gregorio Paucar Llanos, Edith Silva Rubio

Adaptado por: Ysaelen Odor

Compilador: Yelitza Sánchez

© Rogelio César Cáceda Ayllon, Marco Antonio Marcos Rodríguez, Josefrank Pernaleté Lugo, Ysaelen Odor Rossel, Paul Gregorio Paucar Llanos, Edith Silva Rubio, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Josefrank Pernaleté Lugo

Ilustraciones: Josefrank Pernaleté Lugo

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaleté Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 – Magdalena del Mar, Lima-Perú. RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=1664

Primera edición – agosto 2023

Formato: electrónico

ISBN: 978-612-5124-04-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 202307854

Las reflexiones pedagógicas de Immanuel Kant sobre la educación y el progreso

Rogelio César Cáceda Ayllon - Marco Antonio Marcos
Rodríguez - Josefrank Pernalete Lugo - Ysaelen Odor Rossel -
Paul Gregorio Paucar Llanos - Edith Silva Rubio

Lima, 2023

Índice

Prólogo	5
Capítulo I.....	8
Reflexiones de Immanuel Kant.....	8
1.1 La Idea	8
1.2 La Teleología	17
1.3 La Educación	34
Capítulo II	46
La Reconciliación y Teodicea.....	46
Capítulo III	55
Críticas de Herder y Hegel Referente a las Reflexiones de Kant.....	55
Capítulo IV	69
La Teoría del Progreso: Algunas Objeciones.....	69
Capítulo V	80
La Teoría y La Práctica	80
Capítulo VI.....	99
El Conflicto de las Facultades	99
Capítulo VII.....	119
La Secularización	119
Conclusión.....	136
Bibliografía.....	137

Prólogo

Durante las obligaciones de Kant como docente en la Universidad de Königsberg, desde el año de 1770 impartió clases regulares de Pedagogía; posterior a su muerte, destacados alumnos publicaron algunas de sus lecciones, tal es el caso de F. T. Rink, quien en 1803 publica las Lecciones de Pedagogía, cuya fuente se fundamentó en una serie de apuntes de cada una de las clases del filósofo. Las evaluaciones de estos apuntes, originados de estas lecciones, aclaran el significado estrictamente moral y político que Immanuel Kant atribuye a la educación; efectivamente, las reflexiones se basan en una visión del hombre como ser perfectible, además de una idea de constante progreso de los seres humanos, destacando su marcada relación, con los principios y conceptos fundamentales de la doctrina crítica. De aquí parte la idea que para abordar la concepción Kant en los aspectos educativos y el progreso, es necesario hacer referencia a una serie de ensayos que no forman parte total del campo de la pedagogía, sin embargo, emiten aspectos claves, para comprender la teoría pedagógica de Kant.

Surge ahora la importancia de exponer la teoría del progreso de Kant, desde el punto de vista histórico. Gran parte del pensamiento de Kant sobre el progreso se encuentra centrado al individuo, como por ejemplo el argumento para la postulación de la inmortalidad del alma. Kant no escribió una obra importante sobre la filosofía de la historia, sus esfuerzos en este campo tomaron la forma de artículos cortos y ensayos en obras más grandes. La diversidad de estos textos, junto con el estado aparentemente periférico de su materia dentro del sistema crítico, hace que la tarea de reconstruir la historia filosófica de Kant sea algo complicado. Esta situación, sugiere dos enfoques distintos que el intérprete podría tomar. Uno de ellos, es tratar de reconstruir la teoría del progreso histórico dentro de la armadura de la filosofía de Kant en su conjunto, demostrando su coherencia con el sistema crítico. El otro enfoque, sería atender a las especificidades de los textos particulares. El primer enfoque, tendrá privilegios en aquellos pasajes de las principales obras de Kant que mencionan su historia filosófica, en particular la Crítica del Juicio, mientras que el segundo se adaptará mejor a los artículos más cortos en los que Kant articuló su teoría del progreso histórico.

La reconstrucción de la historia filosófica de Kant dentro del sistema crítico es de gran valor; pero, desde el punto de vista particular del progreso histórico, puede considerarse insatisfactorio, esto se debe a que el tema del progreso, inevitablemente se sumerge en la consideración de asuntos filosóficos más generales, por ello, esta obra posee un enfoque más centrado, para interpretar la teoría del progreso de Kant, haciendo énfasis, en los tres textos que abordan directamente el tema del progreso histórico:

- Idea para una Historia Universal (1784).
- Teoría y Práctica (1793).
- Conflicto de las Facultades (1798).

Una secuencia que cubre casi todo el período crítico de Immanuel Kant. Estos textos merecen una lectura cuidadosa, lo merecen tanto porque están artísticamente compuestos, porque fueron escritas como intervenciones en debates sobre la idea de progreso. Por lo tanto, este enfoque permite visualizar a Kant en diálogo con sus contemporáneos, en particular con los críticos de la idea de progreso. El más notable de ellos es J. G. Herder, el protegido de Kant y posterior adversario filosófico. Todo lo que Kant escribió sobre la historia filosófica de la década de 1780 se ocupaba más o menos explícitamente de él. Un crítico notable de la idea de progreso que no se presentará en la medida en que su reputación a este respecto podría sugerir, que está justificada es J. J. Rousseau.

Al asistir a estos debates y también de manera más general, se presenta en nombre de Kant, un caso sólido para su teoría del progreso. Esto implica abordar algunas de las principales objeciones que se le han formulado:

- La teleología histórica es incoherente (la historia no puede tener un objetivo porque no hay un actor intencional que funcione a nivel histórico).
- La teleología histórica socava la moralidad (si las cosas están mejorando de todos modos, ¿Por se debe mejorarlas?).
- El progreso implica "injusticia cronológica" (si las cosas están mejorando, ¿No significa esto que las generaciones anteriores reciben un trato injusto?).
- El progreso relega a la especie a una "infinitud espuria" (¿No es la mejora sin fin infinitamente insatisfactoria?).
- El progreso equivale a una homogeneización perniciosa (no a la eliminación de las prácticas y los valores tradicionales).
- La idea de progreso es solo una religión "secularizada" (y debe rechazarse en consecuencia).

Es importante también, dedicar atención a otros elementos de la filosofía de Kant, es necesario tanto para comprender la teoría del progreso de Kant, como para elaborar respuestas en su nombre a las críticas. En esa medida, por lo tanto, el enfoque contextual del material es reconstruir la teoría del progreso dentro del sistema crítico. La aspiración de proporcionar una defensa de la teoría del progreso de Kant, se ve en sí misma significativamente frustrada, al momento de atender a los detalles de la propia presentación de Kant de esa teoría. Esto se debe a que, en última instancia, el propio Kant querría defender su posición sobre el tema del progreso refiriéndose a compromisos filosóficos más fundamentales.

Por el contrario, las objeciones de sus críticos a su teoría del progreso, deben interpretarse al final como basadas en desacuerdos más profundos con su filosofía. Un importante caso, de un tema que subyace, en algunas de las disputas sobre el progreso es el carácter de la racionalidad

humana, sobre la cual, en particular, Kant y Herder tienen concepciones muy diferentes. Por lo tanto, en esta obra, se argumenta lo más profundo posible dentro del dominio de la filosofía de la historia, a medida que se toca el límite que separa esta área de aspectos filosóficos más generales. Al mismo tiempo, se considera que la historia filosófica de Kant, se beneficia de no estar demasiado encerrada en el sistema crítico en su conjunto, el filósofo evidentemente sostenía que el progreso histórico era una forma en que la brecha entre la naturaleza y la libertad, o la realidad y la razón, podía superarse.

Sin embargo, dada la manera radical en que Kant interpreta estas brechas, los críticos de su teoría del progreso, desde Hegel hasta Yovel, la han acusado de intentar lo imposible. Según ellos, el dualismo es demasiado profundo para permitir el tipo de síntesis que Kant quiere. Realmente es convincente esta línea de crítica, pero algunos se resisten a interpretar la teoría del progreso de Kant de una manera más completamente reconstructiva. Esta estrategia no se trata simplemente de ignorar una objeción a la que la teoría de Kant es vulnerable, más bien, que está motivada por la creencia de que la teoría considerada por derecho propio, no está tan afectada por el problema del dualismo como Hegel y otros suponen. Sin duda, este enfoque es algo artificial (la teoría del progreso no es una entidad autónoma dentro de la filosofía de Kant, y permite observar las fortalezas y debilidades) de esa teoría en sus propios términos.

Capítulo I

Reflexiones de Immanuel Kant

1.1 La Idea

Parte de la complejidad de la filosofía de la historia de Kant se concentra en la primera palabra del título de su primer y más importante texto sobre el tema la “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” del año 1784. Rápidamente, puede parecer que Kant pretende con la palabra "idea", simplemente transmitir el sentido de que este pequeño ensayo es simplemente un boceto, una sugerencia, que tendría que completarse. Evidentemente, el ensayo es una idea en este sentido, pero existe mucho más en el uso del término por parte de Kant.

Es necesario, considerar el estímulo aparente para escribir la “Idea”. En febrero del año de 1784, Johann Schultz escribió en el *Gothaische Gelehrte Zeitungen* lo siguiente:

“Según el profesor Kant, el propósito de la raza humana es lograr una naturaleza perfecta. Desea que un historiógrafo filosófico se comprometa a escribir de la humanidad desde esta perspectiva, para mostrar si la humanidad se ha acercado más a este objetivo final en algún momento, se ha desviado de él en otros, y qué queda por hacer para lograrlo. (Kuehn, 2001).”

Kant se refiere a esto, en una nota al título de su propio ensayo, publicado en noviembre de ese año:

*“Un pasaje impreso este año, entre otros breves avisos, en el duodécimo número de la *Gothaische Gelehrte Zeitungen*, basado, sin duda, en una conversación mía con un erudito de paso, requiere la aclaración actual, sin la cual el pasaje mencionado sería ininteligible. (Immanuel Kant)”.*

Esto es al menos bastante extraño, Schultz era en ese momento capellán de la Corte en Königsberg y también enseñó matemática en la Universidad y así habría sido conocido por Kant. De hecho, él y Kant eran amigos, Schultz se había interesado durante mucho tiempo por la obra de Kant y se convirtió en uno de sus primeros promotores, presentando en 1784 su Exposición de la "Crítica de la Razón Pura" de Kant, cuya publicación anunciaba el aviso en el *Gothaische Gelehrte Zeitungen*. Por lo tanto, él no era de ninguna manera un erudito de paso; tampoco el texto de Schultz es tan ininteligible como sugiere Kant.

Las dos peculiaridades del párrafo anterior, están vinculadas si Kant quiere que el lector piense que el pasaje original es un resumen insatisfactorio de su posición, es poco probable que quiera admitir que provino de la pluma de uno de sus defensores académicos más valiosos. Pero, tal vez, es una estrategia, diseñada para proporcionar una ocasión para

el ensayo que disfraza su contexto polémico real. Parece plausible suponer que el impulso para el ensayo de Kant no vino en forma de un resumen engañoso que quería corregir, sino más bien la publicación en Pascua de ese mismo año de la primera parte de las Ideas de Herder para la Filosofía de la Historia de la Humanidad.

El texto del ensayo de Kant en sí mismo no tiene rastro de un compromiso con el trabajo de Herder; esto vendría en las "Reseñas" que publicó en 1785, sin embargo, es difícil evitar concluir que una de las razones que Kant presentó para escribir un artículo sobre la filosofía de la historia en esta etapa de su carrera, fue la aparición de un trabajo sobre este mismo tema del que tuvo una visión tenue. La popularidad comparativa (y el estilo popular) de Herder habrían elevado, además, el perfil de la filosofía de la historia de una manera que haría que la intervención de Kant fuera aún más efectiva. El título de Kant anuncia así el desafío que su propia obra presenta a la de su antiguo alumno, la "Idea" singular que contrasta inequívocamente con las "Ideas" plurales y proliferantes de Herder.

Este significado coyuntural y polémico del uso del término "Idea" por parte de Kant es, por supuesto, solo una parte de la historia, ya que el término ya tenía una importancia considerable en el sistema filosófico que Kant había introducido tres años antes con la publicación de la primera Crítica. Kant escribe allí que "nadie intenta establecer una ciencia sin fundamentarla en una idea". En la medida en que una "historia universal" tenía pretensiones de científica, también tendría que basarse en una "Idea". Ahora, ¿Cuál sería, en todo caso, una historia universal? Sería la historia de toda la humanidad, tan universal en el sentido de inclusiva. Esta exhaustividad podría abarcar, como era a menudo el caso de las historias universales tradicionales, el futuro y el pasado.

Pero, presumiblemente tendría que ser algo más que una colección de todos los hechos, reales y conjeturales, que caen bajo la intersección de los conceptos "humano" e "historia". Para Kant, esto equivaldría a lo que llamó un "agregado", una mera "unidad distributiva", y no satisface la demanda de la razón de una "unidad sistemática" o "colectiva". Bajo el gobierno de la razón, nuestras cogniciones no pueden constituir en absoluto una rapsodia, sino que deben constituir un sistema. Para lograr esta forma más determinada de unidad, Kant sostiene que se necesitan conceptos que sistematizan lo particular, a los que llama ideas.

El lugar principal donde Kant trata el papel sistematizador de las ideas en la ciencia es el Apéndice de la Dialéctica Trascendental. El Apéndice consta de dos partes, la primera titulada "Sobre el uso regulador de las ideas de la razón pura", la segunda "Sobre el objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana". La Dialéctica Trascendental en su conjunto trata de las ideas metafísicas o trascendentales que la razón genera en su búsqueda de lo incondicionado. La estrategia de Kant es demostrar las aporías que resultan cuando se toman para marcar objetos suprasensibles de conocimiento, que trascienden el mundo de la experiencia (por ejemplo, la idea del alma inmortal y Dios). La primera parte

del Apéndice comienza sugiriendo que las ideas trascendentales, también tienen un uso inmanente, lo que lleva a esperar que la discusión se centre una vez más en las ideas metafísicas tradicionales de Dios, entre otras. Pero no es así, solo en la segunda parte se vuelven a considerar las ideas metafísicas examinadas anteriormente en la Dialéctica Trascendental. En cambio, en la primera parte Kant introduce algunas ideas formales nuevas y sus principios asociados.

La idea central es la de la sistematicidad, a su vez tiene tres ideas subordinadas, unidad, multiplicidad y afinidad, que marcan los tres vectores de orden sistemático. Estas ideas, tomadas en el más alto grado de su integridad, definen la unidad proyectada ideal por la que la razón siempre se esfuerza. Los objetos de la razón son las cogniciones proporcionadas por el entendimiento, que se presentan como una mera unidad distributiva o agregado. Usando la triple idea de sistematicidad, la razón organiza estas cogniciones y dirige la comprensión para encontrar más que puedan encajar en el patrón emergente. La idea misma de sistematicidad es incondicionada, señala un orden infinito y perfecto que la razón con sus construcciones teóricas solo puede aproximar. El uso de la razón de sus ideas de sistematicidad es, por lo tanto, regulador, colocando orden en cogniciones particulares en la medida de lo posible.

Kant insiste que el uso de la razón de sus ideas regulativas no puede ser meramente lógico, es decir, meramente una expresión de su preferencia subjetiva por la sistematicidad. Más bien, la razón también debe presumir que su objetivo está en armonía con la disposición de la naturaleza, que la sistematicidad es una característica de la naturaleza y de sí misma. Si esto no fuera así, la razón no tendría motivos para creer que la sistematicidad proporcionó la piedra de toque de la verdad, ni la esperaría y buscaría con confianza en circunstancias en las que estaba lejos de ser evidente. Kant llama a esta creencia un principio o presuposición trascendental, argumentando que el uso lógico de los principios regulativos (como heurísticos o metodológicos) solo es posible sobre su base. Así, se sostiene que la idea de sistematicidad tiene validez objetiva pero indeterminada, implica esencialmente la máxima de considerar tal orden como fundamentado en la naturaleza en general.

Las ideas de unidad sistemática como tales son puramente formales. Kant proporciona ejemplos de los campos de la química y la psicología: "ideas de tierra pura, agua pura", entre otras; y la idea de un poder fundamental. Todas estas son entidades teóricas postuladas, utilizadas para fundamentar la unidad (y la diferencia) entre, respectivamente, los materiales, los diversos efectos y facultades revelados por el sentido interno. Una vez más, Kant subraya que cada idea particular no funciona simplemente como un problema para uso hipotético, sino que pretende ser una realidad objetiva. La idea es generada por la razón, como replantear lo que satisface su impulso de sistematicidad, pero luego se atribuye a la naturaleza.

El problema con este movimiento, que Kant repite a lo largo de la primera parte del Apéndice, es que tal atribución parece aún totalmente infundada, si no ininteligible. El orden sistemático, como hemos visto, es creación propia de la razón. Sin embargo, la idea trascendental de la sistematicidad intenta proyectar esta creatividad en la naturaleza. La razón necesita la seguridad de que sus construcciones teóricas de unidad sistemática no son simplemente eso, sus propias construcciones, por lo que atribuyen esa unidad a la naturaleza misma. Pero la naturaleza misma, como el único objeto dado no demuestra una agencia constructiva comparable, solo una conexión mecánica. El presupuesto trascendental de que la sistematicidad es (indeterminadamente) objetiva es insuficiente para apuntalar el uso regulador de la razón.

Kant pasa a abordar este problema en la segunda parte del Apéndice. Aquí se ocupa ostensiblemente de las tres ideas metafísicas investigadas en la Dialéctica propiamente dicha, a saber, las ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas (el alma, el mundo y Dios). Ahora se vuelven a describir como si logran una aplicación reguladora (o inmanente), de acuerdo con la explicación general del uso regulador de la razón dada en la primera parte del Apéndice. En el proceso, ocurre algo interesante. Se suele considerar que las tres ideas trascendentales tienen su propia forma de unidad metafísica, como las ideas del sujeto, el objeto y la totalidad del conocimiento. En sus formas regulativas, los dos primeros aparecen como meros ejemplos, aunque muy generales de sistematicidad, mientras que el último, la idea de una inteligencia más elevada, se revela como la piedra angular de toda la estructura. Como escribe Kant: es a partir de la idea de una causa muy sabia que adoptamos la regla de que la razón es mejor usarla para su propia satisfacción cuando conecta causas y efectos en el mundo.

Se afirma que el pensamiento de tal "inteligencia más elevada" o "causa más sabia", es la única forma en que es posible considerar al mundo como un todo y en todas sus partes como formando una unidad sistemática. El uso regulador de la razón requiere el pensamiento de una causa mundial divina para poder concebir la naturaleza como ella misma ordenada sistemáticamente, lo que a su vez es necesario si quiere que el esfuerzo de la razón por la sistematicidad sea algo más que su propio "principio de economía" subjetivo. La idea reguladora de una inteligencia superior o causa mundial (identificada como la idea de Dios) es, por lo tanto, lo que sustenta la transición del uso meramente lógico de la idea de sistematicidad a su uso trascendental.

Vale la pena aclarar qué no es este argumento. En primer lugar, no es el argumento de que el uso regulador de la razón encuentre útil la idea de una causa divina del mundo, como un dispositivo heurístico para promover la búsqueda de un orden sistemático. Kant claramente cree que es útil en este sentido, pero no argumenta a favor de su introducción simplemente sobre esta base, aunque a veces puede parecer que lo hace. Por ejemplo, escribe que se debe visualizar con un principio regulador, que se reconoce como necesario,

y para el cual se asume un fundamento supremo meramente con la intención de pensar la universalidad del principio de manera aún más determinante.

Esto puede interpretarse como una sugerencia de que, si bien el principio regulador es necesario, la suposición de un "terreno" es simplemente un medio para reforzar nuestro control sobre el principio, pero no en sí mismo una condición necesaria para nuestro uso de él. Kant continúa, sin embargo, unas pocas oraciones más tarde: "No solo estoy justificado, sino incluso obligado a realizar esta idea, es decir, a postular para ella un objeto real", Kant significa aquí darle un fundamento o causa, es decir, una "inteligencia superior".

De manera similar, y aún más clara, Kant posteriormente afirma que "la razón no puede pensar esta unidad sistemática de otra manera que dando a su idea un objeto", subrayado agregado para enfatizar; nuevamente, "dar a su idea un objeto" significa postular una causa divina. De hecho, es esta interpretación más fuerte de la relación entre las ideas de sistematicidad y Dios lo que requiere el uso trascendental de la primera idea. En consecuencia, Kant insta a que no solo se puede asumir un autor mundial único, sabio y todopoderoso, sino que debemos presuponer tal ser.

En otro orden de ideas, no es una prueba teleológica de la existencia de Dios. El argumento no procede de la percepción del orden natural a la afirmación de que un creador divino debe existir, más bien de la necesidad de presuponer que la naturaleza está ordenada sistemáticamente a la idea de una causa mundial. La medida en que se confirma esa presuposición, es decir, mediante la aplicación exitosa de ideas de sistematicidad en las ciencias naturales, respalda esa presuposición y no se suma a la garantía que tenemos para postular la idea de su causa. Kant reitera en todo momento que el uso regulador de la razón no nos da motivos para creer que Dios existe, solo para pensar que es como si existiera tal ser.

Por lo tanto, hay dos formas en que se puede malinterpretar la idea reguladora de una más alta inteligencia. Una forma es minimizar su papel, reduciéndolo a una ficción heurística meramente útil. La otra forma, por el contrario, es exagerar su fuerza y tratarla como un argumento teleológico para la existencia de una inteligencia superior. De hecho, Kant argumenta hacia el final del Apéndice que es más apropiado hablar de la Naturaleza que de Dios, porque esto nos impide la presunción de hacer una afirmación mayor de la que estamos justificados para hacer, y al mismo tiempo señala a la razón a su campo apropiado, que es la naturaleza.

Por lo tanto, referirse a la idea de la inteligencia más elevada como "Naturaleza" en lugar de "Dios" subraya su estado regulador de dos maneras. En primer lugar, se supone que acentúa la abnegación de cualquier afirmación existencial, para dejar claro que no baso las cosas en la existencia o el conocimiento de este ser, sino solo en la idea de él. Presumiblemente, la "Naturaleza" logra esto en virtud de ser más evidentemente una

personificación ficticia. En segundo lugar, y de manera más directa, la "Naturaleza" dirige a hacia ella, mientras que el pensamiento de Dios puede alentar los sueños diurnos metafísicos.

Aunque la forma del argumento de Kant hasta ahora es clara, es poco probable que se considere convincente. Es evidente que existe la necesidad de ver la sistematicidad que esperamos en la naturaleza como de alguna manera basada en ella, pero ¿Por qué esto conduce inevitablemente a la idea de una inteligencia más elevada como causa del mundo? La razón de Kant para pensar que sí se basa en la idea de que el orden sistemático es algo que sabemos que podemos producir y producimos nosotros mismos. Al investigar lo que no hemos creado, podemos suponer que es sistemático solo pensando que ha sido creado de una manera análoga, si es que superior, a nuestras propias producciones racionales. Kant es mucho más explícito acerca de tales inferencias analógicas en la consideración anterior de la "prueba físico-teleológica" de la existencia de Dios. Se hace una comparación entre "la ingeniosa estructura de los productos naturales" y la de los productos del "arte humano".

Una vez que se supone que debemos nombrar una causa para los productos naturales, no podemos proceder con más seguridad, que por analogía con tales producciones intencionales (las del arte humano), que son las únicas en las que conocemos completamente las causas y las formas en que actúan. La razón no podría justificarse a sí misma un intento de pasar de una causalidad con la que está familiarizada a motivos de explicación oscuros e indemostrables, con los que no está familiarizada.

La analogía entre los productos naturales y el arte humano se puede trazar también, más de cerca, entre nuestra construcción de sistematicidad, en nuestro conocimiento de la naturaleza, producto humano, y esa misma sistematicidad considerada como objetiva y por tanto como si fuera un producto divino. El uso regulativo de la razón posibilita la construcción de sistemas epistemológicos, que deben ser tomados como trazados y sobre una construcción ontológica original.

Además de obligarnos a pensar en la sistematicidad como siempre creada por un agente racional, la analogía ineludible con la actividad racional humana requiere pensar que tal actividad está necesariamente dirigida a un fin. Creamos cosas, que son sistemáticas, pero con propósitos, con objetivos en mente. Esto debe ser pensado, no sólo como creado, sino también como creado para realizar fines. Los fines u objetivos a los que sirve la sistematicidad general de la naturaleza, siguen siendo tan necesariamente oculto como el proceso igualmente supositivo de su creación. La indagación teórica no tiene razón ni capacidad para impulsar sus investigaciones en ninguna de estas direcciones. La mera idea de que la naturaleza tiene un fin, confirma y fundamenta el presupuesto de su sistematicidad, junto con la idea de que es una creación.

Ahora se puede determinar cuán compleja es la doctrina de las ideas regulativas de Kant. La idea central es la de sistematicidad. Esta idea como tal, se presenta entonces como una idea lógica (el objetivo subjetivo y formal de los esfuerzos de la razón), como una idea trascendental (la estructura formal del mundo). Su uso en la investigación teórica requiere su múltiple aplicación, como ideas de esta o aquella entidad postulada o categoría clasificatoria. Además, la idea trascendental implica necesariamente la postulación de las ideas adicionales de una inteligencia superior (como base y causa de la sistematicidad objetiva) y el fin o fines incognoscibles servidos por esa sistematicidad.

Hasta ahora se ha presentado la completa opacidad para la razón humana, del posible proceso mediante el cual se podría haber creado la sistematicidad natural y, además, sus supuestos fines u objetivos como del mismo orden. Sin embargo, existe una asimetría importante entre los dos. El pensamiento como si la naturaleza fuera creada suficiente para dar cuenta de la suposición de sistematicidad. Pero, en la medida en que la intencionalidad de esa sistematicidad siga siendo igualmente abstracta, la razón humana inevitablemente encontrará sus investigaciones algo bloqueadas.

Es decir, sólo se llega a la sistematicidad en su sentido máximo en cualquier instancia particular, cuando también se comprende el fin que se persigue (esto es claramente el caso con la comprensión de la sistematicidad humana). Las ideas con fines de su investigación de la naturaleza, con miras a lograr un mayor grado de sistematicidad. Esta suprema unidad formal que sólo descansa sobre conceptos de la razón, es la unidad de propósito de las cosas; y el interés especulativo de la razón hace necesario considerar todas las ordenanzas del mundo como si hubieran brotado de la intención de una razón superior. Tal principio, a saber, abre para nuestra razón, aplicada al campo de la experiencia, perspectivas completamente nuevas para conectarlas con las leyes teleológicas y alcanzar así la mayor unidad sistemática entre ellas.

Por suerte la propia naturaleza (una vez más) responde a esta demanda. Así, la teleología figura no sólo en la forma de una presuposición de fondo de la ciencia empírica (es decir, en términos de lo que Kant más tarde llama, en la Crítica del juicio, finalidad formal), sino también como un pilar de un tipo particular de ciencia empírica. Porque es en la naturaleza orgánica donde la razón encuentra instancias de sistematicidad que exigen la aplicación de ideas de fines. Esto no se debe tanto a que la naturaleza orgánica sea simplemente más ordenada que el resto de la naturaleza; más bien, es porque demuestra una cualidad diferente de sistematicidad, a saber, la sistematicidad de la actividad.

Por actividad deberíamos entender algo análogo a la actividad humana en sí misma, no la mera movilidad mecánica de un mecanismo de relojería o de cuerpos planetarios. Para Kant, la sistematicidad de los seres vivos nos obliga a decir como si existieran fines fijados por la Naturaleza, que se esfuerzan por alcanzar y en relación con los cuales se organizan todas sus partes y subprocesos. Esta idea general se aplica luego a las diversas especies de

organismos, cuya clasificación misma toma forma por medio de ideas regulativas de sistematicidad. El fin, sin embargo, que cada miembro individual de la especie se esfuerza por realizar, es hasta donde podemos decir sólo la idea de la perfección de la especie misma, la plena y continua realización de sus potencialidades.

Tales ideas teleológicas de fin están claramente destinadas a ser parte del complejo sistema de ideas regulativas. Sin embargo, son reguladores en un sentido muy particular. A estas alturas, sin embargo, el significado de regulador sin duda ya es bastante opaco, por lo que es necesaria una pequeña aclaratoria. Las ideas de la razón se caracterizaron originalmente como regulativas porque señalaban la meta incondicionada por la que se esfuerza la razón misma. Esta función reguladora se basa en la dificultad para alcanzar la meta misma, la razón solo puede aproximarse a la perfección de la sistematicidad que se propone a sí misma.

No existe entonces, ningún como si en las ideas de la razón consideradas de esta manera, son simplemente los fines de la razón. Sin embargo, a medida que se desarrolla, la regulatividad de las ideas adquiere un sentido adicional. La razón se encuentra postulando pseudo-objetos bajo la forma de ideas para facilitar su búsqueda de sistematicidad. Estas ideas son regulativas en un sentido adicional, en el sentido de que postulan, ya sea problemática o provisionalmente, la existencia de algo. Cuando Kant llama a estas ideas reguladoras quiere transmitir el estatus problemático de la existencia de estos objetos, así como su papel en la dirección o el apoyo de la investigación empírica.

Este estatus problemático es, por supuesto, más relevante para aquellas ideas cuyos objetos sería imposible que el progreso de la ciencia finalmente los descubriera, y sobre todo para la idea de una causa mundial, que sirve como piedra angular de todo el sistema. La regulatividad tiene así dos aspectos. El primero involucra los objetivos que la razón se propone a sí misma (el uso lógico de las ideas). El segundo se relaciona con la postulación asociada de entidades (el uso trascendental de las ideas), y es aquí donde surge el calificativo simplemente. Las ideas teleológicas de fines son regulativas en ambos sentidos, funcionales y ontológicos, pero su papel funcional es necesariamente doble. La idea del fin de un organismo regula nuestra investigación sobre ese organismo, pero también se supone que regula la misma actividad y organización que se examina.

Y así volver finalmente a los aspectos de la historia universal. La sistematicidad requerida para la construcción de una historia genuinamente universal sólo es posible mediante la aplicación de una idea unificadora. Ninguna persona persigue diseñar una ciencia sin primero dibujarla en una idea. Kant esperaba que su idea para una historia universal tenga exactamente esta función, se hace explícito al final del ensayo, esta idea aún puede servir como una guía para representar un conjunto de acciones humanas que de otro modo no tendría un plan como conforme, en al menos cuando se considera como un todo, a

un sistema. Esta afirmación hace eco de una declaración programática hecha en el Apéndice de la Dialéctica Trascendental sobre el uso regulativo de ideas en la ciencia.

Esta concepción de la razón asume una idea, con respecto a la forma de un todo del conocimiento, que precede al conocimiento de las partes y contiene las condiciones para determinar a priori el lugar de cada una de ellas y su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula la unidad completa del conocimiento del entendimiento, por la cual este conocimiento llega a ser no sólo un agregado contingente, sino un sistema interconectado de acuerdo con leyes necesarias.

Entonces, ¿Cuál es el tipo de idea? El candidato más probable parecería ser una idea teleológica regulativa, sobre la base de que la actividad humana se parece más a la de otras especies vivas que, digamos, al movimiento de los cuerpos celestes. En este caso, la historia universal sería, como dice Allen Wood, una rama de la biología ¿Pero seguramente esta sería una manera muy extraña de proceder? ¿Por qué deberíamos intentar comprender la acción humana en el modelo de otros organismos?, sobre todo, cuando nuestra comprensión de esos organismos se basa en la analogía que hacemos entre nuestro propio comportamiento dirigido a un fin.

Seguramente debe ser posible concebir una ruta menos indirecta. En particular, si se diera el caso de que las acciones humanas en general estuvieran ellas mismas intencionalmente orientadas hacia una idea, entonces el historiador universal no tendría que aplicar una idea para sistematizar los datos, sino que sería capaz simplemente de reconocer esta idea en la historia. . Que las ideas pueden tener esta función práctica, es decir, regular nuestras acciones así como nuestros esfuerzos teóricos, Kant lo enfatiza desde el comienzo mismo de la Dialéctica Trascendental. De hecho, tomando la iniciativa de Platón, da a entender que las ideas tienen su lugar ante todo en este ámbito, donde la razón humana muestra la verdadera causalidad. Se mencionan dos ideas prácticas reguladoras: la idea de virtud y la idea de la república platónica. Como ideas, ambos son pensamientos de una especie de la perfección, a la que la acción humana puede aspirar, pero nunca alcanzar del todo.

Con respecto a la segunda idea (que se discute más extensamente que la primera), Kant describe una constitución que prevea la mayor libertad humana de acuerdo con leyes, que permitan que la libertad de cada uno exista junto con la de los demás, es al menos una idea muy necesaria, aunque esto nunca llegue a suceder, la idea de este máximo es, sin embargo, del todo correcta cuando se enuncia como arquetipo, para acercar cada vez más la constitución legislativa de los seres humanos a la mayor perfección posible.

La idea de la integración óptima de la libertad de los individuos puede servir para motivar y orientar los esfuerzos de los individuos para realizarla. Como tarea a la vez colectiva e interminable, su realización requeriría un tiempo histórico. Esta idea, por lo

tanto, parece perfectamente adecuada para funcionar como una idea para una historia universal. De hecho, la república platónica, en la forma más abstracta de la constitución perfecta, es por supuesto lo que Schultz afirmó que era el germen de la historia filosófica propuesta por Kant.

Para construir una historia universal sobre esta base, sería fundamentarlo en la teleología práctica racional, el comportamiento dirigido a un fin de los agentes racionales. En la medida en que sus esfuerzos tuvieran éxito, la historia universal resultante rastrearía el surgimiento de la agencia colectiva, siendo esto lo que generarían las formas cada vez mejores de organización política. Este proceso teleológico se fortalecería así reflexivamente, acercando a los seres humanos y mejorando su capacidad colectiva para controlar su destino.

La primera Crítica abre dos posibles direcciones por las que podría ir una historia universal. Por una parte, la sistematicidad deseada podría lograrse aplicando la idea de un plan de la naturaleza, como la que usan los investigadores en relación con la naturaleza orgánica. Por otra parte, la idea podría descubrirse en la historia, como una de las metas que los agentes racionales se fijan a sí mismos. En el primer caso, el plan estaría regulativamente referido a la Naturaleza; en el segundo, realmente atribuido a los seres humanos, tanto individualmente como, cada vez más, colectivamente. Puede parecer obvio que el enfoque de la teleología racional es el que adoptaría Kant en su esbozo de historia filosófica, dada su aplicabilidad a los seres humanos como agentes prácticamente racionales.

1.2 La Teleología

Según se mostró, la primera Crítica proporcionaba dos tipos de idea reguladora con las que se podía construir el esbozo de una historia universal, una de ellas, una idea teórica, construida sobre la base de la teleología natural; y la otra, una idea práctica, tomada en cambio de la teleología racional. Mirando ahora al ensayo de la 'Idea', encontramos que Kant casi de inmediato parece rechazar ambos enfoques. Al comienzo del segundo párrafo de los comentarios introductorios, escribe:

“Puesto que los seres humanos no persiguen sus objetivos puramente por instinto, como lo hacen los animales, ni actúan de acuerdo con ningún plan integral y preestablecido como los cosmopolitas racionales, parecería que no es posible ninguna historia sistemática de la humanidad.”

El proyecto de la historia universal parece naufragar desde el principio. El curso de la historia humana es tan caótico, al parecer, que se resiste a cualquier forma de sistematización. No es simplemente desorganizado, de modo que permite ordenar, sino que está desorganizado, impidiendo cualquier intento de estructurarlo. Ninguno de los dos tipos de orden teleológico puede encajar en él. El problema es que los seres humanos

evidentemente operan teleológicamente, pero, a diferencia de animales comparables o cosmopolitas racionales, sus fines no están armonizados y unidos en una sola idea o como si lo estuvieran. En cambio, todos están en desacuerdo, todo en su conjunto está hecho de locura y vanidad infantil, y a menudo de malicia y destrucción infantil.

Las dos explicaciones teleológicas que Kant invoca aquí apuntalan tipos de historia bastante diferentes. Discute la posibilidad de una historia sistemática con respecto a las especies animales, pero, por supuesto, tal historia presentaría la simple repetición de patrones de desarrollo y comportamiento a través de las generaciones, y no tendría que dar cuenta del cambio a lo largo de las generaciones. Por el contrario, el tipo de historia universal apropiado para los cosmopolitas racionales tendría que permitir la posibilidad de un cambio histórico. De hecho, como agentes racionales que trabajan según un plan, tales seres tendrían una historia progresiva, ya que se esforzaron por aproximarse a sus objetivos prácticos regulativos.

Cabe señalar que Kant presenta el dilema que enfrenta el futuro historiador universal, de una manera que se basa en una concepción muy fuerte de la teleología racional. Es decir, se establece el contraste entre los animales y los cosmopolitas racionales, entendidos estos últimos como agentes que ya han consensuado todos sus intereses. Es como si tales agentes fueran ya ciudadanos en un estado perfecto (cosmopolita) que les permitiría alcanzar este grado de unanimidad. Esto al menos deja abierta la posibilidad de que pueda haber otras formas más débiles de teleología racional, que pueden encontrar más apoyo en relación con la historia humana.

Los dos modelos teleológicos a los que se refiere Kant al comienzo de 'Idea', natural y colectivamente racional, generan distintas concepciones de la historia, a saber, estática y en desarrollo. Aunque los seres humanos actúan de manera que impiden la aplicación de cualquiera de estos modelos teleológicos, sin embargo, el curso de su historia muestra una especie de cambio similar al que se encuentra en el segundo de ellos. Por supuesto, es debido a esta heterogeneidad histórica que todo el tema de la posibilidad de una historia universal y sistematizada se vuelve relevante en primer lugar (en comparación con la uniformidad del pasado en la historia natural). La forma de la historia humana alienta así la aplicación de la teleología racional, aunque su contenido no lo hace.

La tendencia a pensar en la historia universal en términos de teleología racional está motivada de dos formas más, prácticas y teóricas. En primer lugar, la misma autoconcepción que los seres humanos pueden tener de sí mismos como agentes racionales y libres, los inclina inevitablemente a esperar que la historia en su conjunto se ajuste a un plan racional. Kant enfatiza que el hecho de que no provoque indignación, a pesar de la aparente sabiduría de las acciones individuales aquí y allá, el resultado es que no sabemos qué tipo de opinión debemos formarnos de nuestra especie, que está tan orgullosa de su supuesta superioridad. En segundo lugar, una historia de los ciudadanos racionales del

mundo no tendría que recurrir a los apoyos simplemente regulativos indispensables en las ciencias naturales, y así respondería de manera mucho más satisfactoria a la exigencia de la razón de una inteligibilidad total. En otras palabras, dado que la razón tiene conocimiento sólo de lo que ella misma produce de acuerdo con su propio diseño, y que es en el ámbito de la práctica donde la razón humana muestra la verdadera causalidad, la mayoría adecuada historia universal sería aquella que rastrearía la causalidad racional práctica de la humanidad.

Existen tres razones, por las que el futuro historiador universal tiende a la sistematización por medio de la teleología racional. Sin embargo, los seres humanos no actúan de acuerdo con ningún plan integral y preestablecido como los cosmopolitas racionales. Parecería que el historiador filosófico, frente a este callejón sin salida, ahora no tiene espacio para moverse. Kant, sin embargo, declara alegremente que hay otra ruta, la única salida para el filósofo, ya que no puede asumir que la humanidad sigue cualquier camino objetivo, propio en sus acciones colectivas, es para él intentar descubrir un objetivo natural detrás de este curso sin sentido de los acontecimientos humanos. Dado que el enfoque de la teleología racional parece fallar, el único recurso es volver a intentarlo con la teleología natural. Pero, ¿Por qué Kant piensa que esto es tan prometedor? ¿No nos han dicho ya que el modelo orgánico de historia natural no funcionará aquí?

Aunque la historia humana no es análoga a la historia natural, en el sentido de que es propiamente histórica y no está instintivamente determinada, sí involucra, como la historia natural, a individuos que no tienen un plan acordado. En el caso de los animales, esta ausencia de plan no vicia la sistematicidad propositiva, ya que ésta es inteligible a la luz de una intención reguladora de la Naturaleza, según la cual las criaturas operan inconscientemente. Es decir, para comprender el diseño intencional y el comportamiento de, digamos, las abejas, el investigador tiene que pensar en ellas como si cumplieran un plan de la Naturaleza. La naturaleza aquí se personifica como un agente inteligente y diseñador. Kant dejó claro en la primera Crítica que esta es la forma más apropiada de caracterizar al autor inteligente, al que se debe hacer referencia en las investigaciones teleológicas, y que ayudaría a generar la sistematicidad deseada. La historia humana no es lo mismo que la historia natural, pero podría serlo.

Es probable que las sospechas se despierten por la referencia de Kant a la idea de un objetivo natural, ya que esto suena como si implicara la fantástica postulación de un propósito extrínseco, servido por el curso de la historia humana, similar quizás a la idea de Herder de que la historia es un desfile arreglado por Dios para su propio beneficio. De hecho, la idea regulativa de un objetivo natural está destinada a funcionar reflexivamente, equivale a la afirmación general de que el objetivo de toda especie viviente es su propia perfección. La intención de la naturaleza es que cada individuo (o pareja o grupo) realice plenamente (o esté cerca de hacerlo) las capacidades de la especie.

La idea de un objetivo natural forma así un elemento clave de la teleología natural. Kant amplía su papel en la primera propuesta del ensayo, donde todas las capacidades naturales de las especies están destinadas tarde o temprano a desarrollarse por completo y conforme a su fin. Esto puede ser verificado externa e internamente o en un examen anatómico. Un órgano que no está destinado a ser utilizado, un arreglo que no cumple su propósito es una contradicción en la teoría teleológica de la naturaleza.

La estrategia de la historia universal es aplicar esta máxima reguladora a los seres humanos y ver si se puede generar un relato plausible de la historia humana. El primer y crucial paso se da en la segunda propuesta de Kan, donde el hombre (como única criatura racional sobre la tierra), con aquellas capacidades naturales que están dirigidas al uso de su razón son tales que sólo pueden desarrollarse plenamente en la especie, pero no en el individuo. La razón, en una criatura, es una facultad que le permite extender mucho más allá de los límites del instinto natural las reglas e intenciones que sigue al usar sus diversos poderes, y el alcance de sus proyectos es ilimitado.

Pero la razón no trabaja instintivamente, porque requiere prueba, práctica e instrucción para permitirle progresar gradualmente de una etapa de comprensión a otra. En consecuencia, cada hombre individual tendría que vivir durante un largo período de tiempo si tuviera que aprender a hacer un uso completo de todas sus capacidades naturales; o si la naturaleza ha fijado sólo un corto plazo para la vida de cada hombre, entonces requerirá una larga, tal vez incalculable serie de generaciones, cada una pasando su iluminación a la siguiente, antes de que las semillas implantadas por la naturaleza en nuestra especie puede desarrollarse en el grado que corresponda a la intención de la naturaleza.

Por tanto, la historia universal se hace posible mediante la aplicación de la teleología natural a los seres racionales. El plan de la naturaleza es que el ser humano, al igual que los demás seres vivos, desarrolle plenamente todas sus capacidades. Las capacidades racionales, a diferencia de las instintivas, permiten y de hecho exigen un desarrollo sin fin. Dado que los seres humanos son finitos, esta tarea debe ser cumplida por la especie a lo largo de sucesivas generaciones. La humanidad es por lo tanto necesariamente histórica.

Kant parece inicialmente reacio a seguir la lógica de su propio argumento y llamar a la razón una capacidad natural. Como resultado obtenemos en la proposición misma la locución sintomáticamente torpe, capacidades naturales dirigidas hacia el uso de la razón, signifique lo que signifique. La siguiente elaboración de la proposición deja en claro que es la razón misma la que se desarrolla con el tiempo, no algunas capacidades naturales putativas que sostienen su uso. Sin embargo, el escrúpulo inicial de Kant se olvida rápidamente, ya que a partir de entonces utiliza repetidamente capacidades naturales para referirse a las que son claramente racionales. Hasta cierto punto, esto se encuentra justificado simplemente porque la racionalidad pertenece a los seres humanos como parte

de su naturaleza. Pero esto es usar naturaleza en un sentido diferente al que opera en la teoría teleológica de la naturaleza.

Existe otra dificultad, cuya resolución justificará a su vez la caracterización naturalista de la racionalidad de Kant. La dificultad es que el argumento de Kant puede parecer estar en peligro de probar demasiado. Si los seres humanos son históricos porque son racionales, ¿Por qué su historia no muestra una progresión tranquila y ordenada? De hecho, esto es lo que parece sugerirse en la imagen de generaciones, cada una pasando su iluminación a la siguiente. Es como si cada generación fuera tan racional como las demás, entregando a sus sucesoras los resultados de sus esfuerzos y ayudando así a lograr un avance incremental. Como señaló Herder, esta concepción del progreso tiene poca relación con el registro histórico.

El problema surge porque hay dos sentidos en los que la razón determina la historia humana. Es decir, la aplicación de la razón a las tareas que los seres humanos pueden proponerse, como mejorar sus condiciones materiales, puede generar una secuencia histórica interminable; aunado al desarrollo de la razón como facultad, también requiere tiempo histórico. Puede parecer que el argumento de Kant en la segunda proposición comercia con el primer sentido, cuando en realidad se basa en el segundo. De hecho, este es el punto real de describir la razón como natural, también debe crecer y desarrollarse, como un órgano natural. La historia humana resulta originalmente no del hecho de que los seres humanos sean racionales, más bien del hecho de que tienen la capacidad de volverse racionales.

Para Kant, el desarrollo de la racionalidad equivale a más que una maximización interminable de su potencia instrumental. Implica también la creciente conciencia de la capacidad de la razón para fijar sus propios fines. Esto, a su vez, significa que la especie tendrá que alcanzar gradualmente la agencia colectiva. La racionalidad requiere que los seres humanos se comporten en última instancia a la manera de cosmopolitas racionales, actuando de acuerdo con un plan acordado. El desarrollo de la razón se conecta así, directamente con el proceso de aproximación a la constitución política perfecta tal como se esboza en la primera Crítica. Al acercarse cada vez más a este estado ideal, el ser humano adquirirá progresivamente la capacidad de actuar como agente colectivo, es decir, como humanidad. La forma casi orgánica en que se desarrolla la razón equivale en parte a esta unión de individuos en una unidad armoniosa.

Ahora se puede observar cómo la idea de Kant de una historia universal combina la teleología natural con la teleología racional. De hecho, hay dos ideas en juego en él, no simplemente una como sugiere el título. La primera idea, tomada de la teleología natural, es la del pleno desarrollo de las capacidades de la especie, y la segunda idea, tomada de la racionalidad, es la de la especie que llega a actuar como un agente colectivo, aunque siempre perfeccionando sus instituciones políticas. Nuestra historia no es como la

de los cosmopolitas racionales, pero bien podría ser la de los agentes que llegan a ser cosmopolitas racionales.

La historia universal comparte así con el estudio de la naturaleza orgánica, la idea reguladora de que las especies son tales que pueden alcanzar el pleno desarrollo de sus capacidades. A diferencia de la naturaleza orgánica, la teleología histórica implica el uso de esta idea con respecto a las criaturas racionales. Esto tiene dos consecuencias generales, una de ellas donde los seres humanos tienen una existencia genuinamente histórica (tanto por el desarrollo como por la aplicación de la razón), algo que no se encuentra en ningún otro lugar, la otra donde se matiza la medida en que los seres humanos, como otras criaturas, deben interpretarse como funcionando de acuerdo con un plan de la naturaleza porque actúan sin un plan propio.

El pleno desarrollo de sus capacidades racionales debe implicar la adquisición de la agencia colectiva, lo que significa precisamente que los seres humanos llegarán a acordar un plan propio. El plan de la naturaleza es que la humanidad tenga eventualmente un plan propio, y por lo tanto tiene una cualidad curiosamente modesta. Su satisfacción requiere su propia evanescencia progresiva. A medida que se acercan al estatus de cosmopolitas racionales, los seres humanos continuarán el proceso de desarrollo de sus capacidades, pero de una manera cada vez más consciente de sí mismos.

Es importante enfatizar estos aspectos de la teleología histórica de Kant, ya que muchos comentaristas recientes han tendido a enfatizar demasiado su similitud con la teleología natural. Esta tendencia es ciertamente una corrección saludable a la preferencia habitual por interpretaciones predominantemente morales, que ignoran o desaprueban los elementos de la teleología natural, pero en sí misma va demasiado lejos en la otra dirección. Por ejemplo, Allen Wood, un destacado exponente de este nuevo enfoque, escribe que la teoría de la historia humana de Kant es naturalista en el sentido de que intenta comprender a la humanidad como una especie biológica de la misma manera en que deben entenderse otros animales. Esta afirmación es correcta a nivel formal, en el sentido de que la historia universal solo se pone en marcha del uso de la principal máxima regulativa de la teleología natural (es decir, la primera proposición de Kant). De manera similar, Wood afirma que la filosofía de la historia de Kant es naturalista en el sentido de que trata la historia como una rama de la biología. No es así, la aplicación y consecuente adaptación de un principio biológico por parte del filósofo en este contexto, no convierten los resultados en ciencias naturales.

Esta lectura naturalista es alentada por el insistente y continuo llamado de Kant a la personificación de la Naturaleza en el ensayo 'Idea'. La naturaleza, leemos a lo largo, quiere, da, usa, conoce, obliga e impone. Ya se ha señalado que este lenguaje es bastante consistente con la caracterización de la teleología natural en la primera Crítica. Pero, ¿No confirma, sin embargo, la equiparación de la teleología histórica con la teleología natural?

Hay dos puntos que se deben hacer en respuesta aquí. Primero, aunque Kant continúa refiriéndose de esta manera a la Naturaleza hasta el final del ensayo, en el penúltimo párrafo hace una significativa advertencia a la providencia. Este cambio hacia una concepción abiertamente moral del autor del mundo confirma que la tarea histórica de la humanidad será, a su debido tiempo, la realización de un orden mundial moral. El papel de la providencia es apuntalar la practicidad de los propios proyectos éticos de la razón, no servir como el lugar nominal del plan que los seres humanos llevan a cabo inconscientemente.

Segundo, la misma insistencia con la que Kant apela a la Naturaleza demuestra hasta qué punto la teleología histórica no es totalmente naturalista. Esto suena paradójico, pero se deriva del carácter peculiar de esa teleología. La idea de plan de la naturaleza u objetivo, se toma del estudio de la naturaleza orgánica, pero allí funciona de manera diferente. Cuando investigamos a los seres vivos, sostiene Kant, esperamos encontrar que es al menos posible que cada individuo (pareja o grupo) desarrolle completamente (o lo suficientemente cerca) las capacidades de la especie.

Con la humanidad, sin embargo, las cosas son diferentes, el objetivo natural permanece necesariamente solo parcialmente cumplido (los seres humanos aún tienen que convertirse en lo que son). El plan, por lo tanto, siempre se destaca del curso de la historia humana, en lugar de estar en efecto adecuadamente actualizado en él, como en la historia natural. Lo anterior marca el estado histórico y futuro del plan, de hecho, la demanda de que la humanidad alcance una posición desde la cual pueda dirigir racionalmente su realización continua. Como resultado, el historiador universal quizás se vea obligado a ser más enfático al recurrir a hablar del plan de la Naturaleza que el teleólogo natural de quien fue adoptado.

Al esbozar la forma en que Kant quiere entrelazar la teleología natural y la racional, se adelanta el argumento tal como se desarrolla en el ensayo Idea. Habiéndose informado en la segunda proposición qué es el plan de la Naturaleza, Kant ahora se dirige en la tercera a los medios que utiliza para lograr su propósito. El medio principal, no debe sorprendernos, leer la razón misma, junto con la ausencia de destreza instintiva. La Naturaleza ha querido que el hombre produzca enteramente por su propia iniciativa todo lo que va más allá del ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección que la que se ha procurado a sí mismo sin instinto y por su propia cuenta.

La naturaleza no hace nada innecesariamente y no es extravagante en los medios empleados para alcanzar sus fines. La naturaleza le dio al hombre la razón y la libertad de la voluntad basada en la razón, y esto en sí mismo era una clara indicación de la intención de la naturaleza con respecto a sus dotes. Porque mostró que el hombre no estaba destinado a ser guiado por el instinto o equipado e instruido por el conocimiento innato; por el

contrario, ha querido producirlo todo a partir de sí mismo. Todo tenía que ser enteramente de su propia creación, el descubrimiento de una dieta adecuada, de la ropa, de la seguridad y la defensa externas (para lo cual la naturaleza no le dio ni los cuernos de toro, ni las garras de león, ni los dientes de perro, sino solo sus manos).

La humanidad, por lo tanto, comienza en condiciones de escasez, no tanto de recursos externos como de equipo para asegurarlos, y tiene que averiguar por sí misma cómo sobrevivir en el mundo. Pero Kant considera que esto no es suficiente para dar cuenta de un impulso genuinamente progresista. ¿Por qué nuestros seres humanos primitivos no se contentarán con la primera forma de dieta, vestimenta, que producen, o algunas formas posteriores que parecen (para ellos) ponerlos a la par en términos de las comodidades de la vida con otros animales?

Para descartar esta posibilidad, Kant introduce en la siguiente proposición su famosa tesis de la sociabilidad antisocial. El medio que emplea la naturaleza para lograr el desarrollo de las capacidades innatas es el del antagonismo dentro de la sociedad, en la medida en que este antagonismo se convierte a la larga en la causa de un orden social gobernado por leyes. Por antagonismo entiendo en este contexto la sociabilidad antisocial de los hombres, es decir, su tendencia a unirse en sociedad, unida, sin embargo, a una resistencia continua que amenaza constantemente con romper esta sociedad. Esta propensión está obviamente arraigada en la naturaleza humana. El hombre tiene una inclinación a vivir en sociedad, ya que en ese estado se siente más hombre, es decir, se siente capaz de desarrollar sus capacidades naturales. Pero también tiene una gran tendencia a vivir como individuo, en aislarse, ya que encuentra en sí mismo la característica antisocial de querer dirigirlo todo de acuerdo con sus propias ideas.

Kant continúa demostrando cómo tal antagonismo conduce a la generación de un orden social gobernado por la ley, y es este aspecto de la tesis el que tradicionalmente ha atraído más atención. Pero en el foco está en la forma en que el antagonismo social sirve para estimular el desarrollo de las capacidades humanas. Tiene este efecto al generar pretensiones egoístas, como el deseo de honor, poder o propiedad, que animar al hombre a nuevos ejercicios de sus poderes y por lo tanto a un mayor desarrollo de sus capacidades naturales.

Ahora puede parecer que la Naturaleza está jugando un papel más intervencionista, dotando a los seres humanos de inclinaciones específicas para realizar su fin. Además, estas parecerían ser inclinaciones de las que bien puede querer prescindir, o al menos esperar que fueran erradicadas en el curso del progreso histórico. Pero cuando se examina más de cerca, la "relación antisocial" se revela como la forma en que se manifiesta la razón misma. Kant explica el elemento de sociabilidad, apelando a algún tipo de instinto de rebaño, sino más bien en virtud del hecho de que sólo en la sociedad el hombre puede desarrollar sus capacidades naturales, siendo estas capacidades, por supuesto, esencialmente racionales.

La sociabilidad es así el resultado de un sentido confuso de que los seres humanos son criaturas cuyas capacidades son tales que sólo pueden desarrollarse plenamente en la especie, pero no en el individuo. En oposición a esto está la inclinación a la insociabilidad, la característica de querer dirigir todo de acuerdo con las propias ideas. Esta es seguramente una forma cruda de autodeterminación autónoma, distorsionadamente expresada en la forma de una autoestima engendrada racionalmente (lo que Kant llamará posteriormente mal radical). Entonces, una vez más, la Naturaleza no es responsable de nada más que de que los seres humanos tengan razón.

La imagen hasta ahora se ve así, los seres humanos carecen del equipo instintivo que permite que los animales se las arreglen, por lo que deben aplicar la razón para sobrevivir. Al mismo tiempo, la razón genera deseos y concepciones de autoestima que sirven para garantizar que el proceso de desarrollo continúe incluso después de que se hayan satisfecho las necesidades básicas de supervivencia. La relación no social también conduce al conflicto entre los individuos, lo que a su vez va en contra de la tendencia de sus esfuerzos a contribuir a la realización de las capacidades de la especie. En consecuencia, lo que se requiere además es un orden social regido por leyes. Luego se muestra que esto también emerge de las premisas hasta ahora aducido, en el sentido de que el conflicto y el caos engendrados por la relación no social impulsan a los individuos a emprender una secuencia de transiciones motivadas por prudencia hacia la sociedad civil. En esta condición, se encuentra regulada y, por lo tanto, se vuelve mucho más eficaz al servicio del plan de la Naturaleza de los seres humanos, sus inclinaciones les impiden coexistir durante mucho tiempo en un estado de libertad salvaje.

Pero una vez encerradas en un recinto como el de una unión civil, las mismas inclinaciones tienen el efecto más beneficioso. De la misma manera, los árboles en un bosque, al tratar de privarse unos a otros del aire y la luz del sol, se obligan a encontrarlos creciendo hacia arriba, de modo que crezcan hermosos y rectos, mientras que los que echan ramas a voluntad, en libertad y aislados de los demás, crecen atrofiados, encorvados y retorcidos. Toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad y el mejor orden social que crea el hombre son frutos de su insociabilidad.

El desarrollo del orden social facilita la productividad de las pretensiones egoístas, al mismo tiempo que mitiga lentamente su fuerza destructiva. Las dificultades restantes que provocan a su vez, aseguran que siempre haya presión para mejorar aún más los arreglos sociales. Este proceso continuará indefinidamente, acercándose cada vez más a la constitución civil perfectamente justa. La propuesta kantiana de una historia universal se construye así a partir de dos ideas o fines, la primera tomada de la teleología natural, del pleno desarrollo de las capacidades de la especie, y la segunda, asociada a la filosofía política, su estado se expresa mejor en la proposición de la historia de la raza humana en su conjunto, que puede considerarse como la realización de un plan oculto de la naturaleza

para producir una constitución política perfecta como la única condición posible, dentro de la cual todas las capacidades naturales de la humanidad pueden desarrollarse completamente. La realización de las dos ideas debe ejecutarse simultáneamente. Así como la humanidad nunca puede dejar de desarrollar sus capacidades, porque la gama de los proyectos de la razón es ilimitada, así también nunca habrá perfeccionado su organización política. Discutiendo las dificultades involucradas en lograr un estado perfecto.

Kant distingue dos niveles en los que debe lograrse el orden social regido por la ley. Uno de ellos es el del propio Estado, el otros es el ámbito internacional. Si bien se han logrado algunos avances (al menos en algunas partes del mundo) en el primer nivel, se ha logrado poco en el segundo, donde los propios estados se comportan de manera muy similar a como lo hacían los individuos antes de verse obligados a ingresar en la sociedad civil. La próxima etapa será iniciar el proceso de regulación de las relaciones internacionales y la construcción de una federación de pueblos, que a su vez permitirá que las deformaciones que actualmente aquejan a la sociedad civil sean eliminadas progresivamente.

Una vez más, el ímpetu de esta transición provendrá de las miserias y los costos provocados por el antagonismo desenfrenado. Las guerras, los preparativos militares tensos e incesantes, y la angustia resultante que cada estado debe sentir eventualmente dentro de sí mismo, incluso en medio de la paz. Estos son los medios por los cuales la naturaleza impulsa a las naciones en hacer intentos inicialmente imperfectos, pero finalmente, después de muchas devastaciones, trastornos y hasta un completo agotamiento interior de sus fuerzas, para dar el paso que la razón les hubiera podido sugerir sin tantas tristes experiencias, el de abandonar un estado de salvajismo sin ley y entrar en una federación de pueblos.

Kant enfatiza el carácter fortuito del curso que probablemente seguirá la historia en su camino hacia un orden mundial cosmopolita. El progreso hacia el comienzo de la paz perpetua será caprichoso y doloroso. Sin embargo, una vez en marcha, el progreso adoptará un ritmo mucho más regular. También debería adoptar la forma de un desarrollo más equilibrado de las capacidades humanas. El antagonismo desenfrenado, tanto a nivel nacional como internacional, no solo detiene el proceso de desarrollo, sino que también asegura que el desarrollo tal como ha tenido lugar haya descuidado la dimensión moral de suma importancia

Cuando está poco más allá de la mitad de su desarrollo, la Naturaleza humana tiene que soportar los males más duros bajo el disfraz de la prosperidad exterior, antes de dar este paso final (es decir, la unión de estados); y la preferencia de Rousseau por el estado de salvajismo no parece tan equivocada si dejamos de lado esta última etapa que nuestra especie aún tiene que superar. Somos cultivados en un alto grado por el arte y la ciencia. Somos civilizados hasta el exceso en todo tipo de cortesías y decoros sociales. Pero todavía

estamos muy lejos del punto en el que podríamos considerarnos moralizados. Porque si bien esta idea de la moralidad está ciertamente presente en la cultura, una aplicación de esta idea que sólo se extiende a las apariencias de la moralidad, como en el amor al honor y la propiedad exterior, equivale meramente a la civilización.

La invocación de Rousseau en este pasaje brinda una buena oportunidad para comentar hasta qué punto Kant está respondiendo y, de hecho, está de acuerdo con la crítica del ciudadano de Ginebra al progreso en el Discurso sobre la desigualdad. La oposición de Rousseau al progreso es bastante diferente a la de Herder. En lugar de negar, como vimos hacer a Herder, que la historia se caracteriza esencialmente por una dinámica progresiva, Rousseau acepta que lo es, pero argumenta que su tenor es principalmente negativo. La razón de esto es que lo que genera progreso no es la racionalidad humana como tal (lo que Rousseau llama perfectibilidad), sino, el incentivo que le da el egoísmo reflexivo que todo ser humano desarrolla en sociedad.

El progreso es en gran parte atribuible a motivaciones reprobables. Además, dadas estas motivaciones, el progreso invariablemente va de la mano con la desigualdad y el conflicto, y el aumento de la complejidad social y la desigualdad sirven a su vez para aumentar el amor propio. El ensayo de la 'Idea' de Kant claramente toma prestado mucho de este relato. Está de acuerdo en que la perfectibilidad es una condición necesaria pero no suficiente para el progreso. Los seres racionales se alegran con permanecer en una existencia con todos sus talentos ocultos para siempre en un estado latente, si no fuera por sus pretensiones egoístas. Y dado este segundo y decisivo factor, el rumbo que toma el progreso es inevitablemente ambivalente, involucrando tantos perjuicios (violencia, desigualdad) como beneficios, si no más, al menos hasta el momento.

Sin embargo, Kant no respalda completamente el enfoque rousseauiano. Las diferencias importantes son que el discurso de Rousseau argumenta que el progreso no era originalmente inevitable, porque los seres humanos inicialmente vivían de forma asociativa y, por lo tanto, no adquirieron lo requerido para poner en marcha el avance histórico. Existe un debate académico considerable sobre la seriedad de esta línea, se puede suponer que Kant está de acuerdo con los escépticos, viéndolo como un recurso retórico para aislar un estado puro de Naturaleza con fines de contraste. En la Idea y en otros lugares, se supone que los seres humanos siempre han existido en sociedades y, por lo tanto, con una relación no social desde el principio.

Otra diferencia, es el hecho que Kant es más positivo sobre el desarrollo del orden civil, que considera que sigue un curso progresivo guiado prudencialmente. Con el tiempo, esto asegurará, o al menos eso espera, que el progreso futuro adopte una forma menos perniciosa. Hay pocos indicios en Rousseau de un grado comparable de confianza en la capacidad de los seres humanos para aprender de sus errores. Kant enfatiza estos en conjeturas sobre el comienzo de la historia humana y argumenta que su propia forma de

construir la historia de la especie acomoda y reconcilia su optimismo y la descripción pesimista del pasado. La historia filosófica de Kant es ciertamente una brillante respuesta a Rousseau, que sintetiza y lleva adelante muchas de las ideas de este último.

La diferencia, entonces, entre Herder y Rousseau como críticos del progreso puede expresarse así. En respuesta a la postulación de una dinámica histórica progresiva, Herder niega que exista tal dinámica primaria, las cosas no están (y no necesitan) mejorando, sin embargo, para Herder, la creencia de que lo son puede, de hecho, empeorar las cosas. Rousseau, acepta que existe esta trayectoria general, pero afirma que es perjudicial. Hay dos formas distintas de oponerse al optimismo histórico de la Ilustración una de ellas, es el optimismo herderiano (en el sentido original del término), todo es (y ha sido) bueno. La otra corresponde al pesimismo rousseauiano, las cosas, de hecho, han ido empeorando cada vez más. Cada posición incorpora una réplica inversa con respecto al futuro, con Herder, el temor de que la creencia en la mejora pueda provocar el declive, con Rousseau, la idea de que la conciencia del declive puede alentar los intentos de rectificar las cosas. El optimismo y el pesimismo se atemperan así. Como crítica, el relato de Rousseau tiene la ventaja de la intimidad con su objeto; esto es precisamente lo que lo hizo tan poderoso. Al mismo tiempo, sin embargo, esta intimidad permite la posibilidad de que pueda ser absorbida por una versión más sofisticada de la Ilustración. progresismo, que es más o menos lo que hizo Kant.

Kant ha identificado hasta ahora tres dinámicas como los medios que utiliza la naturaleza para realizar su plan:

- Inventiva racional en respuesta a la escasez y el peligro.
- Sociabilidad no social que conduce al desarrollo de capacidades humanas.
- Sociabilidad no social que lleva al establecimiento y desarrollo del orden civil.

Estos no están estrictamente separados, ya que la sociabilidad antisocial tiene sus efectos progresivos al estimular la inventiva racional. De hecho, Kant implica que la primera dinámica tiende a funcionar solo de esta manera. La naturaleza, de hecho no hace nada durante el proceso histórico. Habiendo colocado supuestamente a los seres humanos, criaturas racionales sin práctica, en la tierra, luego se retira y los deja para que sigan adelante. Ahora también se ha aclarado que el plan de la Naturaleza tiene dos ideas componentes: (i) la idea del pleno desarrollo de las capacidades humanas; (ii) la idea de la perfecta unión civil de la humanidad.

Es tentador describir la teoría de Kant como una teoría sobre las consecuencias no deseadas de la acción humana. Evidentemente, es una consecuencia no intencionada de las acciones egoístas y agresivas, si estas provocan que otras personas tomen medidas para restringir a sus perpetradores. Pero esta consecuencia no intencionada es precisamente lo

que pretende el segundo grupo de individuos. Desde el punto de vista del historiador universal, la reacción del segundo grupo puede (si tiene éxito) tener consecuencias no deseadas, a saber, el beneficio que aporta a las generaciones futuras y, lo que es más importante, la contribución que hace para acercar a la humanidad a un estado perfecto. Toda institución exitosa de un nuevo modo de orden social es, por lo tanto, progresiva en dos sentidos: para los individuos que la provocan, marca un avance sobre el anterior estado de cosas insatisfactorio; para el historiador universal, es parte de un proceso de aproximación a un estado de cosas perfecto. En primera instancia, el progreso es retrospectivo y apunta a un nuevo éxtasis (pero inevitablemente temporal); en el segundo, tiene visión de futuro y apunta a la renovación continua. Por lo tanto, se puede identificar tres tipos de consecuencias no deseadas:

- Un tipo de acciones que provocan intentos de prevenirlas o minimizarlas.
- Acciones que producen los beneficios que debían tener, pero por más tiempo del previsto.
- Acciones que incrementan paulatinamente el progreso hacia un estado de cosas no previsto por los agentes.

Cabe señalar que el tercer tipo no es estrictamente hablando una consecuencia no deseada, sino más bien un significado no deseado. La historia universal vuelve a describir la operación de la racionalidad reactiva prudencial como orientada hacia un futuro lejano. La principal consecuencia no intencionada sigue siendo la forma en que la sociabilidad asocial no regulada genera su propia regulación. La forma progresivamente sistemática en que esto ocurre obliga al historiador filosófico a atribuir esta consecuencia a un agente intencional, sobre el principio de que el pensamiento de orden requiere el de un diseñador.

En consecuencia, en lugar de decir simplemente que la sociabilidad insociable conduce a un orden social regido por leyes, Kant nos dice que la Naturaleza emplea la insociabilidad de los seres humanos, como un medio para llegar a ella. Aún más llamativo, todas las guerras son, en consecuencia, otros tantos intentos no por la intención de los hombres, sino por la intención de la Naturaleza de generar nuevas relaciones entre los estados. Las consecuencias no intencionadas, si producen orden, tienen que ser pensadas en algún sentido como intencionadas, aunque, por supuesto, no por los agentes humanos involucrados. En esto, Kant está de acuerdo con muchos otros pensadores del siglo XVIII, como Adam Smith con su mano invisible. No se debe cometer el error, sin embargo, de suponer que Kant (y el resto) están tratando de explicar las acciones y eventos (en este caso, por ejemplo, guerras) por sus efectos.

En cualquier caso, el progreso histórico no se explica únicamente apelando a la sociabilidad antisocial y a la racionalidad reactiva. Estos factores, generan avances que pueden interpretarse como la realización incremental de dos ideas reguladoras, el pleno

desarrollo de las capacidades humanas y la perfecta constitución política, aunque esto no forma parte de la intención de los agentes humanos involucrados. Esto, no es para descartar la posibilidad de que los seres humanos puedan dirigirse voluntariamente hacia estas ideas y actuar en consecuencia. De hecho, la concepción kantiana de lo que sería para la especie humana desarrollar sus capacidades racionales se sigue que el historiador universal anticipará que los seres humanos (o al menos algunos de ellos), en algún momento comenzarán a comportarse de esta manera. En otras palabras, el progreso gradualmente se volverá completamente intencional. Si esto no ocurriera, entonces la especie no habría podido desarrollar sus habilidades en la línea que la aplicación de las máximas de la teleología natural nos llevó a esperar.

Kant, por supuesto, cree que este desarrollo ya ha comenzado en su presente histórico. El término que usa para referirse a esta cualidad fundamental de la era actual es iluminación. En sus manos, el término es hasta cierto punto ambiguo, pues lo emplea no sólo para referirse al potencial progresista *sui generis* del presente, sino también para designar la dinámica progresiva de la historia en su conjunto. Ambos sentidos se encuentran en la “Idea para una historia universal”. En cuanto a la idea más amplia de la iluminación, se nos dice que la tarea de desarrollar las capacidades de la humanidad requerirá una serie larga, tal vez incalculable, de generaciones, cada una de las cuales transmitirá su iluminación a la siguiente. Igualmente se introduce la sociabilidad no social, como el mecanismo primario que genera un proceso continuo de iluminación.

Finalmente, el bosquejo de la historia política de Kant en la novena sección rastrea la supervivencia a través de cada revolución de un germen de ilustración. La versión más enfocada al describir las condiciones políticas y sociales de la Europa actual, Kant comenta que surge gradualmente la ilustración. Esta iluminación no es solo más en el camino del desarrollo cultural o la mejora de las instituciones políticas, sino más bien el advenimiento de un nuevo principio de desarrollo y mejora. La afirmación de que la Ilustración describe lo que es distintivo del presente, se articula más plenamente en otro de los ensayos breves de Kant, a saber, una respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, publicado solo un mes después de “Idea para una historia universal”.

El término se aplica inicialmente en relación con el proceso de desarrollo individual, la iluminación es el surgimiento del ser humano, entendida así como madurez, la ilustración es la condición en la que se ha alcanzado la autonomía y puede empezar a operar. En el curso normal de los acontecimientos, por supuesto, la minoría es más bien el proceso necesario para madurar. Una vez que ha tenido lugar este desarrollo, se resiste la oportunidad de llegar a la mayoría de edad. La posición real de Kant es que tal desarrollo detenido es mucho más probable que sea el resultado de imposición desde fuera. Así, al considerar la ilustración social, escribe que un pueblo se ilumine a sí mismo es posible, de hecho, esto es casi inevitable, si sólo se le deja su libertad.

Si ahora se pregunta, si actualmente vivimos en una era ilustrada, la respuesta es no, pero vivimos en una era iluminada. Tal como están las cosas ahora, se requiere mucho más para que la gente en general esté en la posición, o incluso pueda ser puesta en la posición, de usar su propio entendimiento con confianza y bien en asuntos religiosos, sin usar la guía de otro. Pero tenemos claros indicios de que ahora se está abriendo el campo para que trabajen libremente en esta dirección y que los obstáculos para la iluminación universal o para la salida de la humanidad de su minoría auto-incurrida se están reduciendo gradualmente.

Kant, por tanto, tiene dos concepciones de la Ilustración. El primero se aplica a la historia en su conjunto e implica un proceso gradual mediante el cual cada generación aprende tanto de los éxitos como de los errores de sus predecesoras, y así se vuelve cada vez más ilustrada. El segundo se aplica al presente y marca un cambio cualitativo por el cual la humanidad está entrando por primera vez en su madurez. La primera interpretación de la ilustración, por supuesto, también le da al presente un lugar privilegiado, la dinámica progresiva de la historia asegura que la era presente sea siempre superior al pasado. Por lo tanto, Kant puede referirse a su tiempo como la era de la mayor iluminación hasta ahora, con la implicación de que las eras anteriores también fueron tiempos de iluminación, solo que con menos que ahora. El modelo de madurez, por el contrario, inevitablemente marca el pasado como no ilustrado.

La idea de que el presente histórico es fundamental para ello. Habiendo afirmado en la Proposición misma que la historia puede ser vista como el proceso por el cual se aproxima una constitución política perfecta, Kant escribe poder ver que la filosofía también puede tener su quiliasma, pero uno cuya ocurrencia puede ser promovida por su idea, aunque sólo desde lejos, de modo que son cualquier cosa menos fantasiosa. El quiliasma es la doctrina religiosa de que Cristo reinará en la tierra por mil años antes del juicio final. Esta idea es traducida por Kant en quiliasma filosófico, que espera un estado de paz perpetua basado en una federación de naciones unidas en una república mundial.

Lo que es importante señalar es la voluntad de Kant de concebir el progreso histórico como teniendo como fin un estado temporal, un período de tiempo, en lugar de simplemente, como de costumbre, un punto asintóticamente aproximado. Se pueden aducir dos razones de por qué concebir la meta del progreso de esta manera ampliada, en primer lugar, nos ayuda a considerar el proceso progresivo como algo que implica tanto el logro como el esfuerzo; en segundo lugar, articula el sentido importante en el que la historia es (es decir, será) estadal. La paz perpetua será una fase cualitativamente distinta en la historia humana, y que merece el estatus de milenario. Por supuesto, a diferencia de la versión religiosa original, no se supone que el milenio del filósofo termine, sino que continúe a perpetuidad, logrando una perfección cada vez mayor. Sin embargo, la diferencia entre los dos que Kant elige enfatizar implica el papel de la agencia humana.

El milenio de la paz perpetua no es un engaño, argumenta, porque su aparición puede ser promovida por su idea. El quiliastro filosófico no se basa en una mano invisible para producir la condición que anticipa. En cambio, la filosofía misma sirve para estimular intervenciones que apuntan conscientemente a la idea. La dinámica teleológica de la historia empieza a hacerse explícita, el ser humano puede empezar a tomar las riendas de la Naturaleza. Hasta el momento, sin embargo, no hay nada que sugiera que tal milenarismo ilustrado no fuera posible en épocas anteriores (a menos que tomemos la referencia a la filosofía para sugerir que solo en la Ilustración ha despegado). Kant continúa aclarando que la invocación del milenarismo en esta última etapa del argumento del ensayo se relaciona expresamente con las posibilidades de su propio presente histórico. La Naturaleza humana es tal que no puede ser indiferente ni siquiera a la época más remota que eventualmente pueda afectar a nuestra especie, siempre que esta época pueda esperarse con certeza. Y en el presente caso es especialmente difícil permanecer indiferente, porque parece que por nuestros propios proyectos racionales puede acelerar la llegada de este período que será tan bien recibido por nuestros descendientes.

La clara implicación de este pasaje es que tales proyectos racionales no eran una posibilidad realista para nuestros predecesores. Esto se confirma en lo que sigue, ya que Kant continúa describiendo las condiciones bajo las cuales ha surgido la “Ilustración” en la Europa del siglo XVIII, y cómo el compromiso con el bien de la persona ilustrada debe extenderse gradualmente hacia arriba. El quiliastro de Kant todavía podría ser acusado con justicia si no fuera por el hecho de que sitúa la esperada condición milenaria en un futuro lejano. Aunque podemos ayudar en su realización, esto solo puede ser desde lejos. En el pasaje citado en el párrafo anterior se da a entender que es la época más remota. Esto también contrasta con gran parte del milenarismo religioso, que es notorio por esperar, de hecho predecir, la llegada inminente del reinado de los mil años.

Los individuos ilustrados tratan de influir en el público y los poderes fácticos y, por lo tanto, ayudan a la humanidad en la dirección de un orden mundial cosmopolita. El Abbé de Saint Pierre es de hecho un buen ejemplo, aunque sus esfuerzos fueron defectuosos. Lo que le faltaba, al parecer, era una perspectiva histórica adecuada sobre cómo podría llegarse a este orden mundial. Esta perspectiva, tal como la elabora Kant, proporciona una escala de tiempo histórica, mediante la cual reconocemos el inmenso período en el que se debe lograr la paz; también ofrece un relato de este mecanismo histórico que puede ayudar a que se produzca. Supone que muy pronto sería posible instituir un nuevo orden internacional; además que, no tenía idea de cómo sucedería esto más que mediante apelaciones moralizantes a los príncipes. El activista ilustrado, por lo tanto, necesita la perspectiva histórica que Kant proporciona para ser verdaderamente ilustrado. La historia universal de Kant hace más que simplemente describir la Ilustración, también la representa. Al revelarnos el plan de la Naturaleza, nos permite hacerlo nuestro. El punto se reitera en la proposición de un intento filosófico de elaborar una historia universal del mundo, de

acuerdo con un plan de la naturaleza, dirigido a una unión civil perfecta de la humanidad, el cual debe ser considerado como posible e incluso capaz de promover el propósito de la naturaleza misma.

Algunos comentaristas de la filosofía de la historia de Kant están tan entusiasmados con su énfasis en el plan de la naturaleza, que pasan por alto hasta qué punto advierte explícitamente la acción ilustrada. Por ejemplo, Booth escribe cómo la filosofía puede hacer que pase el milenio, Kant no nos lo dice. Esto le permite afirmar que la historia filosófica de Kant predice una era de paz, que llegará sin que se requiera ningún esfuerzo intencional para llévalo a cabo, la promesa de la historia universal, su dulce sueño no requiere ningún esfuerzo de nuestra parte. Esto es claramente incorrecto, una objeción más pertinente cuestionaría si la creencia de que la naturaleza forzaría inevitablemente a la humanidad en avanzar hacia la paz perpetua, no socava el compromiso moral e ilustrado de trabajar hacia este mismo objetivo.

El error inverso lo cometen aquellos comentaristas que tienden a exagerar el sentido de la importancia del presente que detectan en sus escritos históricos. La Ilustración es, pues, un punto de inflexión en la historia. Una vez que el filósofo ha logrado captar el plan inmanente de la naturaleza, deja de estar oculto; y su llegada a la conciencia filosófica crea una nueva situación histórica. después de que la astucia de la naturaleza haya hecho posible la propia Ilustración, hay un nuevo punto de partida en la historia.

Yirmiyahu Yovel sugiere que encuentra esto algo utópico, pero no da más detalles, describe que es posible mirar hacia atrás en la historia de la religión y la política, y encontrar el paradigma latente producido involuntariamente en a ellos, la explicación teórica completa de estas historia, en política, religión y sobre todo en ética, comienza una era radicalmente nueva. Yovel exagera el significado de la era de la ilustración, de hecho como si fuera edad, que Kant, por supuesto, niega. El mismo Kant nunca describe su propia era en estos términos inflados. Por supuesto, Yovel es perfectamente consciente de que no se espera que la historia racional reemplace a la teleología natural, sino que por el contrario, trabajará a su lado, de hecho en un papel subsidiario. Sin embargo, sigue permitiéndose hablar de una era radicalmente nueva. Por lo tanto, su interpretación adolece de ser demasiado dualista, como lo demuestra, por ejemplo, el título de su capítulo “Historia racional versus dialéctica natural” Kant intenta proporcionar una explicación mucho más unificada que la que describe Yovel.

La historia universal de Kant es teleológica. El agregado de datos históricos se unifica al mostrar cómo las acciones humanas a lo largo del tiempo ascienden al progreso hacia la realización de dos objetivos, el pleno desarrollo de las capacidades humanas y el logro del orden civil perfecto. El historiador universal emplea estas dos ideas para regular el ordenamiento de los datos. En la medida en que permiten construir el orden, estas ideas también deben atribuirse a agentes históricos. En su mayor parte, no pueden atribuirse a

agentes humanos históricos, incluso cuando progresan, no lo hacen con la idea de ello en mente. En consecuencia, el orden diacrónico en desarrollo tiene que ser atribuido regulativamente a la naturaleza, lo que el historiador universal descubre es el plan de la naturaleza, no uno sostenido por individuos del pasado. La teleología histórica de Kant se basa así en una versión de la teleología natural. Esto no debería oscurecer el hecho de que la primera y única forma apropiadamente explicativa de teleología involucrada en la historia universal es la que opera al nivel del comportamiento ordinario, dirigido a un fin, de los seres humanos.

De hecho, todas las extensiones de la teleología de Kant fuera del dominio humano se basan en la analogía con él. La expectativa de que la historia universal sea teleológica se deriva así de la comprensión de que los seres humanos son agentes conscientemente dirigidos a un fin. Así, mientras la historia universal apela explícitamente a la intencionalidad de la Naturaleza, esta es necesaria para poder concebir el orden que resulta involuntariamente de la actividad intencional de los seres humanos. Nuestra orientación hacia el fin es lo primero. No sólo eso, sino que para Kant es a la vez posible y necesario que esto se desarrolle de tal manera que obvie la referencia al plan de la naturaleza.

Los seres humanos ilustrados son capaces de orientarse hacia las ideas que antes habían sido posesión exclusiva de la Naturaleza. Además, parte del plan compartido por la Naturaleza y los iluminados es la construcción de formas de orden civil global que permitirán a la humanidad en su conjunto desarrollar y ejercer gradualmente la agencia colectiva. Así, entonces, como agencia nominal de la naturaleza, hay tres tipos de humanos teleológicos comportamiento sobre el que Kant construye su historia filosófica: individual, pero ajeno a las dos ideas e impulsado por la sociabilidad asocial; individual y comprometido con las ideas; colectivo y comprometido con las ideas. El curso de la historia debería mostrar una transición de lo primero a lo segundo, a medida que los seres humanos llegan a ser cosmopolitas racionales.

1.3 La Educación

Aquella frase que menciona que “El hombre es la única criatura que necesita educación”, tal vez es un reconocimiento propio del siglo XVIII, surge la pregunta si tiene que ver con las particularidades de una persona, fuera del momento y contexto de su enunciación, cuyos tiempos, sin embargo, no pueden dejar de ser portadores. Gracias a Kant, pensar que la necesidad de educar a todo niño que nace es una consecuencia de la calidad humana, si una persona necesita ser educada es porque está desnaturalizada (y por tanto la educación es algo radicalmente diferente de las funciones de ciertos animales que quieren hacer parecer educativas). El ser humano represente un ente diferente, por eso, Kant refiere que el hombre es el único que requiere una educación. En las criaturas, el nacimiento, el desarrollo, la conservación, la reproducción, están asegurados por mecanismos en los que no necesitan ser entrenados. Pero entre todos ellos hay uno que se

ha escapado de esos mecanismos, lo que no sería una peculiaridad natural, sino que resultaría del natural abandono, por eso cada vez que nace uno nuevo es necesario educar.

¿Cuál es la educación que, según Kant, se debe introducir a una persona? Al principio, el autor lo divide en tres áreas: cuidado, disciplina y enseñanza, considerando que el hombre es un niño pequeño, un estudiante. Por supuesto, en esta categorización se escuchan malabarismos intelectuales que han complacido muchos gustos durante estas décadas en el sentido de que a una persona no se le cuida porque es un niño pequeño, sino que se convierte en un niño pequeño; que no es disciplinado por el bien de la educación, sino que se educa a medida que es disciplinado; y que no se le enseña porque es alumno, sino que se convierte en alumno cuando es objeto de instrucción.

Desde este punto de vista, se pensaría que si uno fuera tratamiento, el otro sería subjetividad, porque se podría llamar “subjetivación” o “producción de subjetividad”. Por el contrario, Kant parece proponer un nivel de análisis, donde no sería posible un tratamiento diferente, donde algunos aspectos de las medidas adoptadas para educar de esta manera, “niño pequeño”, “alumno” y “aprendiz” indicarían la singularidad del ser humano, independientemente de cómo la cultura lo justifique, nombre y controle, en una escala en la que, por supuesto, hay una enorme diversidad.

En cierta medida, las personas y los animales necesitan cuidados, los animales necesitan algo de cobijo, calor, protección, comida, durante varios períodos, que de todos modos suelen ser cortos; los humanos, por otro lado, requieren mucho más cuidado, y durante tanto tiempo que ninguna especie animal puede compararse. Quizás esta distinción sea facilitada por la prematuridad del hombre y el largo período durante el cual la criatura se ve obligada a depender de la otra; pero vemos también según la disciplina y la enseñanza, que la peculiaridad de una persona no puede derivarse del estado de naturaleza, aunque ésta es la condición de su posibilidad.

Pero aparte de la notable diferencia de intensidad y duración, Kant advierte una diferencia radical en el trato a humanos y animales, mientras estos últimos utilizan su poder de forma que no les hagan daño (las golondrinas recién nacidas ya saben defecar fuera del nido, para citar), las personas lo hacen en contra de ellos mismos (gritan al nacer, lo que en la naturaleza atrae a los depredadores. Así, Kant define el mantenimiento en el caso de la educación como una serie de cuidados que los padres tienen para evitar que los hijos abusen de su poder. Al principio surge la pregunta ¿Por qué los hombres, incluso los recién nacidos, muestran una especial cualidad de ponerse en riesgo? La respuesta podría ser todavía no lo saben. Es verdad, ellos no saben, así que el cuidado no parece ser principalmente sobre saber (es decir, conciencia); es una práctica principalmente en el cuerpo sin apelar a la mente o al conocimiento (por lo que una de sus intenciones es crear hábitos, es decir, un comportamiento que no agrada a la mente). Pero y los animales, ¿lo saben? Para un filósofo: en este sentido trajo, por ejemplo, golondrinas recién nacidas.

Pues bien, precisamente para la categoría específica de conocimiento, Kant exigía otro aspecto para la educación, la disciplina, que según él cambia la animalidad en la humanidad. El hombre nace como animal y vive en proceso de desnaturalización. Pero el autor ya ha distinguido entre humanos y animales según el uso de las fuerzas dirigidas a ellos. Entonces, si prestamos atención a su argumento ¿Puede la disciplina todavía transformar la animalidad en humanidad? (En este caso, esta conversión debe ser al menos a través del cuidado y la disciplina ¿O qué es la naturaleza que hace que las personas necesiten cuidados? ¿Es la terapia parte de un esfuerzo por transformar al animal en humano? ¿Usar poderes contra uno mismo es un animal o uno ya es humano? Y si es humano ¿La intención entonces es quitar ese impulso de autolesionarse?

Pero ya se ha dicho que precisamente esta cualidad nos separa del animal. Así que no se trataría de sustraer esta cualidad a la tendencia del animal contrario a no hacerse daño (aunque ese fuera su contenido), sino dejar que el individuo sobreviva, como ahora es el caso, es una condición necesaria para su humanización. Queda pendiente la posición de este rasgo, aunque puede ser una lucha en el interior de la persona, ya no contra la animalidad. En forma global, Kant persigue hablar de una promoción de ideas, que parece ser la permanencia de una modelo que requiere cuidado; es decir, aquello contra lo que se lucha, el proceso que Kant llama la transformación de la animalidad en humanidad. Y si no es una secuela, al menos están unidos en sus objetivos.

Se puede afirmar que el niño pequeño no sabe, y que una determinada forma de entender el conocimiento es clave para la caracterización kantiana de la disciplina y retroactivamente del cuidado. Kant dice, Según su instinto, el animal ya lo es todo, el animal tiene un instinto y garantiza que ya lo es todo, eso es de principio a fin como una condición que no cambia. La concepción que el animal lo es todo, parece compleja, porque igual como ser vivo crece, se multiplica, muere, sin embargo, el punto de vista del filósofo se encuentra allí, todos estos cambios no cambian lo que el animal es desde el principio, y que no deje de ser, necesita carne, aparte de los acontecimientos, si su especie la necesita; busca a sus compañeros más allá de sus dificultades evolutivas si su especie es gregaria; se apareará independientemente de las circunstancias si su tipo muestra ciertos signos. No hay nada que llene su ser, ya lo es todo. Kant menciona la extraña razón le dio todo, la palabra todos vuelve a aparecer, todo se le da, nada le falta.

Y el instinto que le dio todo se caracteriza como una razón extraña. La manera encantadora de imaginar el instinto, hemos perdido esas maneras, ese encanto, cuando el lenguaje parece especializarse, estas cosas deberían ser tratadas por el etólogo, no por la filosofía. Pero el filósofo tiene otras claves, porque dice, causa extraña. No importa si el significado de razón es razonamiento o motivo, esta es una información extraña. El instinto es un saber extraño que presupone una exclusión interna, lo tienes, pero es extraño; fue colocado por otra persona y no lo sabemos. El instinto es saber lo que no sabes. No sabía,

no podía saber que añoraba el amor y la crueldad y el placer del cálido refugio y el olor a venado en el viento. Información que no necesita saber, si funciona, ¿Por qué saber cómo funciona, por qué funciona, para qué sirve? El animal no necesita saber, porque no le falta, no duda, no sabe que existe, no sabe que morirá; simplemente es (no es arrojado al mundo, es el mundo). Por lo tanto, ser no es su problema ¿Qué pasaría con esta información si accidentalmente estuviera disponible para las personas? ¿Todavía funciona? ¿Permite la preservación de la especie?

Posteriormente, Kant añade que el hombre no tiene instinto. Así que carece de conocimiento extraño. En otras palabras, el conocimiento humano sea el que sea es propio, no es ajeno y por lo tanto puede ser conocido (por lo tanto es a veces lo que el sujeto no quiere saber aunque puede). Esto inmediatamente genera dudas sobre la posibilidad de tener una conversación y un discurso, como se dice hoy metacognición. De esta forma, el conocimiento humano sería metacognitivo en sí mismo, sería ya un metalenguaje, lo que inutiliza tales conceptos, y entonces no habría metalenguaje, metadiscurso, metacognición. El conocimiento humano es conocido, no tiene afuera, arriba ¿Dónde te imaginas escapar cuando la celda lo es todo?

Partiendo de pensar que el hombre carece de instintos, Kant se ve obligado a describir al hombre como carente de fuente, el hombre es aquel que carece del conocimiento que le permitiría responder eficazmente a las eventualidades del mundo (como sucede con los animales. El conocimiento humano es un intento de ocultar la falta de conocimiento. Por eso dice que el hombre necesita su mente, es decir, no es extraño eso, ¿Qué significa necesitar? Hay al menos tres opciones que dan visiones completamente diferentes del proceso educativo:

- ¿Se trata de falta de cosas necesarias para vivir, por ejemplo falta de alimentos, es decir, la necesidad de comer?
- ¿O se trata de algún tipo de mandato, sobre las acciones o el carácter de las personas desde el punto de vista del bien o del mal, es decir, compulsión moral?
- ¿O es lo que es imposible evitar, intervenir o resistir, más que una necesidad de la lógica modal, lo que no podía dejar de aparecer?

La primera opción da origen a la idea de educación natural. Del segundo surge la idea de una educación ideal basada en los buenos momentos, moralista. El tercero crearía una idea de educación basada en la cuestión abierta de la especificidad humana. Así sería si nos viésemos obligados a inventar un motivo ante un error. En todo caso, ya tenemos una idea, por un lado, la singularidad del espécimen animal no añade conocimiento y sólo confirma el destino común de la especie, los animales cumplen por sí mismos y sin saber, y por otro lado, la singularidad del hombre nos diría qué pensó en lugar de este error, no tiene instinto y debe construir su propio plan de acción.

Y esa construcción, por ser una invención sin guión porque el hombre no tiene instinto, porque no es nada, sería diferente para cada uno. De modo que todo animal representa a su especie, mientras que todo ser humano es una excepción a la especie; cada muestra humana es una excepción a la regla. La especie animal es homogeneidad, un destino común. La especie humana y se pregunta si aún merece ser llamada especie, es una masa extraña, hecha de singularidades que no constituyen una masa. Sin embargo, según Kant, en cuanto al plan de su comportamiento, ya que no es capaz de hacerlo inmediatamente, sino que viene al mundo sin educación, otros deben construirlo para él.

El animal tiene un plan de comportamiento, y por lo tanto lo es. El hombre, en cambio, no tiene, no tiene un plan, su existencia es todavía creadora. Hay que pensar que un plan construido, inventado, logra emparejar a una persona con tal consistencia y eficacia que un plan de comportamiento. El hecho de que falte el plano, que deba hacerse como prótesis, ya muestra que esta prótesis no alivia la falta de una persona, con tal de que pudiéramos darle el rostro del que despreciamos. El argumento es el hecho de que la existencia previa del diseño de especies animales crea homogeneidad de individuos (Un animal ya es todo según el instinto), mientras que los dibujos no crean homogeneidad, pero la heterogeneidad más radical, cada muestra abre la posibilidad de omitir, cambiar y agregar información.

Y entonces la pequeñez del hombre queda ligada al Otro, porque no sabe hacer inmediatamente un plan, otros deben construirlo para él. Se trata del Otro, con mayúscula representando la cultura, no lo más cercano, dijo Kant, recordemos que el hombre viene al mundo sin cultivar. En resumen, el animal tiene un plan. Todas las cosas tienen el mismo plan que todas las demás cosas; es decir, la especie a la que pertenece tiene un plan para todos. Cada uno garantiza una especie, no es más que su propio eslabón, y su naturaleza ya existe. El hombre, en cambio, todavía no puede hacer inmediatamente su plan. Entonces su ser se retrasa y se envuelve en el Otro. Podría decir hasta cierto punto “Yo soy los otros”, “Yo soy el plan de los Otros”, para usar las palabras de Kant, en otras palabras “Yo soy el Otro de la cultura”, “Yo soy el saber del Otro” en el sentido de que su proyecto, su vida le es dado por otros. El plan inexistente que daría sentido, destino, ser es construido por el Otro. La naturaleza del sujeto ya está enajenada. Si el animal ya existe, la persona ya está enajenada por la especificidad, no tanto por la televisión; si no hubiera estado enajenado desde el principio, no habría sido nada.

¿Por qué no esperar ahora hasta que la persona pueda hacer un plan por sí misma? (Un deseo presumiblemente de respetar los derechos de los demás, lo que sonaría aceptable hoy). Kant dijo que no tiene forma de hacerlo ahora, lo que implícitamente dice que puede hacerlo más tarde. Entonces, ¿Por qué el otro no espera, por qué tiene prisa por hacer un plan para las llegadas? Porque sintió que esperar sería dañino Kant dice que hay que hacerlo temprano para que luego no se dejen dominar por los humores del momento; y

añade además por lo tanto, el hombre debe aprender a someterse a los dictados de la razón desde una edad temprana. Si en su juventud fue abandonado a su propia suerte, una cierta barbarie permanece en él durante toda su vida.

La disciplina adquiere así el carisma de la acción ética. En la sociedad, todos piensan que el plan debe ser implementado, la disciplina adquiere así el carisma de la acción ética, sin darle tiempo a la persona para que lo haga por sí mismo ¿Cómo llegaría al punto de su vida en el que podría hacerlo usted mismo? ¿Desearía hacer un plan cuando lo hiciera? ¿Qué más podría hacer? Paradójicamente, parece que la posibilidad, aquello que aún no se ha realizado existe sólo si no esperamos a que se realice; es imposible si no lo proponemos, si no lo cerramos como posibilidad. Lo somos, porque el Otro tiene prisa, hay que intentar alcanzarlo; pero no se puede, si no se tiene idea de ello, la consecución de este destino es absolutamente imposible para el individuo.

El tiempo humano no es, pues, un tiempo cronológico antes y después de acumularse, sino un tiempo lógico con insuficiencia y precipitación. La inadecuación del individuo y el residuo del Otro cultural. No es el momento adecuado. Hay acción, el dispositivo o los mecanismos que cada cultura en cada época elija para tratar de lograrlo es irrelevante. Así que un plan tiene inevitablemente una huella de tiempo, pero no una meta, el plan social concerniente al individuo es inquebrantable. Por tanto, podemos entender estos detalles, que en retrospectiva nos parecen una tontería, como tales signos del tiempo, tras los cuales podemos decantar las características especiales de una persona, que no por el bajo peso, siempre se ha asociado con la idea de entrenamiento. Sería absurdo oponerse al enfoque particularista por una anécdota que se aplica a todos hoy, porque como Kant, somos hombres de nuestro tiempo. Es por el tiempo que ciertas expresiones aparecen y se repiten en el texto. Más tarde, Kant dice, por ejemplo, la humanidad debe poco a poco, por sus propios esfuerzos, separar de sí todas las inclinaciones naturales de la humanidad:

- ¿Es debe un imperativo moral o una conclusión lógica? En este caso, quizás este sea un ejemplo de lo que dijimos. Hoy tal vez no hagamos tal afirmación, pero lo que no evitaríamos es sustituirla por alguna idealización (esta palabra necesita explicación).
- Nadie le pediría a un tipo de animal más de sí mismo. Esto no tiene sentido, o porque no se puede cuestionar la especie, porque lo que es son los individuos; o porque si podemos cuestionarlo, por ejemplo, si viven una vida social (como las abejas con colmenas), entonces sabemos que como grupo ya lo han dado todo, sin poder, sin poder tácito. Nadie le pediría nada a una especie animal, pero Kant se siente con derecho a pedírselo a la humanidad... la única especie que puede ser cuestionada en su imperfección como tal.

- Por eso el filósofo habla de remoción gradual pero ¿a qué? ¿Hay alguna base? No lo parece, cada época cree que aún no hemos revelado todas nuestras tendencias naturales, que lo mejor está por venir y pocos piensan que su lugar de pertenencia origen, país, raza, idioma da mejores ejemplos de humanidad. Que otros Siempre vemos que la puerta abierta no da a la última sala, sino a otras puerta, siempre esperamos que haya un récord en las próximas carreras. Continúa el mismo autor, es imposible saber hasta dónde se extienden sus inclinaciones naturales.

- Kant añade que el género humano debe sacar de sí mismo, pero si hablamos de lo colectivo, ¿Qué es ese yo? Por un lado, es la autoconciencia, similar a la cualidad autorreflexiva que le hemos atribuido a la mente; conocimiento que se apoya en lo que se supone que se sabe. Y por otro lado, es una interpelación de lo que tenemos de memoria, que es de lenguaje.

- Kant continúa diciendo que este trabajo debe hacerse con las propias fuerzas, a diferencia de un animal, cuyas habilidades e inclinaciones aparecen espontáneamente, sin disimular pero sin exhibicionismo, la humanidad debe hacer un esfuerzo; y si debes usar la fuerza, es porque otra fuerza se te opone, ¿Quizás algo que ver con el déficit, el axioma básico con el que comenzó Kant, o los impulsos de los que habla a continuación?

- Todas las tendencias naturales deben eliminarse del final de la cita, es decir, mientras que todo se exhibe constantemente en un animal, todo se asume intermitentemente (entre acción y acción) en los humanos. De este modo, aunque parezca una blasfemia, el animal es ante todo acción, y el hombre ante todo poder; esto llevó al menos desde el siglo XVII (Chomsky, 1966) a comprender el desfase entre la posibilidad humana y el entendimiento, y así proponer ideas como inteligencia, que no puede ser más que una conclusión, y ningún control, como puede hacerse en animales, entre el conjunto de estímulos y el repertorio. Por otro lado, no podemos poner junto a la naturaleza (teniendo en cuenta el ambiente familiar de la palabra) la naturalidad de las tendencias asumidas, porque nuevamente se vuelan instintos que fueron sustraídos desde el principio ¿No preferiría Kant hablar de estas tendencias más que de las características humanas? Si así fuera, el hombre es lo que aún no ha hecho, y si lo hace, es lo que aún no ha hecho, esta es una propiedad isomorfa que tiene una peculiaridad del lenguaje, siempre contiene un significante adicional, el segundo significante se escapa como tal.

Así que hicimos una ampliación del mapa, originalmente estaba dividido en dos zonas, por un lado, la naturaleza, donde habitan todo y las criaturas; donde el instinto aporta al animal un conocimiento del que no dispone, no se sabe, es si se quiere realizado, acabado, pura acción. Y por otro lado, el mundo de las personas, que se define por el saber

dado por el Otro. El animal y la humanidad son posibles. Así que cada elemento encontró su lugar en ese orden. La tercera opción fue descartada. Ahora, sin embargo, el campo se ha transformado por la aparición de un tercer valor, ya no tenemos que decidir si algo es natural o aprendido. Hoy también se puede decir que es el resultado del desarrollo de la singularidad de una persona, sin ser natural ni educada, se trata de todo, de la ausencia, del hecho de verse a sí mismo, tiende a poner una prótesis allí, que es un conocimiento independiente obligatorio que alguien sabe.

Como puede verse, esto posibilita una reconceptualización de los debates a partir de oposiciones como hereditario, adquirido, natural, cultural. Así, por ejemplo, el ideal específico que atribuimos a la educación se enseña, aprende, pero está estructuralmente ligado a ella; lo que no se enseña, no podemos dejar de hacerlo, debido a las circunstancias en las que nacimos. Es como la prohibición del incesto, algunos pensaron que el hecho de que ocurra en otras culturas no significa que es algo natural, heredado pero ¿Por qué prohibir específicamente algo que instintivamente rechazamos? Tampoco se enseña porque la mayoría de las culturas no comunicativas sí lo hacen.

Por lo tanto, consiste en un rasgo humano básico, no es natural y no se enseña, es estructurado. Estructura no es el término de Kant, por supuesto; lo dice a su manera; por ejemplo, el estado primitivo puede imaginarse en la ignorancia o en la etapa de la civilización perfecta. El estado primitivo no es natural (sería una tontería intentar enseñarlo a animales que no lo necesitan, que no lo quieren) y no se enseña porque se está igualmente en la ignorancia o en la civilización, así que ¿Dónde estás es una condición humana (estructural) que se intenta, este verbo no es casual, cambiar según el ideal de sociedad?

La disciplina, otra forma de educación definida como aquella que transforma la animalidad en humanidad, se redefine ahora como aquella que impide al hombre, movido por sus impulsos animales, desviarse de su destino humano. La disciplina previene o se opone a algo que late (impulsa) en una persona. Kant llama a este poder animal. Afortunadamente, no dijo instintos porque se contradecía al quitarle los instintos a una persona para empezar. Pero ¿Puede ser que los animales tengan instintos e impulsos, y el hombre no tenga instintos animales, sino impulsos animales, que es una palabra antigua que ya no se usa y contiene una raíz negativa?

No sería demasiado arriesgado pensar que Kant etiqueta estos impulsos como animales por su expresión: temeridad, certeza, fuerza, el animal no duda, como decíamos; No le importa su presa: salud, edad, estado civil, actúa como despertado por la certeza, da la impresión de que se actúa dando vida al conocimiento de lo incognoscible. Bueno, el impulso como algo que no puede ser refrenado, parece muy diferente al plan, a la estructura cultural, que busca Kant. El hombre no posee el conocimiento de su destino, al igual que la humanidad. Es posible, pero no es perfecto. Una guerra u otra nos muestran

que dentro de las alturas culturales estos impulsos animales fueron principalmente planeados.

Por ejemplo, deben sujetarlo para que no decida peligros salvajes y confusos. Pero era la misma explicación para el tratamiento. Ahora, parece describir la disciplina también. En otras palabras, la propensión a la amenaza parece ser una manifestación de la humanidad, incluso si las categorías de ese poder interior son diferentes en los dos momentos. En primer lugar, la sociedad reacciona ante esto con cautela y, si el sujeto está en una edad de comprensión, entonces con disciplina. Pero, ¿Por qué el hombre es propenso al peligro? Y no creamos que este es un espacio donde el conocimiento y la cultura están excluidos, la fórmula requiere complejas manipulaciones técnicas, científicas y culturales para que el sujeto acelere el auto a velocidades que lo llevarán a la muerte. Así, el orden completamente cronológico (tratamiento primero, luego disciplina y finalmente enseñanza) no regresa a través de cada etapa, no, aquello a lo que se opone el cuidado y la disciplina, hasta ahora, permanece siempre, incluso cuando se enseña la materia. La idea de razón tampoco se reserva para la enseñanza, aunque es aquí donde más pesa. Para ello, la persona debe aprender a someterse a los dictados de la razón desde temprana edad.

Tradicionalmente habríamos tenido que decidir si la tendencia a amenazar era natural, instintiva, heredada o aprendida, enseñada, culturalmente inducida (aún hoy tenemos explicaciones de la agresión referidas al contenido de los programas de televisión). Pero ya hemos incluido otro elemento, para que no tengamos que responder en un juego dicotómico de posibilidades ¿Podríamos decir que la tendencia humana en arriesgarse es estructural, consecuencia de nuestra forma de ser? Hagamos sombra a Canto, si sólo hay un negativo, significa el acto por el cual la animalidad es borrada por el hombre. Podríamos mitigar este argumento diciendo que se trata de un acto de intentar borrar un impulso, no sin efectos de una persona.

Dicho esto, podemos ampliar el abanico de ejemplos, el impulso es impotencia, no puede detenerse. Escuchamos esta expresión sobre la adicción, la agresión, el riesgo, el juego, no puedo evitarlo o, como dice Hulk, no soy yo cuando estoy enojado. El animal es homeostático, no le interesa el estrés de las fuentes de tensión; el impulso humano, por otro lado, apunta a empujar los límites. Hay satisfacción en eso, pero en este caso se busca más allá del límite. Por lo tanto, el adicto siempre necesita más (aunque ese excedente sea posterior al bajón). Si fuera una cuestión de alegría, ¿Por qué lo que hoy satisface mañana parece inadecuado? ¿No es éste otro significante en efecto positivo? Kant explica mejor el espectro del pensamiento al sintetizarlo en relación con el concepto de ley, la barbarie es la independencia de las leyes, la disciplina sujeta al hombre a las leyes de la humanidad y le hace sentir su compulsión. Su lógica es impecable, el impulso es la ausencia de ley; la impotencia es que no hay ley que lo detenga. Hay discursos progresistas que aborrecen la ley, pero Kant no dice esta ley, tal ley, que dice las leyes de la humanidad. Y puede pensar

que las leyes de la humanidad son europeas, o su imperativo categórico, pero se lo dejó a todos (es decir, como condición estructural), incluso a las culturas que participa en la colonización, la promoción ciertas ideas.

Como argumentó el filósofo, la ley es un medio estructural (no natural, no enseñado) que puede hacer que la fuerza del impulso se dirija en otra dirección. Pero ya aparece el Otro con quien el deseo se llama así a este redireccionamiento del impulso puede entenderse como mediación, por lo tanto, no se puede esperar que el sujeto haga su propio plan, porque el impulso, en cambio, anhela al Otro, se rinde la mediación, ya lo quiere todo (dos palabras con las que Kant define el instinto, tal vez por eso habla de la disciplina como la eliminación de la animalidad. El deseo es el resultado de la intrusión del Otro, porque estando en la fase de impulso no puede crear la intención del Otro de detenerlo, de introducir su tiempo, de vigorizar la relación con las cosas.

El individuo no puede evaluar racionalmente lo que se le ofrece, porque lo que se le ofrece es específicamente para comprender la mente (si pudiera, la meta sería inútil). En palabras de Kant, a los niños se les envía primero a la escuela no con la intención de que aprendan nada, sino con la intención de formarlos para que mantengan la calma y sigan exactamente lo que se les dice, para que luego no abandonen su momentáneos caprichos, controlarlos. Es una introducción a la pausa, lo opuesto al impulso, tiempo, condiciones relacionadas con un plan (proyecto) y ¿Qué más se puede llamar cultura? Aquellos que hoy se escandalizan con las palabras y los términos ondulantes de Kant, que por un lado descartan todo, por ejemplo Kant apunta a la homogeneidad y la obediencia, no se oponen a hablar de hiperactividad y toleran e incluso alientan

Kant es más ilustrado, afirma que la educación primaria, que naturalmente se lleva a cabo en nombre del conocimiento (matemáticas, lenguaje, ciencias naturales, ciencias sociales), tiene como único objetivo crear una oportunidad. Es una formación que crea; el contenido viene después (lo llama enseñanza). Ahora toma un nombre que contradice la razón pedagógica, libertad. El hombre tiene una inclinación tan natural a la libertad que cuando se ha acostumbrado mucho a ella, lo sacrifica todo. Por ello, el proceso que abarca la disciplina es importante evaluarlo desde muy niño, de otra manera es más complicado cambiar los paradigmas de una; además de todos sus caprichos. A diferencia de muchos discursos educativos y pedagógicos recientes, aquí libertad es sinónimo de imposibilidad. La libertad es un impulso, una negación del Otro, una falta de pausa para esbozar un proyecto. Nada se produce en libertad. Dentro de la ley, en cambio, hay una ruptura, el deseo se hace posible que es un objeto intangible que puede construirse en la misma dinámica de su realización y por tanto algo (no todo) puede hacerse, pensarse, hacerse. La moderación es necesaria para poder actuar y no ser un acto de impulso. El juego es posible sólo de acuerdo con las reglas. Si no hay reglas, no se puede jugar nada. En general, el referente es el Otro, aquello que no forma una causa interna, sino extraña.

Así, en esta dimensión de la ciencia, la educación no da libertad, sino que la limita, como vemos en la siguiente idea de Alain Badiou. Al mismo tiempo, se trata realmente de una cuestión de principios o axiomas que deben ser establecidos, asumidos, expresados, y que precisamente por ello traen una decisión, o, si se quiere, un elemento de una decisión, a toda razón, aceptación incondicional, cuya confirmación nunca es más que retroactiva; y la cuestión de las conclusiones, o consecuencias reguladas, que muestran una demanda contraria, lleva consigo un elemento, tanto más intolerable cuanto que nadie debe someterse a ella más que sabiendo que hay un precio por pensar con claridad.

Más tarde, Kant dice esto más sucintamente, la ignorancia del hombre debe ser destruida por su deseo de libertad, el animal, por el contrario, no la necesita en base a su instinto. Y esta libertad puede ser expulsada por alguien, una madre que promete demasiado; o los que rodean al aristócrata que no se le oponen. Por lo tanto, no basta que haya quien cumpla el papel del Otro, que es poner límites, operar la ley. Ahora el mapa es más complicado, por un lado, el animal, el representante de la naturaleza, fue ensamblado desde el principio con un vínculo tan estrecho que en su caso no hace falta hablar de ser o de libertad. Por otra parte, el hombre, por definición representante de la excepción enajenada, hizo todo lo posible, sin ataduras, con todo el fastidio de estar por delante. Y finalmente, el impulso, la libertad, que parecen ser síntomas de la falta de espacio, la influencia en la que se produjo el accidente humano.

De este tercer campo, por su dependencia estructural, se pasa constantemente al segundo campo, se busca la satisfacción del individuo a la carencia, y la cultura da sentido a la carencia que siente el individuo, inventa algo en su lugar, puede imaginarlo todo, porque no soy nada. Si fuera algo, no podría imaginar, hace valer los ideales de educación y expresión. Dado que el lenguaje es a la vez un mecanismo para disciplinar e imponer, y que sus formas son simultáneas con la ausencia constitutiva, no es, no puede ser, está fuera de lo que ha hecho posible. Por eso damos sentido a las formas lingüísticas a partir de lo insoportable de la condición humana. Por lo tanto, el significado es una idealización porque es un intento de llenar un vacío constitutivo que podemos limitar pero no eliminar.

Kant establece el proceso de enseñanza con un nuevo esquema, para él ningún animal requiere enseñanza, en otras palabras aprender algo nuevo. Después de la nota canto de los pájaros hace la siguiente observación, toda familia de pájaros conserva en todas sus generaciones cierto canto característico, y esta tradición es la más fiel del mundo; lo que prueba la falta de plasticidad del aprendizaje animal (que por supuesto lo es), si el conocimiento resulta ser característico (normativo), entonces tenemos el mismo tono que lo que se dice apoyándose en los instintos. Lo que aprenden los animales cumple las mismas funciones naturales a las que se dirigen las reacciones instintivas. Por lo que aparece el término lealtad, porque la supervivencia de la especie está garantizada por el fiel

cumplimiento de sus mandatos (aunque a veces según cambien las circunstancias esa lealtad puede llevar a la extinción).

Eso no significa que sea imposible sobrevivir siendo infiel a lo que no conoces. Las personas son un ejemplo de lo que se puede hacer. Pero le hemos dado la espalda al plan, y la condición para llevarlo a cabo es la lealtad ciega. El hombre, por otro lado, una vez fue disciplinado (ordenado); por lo tanto, a diferencia de un animal, necesita que se le enseñe porque su entorno, su cultura, es un conjunto de información creado en respuesta a la inexistencia. A diferencia de los animales, no tenemos aprendizaje característico o fidelidad más grande del mundo a cualquier tradición de conocimiento en todas las generaciones. Cuando nos encontramos con culturas y tiempos, tenemos un conocimiento que no es específico de un género; más allá de una deslealtad radical a lo que sienten los demás: hay lealtad pero parcial, fugaz, condicional.

Estos son sólo los resultados necesarios de las condiciones de las posibilidades de nuestro conocimiento. De esta forma, podemos dejar a los animales con una capacidad de aprendizaje variable que es intrínseca y fiel. Por otra parte, se puede hablar de una persona sólo como resultado de la educación. Sólo a través de la educación una persona se convierte en persona. No hay otra cosa que lo que la educación le hace; y se trata de un conocimiento que no es ninguno. Una vez más vemos la radicalidad del planteamiento kantiano, el hombre no es nada sin la intervención del Otro. Hay que señalar que el hombre sólo es educado por personas igualmente educadas. Sólo es necesario añadir como realmente, que en tal tránsito de una generación a otra se producen necesariamente mutaciones, la educación es un arte, cuya práctica debe ser perfeccionada por varias generaciones, así el hombre es lo que la educación hace de él, necesariamente cambiante.

Capítulo II

La Reconciliación y Teodicea

En la primera Crítica, Kant identifica tres aspectos que, según él, determinan el alcance de la filosofía. Estos son ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué puedo esperar? La primera pregunta señala la ambición teórica de la filosofía, la segunda, su alcance práctico, mientras que la tercera pregunta es a la vez práctica y teórica. Kant se refiere explícitamente a su historia universal como historia filosófica.

En su mayor parte, el énfasis de la “Idea” recae en el carácter teórico de la historia universal. Las ideas aducidas sirven para regular y sistematizar una serie desordenada de datos empíricos, al igual que en otras áreas de la investigación teórica. La tarea está delineada por referencia a científicos notables, a saber, Kepler y Newton, y procede empleando principios tomados de la teoría teleológica de la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, la historia universal también tiene un claro papel práctico. Los agentes individuales en el presente pueden usarlo para comprender y regular sus propios proyectos éticos, intelectuales y culturales (en lugar de ser azotados por la sociabilidad antisocial). De hecho, es parte de la narrativa de la historia universal de Kant que se realice.

Por lo tanto, se puede considerar que la historia filosófica de Kant responde a la primera y la segunda de las preguntas definitorias. Pero la tercera pregunta toca una motivación que es, si acaso, aún más importante. Para controlar esto, inicialmente tiene sentido pensar en ello de manera algo diferente de la formulación dada en la Crítica. En cambio, podemos tomarlo como la articulación de una demanda de una especie de tranquilidad existencial, algo así como ¿Cómo debo pensar en mí mismo, como ser humano? Lo que se pide es una manera de reconciliarnos con la condición humana. Hay dos aspectos de la condición humana que son particularmente relevantes aquí. El primero es el carácter caótico y angustioso de la vida histórica de nuestra especie. Esto se describió en Idea como lo difícil de poder sentir cierto disgusto al observar las actividades (de los seres humanos), tal como se representan en el gran drama mundial, porque se encuentra que, a pesar de la aparente sabiduría de las acciones individuales aquí y allá, todo en su conjunto está hecho de locura y vanidad infantil, y a menudo de malicia y destructividad infantil. El resultado es que no se conoce qué tipo de opinión debemos formarnos de nuestra especie, que está tan orgullosa de su supuesta superioridad.

El segundo es nuestra propia mortalidad individual. Kant toca esto en la segunda sección de Idea, donde cada hombre individual tendría que vivir por un largo período de tiempo si fuera aprender a hacer uso completo de todas sus capacidades naturales (es decir, la razón), pero la naturaleza ha fijado sólo un corto plazo para la vida de cada hombre. En ambos casos, el problema surge cuando el individuo reconoce que tiene razón, pero luego se enfrenta a hechos que desvirtúan esa autoidentificación. Si nosotros, como seres

humanos y racionales, entonces ¿Por qué los semejantes en general se han comportado tan irracionalmente? ¿Por qué la incapacidad de estar a la altura de nuestro potencial racional?

Estas dificultades permiten una resolución religiosa, de otro mundo (de algún tipo), que el propio Kant no es reacio a proponer a veces. Por ejemplo, el disgusto que sentimos por las malas acciones mostradas en el pasado puede quizás ser compensado por la creencia de que los infractores se enfrentan a la justicia divina en el más allá. La desproporción entre la duración de nuestras vidas y las infinitas posibilidades de la razón se cancela si podemos pensar en Dios permitiéndonos seguir viviendo después de la expiración de nuestra existencia mortal (aunque Kant solo permite esta postulación con respecto a las exigencias de la razón práctica pura, es decir, la moralidad).

La historia universal de Kant proporciona medios más directos para neutralizar las preocupaciones mencionadas en Idea. Se puede reconciliar con el curso de la historia pasada si llegamos a verlo como la forma ineludible en que se desarrolla la especie humana, en particular, la forma en que desarrolla sus capacidades racionales. El uso de Kant del término infantil es revelador, se debe tomar como directamente peyorativo, pero si la historia involucra el proceso de la madurez de la humanidad, entonces alguna forma de 'infantilismo es precisamente lo que deberíamos esperar encontrar en él.

El segundo tema, la mortalidad, se aborda directamente en el punto de tiempo en el que se alcanza este grado de desarrollo debe ser la meta de las aspiraciones del hombre (al menos como una idea en su mente), o de lo contrario, sus capacidades naturales parecerían necesariamente en general sin propósito y desperdiciadas. En este último caso, habría que abandonar todos los principios prácticos. Kant argumenta que tal comportamiento es necesario si queremos reconciliarnos con el hecho de que somos incapaces de desarrollar nuestras capacidades racionales al máximo. La apreciación reflexiva de lo que es capaz el ser humano exige este compromiso de el progreso (y los logros) de la especie. Sin ella, nos sentiríamos alienados de nuestras propias capacidades e indiferentes a su desarrollo.

La historia universal reafirma así en nuestra identidad como ser racional y anima a comprometernos con el progreso de la especie. Ahora puedo hacerlo, ya que el historiador filosófico ha mostrado que hay un movimiento progresivo en la historia, a pesar de la apariencia de lo contrario; además, debo hacerlo, para no abandonar todos los principios prácticos. ¿Qué, puedo esperar entonces? Obviamente, ese progreso continúa y, lo que es más importante, toma un camino menos rocoso que antes. En particular, podemos esperar que nuestros propios esfuerzos (en todos los campos) contribuyan a lo que ya se ha logrado y se desarrollen en el futuro. Teoría y práctica se unen como esperanza.

La historia universal de Kant es, por lo tanto, máximamente filosófica, proporciona respuestas a las tres preguntas ¿Qué puedo saber?, que ha existido progreso. ¿Qué debería hacer?, actuar de manera que se logre el progreso. ¿Qué puedo esperar?, que seguirá

existiendo progreso. Respondidas de esta manera, las tres preguntas iluminan los distintos vectores temporales de la historia filosófica, su preocupación por el pasado, el presente y el futuro, respectivamente. La afirmación de que Kant se preocupa en su filosofía de la historia por mostrar cómo podemos reconciliarnos con la historia y, de hecho, con la mortalidad, es probable que encuentre resistencia por parte de algunos de sus intérpretes. Un ejemplo de esta resistencia se encuentra en Yovel. Reconoce que Kant a veces argumenta que deberíamos estar alegres con el curso de los asuntos humanos como un todo, pero considera que esto resulta en una actitud indebidamente contemplativa y pasiva. Según él, la posición más interesante (y auténticamente kantiana) es la justificación de la existencia del individuo, que no radica en el conocimiento del curso de la historia, sino en la acción, mediante la cual el hombre da valor a la vida; no es en la contemplación de la historia, sino en su real creación en la praxis donde los seres racionales finitos deben buscar su satisfacción metafísica, una cuestión práctica y teórica a la vez. Como argumentó Kant en la “Idea”, la reconciliación con la historia es necesaria si queremos ser capaces de concebimos a nosotros mismos como agentes prácticos racionales, y así emprender la creación de la historia en la que se centra Yovel.

La manera en que la historia universal contrarresta el disgusto que los observadores pueden sentir cuando se enfrentan a la malicia y destructividad que predominan en el registro del pasado sugiere teodicea. Este es el nombre dado, siguiendo a Leibniz, a los esfuerzos teológicos por demostrar que la existencia en el mundo del mal, el sufrimiento y la imperfección en general es compatible con la existencia de un dios divino y amoroso. La teodicea es un tema complicado. Una de las razones de esto es que hay dos preocupaciones distintas subyacentes al proyecto. El primero involucra el tema de cómo debe relacionarse con un mundo de maldad y sufrimiento. La segunda se centra directamente en la idea de Dios, ¿Cómo pensar en él dado que parece permitir estas imperfecciones?

Estas dos preguntas articulan lo que podemos denominar, respectivamente, los aspectos subjetivo y objetivo de la tarea de la teodicea. Se esfuerza por abordar la primera pregunta subjetiva apelando a la idea de la justicia divina, pero esto genera la segunda pregunta objetiva. Dios es la respuesta desde el punto de vista subjetivo, pero el problema desde el punto de vista objetivo. Se puede ver cómo la teodicea queda atrapada en un círculo, apelando a Dios para aliviar la angustia causada por la experiencia de la imperfección pero luego luchando reconciliar nuestra idea de Dios con esa misma imperfección. Otra dificultad surge con respecto a las diferentes formas en que la fe en Dios ayuda a sostener al creyente frente al pecado y al dolor. Un tipo de teodicea querrá usar la idea de Dios para permitir la aceptación y afirmación del mundo tal como es, las cosas no son tan malas como parecían inicialmente. En cambio, otro tipo de teodicea reconoce que son tan malos como parecen, pero continúa afirmando que Dios rectificará las cosas en otro mundo. El primer enfoque intenta lograr una reconciliación con el mundo; el segundo trata de compensarlo. El enfoque reconciliador es en principio más atractivo, ya que trata

directamente con el problema original, pero en la práctica es muy difícil de sacar. Por el contrario, el consuelo es más fácil de ofrecer, pero es menos satisfactorio como solución.

La actitud de Kant hacia la teodicea coincide con su estrategia general de negar el conocimiento de los objetos de la creencia religiosa para dejar lugar a la fe en ellos (Crítica de la razón pura). En consecuencia, insta a que se abandonen todos los intentos de abordar el problema objetivo de la teodicea, es decir, la cuestión de cómo cuadrar la idea de Dios con la realidad del mal y el sufrimiento. No hay manera de que podamos lograr esto, y tratar de hacerlo es presuntuoso y contraproducente. Sin embargo, estamos justificados al apelar a la bondad de Dios para contrarrestar la desesperación que de otro modo producirá la experiencia del mal, el sufrimiento y la imperfección “teodicea doctrinal”, que trata del problema objetivo. Al distinguir los dos y dictaminar que el segundo es ilegítimo, Kant espera romper el círculo que acosa a la teodicea. Queda la pregunta de si la teodicea auténtica de Kant reconciliará a los creyentes con el mundo o, en cambio, esbozará cómo serán compensados por la forma en que es. De hecho, Kant parece querer tenerlo en ambos sentidos, sus textos oscilan entre los dos enfoques. La cuestión de cómo debemos entender la relación entre estas dos estrategias se abordará en el resto de este capítulo y también en los dos siguientes.

Para agregar a la complicación, debemos señalar que el término teodicea se usa con frecuencia hoy en día de otra manera. Dos notables exponentes de esta tendencia son Raymond Geuss y Susan Neiman. Ambos han recomendado distinguir entre la concepción religiosa original de la teodicea y lo que ellos llaman un sentido más amplio. Su enfoque es separar los aspectos subjetivos subyacentes, ¿Cómo podemos ser en casa en un mundo de maldad y sufrimiento? En consecuencia, el término puede servir para caracterizar estrategias filosóficas diseñadas de manera más general para reconciliarnos con el mundo en que vivimos, ya sean estas estrategias religiosas o no.

Esta inflación le debe mucho a Hegel, y ciertamente parece apropiada en relación con su filosofía, dado el estatus ambiguo de Dios dentro de ella. En otros contextos, sin embargo, el uso de teodicea en este sentido amplio es bastante inútil. Hay dos razones obvias por las que esto es así. En primer lugar, acabamos utilizando el término para caracterizar proyectos filosóficos que nada tienen que ver con la justicia divina, que es lo que significa la palabra. En segundo lugar, este uso del término oscurece hasta qué punto la teodicea tradicional tiende a terminar por descuidar la tarea de reconciliar al ser humano con el mundo. El problema de la teodicea en su forma objetiva, se concentra en reconciliar la idea de Dios con el mundo. En la medida en que se siga articulando una dimensión subjetiva, su enfoque será la relación del creyente con Dios, no con el mundo. Incluso en la medida en que la perspectiva humana es central para la teodicea, de ninguna manera se sigue que el resultado sea la reconciliación.

De acuerdo con la comprensión ampliada de la teodicea de Geuss y Neiman, parece bastante sencillo tomar la historia filosófica de Kant como un ejemplo de la empresa. La tercera pregunta, expresa la necesidad de reconciliación y la historia evidentemente pretende ser una forma de responderla. Pero dejarlo así sería insatisfactorio, dado que Kant tiene su propia actitud explícita y sofisticada hacia la teodicea. Por lo tanto, debe considerarse cómo esta actitud puede relacionarse con su idea de una historia universal.

El mejor lugar para comenzar son las “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion” de Kant, dictadas en 1783-84 o en 1785-86, es decir, justo antes o poco tiempo después de la publicación del ensayo de la “Idea”. Estas conferencias son intrigantes ya que en ellas Kant da una explicación mucho más positiva de la teología tradicional de lo que hubiera esperado el lector de la primera Crítica. Se supone que esto se debe a que son conferencias destinadas a brindar a los estudiantes una visión integral del alcance y la sofisticación del pensamiento cristiano, y no solo la versión más austera del disertante. La generosidad de Kant con la tradición se extiende a sus intentos de teodicea, que describe con cierto detalle. El problema se presenta así contra estas perfecciones morales de Dios, la razón hace objeciones cuya fuerza ha enloquecido a muchos seres humanos y los ha sumido en la desesperación.

Kant procede a presentar una variedad de argumentos, como la idea de que los malvados realmente, contrariamente a las apariencias, sufren en esta vida. Llama la atención que todos estos argumentos sean expresamente rechazados en el ensayo de 'Teodicea' de 1791. Existe un argumento, que no figura en el posterior ataque a la teodicea doctrinal. Esto implica la pretensión de que el mal desaparecerá a través del progreso hacia el bien, que es lo que el ser humano tiene que superar en el proceso histórico de su gradual perfección. El relato que da Kant de esto es inicialmente muy similar al que se da en Idea para una historia universal.

Hay que notar que entre las muchas criaturas, el ser humano es el único que tiene que trabajar por sus perfecciones y por la bondad de su carácter, produciéndolas desde dentro de sí mismo. Por lo tanto, Dios le dio talentos y capacidades, pero dejó en manos del ser humano cómo los emplearía, procede a educarse, pero con cada nuevo paso da nuevos pasos en falso, y así se acerca cada vez más a la idea de perfección en un ser racional, que sin embargo tal vez no alcanzará hasta dentro de millones de años. En este mundo terrenal sólo hay progreso.

Por lo tanto, parecería que Kant estuvo al menos tentado de poner el progresismo histórico al servicio de la teodicea doctrinal. Tal vez simplemente no pudo resistirse a experimentar con sus pensamientos sobre la historia filosófica de esta manera y luego compartirlos con sus alumnos. Pero lo que es notable es la medida en que tiene que desviarse de la descripción que nos es familiar de Idea.

Así, el mal en el mundo puede considerarse como la dificultad de completar en el desarrollo del germen hacia el bien. El mal no tiene un germen especial; porque es mera negación y consiste sólo en la limitación del bien. No hay nada más allá de esto, aparte de lo incompleto en el desarrollo del germen hacia el bien a partir de la falta de cultivo. Dios quiere la eliminación del mal mediante el desarrollo todopoderoso del germen hacia la perfección. Él quiere que el mal sea quitado a través del progreso hacia el bien. En esta teodicea progresista, el mal no es más que una ausencia que la humanidad va llenando poco a poco, ni siquiera se puede decir que la especie supere. Minimizar la realidad del mal de esta manera era una maniobra estándar en la teodicea tradicional, y una de las características que más tarde Kant despreciaría. Además de ser inadecuada como teodicea, la explicación de Kant también es deficiente en comparación con la historia filosófica en la que se basa. Cualesquiera que sean las otras fallas con las que uno quiera acusar a la historia universal de Kant, ignorar o diluir la prevalencia de las malas acciones y el sufrimiento humanos no es una de ellas. De hecho, uno de sus puntos fuertes es que muestra cómo producen progreso. Pero al usar el progreso como una teodicea, Kant tiene que descartar la afirmación de que la sociabilidad no social es su principal mecanismo. Esto entonces deja el relato de la historia como poco más que un deseo piadoso.

Esto, por supuesto, no es un accidente. Si se supone que la bondad y la justicia de Dios son reivindicadas por el progreso hacia la perfección que él hace posible, entonces no puede haber elogios de la vanidad o los deseos insaciables y similares, como encontramos en la Idea. Reconocer hasta qué punto el progreso sólo tiene lugar a causa del mal sería impugnar la mismísima bondad divina que supuestamente se defiende. Esta, es otra razón por la que Kant está interesado en utilizar la idea regulativa de la naturaleza en su teleología histórica. Anteriormente se señaló que Kant recomienda el uso de naturaleza en lugar de Dios en la investigación teleológica porque: (i) el primer término implica una afirmación menos asertiva; (ii) nos señala hacia la naturaleza, en lugar de alejarnos hacia el dominio de lo sobrenatural.

Ahora debemos ver también que se puede asignar a la naturaleza, intenciones y artificios que sonaría al menos extraño atribuir a Dios. Así, Kant puede escribir guerras, preparativos militares tensos e incesantes, y la angustia resultante, son los medios por los cuales la naturaleza impulsa a las naciones a dar el paso de entrar en una federación de pueblos. Afirmar que estos fueron los medios por los cuales Dios hizo que la especie humana diera este paso, sería precisamente exacerbar el tipo de problema que la teodicea doctrinal intenta resolver. Esto se relaciona con la reiterada insistencia de Kant en la inadecuación de la prueba físico-teleológica de la existencia de Dios. Hay dos aspectos en esta insuficiencia, por una parte, sería imposible descubrir un orden suficiente en la naturaleza del que inferir un ser omnipotente; por otra parte, el orden natural es moralmente neutral, o irregular, y por lo tanto no da razón para pensar que su creador putativo es supremamente bueno.

El intento de Kant de usar la historia universal como una teodicea doctrinal demuestra irónicamente por qué su versión de la misma no puede servir para este propósito. Por lo tanto, no sorprende que no sepamos más de él en este sentido (y de hecho, en primer lugar, solo lo articuló en la sala de conferencias). Pero esto no impide que la historia universal funcione como una auténtica teodicea. Para Kant la teodicea auténtica implica aquella fe en Dios que ayuda al creyente a reconciliarse consigo mismo con un mundo imperfecto. Ya hemos visto cómo la historia filosófica contribuye a esta tarea. Y, sin embargo, para compartir el título de teodicea auténtica, seguramente tiene que incorporar alguna forma de apelación a la justicia divina, y del argumento del párrafo anterior parecería que no puede hacerlo. ¿La confianza de Kant en la naturaleza nos impide describir su historia universal como una auténtica teodicea?

Bien podría funcionar, si no fuera por el hecho de que su confianza en la naturaleza no es tan exclusiva, como implica su práctica a lo largo de la mayor parte de la Idea. Hacia el final del ensayo, Kant afirma que su historia universal abre la reconfortante perspectiva de un futuro en el que se nos muestra desde lejos, cómo la raza humana acaba por abrirse camino hasta una situación en la que todos los gérmenes implantados por la naturaleza puedan desarrollarse plenamente, y en la que el destino del hombre pueda cumplirse aquí en tierra. Tal justificación de la naturaleza o, mejor de la Providencia no es motivo insignificante para adoptar un punto de vista particular al considerar el mundo.

La aparición aquí de Providencia marca un cambio significativo de perspectiva. La historia ya no se considera simplemente desde un punto de vista teórico, el énfasis se ha vuelto hacia la forma en que la historia universal responde y dirige las esperanzas humanas. En consecuencia, parece que ahora se nos permite hacer referencia a la Providencia, incluso hablar de su justificación. La introducción de una etiqueta explícitamente divina para el agente creativo al que se debe hacer referencia en la investigación teleológica sugiere que la historia filosófica de Kant debería ser pensada como una auténtica teodicea. Pero, ¿Cómo se actualiza la Naturaleza, por así decirlo, a la Providencia? Parecía que una de las razones por las que la idea de Naturaleza se usaba en la teleología en general y en la historia universal en particular era precisamente porque no tenía connotaciones providenciales.

La dificultad se resuelve cuando recordamos que el historiador universal espera que el curso de la historia humana a su debido tiempo implique tanto la construcción de un orden cosmopolita, como la implementación genuina de los principios morales. En consecuencia, si el registro del pasado sugiere la mano de lo que Kant llama en otro lugar naturaleza madrastra, el futuro debería ver desarrollos que indican un plan mucho más providencial. Es sobre todo la perspectiva reconfortante del futuro que ofrece la historia universal la que permite hacer referencia a la Providencia.

En su mayor parte, Kant tiene una forma más simple y directa de invocar la idea de un Dios providencial en la forma de su prueba moral de la existencia de Dios. De acuerdo con esto, las exigencias de la moralidad autorizan la postulación de la existencia de un autor moral del mundo como condición previa para la creencia de que estas exigencias son realizables. Lo que Kant nos ofrece en el ensayo de la Idea no es la mera postulación de la Providencia sino más bien su justificación. La historia universal teleológica amplía y fortalece la fe práctica. De hecho, hace más que esto, asegura que tal fe tome una forma mundana e histórica. Sin ella, argumenta Kant, nuestras esperanzas y deseos inevitablemente se verían obligados a tomar un giro exclusivamente de otro mundo, marcado por el abatimiento y palpablemente secundario.

Ahora, ¿De qué sirve alabar y poner en contemplación la gloria y la sabiduría de la creación en la esfera irracional de la naturaleza, si la historia de la humanidad ha de seguir siendo un constante reproche para todo lo demás? Semejante espectáculo nos obligaría a dar la vuelta con repugnancia y, al hacernos desesperar de encontrar algún fin racional completo detrás de él, nos reduciría a esperarlo sólo en algún otro mundo. Como Providencia significa, como dice Kant en otra parte, la concurrencia de la sabiduría divina con el curso de la naturaleza, tal fe moral de otro mundo tendría que evitar la idea de ella y en su lugar confiar únicamente en el pensamiento de Dios como gobernante celestial. En ausencia de la reconciliación que permite la historia universal, el consuelo será todo lo que esté disponible.

Pero si nuestras esperanzas en el futuro humano son tales que la fe en la Providencia está justificada, ¿Cómo coordinar esto con el recurso que el pasado nos obliga a hacer a la naturaleza madrastra? Presumiblemente, una vez que el historiador filosófico ha trazado la dinámica completa de la historia humana, se vuelve posible ver que la dureza de los medios de la naturaleza fue intencionalmente para lo mejor. Como escribe Kant al principio de la Idea. Parece como si la naturaleza hubiera querido que el hombre, una vez que finalmente se abrió camino desde la máxima perfección en su manera de pensar y de allí (en la medida de lo posible en la tierra) a la felicidad, debería ser capaz de tomar para sí todo el crédito. Parece que la Naturaleza ha obrado más con miras a la autoestima racional del hombre, que a su mero bienestar. Porque en el curso real de los asuntos humanos, le espera una gran cantidad de dificultades.

La naturaleza actúa así como el tutor en el *Émile* de Rousseau. El tutor trata de elevar su cargo para que alcance la autonomía y la autoestima, preparando desde lejos el reino de la libertad. Para ello, *Émile* se ve sometido a diversas penalidades. Presumiblemente, una vez que haya completado su educación, podrá ver que este trato aparentemente padrastro fue providencial desde el principio. El problema evidente de esta manera de conciliar las referencias de la historia universal a la naturaleza (no moral) y la Providencia (moral) es que la especie humana, a diferencia de *Émile*, no es un individuo.

Si la Naturaleza, Providencia es, por así decirlo, cruel para ser amable, la crueldad y la bondad parecen estar distribuidas de manera desigual a lo largo de las generaciones. Puede que Émile no tenga motivos para quejarse de las dificultades y los engaños que sufre, pero seguramente los innumerables seres humanos que han sufrido debido a la sociabilidad antisocial (generalmente de otra persona) y se perdieron el logro final de la autoestima ¿Lo habrían hecho? Kant es consciente de esto, porque casi de inmediato pasa a señalar que lo que siempre resulta desconcertante de todo esto es, en primer lugar, que las generaciones anteriores parecen realizar sus laboriosas tareas sólo por el bien de las posteriores, para prepararles una etapa ulterior a partir de la cual puedan elevar aún más la estructura prevista por la naturaleza; y en segundo lugar, que sólo las generaciones posteriores tendrán de hecho la suerte de habitar el edificio en el que toda una serie de sus antepasados (ciertamente sin ninguna intención consciente) habían trabajado sin poder compartir ellos mismos la felicidad que estaban preparando.

El carácter desconcertante del progreso, la muy sesgada distribución de los supuestos beneficios del progreso histórico, problematiza una redescipción retrospectiva de la naturaleza como providencia (ciertamente no fue providencial para aquellas generaciones anteriores). De hecho, esta aparente injusticia es seguramente una de las razones por las que Kant invoca casi todo el tiempo a la Naturaleza, no a la Providencia. Por lo tanto, parecería que la medida en que la historia universal puede servir como una justificación de la Providencia es limitada. Sin embargo, esto está en línea con la insistencia de Kant en que no debemos presumir de pensar que los caminos de la Providencia son completamente accesibles para nosotros (es decir, que no debemos deslizarnos de la teodicea auténtica a la doctrinal). A pesar de las características desconcertantes que quedan, es de suma importancia que nos contentemos con la Providencia, y no debemos permitir que esas características socaven nuestra confianza en el progreso.

La observación de que cierto tipo de historia filosófica progresista retrata a las generaciones anteriores como meros medios para las ventajas que disfrutarán las posteriores fue, por supuesto, planteada por Herder como una objeción demoledora a ese género en particular. Es necesario decir más sobre por qué Kant rechaza la crítica de Herder. Es necesario demostrar que la historia universal pretende darnos no sólo conocimientos y guías para la acción, sino también reconciliación con la historia humana y motivos de esperanza. Por lo tanto, es apropiado pensar en ello como, en los propios términos de Kant, una forma de teodicea.

Capítulo III

Críticas de Herder y Hegel Referente a las Reflexiones de Kant

Dos meses después de la aparición de la “Idea para una historia universal”, se publicó la revisión de Kant de la primera parte de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Herder (1785). En esto, Kant se mostró en desacuerdo con el enfoque de poetización y analogía de su antiguo alumno al tratar el lugar de la especie humana en la naturaleza (los elementos directamente históricos de Ideas aún estaban por seguir). La reseña de Kant enfureció a Herder, quien juró vengarse en la segunda parte, en la que estaba trabajando en ese momento.

El objeto de su ataque sería inevitablemente la “Idea para una historia universal”, cuyas tesis criticó en cartas en ese momento. La segunda parte de Ideas, que comprende los libros seis a diez, apareció debidamente en agosto de 1785. La crítica de la filosofía de la historia de Kant es un tema recurrente en los libros ocho y noveno. De hecho, el Libro ocho comienza con una referencia despectiva al metafísico, es decir, Kant, que procede a priori, ignorando el material real de la historia, a diferencia del genuino filósofo de la historia, es decir, Herder, de hecho, Kant nunca se menciona en la obra, aunque se le cita una vez. El desafío planteado por Herder debe haber sido irresistible, y Kant respondió en noviembre de 1785 con su segunda revisión, más de la mitad de la cual, está dedicada a tratar las críticas de Herder a su propio ensayo “Idea”. Una de las objeciones de Herder está articulada de forma más precisa (y más reveladora) por Hegel.

Gran parte de las críticas de Herder a Kant son ineficaces. Por ejemplo, en el libro ocho desaprueba alegremente la atribución de insociabilidad a la humanidad, la paz, por lo tanto, no la guerra es el estado natural de la humanidad. Como sin duda incluso Kant puede haber concedido, Herder está en mejor forma cuando no trata con argumentos sino con metáforas. Su retorcido giro de la analogía arbórea de la proposición cinco de “Idea para una Historia Universal” es particularmente efectivo, en la medida en que sea posible, no se permite que ningún árbol prive a otro de aire, a fin de convertirlo en un enano atrofiado, o forzarlo a convertirse en un lisiado torcido, para que pueda respirar con más libertad. Cada uno tiene su lugar asignado, para que pueda ascender desde su raíz por su propio impulso, y levantar su floreciente cabeza.

En los párrafos finales del quinto y último capítulo del libro ocho, Herder lanza su ataque más extenso a la posición de Kant, de preguntas ¿Cómo, por ejemplo, puede ser que el hombre, tal como lo conocemos aquí, haya sido formado para una mejora infinita de sus facultades mentales, una extensión progresiva de sus percepciones y acciones? Es más, que debería haber sido hecho para el estado, como el fin de su especie, y todas las generaciones anteriores propiamente para la última sola, que ha de ser establecida en el andamiaje en

ruinas de la felicidad, la vista de nuestros semejantes, incluso la experiencia de cada vida individual, contradice este plan atribuido a la Providencia creadora.

Herder registra la dualidad del proceso histórico tal como lo interpreta Kant, que implica el desarrollo tanto de las facultades humanas como de las estructuras políticas. También parece tener en mente el pasaje al final de la tercera proposición en el que Kant admite que el progreso histórico es desconcertante. Retoma la metáfora de la construcción de Kant, así como la sugerencia de que Glück está reservado para aquellos que se encuentran al final del proceso. Herder objeta las explicaciones tanto de los medios como de los fines del progreso histórico que detecta en Kant.

La idea de que las generaciones anteriores sufren para beneficiar a las posteriores, por un lado no es cierta, no hay pruebas para tal afirmación, y, por otro lado, no puede serlo, ya que se trata de atribuir el mal a la Providencia. Estas eran, por supuesto, críticas generales que Herder ya había formulado con fuerza, en esta también, una filosofía de la historia, ahora las encontramos arrojadas a Kant: Vosotros, hombres de todos los rincones del globo, que habéis perecido en el transcurso de los siglos, habéis no viviste y enriqueciste la tierra con tus cenizas, para que al final de los tiempos tu posteridad sea feliz por Civilización europea, ¿No es un pensamiento orgulloso de este tipo una traición contra la majestad de la Naturaleza?

El argumento, tal como es, parece ser este, la historia no puede revelar el sacrificio de la felicidad de las primeras generaciones en beneficio de las posteriores, porque tal sacrificio no ha tenido lugar, la suposición de que las generaciones anteriores fueron menos felices es falsa, ocasionado por el tipo de incapacidad para comprender y apreciar formas de vida pasadas. Las generaciones anteriores son tan capaces de alcanzar la satisfacción y el bienestar como sus sucesores, la capacidad de cada uno en este sentido es bastante independiente de los logros de los demás.

Los fines a los que Kant aduce que sirve el progreso histórico no pueden en ningún caso ser el destino de la especie humana, desde un punto vista no son necesarios para lo que es su verdadero destino, a saber, la felicidad, además, es muy probable que corten contra él. Ni nuestra cabeza, tampoco nuestro corazón están formados para una acumulación infinitamente creciente de pensamientos y sentimientos; nuestra mano no está hecha, nuestra vida no está calculada para ella. La base de la afirmación de Herder es muy similar a la que hemos visto anteriormente, muchos seres humanos han sido perfectamente felices sin ilustración ni gobierno, por lo que estos no pueden ser necesarios para esto. Además, los miembros de aquellas sociedades con un exceso de ilustración y gobierno (es decir, las europeas contemporáneas) son manifiestamente menos felices. Herder sospecha particularmente de los grandes estados en los que cientos deben morir de hambre, para que uno pueda festejar y divertirse, miles son oprimidos y perseguidos hasta la muerte, para que un tonto coronado o un filósofo pueda satisfacer sus caprichos.

Kant comenta en su reseña las dos líneas de ataque de Herder. Con respecto a la primera objeción, señala la alegación de su crítico de que la idea de progreso es una traición contra la majestad de la Naturaleza, y agrega maliciosamente que otros más prosaicamente lo describirían como una blasfemia. Desafortunadamente, Kant luego deja pasar la oportunidad de tratar directamente con el cargo, apelando a los límites de extensión a los que está sujeta esta revisión. Un poco más adelante, Kant responde a la afirmación de Herder de que el fin de la Providencia en relación con los seres humanos es su felicidad. Kant replica que la felicidad no puede constituir el valor de la existencia humana, mientras que, debemos suponer, los fines que tiene identificado en la Idea. Esto no es para negar la importancia de la imagen de felicidad que cada individuo crea para sí mismo; de hecho, es por medio de esto que se pone en marcha la dinámica de progreso y crecimiento de la actividad y la cultura.

La felicidad como tal, puede no ser suficiente como fin postulado de la historia, pero ¿Debe ser excluida por completo? La forma en que Kant construye su idea del bien supremo sugiere que no. Con respecto a la filosofía de la historia de Kant, el caso para hacer que la felicidad sea más central es seguramente sólido. Kant ya ha afirmado que el deseo de felicidad es un importante motor de progreso. Podemos ser propensos a suponer que este deseo es contraproducente, pero ¿Es necesariamente siempre así? En particular, ¿No permitirá la experiencia histórica que los seres humanos aprendan de las formas en que la felicidad ha demostrado ser esquiva? Más pertinentemente, el pronóstico histórico contenido en la “Idea” implica que el futuro será un tiempo más feliz. Puede que la paz perpetua no produzca directamente la felicidad, pero ciertamente eliminará una de las principales causas de la infelicidad. El mismo Kant reconoce que las generaciones futuras compartirán un Glück no disponible para sus predecesores.

El tratamiento de Herder sobre Kant en el quinto capítulo del libro ocho está viciado por su presunción implícita de que Kant es culpable de lo que antes llamé “Presentismo”. Es como si para Herder la idea ilustrada del progreso es necesario traducirse siempre en un entusiasmo objetivo por las condiciones contemporáneas. Así, sólo porque la versión de Kant de la idea hace hincapié en el desarrollo de las instituciones políticas, se supone que él es partidario de los estados maquinistas del “absolutismo ilustrado” y se le condena en consecuencia. Sin embargo, Kant está en gran parte de acuerdo con Herder en su disgusto por estos regímenes autocráticos, de hecho, su “historia universal” explícitamente elabora sus objeciones al statu quo. Lo que se espera en el futuro es algo muy diferente, la constitución política perfecta será sin precedentes en el pasado.

Herder continúa preocupándose por aspectos de la historia filosófica de Kant en varios lugares del Libro Noveno. Se opone particularmente a la afirmación de que el ser humano es un animal que necesita un amo, llamándolo fácil pero malo y sugiriendo que debería invertirse, el ser humano que necesita un amo es un animal. Herder no presta

atención al argumento de Kant de que la coerción es necesaria para restringir la insociabilidad que impide el desarrollo de la autonomía individual y colectiva, todos necesitamos un amo para convertirnos en nuestros propios amos. Kant repite la cita no atribuida y tendenciosamente inexacta de Herder en su respuesta, siendo esta su única admisión de autoría de las afirmaciones a las que se dirigían las críticas de Herder.

Una línea de crítica más sustancial se adelanta en el primer capítulo del libro noveno de Ideas. Herder considera aquí afirmaciones sobre el desarrollo de la humanidad que otorgan un lugar privilegiado a la especie, más que a los individuos. Una vez más, y otra vez sin que se haga explícito, su objetivo es claramente Kant, como éste a su vez reconoció. La segunda proposición del ensayo de la “Idea” afirmaba que en el hombre, como única criatura racional sobre la tierra, aquellas capacidades naturales que están dirigidas al uso de su razón son tales que sólo pueden desarrollarse plenamente en la especie, pero no en el individuo. Este aparente privilegio también se transmite en la primera reseña, todo lo que la naturaleza nos revela es que abandona a los individuos a la destrucción total y preserva solo la especie. Tales afirmaciones, como era de esperar, Herder encuentra completamente inaceptable, pareciendo, como lo hacen, expresar una completa indiferencia por los fines de las personas.

El argumento de Herder, tal como lo reconstruyo, consta de tres partes. En el primero, Herder afirma que la idea de que la educación de la humanidad, significa la educación de la especie como un todo y no la de tantos individuos que la componen, sólo es inteligible si se presupone que la especie es en sí misma el verdadero individuo, de los cuales supuestamente las mentes de las personas individuales son sólo fragmentos. A esta idea la llama sistema averroísta (refiriéndose a la doctrina del monopsiquismo del filósofo islámico medieval Ibn Rushd), presumiblemente con la intención de transmitir su flagrante insostenibilidad, sin tener que entrar en detalles sobre las razones morales o metafísicas de esto. Si se descarta el monopsiquismo, entonces, y esta es la segunda parte del argumento, la idea de que la especie se desarrolla, pero no los individuos, se convierte en totalmente ininteligible. Porque especie y género son meramente conceptos abstractos, sonidos vacíos a menos que se refieran a seres individuales.

Cualquier propiedad que se atribuya a la especie debe aplicarse también a los individuos que describe el concepto de especie. Kant, al responder a Herder sobre este punto, no encuentra (inicialmente) nada con lo que estar en desacuerdo. Ciertamente, cualquiera que dijera que ningún caballo tiene cuernos, aunque la especie en su conjunto tiene cuernos, estaría diciendo un absurdo. Porque en este caso, especie no significa nada más que esa cualidad precisa en la que todos los individuos deben ser idénticos. En esta etapa, Herder y Kant podrían, al parecer, estar de acuerdo en dos puntos: (i) la especie, como término universal, no se desarrolla, educativamente ni de ninguna otra manera, en absoluto: es precisamente lo que debe permanecer constante a lo largo de todo el proceso;

(ii) si, por otro lado, tomamos especies para denotar la colectividad de miembros que caen bajo el universal, entonces se puede decir que esto se desarrolla solo en virtud del desarrollo de los miembros. Así pues, hablar de la educación de la especie no significa más que la educación sucesiva y acumulativa de los individuos que la componen. El propio Herder puede, por tanto, escribir: Hablamos, pues, de una educación de la humanidad. Todo individuo sólo se hace hombre por medio de la educación, y toda la especie vive únicamente como esta cadena de individuos. La suposición de Herder de que ha identificado un dilema para Kant (averroísmo o ininteligibilidad) es errónea. Se basa en la premisa supuestamente kantiana de que la especie se desarrolla, no sus miembros individuales. Pero esto no es lo que afirma Kant. En cambio, su posición es que solo la especie se desarrolla completamente. Esto no implica que los individuos mismos no se desarrollen (o sean educados).

La verdadera manzana de la discordia entre Kant y Herder radica en las diferentes formas en que entienden la relación entre los dos sentidos de especie, como universal y como colectividad. Para Kant, el sentido importante en el que se desarrolla la especie es mediante la realización de las potencialidades que definen la especie. Como resultado, las generaciones posteriores pueden participar en una humanidad más plenamente actualizada que sus predecesoras. Es precisamente este acoplamiento el que Herder, en la tercera parte de su argumentación, rechaza: Si fuera necesario que atribuir a tales conceptos abstractos (especie o género) toda la perfección, cultura e iluminación de que el hombre es capaz, no contribuiría a la historia real del hombre más que si tuviera que hablar de la especie animal, la piedra y el metal en general, y decorarlos con todas las cualidades más nobles que, si realmente existieran, en cualquier individuo o entidad individual, se anularían entre sí.

Herder considera que la perfección, la cultura y la iluminación humanas se presentan en tantas formas diferentes como, por ejemplo, los metales o los animales. La especie como colectividad, o cadena de individuos, presenta una multiplicidad de perfecciones que, por tanto, no pueden atribuirse al concepto universal de especie, como potencialidades latentes en él, sería como pretender que el concepto “metal” contiene las especificaciones para todos los metales posibles y se realizó en cada uno de ellos. Sin embargo, ningún metal podía demostrar todas las cualidades de la clase de metal; ellos se anularían entre sí.

Lo mismo, entonces, es cierto para la humanidad. Sus perfecciones son plurales; se requiere tiempo histórico para su realización sucesiva. Si se habla de una educación o progreso de la especie, sólo puede significar una transición a través de varias perfecciones, no un avance hacia una. La objeción de Herder al discurso de especie de Kant, por lo tanto, en última instancia, se basa en su historicismo leibniziano. En la segunda reseña, Kant cita con precisión este pasaje, pero no responde a él. Uno puede imaginar que si lo hubiera hecho, podría haber señalado la confusión entre especie y género en el trabajo en él. La

comparación de Herder de la humanidad con la clase de metal, implica que es como un término de género, bajo el cual caen las especies que especifican varias perfecciones. Trata así de articular la relación entre los individuos y su concepto de especie, sobre el modelo de la que existe entre la especie y el género al que pertenecen.

Herder, a su vez, podría estar muy feliz de defender su concepción más elástica de la especie humana. ¿No encontramos tal diversidad de modos de vida comparable a las diferencias entre especies animales del mismo género? ¿No es esta capacidad de adaptarse a diferentes condiciones históricas y geográficas lo que constituye nuestra humanidad común? Si esto significa que la especie humana es *sui generis*, el mismo Kant argumenta que lo es. El centro de la disputa se relaciona con las respectivas concepciones de los autores de la racionalidad humana que, podemos suponer, ambos están de acuerdo es lo que distingue a la especie del resto. Para Herder, la racionalidad es principalmente adaptativa, mientras que para Kant es esencialmente autodeterminante.

La razón principal por la que Herder sospecha que Kant es averroísta es la afirmación de este último de que el potencial de la especie humana se realiza en la colectividad, no en los individuos. Esta colectividad debe entenderse de dos maneras, sincrónica y diacrónicamente: (i) en cualquier momento, los seres humanos colectivamente (aunque imperfectamente) realizan su esencia común; (ii) correlativo a esa imperfección, los seres humanos a través del tiempo avanzan en el proyecto de realizar su esencia común. El individuo está así doblemente subordinado, él mismo nunca puede ser plenamente humano, sino que debe reconocer esa humanidad en la totalidad humana viviente de la que es miembro; sin embargo, incluso esa totalidad humana viviente no puede representar plenamente a la humanidad, sino que es solo una de una sucesión de generaciones en las que la racionalidad humana se desarrolla cada vez más adecuadamente. Este es el punto principal que enfatiza Kant en su réplica a Herder, es posible hablar de la especie alcanzando su fin, es decir, desarrollando plenamente el potencial humano, no porque de hecho agote este proceso, sino porque continúa haciéndolo hasta el infinito.

Si la especie humana significa la totalidad de una serie de generaciones que se prolongan hasta el infinito, y si se supone que esta serie se aproxima constantemente a la línea de su destino que corre junto a ella, entonces no es una contradicción decir que la serie en todas sus partes es asintótica a esta línea pero coincide con ella como un todo. En otras palabras, ningún miembro de todas las generaciones de la raza humana, sino sólo la especie, alcanza su destino por completo. El matemático puede proporcionar una aclaración aquí; el filósofo diría que el destino de la raza humana en su conjunto es el progreso incesante, y que su cumplimiento es meramente una idea, pero en todos los aspectos una idea muy útil, de la meta a la que, de acuerdo con la intención de la providencia, tenemos que dirigir nuestros esfuerzos.

Se observa cómo en este pasaje se altera la caracterización del destino de la especie, al principio es lo que se aproxima, asintóticamente, pero en la última oración se ha convertido en el proceso mismo de aproximación. De progresar hacia la meta, el progreso mismo se convierte en la meta. La sospecha de averroísmo se arraiga en Herder porque lee a Kant diciendo que la especie puede lograr lo que los individuos no pueden lograr y, por lo tanto, que la especie tiene una mente superior e incorpora la mente de los individuos. Sin embargo, la superioridad de la especie sobre los individuos no resulta de las limitaciones de la mentalidad de estos últimos.

El impulso de Kant de responder a Herder no se agotó en modo alguno con la segunda revisión. Procedió en sus siguientes dos publicaciones, sobre la definición del concepto de una raza humana y conjeturas sobre el comienzo de la historia humana a discutir más con Ideas, en primer lugar, su crítica a su teorización racial, y en segundo lugar, su interpretación del libro del Génesis. De hecho, Zammito argumentó que la redacción de la crítica del juicio en sí se presentó en gran medida por el continuo deseo de Kant de atacar a Herder. Kant dejó pasar la oportunidad de revisar la tercera parte de Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad, que salió a la luz en 1787, queriendo concentrarse en cambio en la “Crítica del Gusto” que con el tiempo se convertiría en la tercera Crítica.

Kant se esforzó bastante en conseguir que un colega y partidario, CJ Kraus, hiciera una crítica indirecta de la tercera parte, según todos los informes, una “metacrítica” inepta del sistema filosófico de su antiguo maestro. Sin embargo, en el debate subsiguiente, la cuestión del progreso histórico, que había sido central en las escaramuzas de 1785, quedó en gran medida sumergida. En particular, Herder no se molestó en reaccionar directamente a la segunda revisión de Kant, como lo había hecho con la primera (provocando a su vez las réplicas de Kant en la segunda). No obstante, es posible detectar un movimiento más en su argumento sobre el progreso.

En el último libro de la tercera parte de Ideas, publicado en 1787, Herder describe que el fin de algo que no sea simplemente un instrumento muerto debe estar implicado en sí mismo. Si fuéramos creados, para esforzarnos en vano por un punto de perfección externo a nosotros mismos, y que no podemos alcanzar, como el imán gira hacia el norte; no sólo podemos compadecernos de nosotros mismos como máquinas ciegas ¿Deberíamos decir en su exculpación, que algún bien fue al menos promovido?, y nuestra naturaleza preservada en perpetua actividad, por estos esfuerzos vacíos, incapaces de alcanzar jamás su objeto; debe referirse a un ser imperfecto, feroz, que podría merecer tal exculpación, porque en la actividad que nunca llega a su fin no puede residir ningún bien; y nos ha engañado débil o maliciosamente, poniendo ante nuestros ojos tal sueño, de un propósito indigno de él. Pero felizmente no se nos enseña tal doctrina por la naturaleza de las cosas.

Con la suposición que ninguna generación alcanza el final, y que todos están destinados a avanzar por el camino del progreso sin fin, entonces se nos presenta un relato de la historia humana tan insatisfactorio, que tiene dos aspectos: por un lado, tal imagen es inconsistente con nuestra creencia en un creador providente; por el otro, proporciona una plantilla muy poco atractiva para nuestros propios esfuerzos, no debemos tratar de comportarnos de esta manera. Estar continuamente apuntando en algo que nunca se puede alcanzar recuerda demasiado a los castigos perversos infligidos en los mitos antiguos. De hecho, Herder ya había sugerido esta crítica en la entrega de 1785, asociando la idea (kantiana) de la mejora infinita de las facultades mentales, con el “Infierno de Tántalo”, los cubos sin fondo de las Danaids que trabajan en vano. No es descabellado suponer que su elaboración en 1787 es en parte una respuesta a la sorprendente afirmación de Kant sobre la infinitud del progreso al final de su revisión de la segunda parte de Ideas.

Esta antipatía por la infinitud del progreso histórico se convertiría posteriormente en un tema pronunciado en la filosofía de la historia de Hegel, y vale la pena seguir el tema con referencia a él. Leemos en Hegel que el avance o la progresión parece ser un proceso de duración infinita, de acuerdo con la noción de perfectibilidad, un progreso constante que debe permanecer siempre distante de su meta, pero el progreso no es un avance indeterminado ad infinitum, porque tiene una finalidad definida.

Esta visión de un proceso por el cual el espíritu realiza su objetivo en la historia, choca con una actitud generalizada acerca de la naturaleza de los ideales y su relación con la realidad. Porque ninguna opinión está más extendida o expresada con más frecuencia que el lamento de que los ideales no pueden traducirse en realidad. Pero los ideales de la razón tienen un derecho genuino a ser satisfechos, ya que su incumplimiento generalmente se reconoce como una injusticia objetiva. El rechazo de Hegel a la idea del progreso infinito se elabora en *Science of Logic* (1812, 1831) y *The Encyclopedia Logic* (1817, 1830). Estos textos tratan de tal progreso a nivel general, de modo que se aborda la infinitud tanto del progreso histórico como del progreso del alma inmortal hacia la santidad. La última concepción aparece en el postulado de la inmortalidad del alma de Kant, tal como se argumenta en la Crítica.

La acusación de Hegel, como la de Herder, es en esencia que la infinitud del progreso consigna al sujeto que avanza a una infinidad de insatisfacción. Su forma de insistir en esta queja es castigar el progreso como equivalente a lo que él denomina infinidad espuria o negativa. Así, distingue entre la infinidad verdadera y la infinidad espuria, que corresponden a lo que Moore denomina infinidad metafísica y matemática. La primera es una perfección encerrada en sí misma, la última una progresión infinita. En la ciencia de la lógica, los dos están figurativamente representados en las imágenes del círculo y la línea recta. El infinito espurio es, por el contrario, el fracaso sin fin para llegar. Sin la esperanza de alguna vez volver a casa ¿Cuál era el punto de partir?

La polémica de Hegel subraya el tedio del “Progresus in infinitum”, por ejemplo, se burla de Kant y de otros por encontrar el infinito (espurio) sublimemente terrible, lo único realmente terrible sería el hecho de postular continuamente un límite que es nuevamente eliminado, de modo que uno se queda para siempre en el mismo lugar, en el que Hegel concibe la progresión infinita como una serie incompletable de pasos finitos, en la que lo finito (donde ha llegado el proceso) es repetidamente negado en favor de la siguiente etapa, que cuando se alcanza es igualmente negada; se establece un límite, se rebasa, luego hay otro límite, y así sucesivamente sin fin. La progresión infinita se entiende así sobre el modelo de la serie de los números naturales.

Este es claramente un modelo inadecuado para comprender el progreso infinito kantiano. Hegel considera que el progreso implica un avance continuo por medio de un procedimiento repetido, mientras que Kant piensa en él como esencialmente dirigido a un objetivo. En las caracterizaciones de Hegel, no hay sentido de un fin último, sino solo una secuencia dinámica reiterada. No es de extrañar, entonces, que este progreso no sea un avance real sino una repetición de una y la misma cosa. Esto capta perfectamente bien el avance sin fin de los números naturales. Como no hay un punto final hacia el que nos lleven, por supuesto que no nos llevan más lejos. Hegel tiene razón, no se puede decir que el resultado sea más que tedio. Otra forma en que Hegel describe el infinito espurio es como una especie de vuelo o huida perpetua. Esto sugiere que el dinamismo del progreso es esencialmente negativo, alimentado por una insatisfacción con las etapas que se han alcanzado, en lugar de un deseo de llegar a donde conduce la serie. Nuevamente, esto parece errar el blanco con respecto al progreso kantiano, con su impulso de aproximación, no de escape.

La analogía matemática apropiada para el progreso infinito kantiano, un proceso que apunta y avanza hacia una meta que, sin embargo, no puede alcanzar, es, como ya sabemos, la aproximación asintótica, no el avance secuencial. En términos figurativos, esto se representaría como una línea curva que se aproxima a una línea recta, como lo hace el propio Kant en la segunda revisión, o, en términos numéricos, la secuencia $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ y así sucesivamente, es decir, infinitamente inclinada. Michael Inwood, de quien se tomó la ejemplificación numérica, afirma que Hegel no distingue entre una serie que tiende hacia un límite, y una que no lo hace. No es sorprendente, entonces, que las caracterizaciones de Hegel de este último tipo de series (tedio, fuga) se aplican de forma inadecuada a la concepción kantiana.

Los términos que Hegel debería haber empleado a este respecto, en lugar de tedio y huida, son frustración y persecución. Por ejemplo, el alma inmortal, que avanza sin cesar hacia la santidad, seguramente debe sentir frustración por no poder llegar nunca a esa meta; la tarea es de búsqueda continua, pero con el objetivo siempre elusivo, incluso cuando la brecha siempre está disminuyendo. En general, entonces, para Hegel, un proceso

interminable de aproximación asintótica, necesariamente relacionado con una meta inalcanzable, solo puede ser permanentemente insatisfactorio. La línea curva del progreso se esfuerza por encontrarse con el línea recta de perfección, pero nunca lo hace. Es este sentido de la falsedad del progreso infinito lo que parece estar en la mente de Hegel en las lecciones sobre la filosofía de la historia mundial.

Sin embargo, el modelo de búsqueda que sustenta esta objeción no es realmente apropiado, el progreso no es solo una cuestión de acercarse cada vez más a una meta en última instancia inalcanzable; es paso a paso, un aumento real de la perfección (perfección aquí entendida en un sentido relativo). La suposición de que el progreso sin fin es infructuoso o incluso contradictorio porque nunca llega al final es seguramente falsa. Esto no quiere decir que hablar de “aproximación asintótica” esté fuera de lugar, si por ejemplo, tomamos la línea curva para definir un volumen y marcar una trayectoria, entonces la figura geométrica conserva su aplicabilidad.

Esto no elimina completamente la objeción. El progreso sin fin sigue siendo un estado de insatisfacción permanente, aunque no en la medida total que implican términos como “persecución”. La versión anterior de la crítica de Herder registra esto, incluso si se logra algún bien en el curso del progreso, el hecho de que, sin embargo, continúe aspirando a una meta que nunca puede alcanzar significa que siempre debe generar descontento. Pero ahora llegamos a la verdadera dificultad con esta línea de argumentación: ¿A quién debemos atribuir la insatisfacción? En la medida en que tomamos la objeción de Hegel para relacionarla con el supuesto progreso sin fin del alma inmortal, la respuesta es obvia, el agente moral individual.

Si, por el contrario, lo estamos considerando en relación con el progreso histórico, las cosas son menos claras. Un sujeto que se esfuerza infelizmente sólo es concebible si hacemos lo que no hacen ni Kant ni Herder, y pensamos en la especie humana como un sujeto supra-individual (es decir, como Averroes). Hegel, por supuesto, tiene un candidato para tal tema en su idea de Geist, que podemos imaginar que encontraría infinitamente insatisfactorio el progreso histórico infinito. Pero esto no justifica que Hegel suponga que el progreso histórico kantiano implica también esta negatividad. (Herder es algo menos culpable, ya que evidentemente sospecha que Kant se basa implícitamente en una concepción de la especie como individuo, pero, como hemos visto, esta sospecha es infundada).

La pertinencia de la objeción de Hegel a la concepción kantiana de la inmortalidad se ve confirmada por el hecho de que el propio Kant es consciente del problema. Esto, es evidente incluso en la segunda Crítica, pero se hace más evidente en sus escritos posteriores. De acuerdo con nuestro modo de estimación, estamos inevitablemente restringidos a condiciones temporales en nuestras concepciones, un avance continuo in infinitum de un bien defectuoso a algo mejor, siempre parece defectuoso, de modo que

estamos obligados considerar el bien tal como aparece en nosotros, como en cada instante inadecuado a una ley santa.

Y más claro aún en “el fin de todas las cosas”, porque el estado en el que (el individuo inmortal), se encuentra ahora siempre será un mal comparado con uno mejor en el que siempre está listo para entrar; y la representación de una progresión infinita hacia el fin último es, sin embargo, al mismo tiempo, una perspectiva sobre una serie infinita de males que, aunque pueden ser superados por un bien mayor, no permiten la posibilidad de alegría; porque puede pensar eso sólo suponiendo que el fin último se alcanzará en algún momento. Los intentos de Kant de resolver esta dificultad teniendo en cuenta algún tipo de logro último divinamente inducido son complejos y fascinantes.

Para Kant, la especie humana está destinada a progresar sin fin. Esto implica necesariamente que hay una meta que nunca se puede alcanzar. Hay, pues, en efecto, dos fines, el fin actual del progreso infinito y el fin nominal de la perfección plena. La humanidad puede lograr lo primero, pero no lo segundo y, sin embargo, solo aspirando a lo segundo puede asegurarse de mantenerse en el camino con respecto a lo primero. Siguiendo a Silber, podemos denominar estos fines inmanentes y trascendentes respectivamente. Las indicaciones más claras que el mismo Kant da de esta dualidad necesaria se relacionan con la vocación moral del individuo.

Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente debe servir de modelo al que todos los seres racionales finitos no pueden sino aproximarse sin fin y que la ley moral pura, llamada ella misma santa por esto, constantemente y con razón tiene ante nuestros ojos; lo máximo que la razón práctica finita puede efectuar es asegurarse de este progreso incesante de las propias máximas hacia este modelo y de su constancia en el progreso continuo. Esa ley de todas las leyes, por tanto, como todos los preceptos morales del Evangelio, presenta la disposición moral en su completa perfección, de tal modo que como ideal de santidad no es alcanzable por criatura alguna, pero es sin embargo el arquetipo que nosotros debe esforzarse por acercarse y parecerse en un progreso no interrumpido pero sin fin.

A menudo se critica que debido a que es imposible que los seres humanos alcancen la santidad, no se les puede ordenar coherentemente que intenten hacerlo. Sin embargo, es posible (asumiendo la inmortalidad temporal) para aproximarse incesantemente a la santidad, y así debe ser, como dice Kant, el objeto real de nuestra voluntad. Este fin real o inmanente tiene que ser regulativamente determinado por la medida ideal del fin trascendente. En el pasaje de aproximación asintótica de la segunda revisión de las Ideas de Herder, se hace el mismo argumento con respecto al progreso histórico. El filósofo diría que el destino de la raza humana en su conjunto es el progreso incesante, y que su cumplimiento es meramente una idea, pero en todos los aspectos una idea muy útil, de la

meta a la que, de acuerdo con la intención de la providencia, tenemos que dirigir nuestros esfuerzos.

La objeción de Herder-Hegel a la infinitud del progreso se basa en la suposición de que hay un sujeto histórico supra-individual que puede experimentar algo de la insatisfacción que ellos exageran (como es el caso del alma inmortal). Por lo tanto, Kant no debería tener ningún problema en defender la infinitud del progreso histórico. Por lo tanto, es algo desconcertante que no sea tan asertivo sobre este tema como se debe esperar. En particular, la doctrina es apenas detectable en “Idea para una historia universal”. Allí y en otros lugares encontramos un aparente énfasis en la plenitud del proceso histórico.

En consecuencia, cada hombre individual tendría que vivir durante un largo período de tiempo si tuviera que aprender a hacer un uso completo de todas sus capacidades naturales; o si la naturaleza ha fijado sólo un corto plazo para la vida de cada hombre (como es de hecho el caso), entonces requerirá una serie quizás incalculable de generaciones, cada una transmitiendo su iluminación a la siguiente, antes de que los gérmenes implantados por la naturaleza en nuestra especie puede desarrollarse en el grado que corresponda a la intención original de la naturaleza. Y el punto en el tiempo en el que se alcanza este grado de desarrollo debe ser la meta de las aspiraciones del hombre (al menos como una idea en su mente), o de lo contrario sus capacidades naturales parecerían necesariamente en general sin propósito y desperdiciadas.

Kant se abstiene dos veces en este pasaje de afirmar que el pleno desarrollo de nuestras capacidades racionales es una tarea interminable. Su motivación para hacerlo puede relacionarse en parte con el deseo de minimizar las discrepancias que surgen cuando los principios de la teleología natural se aplican a los seres humanos. Estos principios conducen a la expectativa, como con otras especies, de que las capacidades humanas se desarrollarán por completo, sin exceso no realizado. Más significativa es la afirmación de que se requiere la idea de tal finalización, si los individuos han de ser capaces de reconciliarse con la inevitable discrepancia entre sus habilidades y logros.

Esto es más que el simple pensamiento de que la realización es la meta a la que se aproxima asintóticamente, ahora se supone que la realización es un estado que pensamos que se logrará en algún momento distante ¿Por qué Kant dice que esto es necesario? Tal vez al identificarse con la especie, el individuo le atribuye su propia preocupación por el contenido que trae la terminación. En esa medida, Herder y Hegel tienen razón, el progreso sin fin de la especie es, para nuestra imaginación, tentador, y en consecuencia estamos motivados a imaginar su consumación. Hay, pues, dos perspectivas sobre el progreso de la especie: la teórica, que afirma su infinitud, y la subjetiva, que imagina su culminación.

El tratamiento más explícito de Kant de este tema está en Religión. La tercera parte de la obra trata del desarrollo histórico de una comunidad ética, o una república universal

basada en las leyes de la virtud, o iglesia invisible, es decir, la contraparte moral a la comunidad jurídica que fue el foco de Idea para una Historia Universal. Esto, como podríamos esperar, es una idea sublime, nunca completamente alcanzable, una perfección última en relación a la cual toda la humanidad puede lograr es aproximación continua. Kant continúa discutiendo la expectativa cristiana de un fin real del mundo, con el establecimiento del Reino de Dios (y no solo su interminable aproximación). De acuerdo con el programa general de Religión, luego intenta dar cuenta de esto de la manera más racional posible.

En cuanto a su conducción por la Providencia, el Reino de los Cielos se representa finalmente en esta historia no sólo como acercándose, a veces demorado pero nunca del todo interrumpido, sino también como siendo introducido. Ahora bien, el Reino de los Cielos puede ser interpretado como una representación simbólica destinada meramente a estimular mayor esperanza y coraje y esfuerzo para lograrlo, si a esta narración se adjunta una profecía de la consumación de esta gran revolución cósmica, en la imagen de un Reino visible de Dios en la tierra, de modo que el fin del mundo constituye la conclusión de esta historia.

Un poco más adelante, se refiere a la representación en una narración histórica del mundo futuro como un hermoso ideal, que es lo que se pretende en el progreso continuo y la aproximación hacia el mayor bien posible en la tierra. La línea de pensamiento en estos pasajes debe ser que los esfuerzos humanos para aproximarse a una idea de perfección son facilitados por una imagen de la realización de esa perfección. El Reino de Dios en la tierra es así un ideal, es decir, una ejemplificación simbólica de una idea de la razón. En contraste con la forma en que se discute el ideal de santidad en la segunda Crítica, este nuevo ideal no se presenta como siempre más allá de la dimensión humana (aunque, por supuesto, permanece más allá de la capacidad humana). Más bien, se imagina a Dios mismo interviniendo para lograrlo. El hecho de que sea un Reino de Dios subraya la imposibilidad de una consumación humanamente lograda del progreso histórico y, por lo tanto, nos recuerda la infinitud de nuestra tarea.

Persiste el peligro de que la invocación de la agencia divina pueda servir para restringir el sentido de lo que la humanidad misma está llamada a hacer y es capaz de hacer. Kant, por lo tanto, tiene que enfatizar que todo lo que podemos pensar que Dios podría hacer es proporcionar, por así decirlo, los toques finales a nuestros esfuerzos. Fundar un pueblo moral de Dios es, pues, una obra cuya realización no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Sin embargo, a los seres humanos no se les permite por este motivo permanecer ociosos en la empresa y dejar que la Providencia tenga rienda suelta. Cada uno debe, por el contrario, comportarse como si todo dependiera de él. Sólo con esta condición podemos esperar que una sabiduría superior proporcione el cumplimiento de su bien intencionado esfuerzo.

Al demostrarse que Dios consuma sus esfuerzos históricos, la humanidad aplaza sin cesar esta apoteosis. Por el contrario, Kant suele criticar las expectativas de que el fin del mundo (y de la historia) es inminente, ya que reflejan una visión de la humanidad como depravada y merecedora de castigo. En “El fin de todas las cosas”, Kant aborda la opinión sobre la naturaleza corrupta de la raza humana, cuya corrupción es grande hasta el punto de la desesperanza; esto constituye un fin, y ciertamente terrible, el único fin (para la mayor parte de la humanidad) que concuerda con la más alta sabiduría y justicia.

Por lo tanto, los presagios del último día, son todos de una clase terrible. Si se presenta una posición más optimista acerca de la posibilidad de progreso, alimentará la esperanza de que el último día podría entrar en escena más bien con la ascensión de Elías que con el descenso similar de las tropas de Coré al infierno, y traer es el fin de todas las cosas sobre la tierra. El anuncio de la proximidad del fin del mundo expresa muy bien la necesidad de que estemos preparados para él, pero (si atribuimos a este símbolo su significado intelectual) de hecho siempre considerándonos como en realidad los ciudadanos elegidos de un estado divino.

Se puede conceder la posible (aunque algo problemática) utilidad del ideal de un Reino de Dios en la tierra. Pero, ¿Por qué deberíamos tomarlo como algo más que completamente opcional? Seguramente permanecerá la sospecha de que Kant simplemente está haciendo lo mejor que puede con las nociones cristianas tradicionales. Si uno ha sido educado creyendo este tipo de cosas, entonces tiene sentido tratar de racionalizarlas como lo hace Kant, pero solo como un medio de efectuar una transición fuera de la religión por completo. Se necesita una representación de un fin del progreso para contrarrestar el sentido imaginario de insatisfacción que se genera cuando los individuos se identifican con la especie en su conjunto, y un fin sólo es pensable apelando a la consumación divina.

La religión sugiere una razón más general para representar una conclusión de la historia. Nuestra naturaleza anfibia como criaturas tanto racionales como encarnadas significa que tenemos necesidad de imágenes y narraciones, así como de meros pensamientos, de la vocación humana, tanto de ideales como de ideas. Sin embargo, sería un error suponer que las ideas por sí mismas no pueden generar motivación afectiva. Kant sostiene que sí, en la forma del sentimiento de lo sublime. En consecuencia, la estética del progreso sería ante todo una cuestión de sublimidad, como sugiere Kant al invocar la idea sublime, nunca completamente alcanzable, de una comunidad. Y, sin embargo, la sublimidad en sí misma es demasiado extenuante; también se necesita algo más armonioso para complementarlo, en fin, el hermoso ideal de un progreso consumado.

Capítulo IV

La Teoría del Progreso: Algunas Objeciones

Algunas de las objeciones de Herder a la idea de progreso era que tendía a relegar a las generaciones anteriores al estatus de meros medios, cuyo valor es sólo la contribución que hacen a la felicidad de sus sucesores. Su crítica tenía dos componentes, una de ellas, es que esta imagen no es cierta, las vidas de las generaciones anteriores no eran tan ignorantes como suponen los progresistas; la otra, donde esta imagen no puede ser verdadera, ya que le imputa a Dios una injusticia que es inconsistente con su providencia. La teoría kantiana del progreso histórico, que se hizo pública por primera vez diez años después de que Herder expresara por primera vez estos y otros pensamientos sobre el tema, le pareció claramente a su antiguo alumno que no respondía a esta crítica.

Así, gran parte del ataque de Herder a la “Idea para una historia universal” equivale a una elaboración de la objeción de simplemente medios tal como él piensa que se aplica a la posición de Kant. Frustrantemente, Kant hace referencia a la crítica de Herder pero luego deja pasar la oportunidad de responder a ella, culpando a la restricción de longitud a la que estaba sujeta su reseña. Puede ser que sintiera que ya había tomado suficiente conocimiento de la acusación de simplemente medios, ya que la obra ante la que Herder estaba reaccionando muestra una conciencia de ello. Esto viene en el pasaje al final de la tercera proposición donde Kant admite que el progreso siempre sigue siendo desconcertante debido a la forma en que parece discriminar a las generaciones anteriores.

Kant esboza en la tercera proposición de “Idea para una historia universal” cómo la humanidad tiene que trabajarse a sí misma desde la máxima rudeza, hasta el más alto grado de habilidad, y la perfección interior en su forma de pensar y desde allí (en la medida en que es posible en la tierra) a la felicidad. Como ha dicho la segunda proposición, esta tarea es necesariamente histórica, requiriendo una serie quizás incalculable de generaciones, cada una pasando su iluminación a la siguiente. Al concluir la tercera proposición, Kant escribe:

“Lo que siempre sigue siendo desconcertante acerca de todo esto es, en primer lugar, que las generaciones anteriores parecen realizar sus laboriosas tareas solo por el bien de las posteriores, por lo que como para prepararles una etapa más desde la cual puedan elevar aún más la estructura. (Immanuel Kant).”

Sólo las generaciones posteriores tendrán de hecho la suerte de habitar el edificio en el que toda una serie de sus antepasados (ciertamente, sin ninguna intención consciente) habían trabajado sin poder participar ellos mismos. La felicidad que estaban preparando. Pero no importa cuán desconcertante pueda ser esto, parecerá tan necesario como desconcertante, simplemente asumimos que una especie animal estaba destinada a tener razón, y que, como una clase de seres racionales que son mortales como individuos pero

inmortal como especie, todavía estaba destinado a desarrollar sus capacidades por completo.

Por lo tanto, Kant reconoce que su historia universal describe lo que Alexander Herzen llamó “Injusticia cronológica”. Pero, ¿Qué es exactamente lo que parece injusto? En general, la queja de que el progreso es de alguna manera injusto se puede presentar de dos maneras principales. Una es afirmar que el proceso histórico es injusto para las generaciones anteriores; la otra es afirmar que es injusto para todas las generaciones. Es posible, por supuesto, juntar estos dos, si, como suele afirmar Kant, el progreso es infinito, entonces cada generación será, en el tiempo, anterior en relación con otras. Así, la objeción de que la historia es injusta con todas las generaciones puede expresarse por referencia a su injusticia con las anteriores. Esto explica por qué no suelen distinguirse los dos tipos de crítica. La objeción de Herder es del tipo anterior, el progreso es pernicioso porque trata a las generaciones de manera diferente. Debería ser obvio del pasaje bajo consideración que Kant también está considerando el pensamiento anterior, su enfoque explícito está en la forma aparentemente injusta en que la historia trata a las generaciones anteriores. Kant se resiste a generalizar la difícil situación de las generaciones anteriores; “antes” y “después” parece estar fijado por referencia a algún tipo de evento.

La idea de que las generaciones anteriores están en desventaja puede tomar diferentes formas. Un enfoque es centrarse en una supuesta distribución desigual a lo largo del tiempo de las cargas y beneficios del proceso histórico de desarrollo. El tipo de queja más contundente, como la de Herder, afirma que esta injusticia demuestra que las generaciones anteriores se reducen a la condición de meros medios, trabajando solo por los beneficios que producen para las generaciones posteriores. La imagen “desconcertante” de Kant parece presentar todas estas cualidades objetables, las generaciones anteriores realizan la mayor parte, si no todo, del esfuerzo, pero ellas mismas no se benefician de él; peor aún, trabajan sin querer, como esclavos involuntarios del plan de la Naturaleza.

¿Por qué considera Kant que su explicación del progreso histórico debería tener estos rasgos desconcertantes? Según la tercera proposición, se derivan directamente de la afirmación de que la historia humana es la historia del desarrollo de las capacidades humanas, por lo que se trasciende lentamente una escasez original de capacidades instintivas. Sin embargo, este modelo simple de la historia no implica en sí mismo la imagen “desconcertante” y “enigmática” que proporciona Kant. Podemos resumir este cuadro de la siguiente manera, sólo trabajan las generaciones anteriores; lo hacen sin querer; no reciben ningún beneficio de su trabajo; pero el producto de su trabajo se acumula, hasta que, en cierta etapa, el trabajo es completo y las generaciones sucesivas se benefician de él sin tener que contribuir. En este modelo, la historia aparece como un proceso de dos etapas, un período de construcción, emprendido sin saberlo, seguido de un período de habitación, dificultad, luego felicidad.

Kant presenta esta imagen como si se derivara de la concepción más general de la historia como un proceso de elaboración desde la tosquedad hasta la sofisticación. Sin embargo, debe ser evidente que no lo hace. La idea de que la historia es un proceso de desarrollo sugiere una historia bastante diferente, en la que, todas las generaciones trabajan; lo hacen intencionalmente; y reciben beneficio de su trabajo; que a la vez edifica; y este proceso no termina. Por esta razón, cada generación se esforzaría por mejorar sus condiciones y también se beneficiaría de sus esfuerzos (aunque no en la misma medida que todos sus sucesores). En consecuencia, persiste una especie de “injusticia cronológica”, ya que cada generación se encuentra heredando un mayor nivel de desarrollo que sus predecesoras. Esta injusticia solo necesita relacionarse con la distribución de beneficios, ya que podemos suponer que no solo cada edad tiene que continuar trabajando, sino también poner el mismo grado de esfuerzo.

Por lo tanto, las cargas se compartirían por igual, incluso si los beneficios siempre están sesgados a favor del futuro, la injusticia cronológica sería una que afectaría a todas las generaciones; si el proceso de trabajo para desarrollar capacidades nunca termina, entonces los beneficios seguirán acumulándose, asegurando que cada generación será menos favorecida que las que le sucedan, Kant respalda lo que considera la observación de Herder de que los inventores a menudo tienen que dejar que la posteridad obtenga mayores beneficios de los que ellos mismos disfrutaron.

Los lectores pueden inclinarse a interpretar el pasaje desconcertante de formas que se basen en esa imagen y así diluir la fuerza del pasaje. Algunos kantianos contemporáneos caen en esta trampa (de hecho, la prontitud con la que lo hacen sugiere que esta caída no está del todo desmotivada). Robert Loudon es un buen ejemplo, cuando discute el pasaje de la tercera proposición, se las arregla para minimizar la extrañeza, Kant destaca al explicar que los trabajadores que hacen el trabajo duro preparatorio (es decir, las generaciones anteriores) intentan activamente sus contribuciones al proceso de construcción (participan en la promoción de un ideal y pueden experimentar participación), y sugiriendo que el proceso de construcción nunca termina, por lo que de hecho todas las generaciones deben contribuir a él (ningún individuo o grupo participa plenamente en este destino, solo podemos aproximarlos).

En la lectura, la aparente injusticia del proceso histórico solo puede relacionarse con la distribución desigual de los beneficios, el progreso en el desarrollo de las capacidades humanas inevitablemente da como resultado que las generaciones posteriores se beneficien más que las anteriores, simplemente por el hecho de ser posteriores. Además de ignorar el problema de la distribución diferencial de las cargas, Loudon también resta valor a la cualidad preocupante que Kant encuentra al demostrar cómo todas las generaciones están en la misma situación. Entonces, no hay ningún aspecto particular en el que las generaciones anteriores estén en desventaja, ya que las posteriores también se ven

obligadas a contribuir a un proceso que trae mayores beneficios para la posteridad. Como menciona Louden, cada generación lucha para que las generaciones futuras tengan una vida mejor. Nótese además que esta es una tarea que las generaciones parecen asumir voluntariamente, la sensación que Kant transmitió que eran agentes involuntarios se perdió por completo, y con ella una parte considerable de la extrañeza.

Louden sostiene que la injusticia cronológica restante con respecto a los beneficios sigue siendo desconcertante (de hecho, tiene que hacerlo, si quiere hacer valer su afirmación de que explica la admisión de Kant de que el curso de la historia es desconcertante), pero puede pensar que no lo es. Para ver esto, podemos evaluar cómo John Rawls aborda el tema en la sección Theory of Justice. Rawls considera allí un caso análogo de injusticia cronológica en el contexto de su principio de ahorro, según el cual cada generación hace una contribución a las generaciones posteriores y recibe de sus predecesores. Es posible que las primeras generaciones apenas se beneficien, mientras que las últimas, las que viven cuando no se requiere más ahorro, son las que más ganan y dan menos. Rawls señala que el asunto de la justicia no se plantea, ya que no se puede hacer nada retrospectivamente para mejorar la suerte de los que vinieron antes, podemos hacer algo por la posteridad, pero no puede hacer nada por nosotros. Considerando ilustrar lo que él llama el sentimiento “natural fuera de lugar” de que existe una “injusticia cronológica” (usa la frase de Herzen), sin darse cuenta de que la imagen de Kant es mucho más inquietante que la que presenta.

Según Rawls, cada generación está en deuda con sus predecesoras, pero no puede hacer nada al respecto y, por lo tanto, no debería molestarse con pensamientos desconcertantes sobre la aparente injusticia de todo esto. Pero su texto sugiere que en la medida en que cada generación está en deuda con sus predecesoras, la mejor manera de responder a esto es a su vez proporcionando a sus sucesores. Se establece así una especie de reciprocidad. No se puede hacer nada por las generaciones anteriores, pero se puede hacer algo que aborde el sentido justificado de endeudamiento, que es hacer por las generaciones futuras lo que las generaciones anteriores hicieron por nosotros. El problema volvería a surgir si hubiera poco o nada que hacerse por la posteridad, es decir, si, en la imagen de Rawls, la suma ahorrada fuera tal que no necesitara aumentarse, o, como en la imagen de Kant, el edificio fuera finalizado.

De hecho, Rawls parece sugerir que esto podría ser así, ya que sus últimas generaciones viven cuando no se requiere más ahorro, o al menos no mucho ellos dan lo mínimo, llegado a un punto en el que no se requería más ahorro, todavía tendrían deberes en relación con sus sucesores, a saber, no agotar la suma ahorrada (en términos de Rawls) o degradar el edificio (en términos de Kant), por lo que todavía tendrían hacer (o más bien no hacer) algo, pero aun así no podrían evitar la sensación de viviendo de los logros del pasado. En otras palabras, la injusticia cronológica del tipo que Rawls considera puede

descartarse no solo porque, como él dice, la situación es inalterable sino también porque la situación continúa, es decir, que las generaciones continúen trabajando para el futuro así como para ellos mismos.

Si este no fuera el caso, entonces la inquietante sensación de que las generaciones anteriores soportaron una proporción injusta de las cargas bien podría ser apropiada, a pesar de la inalterabilidad de esta situación. Por lo tanto, Rawls tiene razón dentro de los términos de su propio argumento para rechazar la acusación de que el progreso es de alguna manera problemático, pero solo en la medida en que su explicación asegure que todas las generaciones continúen contribuyendo al proceso de desarrollo y, por lo tanto, compartan las cargas. Este enfoque coincide con la estrategia de Loudon, pero también revela cómo esto tiene el efecto de eliminar casi por completo la apariencia de injusticia.

Lo que está ausente de estos dos escritores (y otros) es cualquier reconocimiento aparente de los factores que justifican el cuadro inquietante que dibuja Kant. Deben destacarse dos en particular. La dificultad de reconciliar esta imagen con la descripción básica del desarrollo progresivo de la humanidad esbozado en las proposiciones dos y tres, esto parece más congruente con los tipos de explicación ofrecidos por Loudon y otros. Sin embargo, cuando pasamos a la historia más completa que emerge a lo largo del ensayo en su conjunto, descubrimos, como ya hemos visto, que lo que caracteriza la historia humana (al menos hasta ahora) para Kant no es tanto el trabajo como la guerra, o más bien, no sólo el trabajo sino también la guerra.

Los individuos humanos son criaturas antagónicas egoístas, que siempre quieren ganar y enseñorearse de sus semejantes. Es esta sociabilidad antisocial la que los impulsa a trabajar, sin ella estarían felices de vivir como pastores de Arcadia, pero también al conflicto entre ellos. La tarea principal a la que se enfrentan los seres humanos es, por lo tanto, la de limitar su propia conflictividad (es decir, no superar un estado de escasez natural de bienes o una provisión inadecuada de capacidades instintivas). Kant piensa que esta tarea se ha completado sustancialmente, aunque de manera imperfecta, a nivel local (nacional) en Europa, pero aún no se ha comprometido seriamente en el plano internacional.

Sólo cuando la paz mundial se haya establecido de forma segura por medio de una federación de pueblos la humanidad podrá desarrollar plenamente sus capacidades, libre del sufrimiento y las malas acciones que anteriormente han sido sus ineludibles y colaterales acompañamientos. Seguramente es a esta narrativa a la que se refiere el cuadro desconcertante de la tercera proposición. El edificio que él se dice que las generaciones anteriores construyen no es tanto un símbolo del nivel general de desarrollo cultural y técnico de la humanidad, sino que se refiere al estado cosmopolita universal, en el que, una vez iniciado, residirán todas las generaciones futuras.

El trabajo que los miembros de las generaciones anteriores colocaron en su construcción es la búsqueda egoísta y agresiva de sus propios fines, lo que a su vez hace necesario el establecimiento del orden social. Kant describe el establecimiento inicial del estado cosmopolita universal como el punto medio del desarrollo humano. La historia tiene, pues, a este respecto, dos etapas: la guerra seguida de la paz. Las primeras generaciones viven a través del conflicto y la angustia, aprendiendo lentamente de la manera más difícil la necesidad y los medios para restringir la sociabilidad antisocial, en sus diversas manifestaciones agresivas. Hasta que no se complete este proceso, no hay razón para suponer que habrá una disminución en la miseria y destrucción que causa el antagonismo humano; en todo caso, a medida que este antagonismo se desarrolle en una escala cada vez mayor y con recursos más desarrollados, las cosas empeorarán. Las generaciones posteriores, aquellos cuya buena fortuna sea vivir como ciudadanos de la federación cosmopolita, se beneficiarán así de la triste experiencia de la humanidad hasta la mitad de su vida.

Esta imagen es mucho más desagradable que los tipos de relatos ofrecidos por Rawls y Loudon. La injusticia no se relaciona simplemente con una acumulación cronológica de beneficios, sino con una transformación radical de las circunstancias de la vida humana. Las generaciones posteriores no solo tienen más de algo, tienen algo muy diferente. De hecho, Kant en la octava proposición va tan lejos como para invocar la noción cristiana del milenio para caracterizar el futuro feliz que le espera a la humanidad. Además, es imposible modificar esta imagen para diluirla, su poder para desestabilizar.

Loudon logró tal dilución, Sugirió que el progreso histórico no debe considerarse demasiado desconcertante porque las generaciones anteriores pueden tener la intención de contribuir a los beneficios que se acumulan para las generaciones posteriores, y las generaciones posteriores deben continuar el proceso de construcción, ya que es una tarea interminable. Debe quedar claro ahora, que ninguno de los movimientos de Loudon es posible con respecto a la historia de la guerra a la paz. Dado que debemos entender el esfuerzo que establecieron las generaciones anteriores y que ayuda a lograr la paz mundial como la búsqueda agresiva de fines privados, sería incoherente suponer que esto podría realizarse con el objetivo de promover la causa de la paz mundial.

El establecimiento de un estado cosmopolita solo puede ser la consecuencia no deseada de tales acciones. Al mismo tiempo, este estado es algo que puede realizarse, no es simplemente un ideal al que sólo se puede aproximar, sino una realidad posible. Las generaciones futuras tendrán la buena fortuna de vivir en este tiempo feliz, no simplemente acercarse cada vez más a él. Sin duda tendrán que trabajar para mantener y perfeccionar los arreglos constitucionales, así como continuar desarrollando capacidades racionales, pero este trabajo será de un orden bastante diferente a los trabajos de sus predecesores.

El segundo factor que alimenta la sensación de Kant de que el proceso histórico es desconcertante y que Louden y Rawls no logran registrar es, por supuesto, la idea de que el camino doloroso del progreso es lo que la Naturaleza ha planeado para la humanidad. Hacia el final de la tercera proposición, Kant ya ha enfatizado demasiado la medida en que la construcción de una historia universal progresista requiere el pensamiento de un diseñador teleológico, por lo que estos escritores son quizás más culpables de descuidar este factor (aunque su tendencia descartar la invocación de la Naturaleza como anticuada o dogmática sin duda explica por qué la descuidan). La idea de que la naturaleza es como si fuera el agente de orden superior que utiliza a las generaciones anteriores como medio está presente en la discusión desconcertante y ayuda a explicar lo que preocupa a Kant.

En ausencia de una referencia a tal agente de orden superior, uno que establece el plan según el cual las generaciones anteriores trabajan involuntariamente, no es posible protestar que la idea de progreso implica que las generaciones anteriores sirven simplemente como medios para los beneficios que las generaciones posteriores ¿Quién más podría ser quien los usa de esta manera? El argumento caería en el absurdo si se alegara que son las propias generaciones posteriores las que abusan de sus predecesores. Como dice Rawls, la posteridad no puede hacer nada por nosotros; así también, no puede hacer nada para nosotros. Pero esto quizás sea un poco demasiado rápido, las generaciones posteriores seguramente pueden maltratar a las que vinieron antes, no de hecho, sino, por así decirlo, en la forma en que interpretan los hechos.

Es decir, es posible que el pasado sea considerado sólo con respecto a cómo ha conducido a un presente superior o incluso a un futuro más glorioso, en cuyo caso es muy fácil que las generaciones pasadas sean vistas simplemente como medios. Esta fue una de las principales objeciones de Herder a la historia filosófica de la Ilustración. Esta tendencia, sin embargo, no debe ser tomada como viciada del proyecto de historia progresista universal, sino como algo que está contrarrestada tanto por la propia historia universal (en el relato positivo sobre el desarrollo de las capacidades humanas, al que han contribuido todas las generaciones) como por otras formas de historiografía, en las que las generaciones pasadas pueden ser consideradas de manera más empática y conmemorativa. Kant deja claro al final del ensayo que la historia universal no debería reemplazar lo que él llama historia empírica, que podemos tomar para incluir estas otras formas de relacionarse con vidas pasadas.

Por lo tanto, hay aspectos clave en los que el progreso histórico es desconcertante, el proceso de regulación de la sociabilidad asocial significará eventualmente que las generaciones futuras disfrutarán de un mundo libre de guerras, mientras que sus predecesores sufrieron sus estragos y, de hecho, es solo a causa de este sufrimiento que se avanza hacia la paz. Se debe pensar que este proceso ha sido previsto por la Naturaleza, que entonces aparece como un ser maligno y arbitrario. La objeción de Herder presiona a Kant

en un punto vulnerable. Existían dos componentes en la crítica, que se relacionan con los dos aspectos, esta imagen no es cierta, las vidas de las generaciones anteriores no eran tan ignorantes como suponen los progresistas; por otro lado, esta imagen no puede ser verdadera, ya que le imputa a Dios una injusticia que es inconsistente con su providencia.

La debilidad de la primera parte del caso de Herder, en *Ideas* trata de refutar la insistencia de Kant en el predominio de la hostilidad y la agresión entre los seres humanos apelando a su innato pacifismo. Kant tiene buenas razones para ignorar este tipo de ilusiones. Herder puede tener razón al resaltar hasta qué punto los progresistas consideran las culturas anteriores con desdén, pero la afirmación de Kant aquí no es un ejemplo de tal “presentismo”. La posición de Herder es doblemente defectuosa, ya que no logra registrar adecuadamente tanto la realidad de las miserias que la especie humana se ha acarreado como la conveniencia de progresar hacia un estado mejor. Kant, por otro lado, puede apelar a estos dos aspectos, el fáctico y el normativo, en apoyo de su historia universal. Su plausibilidad, además, se deriva de la manera en que los dos se unen en yugo, el sufrimiento provocado por la propia sociabilidad antisocial genera grados cada vez mayores de orden civil.

Herder afirma que contradice nuestra idea del Creador pensar que su plan utiliza a las generaciones anteriores como meros medios para las ventajas que disfrutaban las posteriores. Parte de la forma en que Kant puede lidiar con esto es insistir, contra Herder, que el agente supervisor al que atribuimos el plan de la historia es la Naturaleza, no la Providencia. La Naturaleza debe distinguirse de la Providencia precisamente en virtud de su carácter no moral, no hay entonces pensando que su plan implicaba el maltrato de generaciones anteriores. Este no es un dispositivo diseñado para sacar a Kant del apuro a este respecto, ya que la Naturaleza se caracteriza de esta manera en la teleología natural en general. Y, sin embargo, este movimiento solo puede bloquear la objeción herderiana hasta cierto punto, ya que Kant también quiere, como hemos señalado, ver el curso de la historia humana como una justificación de la Providencia, es decir, una concepción mucho más claramente moral y plenamente divina del creador. Como la distinción entre Naturaleza y Providencia se disuelve finalmente en la teleología histórica, la calidad perturbadora del progreso parece problematizar la noción de Providencia de una manera que invita a la crítica de Herder.

Otra respuesta que Kant podría querer darle a Herder es negar que la Naturaleza o la Providencia hayan tratado alguna vez a las generaciones anteriores simplemente como medios. La formulación original de Herder en *Philosophy of History* ciertamente se basa en esta afirmación, y está implícito en los pasajes de *Ideas* donde apunta a Kant. De manera similar, académicos recientes, como Galston, que piensan que debemos sospechar que el modo de operación de la historia es inmoral en los propios términos de Kant, lo hacen

porque consideran que el tratamiento de las generaciones anteriores infringe la tercera fórmula de la teoría categórica.

La Fórmula de la Humanidad, actúa de modo de usarla, ya sea en la propia persona o en la de otro, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca meramente como un medio. Todo lo que Kant necesita hacer para defenderse de esta objeción particular es mostrar que mientras la Naturaleza puede tratar en algunas generaciones como medios, también las trata como fines. Esto es bastante sencillo, el plan de la naturaleza es, ante todo, que los seres humanos desarrollen sus propias habilidades, y esto es algo en lo que participan todas las generaciones. Las generaciones juegan a elevar la especie desde la crudeza hasta el más alto grado de habilidad; son sus capacidades, y no sólo las de sus sucesores, que se desarrollan.

Incluso si la Naturaleza (o más bien la Providencia) es absuelta de la acusación de inmoralidad que Herder y otros han querido presionar, seguramente todavía nos queda la sensación de que su plan muestra una considerable parcialidad hacia las generaciones posteriores. Este es un problema menor que el que alega Herder y comentaristas de ideas afines, pero es un problema mayor que el que Loudon y Rawls intentan transmitir en nombre de Kant. Como resultado, el progreso siempre sigue siendo desconcertante.

Kant apuesta por la idea de progreso como resultado de la aplicación de los principios de la teleología natural a la especie humana. Esto es lo que enfatiza en la propia tercera proposición, no importa cuán desconcertante pueda ser esto, parecerá tan necesario como desconcertante si simplemente asumimos que una especie animal estaba destinada a tener la razón, y que, como clase de seres racionales que son mortales como individuos pero inmortales como especie, todavía estaba destinado a desarrollar sus capacidades por completo. Por lo tanto, hay una ganancia teórica.

La historia universal permite reconciliar al individuo con el curso de la historia, la mortalidad y la humanidad misma. Puede ser desconcertante que el bien pueda surgir de las malas acciones y el sufrimiento, pero sería mucho peor si las malas acciones y el sufrimiento se repitieran sin cesar sin tal progreso. El proceso histórico debe convertirse mucho menos problemático una vez que el estado actual de insociabilidad internacional comience a regularse. Este desarrollo permitirá y deberá ser guiado por una iluminación creciente, la humanidad comenzará, por lo tanto, a unirse como sujeto colectivo y a apropiarse del plan de la historia. Entonces se disipará la desagradable sensación de que los seres humanos trabajan involuntariamente según el plan de la Naturaleza.

Estos factores pesan más que el carácter inquietante del progreso histórico; no lo cancelan. La inquietud y la angustia que probablemente sintamos al pensar en el destino de las generaciones anteriores. Kant impulsaría, en el espíritu de la teodicea auténtica, a que no debemos permitir que estos sentimientos socaven nuestra confianza en la Providencia.

Una forma obvia en la que podrían neutralizarse es mediante la creencia en una vida después de la muerte, una existencia continua en la que los individuos podrían ser compensados por el trabajo y el sufrimiento de este mundo. Si esto fuera así, entonces las creencias religiosas tradicionales servirían para apuntalar el compromiso con el progreso. Aunque Kant nunca articula este pensamiento, es uno que se les ha ocurrido a algunos de sus comentaristas. Kant, por supuesto, proporciona una defensa crítica de la creencia cristiana en una vida después de la muerte en un reino celestial en las tres Críticas (aunque en diversos grados), así como en textos como *Religión y el fin de todas las cosas*. Por lo tanto, no es inverosímil suponer que una de sus funciones podría ser compensar la inquietud que de otro modo podríamos sentir sobre el destino de nuestros predecesores.

La historia universal de Kant suele tomarse como un ejemplo de la tendencia moderna de secularizar las esperanzas humanas, centrándolas en este mundo, no en otro. Para sus defensores, esta tendencia registra la conveniencia de la reconciliación sobre el consuelo. El mismo Kant advierte esto en *Idea*:

“¿De qué sirve alabar y poner en contemplación la gloria y la sabiduría de la creación en la esfera irracional de la naturaleza, si la historia de la humanidad ha de seguir siendo un constante reproche para todo lo demás? Semejante espectáculo nos obligaría a dar la vuelta con repugnancia y, al hacernos desesperar de encontrar algún fin racional completo detrás de él, nos reduciría a esperarlo sólo en algún otro mundo. Immanuel Kant”

Se nos recomienda la historia filosófica como una forma de evitar un recurso desesperado al consuelo ultramundano. Este pasaje transmite el sentido kantiano de la insatisfacción de la apelación a la compensación celestial. Sin embargo, lo que objeta es el recurso exclusivo a este dispositivo, esperarlo solo en algún otro mundo. Esto entonces permite la posibilidad de que tales expectativas religiosas puedan complementar nuestras expectativas históricas mundanas e incluso compensar lo que siempre permanece desconcertante sobre la historia humana.

Se puede conceder que la fe práctica en una vida después de la muerte puede ayudar a aliviar la angustia ocasionada por el pensamiento de aquellos a quienes el progreso ha dejado atrás, pero se niega que sea obligatoria en algún sentido. Si uno ya tiene tales creencias, entonces son útiles en esta utilidad no es en sí misma una razón para mantenerlos en primer lugar. La posible complementariedad de la historia filosófica y las creencias religiosas tradicionales no resta valor a su independencia esencial entre sí.

Este enfoque puede intentar tratar la cuestión del carácter desconcertante del progreso de dos maneras. Podría simplemente anotarlo y seguir adelante: el destino de las generaciones anteriores no se considera un problema que deba abordarse. Esto claramente no funcionará. La historia universal es más que una mera construcción teórica, que

debemos tratar con neutralidad. Al involucrar nuestras esperanzas para el futuro, también debe provocar inquietud sobre el pasado. No podemos tener uno sin el otro. En consecuencia, el enfoque no religioso también tiene que reconocer que existe un problema y luego desarrollar una respuesta al mismo.

Esta tarea se emprende típicamente apelando a la historiografía conmemorativa, a cuyo papel potencial como complemento de la historia universal. La historia conmemorativa se encarga de promover lo que se ha llamado “Solidaridad anamnética”. Se supone que recordar el destino de las generaciones pasadas refuerza nuestro compromiso de ayudar en el proceso de superación de las causas del sufrimiento. La finalidad del sufrimiento humano no debilita la resolución de buscar una sociedad justa, sino que la fortalece; el mismo hecho de que este sufrimiento no puede redimirse hace que sea mucho más urgente buscar una sociedad sin sufrimiento causado por el conflicto social, la injusticia y el dolor tienen la capacidad de superarnos e inhibir la acción en el presente. Su solución es recomendar que cuando esto ocurra debemos dar la espalda al pasado, el olvido debe triunfar sobre el recuerdo.

Kant estaría de acuerdo, en que la solidaridad anamnética tenderá a ser incapacitante, por eso podríamos pensar que su realización total es un trabajo para Dios, no para nosotros. Se mostraría escéptico sobre la alternativa propuesta por Van Der Linden. ¿Tenemos la capacidad de simplemente bloquear aquellas características de la condición humana que de otro modo podrían conducir a sentimientos de desesperanza? La discusión del hombre justo en la Crítica del Juicio sugiere que no lo hacemos. Para Kant, la mera fuerza de voluntad nunca es suficiente. La estrategia de olvido activo de Van Der Linden se parece mucho al intento del hombre justo de ignorar la realidad del mal y la muerte y, podemos suponer, es no es más probable que tenga éxito. Hay razón, entonces, para pensar que la respuesta secular es inadecuada. No podemos conmemorar adecuadamente ni olvidar efectivamente el sufrimiento pasado.

Capítulo V

La Teoría y La Práctica

En su ensayo de 1793 “Sobre el dicho común”, eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve de nada en la práctica, Kant defiende la practicidad de la teoría moral, que establece cómo deberían ser las cosas, en respuesta a esos críticos, quienes afirman que lo que suena bien en teoría no tiene validez en la práctica. El ensayo se relaciona ostensiblemente con tres de estos pensadores: Garve, Hobbes y Mendelssohn; como aclara Kant, las objeciones de Garve se centran en la practicidad de la doctrina de la virtud, que en la tipología que Kant estaba desarrollando en el 1790, forma parte de la moral, junto con la doctrina del derecho.

El ensayo, aborda cada una de estas áreas a su vez, la doctrina de la virtud en la primera parte, el derecho nacional en la segunda parte y el derecho internacional en la tercera parte. Sin embargo, la tercera parte trata en su mayoría del tema del progreso histórico. Esta puede llevar al lector a ver el ensayo completo como una colección de baúles, cada una de cuyas partes se considera mejor en relativa independencia del resto. La idea de progreso, que es el foco de la tercera parte, se relaciona con el debate de teoría y práctica en su conjunto y es un tema apropiado para concluir ese debate.

La apelación anti-teórica a la práctica es en gran parte una apelación a la historia. Para Burke y otros autores, es obvio que el registro del pasado demuestra la inaplicabilidad de prescripciones teóricas altisonantes. Por lo tanto, las consideraciones morales deben adaptarse a las realidades prácticas e históricas en lugar de abstraerse de ellas o ignorarlas. Esta línea de argumentación toma dos formas. La forma más débil se centra en la inaplicabilidad de las ideas novedosas, que descartará como utópicas aunque admitirá que suenan bien en teoría. La forma más fuerte niega incluso esto, al apelar al pasado, busca no solo restricciones empíricas sobre lo que se puede lograr, sino también una orientación normativa.

En consecuencia, se considera que las propuestas de los republicanos y otros ni siquiera son buenas en teoría. La situación se complica aún más porque las dos formas de apelación al pasado son, en principio, independientes entre sí. Es muy posible que alguien argumente que lo indeseable de la teoría no significa que sea inviable, con suficiente esfuerzo, sus prescripciones quizás podrían ponerse en práctica. Por el contrario, un anti-teórico podría sostener que la teoría es tanto indeseable como inviable. Hay, pues, tres posiciones distintas que puede adoptar el anti-teórico, la teoría es (i) Inviabile; (ii) Indeseable; (iii) Inviabile e Indeseable. Sólo al primero de ellos se le puede atribuir propiamente el dicho suena bien en teoría, pero, sin embargo, aquellos que sostienen la tercera posición también pueden (aunque falsamente) adoptar el dicho para exponer su caso

en dos etapas, eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve de nada en la práctica y en todo caso, ni siquiera es correcto en teoría.

El enfoque explícito de Kant en aquellos que afirman que lo que suena bien en la teoría no tiene validez en la práctica, significa que su principal preocupación es la cuestión de la practicidad. Se puede suponer que su respuesta al escepticismo de base histórica de los anti-teóricos sobre este punto viene en dos partes, la primera mirándolo en relación con la práctica, la segunda, la teoría. En relación con la práctica, Kant no cuestiona la explicación del pasado presentada por los anti-teóricos; de hecho, lo acepta en gran medida (o más bien su propia versión). Sus objeciones son más bien a las inferencias que hacen de él.

Los anti-teóricos exageran sus conclusiones en dos sentidos, argumentan desde el hecho de que algo no sucedió a las afirmaciones de que (i) no podría haber sucedido; y (ii) no podría suceder. El pasado solo pudo haber sido como fue, y el futuro solo puede ser igual. Kant argumentará que en ambos casos se está haciendo una afirmación de necesidad que la evidencia empírica nunca podrá justificar. En relación con la teoría, Kant argumenta que establece cómo se debe actuar, y de esta necesidad se sigue la posibilidad de la acción.

Así, el primer argumento de Kant nos dice que la experiencia histórica no puede darnos una buena razón para negar que los principios morales sean aplicables; su segundo argumento insta a que la fuerza de estos principios en sí misma nos da una buena razón para pensar que son aplicables. En consecuencia, la apelación a la historia que hacen los anti-teóricos no desconcierta a Kant. De hecho, con frecuencia enfatiza el alcance de su acuerdo con los hechos que aducen. Por ejemplo, en la Primera Parte, encontramos una referencia a la historia de las máximas y a la experiencia histórica, que de hecho muestran que lo que debería haber sucedido rara vez sucedió, la experiencia prueba lamentablemente, que las máximas en su mayor parte se derivan del último principio (del egoísmo) y no de los principios morales. De manera similar, en la segunda parte, Kant está dispuesto a admitir que el contrato original que presupone el derecho político, es uno que la historia no muestra que haya sido firmado por nadie.

La respuesta de los anti-teóricos a esta línea de argumentación es así, en la medida en que los teóricos reconocen, el abismo entre la forma en que han sido las cosas y la forma (en su cuenta) que deberían serlo, abogarán por una transformación histórica abrupta como la única forma de superar esto. La teoría tiene así una afinidad necesaria con la revolución, siendo este el medio por el cual prevé su propia realización, y la revolución es evidentemente perniciosa. La oposición anti-teórica a la revolución toma dos formas básicas, según se use la apelación al pasado para argumentar la inviabilidad de la teoría (teniendo en cuenta que podría usarse para argumentar ambas). Si se afirma que la teoría simplemente no puede funcionar, entonces se asumirá que cualquier esfuerzo revolucionario fracasará inevitablemente, tras lo cual revivirán las prácticas e instituciones

históricas temporalmente interrumpidas. Si, por el contrario, se supone que la teoría podría implementarse con éxito, entonces se teme a la revolución precisamente porque eliminará las prácticas y los valores tradicionales. En ambos casos, los críticos se centrarán en la inmoralidad de la revolución, pero en el primer caso también se enfatizará su futilidad, mientras que en el segundo se enfatizará la probabilidad desastrosa de su éxito.

Teoría y práctica es uno de los muchos textos en los que Kant se manifiesta enérgicamente en contra de cualquier supuesto derecho a la revolución, por lo que es sencillo para él negar que su concepción de la teoría está teñida de tendencias revolucionarias. Sin embargo, sería un error suponer que esto es todo lo que tiene que decir aquí. El problema para Kant no es solo la inmoralidad de los actos de revolución, sino también la imposibilidad de una transformación revolucionaria. Es decir, cuestiona la ecuación misma de teoría y revolución que los anti-teóricos encuentran tan intuitiva. Asumen que la disparidad histórica entre la teoría y la práctica significa que las dos pueden unirse solo por medio de una ruptura radical en un punto en el tiempo.

La revolución de Kant, por el contrario, considera que la misma disparidad es tal que sólo puede ser superada mediante una aproximación sin fin en todo el tiempo. La respuesta de Kant a los anti-teóricos se reduce, por tanto, a la afirmación de la posibilidad de progreso en la implementación principios morales, tanto a nivel individual como social. Su defensa de la teoría intenta quitarles el aliento a sus críticos mostrando que mucho de lo que señalan es de hecho compatible con ella. Por lo tanto, Kant puede estar de acuerdo con Burke y otros autores con respecto a la experiencia histórica y la moral de la Revolución Francesa. Más importante aún, está de acuerdo con ellos con respecto a la necesaria inviabilidad de los principios teóricos como tales, aunque para Kant esto se relaciona solo con su practicidad absoluta. En esa medida, la teoría nunca puede realizarse de manera absoluta, sino solo implementarse progresivamente. En contraste con la fijación de los críticos en el peso del pasado, Kant advierte sobre la apertura y la infinidad del pasado.

Aunque Kant no lo hace explícito, el papel del progreso en la mediación entre la moralidad y la realidad es detectable en las partes uno y dos de la “Teoría y práctica”. Con respecto a la doctrina de la virtud, escribe:

“Quizá nadie haya realizado jamás desinteresadamente (sin mezcla de otros incentivos) el deber que conoce y también reverencia; quizás nadie lo consiga jamás, por mucho que lo intente. Pero puede tomar conciencia de una máxima de esforzarse por tal pureza; de lo que es capaz, y eso también es suficiente para la observancia de su deber. Immanuel Kant.”

Como se señaló anteriormente, la parte dos enfatiza que el contrato original no puede ser probado a partir de la historia. La respuesta de Kant a esto es argumentar que esto no vicia de ninguna manera su posibilidad práctica, dado que es un mandato de la razón. Al

mismo tiempo, sin embargo, no continúa diciendo que cualquiera podría celebrar el contrato original; más bien, como un hecho, de hecho no es posible, es sólo una idea de la razón. Como tal, es algo que sólo puede aproximarse progresivamente. El papel central otorgado al progreso ya se menciona en la introducción a “Teoría y práctica”. Pero en una teoría que se basa en el concepto de deber, la preocupación por la idealidad vacía de este concepto desaparece por completo. Porque no sería un deber apuntar a un cierto efecto de nuestra voluntad si este efecto no fuera posible también en la experiencia (ya sea pensada como completa o como siempre acercándose a la finalización); y es sólo una teoría de este tipo la que está en juego en este tratado.

Kant no trata explícitamente la idea de progreso en las dos primeras partes del ensayo porque la tarea de hacerlo se deja a la tercera. Esto, a su vez, se explica por el hecho de que, si bien el progreso es su respuesta a gran parte de lo que propugnan los opositores a la teoría, también es uno de los objetos de su antipatía. El progreso puede ser parte de la solución, pero también es parte del problema. Para Kant, la brecha entre la teoría y la práctica puede superarse (sin fin) mediante el progreso. Sin embargo, esta propuesta no va a encontrar el favor de los anti-teóricos. El pasado histórico, una vez más, será invocado para demostrar la imposibilidad del progreso.

Como Kant ha optado por debatir con aquellos que conceden (ya sea genuinamente o por el bien del argumento) que las cosas suenan bien en teoría, es la primera de estas objeciones la que le preocupa principalmente. Los argumentos presentados anteriormente sugieren la línea que adoptará ahora, nada que los anti-teóricos puedan aducir sobre el pasado, puede descartar la posibilidad de progreso. Pero esta respuesta es mucho menos efectiva que antes. Como se supone que el progreso es una dinámica histórica general, su aparente ausencia en el pasado importa más que la ausencia de un tipo particular de evento cuya posibilidad querríamos afirmar. Los revolucionarios utópicos tienen al menos esta ventaja, a saber, que su medio preferido de realización implica una ruptura radical con el curso de la historia y es menos vulnerable a este tipo de escepticismo empírico. Evidentemente, se requiere más si Kant va a dar una respuesta satisfactoria a los anti-teóricos, y es a esta tarea a la que se dedica en la tercera y última parte de “Teoría y práctica”.

Vale la pena señalar que Kant hace algunos movimientos sugerentes en las partes uno y dos que ayudan, al menos en cierta medida, a contrarrestar a los anti-teóricos sobre este tema. En particular, proporciona una explicación parcial de por qué el pasado muestra poco en el camino de la implementación de la teoría y ofrece alguna indicación de que las cosas son y serán diferentes. Que la experiencia histórica hasta ahora, todavía no haya probado el éxito de la doctrina de la virtud bien puede ser culpa de la falsa presuposición de que el incentivo derivado de la idea del deber en sí mismo es demasiado bueno para el común concepto, mientras que el incentivo más burdo extraído de ciertas ventajas que se

esperan, en este mundo o incluso en uno futuro, del cumplimiento de la ley (sin tener en cuenta la ley misma como el incentivo) trabajaría más poderosamente en la mente, y que hasta ahora se ha hecho un principio de educación dar preferencia a la aspiración a la felicidad sobre aquello que la razón hace la condición suprema de ésta, a saber, la dignidad de ser feliz.

Kant alega que es la misma presunción contra la teoría lo que ha contribuido a su fracaso, en otras palabras, que la mala teoría ha ayudado a producir la realidad que pretende señalar simplemente. Sin embargo, el hecho mismo de que ahora tenga que atacar la teoría indica que esta última ha alcanzado un grado de claridad que a su vez es un buen augurio para el futuro. Ahora debería ser posible reformar los principios de educación de acuerdo con los principios purificados de la moralidad. Si esto sucediera (la referencia de Kant al progreso en la intuición religiosa implica que ahora está en marcha), la moralidad humana pronto mejoraría. El progreso en la teoría facilitará el progreso hacia lo que prescribe la teoría.

La tercera parte de “Teoría y práctica” es un texto kantiano particularmente complicado. Trata, como dice la rúbrica del ensayo, de teoría, pero de una manera más compleja que las dos partes precedentes. Tanto en la primera como en la segunda parte, la identidad de la teoría bajo examen fue clara: en la primera, la propia doctrina de la virtud de Kant, en la segunda, la doctrina del derecho tal como se aplica al estado. En consecuencia, esperaríamos que la tercera parte abordara la doctrina del derecho a nivel global y, de hecho, esto es lo que Kant nos dice en la Introducción. Sin embargo, las cuestiones de derecho internacional sólo salen a relucir hacia el final de la tercera parte, y la teoría pertinente (el plan para la paz perpetua propuesto por Saint-Pierre y reformulado por Rousseau) y sus oponentes (grandes estadistas y jefes de estado) sólo se introducen en el penúltimo.

Hasta entonces, el enfoque está en una teoría de otro tipo, a saber, la teoría del progreso. Esto es lo que debe haber llegado a esperar, ya que todo el debate de teoría y práctica termina girando en torno a este mismo tema. Las cosas se complican aún más por el hecho de que la teoría se relaciona con el progreso de dos maneras: en primer lugar, hay hipótesis generales sobre el curso de la historia como un todo (teórica en un sentido general, no moral); en segundo lugar, está el deber de progresar (que es teórico en el sentido del tema del ensayo).

Después de algunos párrafos preliminares que tratan de Mendelssohn, Kant se pone en marcha correctamente en el cuarto párrafo. Allí afirma que todo ser humano tiene un deber innato, de influir en la posteridad para que sea siempre mejor y de esta manera contribuir al progreso de la humanidad. Kant luego hace su argumento familiar contra los anti-teóricos:

“No importa cuántas dudas se susciten contra mis esperanzas de la historia, las cuales, si fueran probadas, podrían moverme a desistir de una tarea tan aparentemente fútil; mientras estas dudas no puedan cerciorarse no puedo cambiar el deber por la regla de prudencia de no intentar lo impracticable. (Immanuel Kant).”

La experiencia histórica no sólo es incapaz de intentar cumplir con nuestro deber; tampoco puede impedir esperar que las cosas mejoren. El agente debe tener confianza en que sus propias acciones serán eficaces y también en que otros agentes también contribuirán. Kant invoca a Mendelssohn en este punto, los esfuerzos de este último en nombre de la iluminación y el bienestar de nación deben haber implicado la presuposición de que otros también participarían. Porque no podía esperar razonablemente traer todo por sí mismo, sin que otros después de él continúen por el mismo camino. Esta conexión entre la acción y la de los demás está construida en la misma manera en que Kant interpreta el deber innato. Se debe promover el progreso de tal manera que este deber pueda ser transmitido legítimamente de un miembro de generaciones a otras. Las acciones deben apuntar en ayudar a inculcar la perspectiva progresista en los demás. En contraste, por lo tanto, con la educación divina de la raza humana de Lessing, Kant enfatiza que el progreso depende sobre la educación que damos a la generación más joven.

La esperanza de tiempos mejores y la perspectiva de que las cosas podrían mejorar en el futuro, se derivan inevitablemente de la reflexión sobre las exigencias del deber. Sin embargo, esto todavía parece ser una base exigua para creer en el progreso. Por un lado, solo se relaciona con el futuro, que debería haber progreso solo puede respaldar la creencia en el progreso por venir. Kant tiene razón al subrayar que las dudas suscitadas por la historia no pueden destruir por completo esa esperanza, pero ciertamente pueden debilitarla seriamente, especialmente para aquellos de nosotros que no somos particularmente heroicos en nuestro optimismo. Aquí es donde los oponentes de la teoría presionarán su caso, si no ha habido progreso hasta ahora, ¿Por qué deberíamos creer que el futuro será diferente? La fuerza de la posición de Kant es su invulnerabilidad a su escepticismo inductivista, pero esto es, tal como está, también su debilidad, ya que parece conceder la verdad de su interpretación del pasado.

Si se supone que el progreso histórico cierra la brecha entre la teoría y la práctica, entre la moralidad y la realidad, se necesita más para convencernos de que esta es una perspectiva plausible. En particular, se requiere más para contrarrestar el escepticismo de los anti-teóricos. Por lo tanto, Kant continúa proporcionando una serie de argumentos complementarios en defensa de la afirmación de que los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones no logran nada aquí. En primera instancia, apela a los avances técnicos, como la llegada de los globos aerostáticos. Los argumentos históricos empíricos habrían sugerido que esto también era imposible, simplemente porque no se había logrado en el pasado. La analogía de Kant es defectuosa, sí, la hazaña particular en cuestión es sin

duda novedosa, pero el registro de esfuerzos similares en el pasado nos da la confianza de que podría tener éxito. El progreso técnico es un hecho.

Avanzando rápidamente, Kant luego se refiere a una gran cantidad de evidencia, de que en nuestra era, la raza humana ha hecho un progreso moral, si el progreso estuviera realmente en marcha ahora, entonces nuestra esperanza de tiempos mejores ciertamente tendría más apoyo. La única evidencia que se presenta es, irónicamente, el predominio de las quejas sobre la depravación contemporánea. Kant argumenta que el aumento del tono de estas quejas no demuestra que los seres humanos hayan empeorado, sino que los estándares utilizados para evaluarlos se han vuelto más estrictos. El progreso moral que tiene en mente aquí es, por lo tanto, el progreso en teoría, es decir, la ilustración. La purificación de los principios morales se encuentra en dos relaciones con el progreso histórico, es en sí mismo progreso (aunque sólo sea esencialmente en el nivel de la teoría) y así nos da confianza en que el progreso es posible; significa, además, se puede empezar a concebir adecuadamente el proyecto histórico progresivo de poner la teoría en práctica.

Como si esta afirmación de progreso en el presente no fuera lo suficientemente sorprendente, Kant concluye el párrafo intentando generalizarlo, el autorreproche se vuelve tanto más severo cuanto más niveles de moralidad hemos escalado durante todo el curso del mundo, que nos hemos familiarizado, Esta afirmación es desconcertante, si el progreso pasado, ascendiendo a través de niveles de moralidad, era tan directamente afirmativo, ¿Por qué no se hizo esto mucho antes en la discusión? ¿Cuál es, en cualquier caso, la evidencia de esto, particularmente si se supone que la era actual supera a todas las demás en dinamismo progresivo? La mejor manera de leer esta oración, es menos como una extensión injustificada del argumento anterior y más como una anticipación y transición al siguiente. Porque Kant inmediatamente procede a abrir una respuesta muy diferente a los anti-teóricos, una que además está diseñada explícitamente para contrarrestar su explicación no progresista del pasado. Si nos preguntamos ahora por qué medios se puede mantener e incluso acelerar este progreso incesante hacia lo mejor, pronto se ve que este éxito inconmensurablemente lejano dependerá no tanto de lo que hagamos, sino de lo que la naturaleza humana hará en y con obligarnos a tomar un camino que no tomaríamos fácilmente por nuestra propia voluntad.

De una manera familiar para nosotros de “Idea para una historia universal”, Kant continúa explicando cómo la naturaleza humana, en particular el deseo de poder y estatus, genera una guerra hobbesiana de todos contra todos, en primer lugar a nivel individual. Por el acuerdo prudencialmente motivado de someterse a la coerción de derecho público y luego también a nivel de los propios estados. Por lo tanto, en el pasado se lograron progresos con respecto a Recht y es probable que continúen de manera similar en el futuro debido a la agresividad y el egoísmo humanos.

El argumento de Kant aquí es una réplica brillante a los anti-teóricos. En lugar de continuar, como a ellos les gustaría y esperar, simplemente enfatizando la esperanza y la posibilidad, los enfrenta en su propio juego. Kant acepta su visión amarga (a sus ojos) de los seres humanos como principalmente egoístas y miopes. También adopta su método inductivo, extrapolando patrones pasados hacia el futuro. Poniendo los dos juntos, produce una cuenta que demuestra el avance histórico de la humanidad a través de niveles de moralidad, incluso si este avance en sí mismo no está moralmente motivado.

Este relato permite a Kant abordar el tema ostensible de esta parte del ensayo, a saber, la teoría del derecho cosmopolita, tal como se representa en los planes del Abbé de Saint-Pierre (y pronto el propio Kant, la paz perpetua se publicaría dos años antes). Las relaciones internacionales se encuentran en un estado tan lamentable y las capacidades militares tan avanzadas que es inevitable que haya más guerras cada vez más costosas (en todos los sentidos). Esto, se puede prever, obligará a los estados a entrar en el lento proceso de regular sus relaciones por ley y establecer tratados de paz duraderos. Un elemento importante en este proceso lo jugará el progreso continuo a nivel de Staatsrecht: los crecientes costos financieros de la guerra (provocados por el progreso técnico) obligarán a los estados a gobernar de una manera más republicana, para obtener el consentimiento de los impuestos. Sin embargo, la gente se resistirá a aceptarlos y poco a poco podrá limitar la capacidad de los gobernantes para hacer la guerra. (La población también estará motivada por el hecho de que ella, y no sus gobernantes, carga con la peor parte de los otros costos de la guerra).

El mecanismo natural descrito en la parte tres, por lo tanto, sustenta la practicidad histórica de los principios del derecho tanto a nivel nacional como internacional y, por lo tanto, también se relaciona directamente con las preocupaciones de la parte dos. Kant se abstiene de introducirlo hasta el final del ensayo, en parte porque su papel futuro se relaciona más particularmente con el nivel internacional y en parte porque sirve de manera más general para refutar el escepticismo anti-teórico sobre el progreso. Kant tiene cuidado de no exagerar la doctrina, la llama una mera hipótesis, que a su vez se conecta con el tipo de hipótesis y teorías (epistémicas) sobre el progreso histórico que Mendelssohn se informa que se opone.

La respuesta de Kant a los anti-teóricos del progreso es doble: (i) los individuos tienen el deber de contribuir al progreso y tienen buenas razones para ver el futuro de manera positiva; (ii) hay en todo caso una dinámica histórica que ha ido realizando lentamente los principios del derecho y probablemente seguirá haciéndolo. El primer argumento moral se relaciona con el progreso tanto en la virtud como en el derecho, pero solo en el presente y el futuro; el segundo está restringido al derecho, pero tiene apoyo inductivo para sus afirmaciones sobre el futuro.

Esta doble estrategia, en particular en lo que se aplica a la derecha cosmopolita, se enfatiza en el párrafo final:

“Por mi parte, confío sin embargo en la teoría, que parte del principio del derecho, en cuanto a cómo deben ser las relaciones entre los seres humanos y los Estados, y que recomienda a los dioses terrenales la máxima de comportarse siempre en sus conflictos, que tal estado universal de naciones será así introducido, y así asumir que es posible y que puede ser; pero al mismo tiempo pongo mi confianza en la naturaleza de las cosas, que obliga a ir a donde no se quiere ir. (Immanuel Kant).”

Prevalece el argumento moral, dada su mayor fuerza, lo que debe ser posible. El argumento histórico es subsidiario, pero sin embargo vital. Juntos, los dos se refuerzan mutuamente. Sin embargo, los intérpretes tienden a negar o ignorar esta interacción positiva. Quienes hacen lo primero argumentan que el argumento histórico va en contra del argumento moral. Aquellos que hacen esto último consideran que la confianza en la teoría de Kant no necesita ningún complemento.

La sospecha de que la confianza en la teoría y la confianza en la naturaleza de las cosas de Kant están en tensión es familiar. Honneth expresa con fuerza el punto: las especulaciones de Kant sobre los mecanismos naturales y las restricciones empíricas en realidad hacen superflua toda moralidad de motivación para lograr el progreso; (ii) la falta de margen para la acción moral alienta la creencia en el mecanismo natural. En principio, estos son procesos independientes, aunque, por supuesto, es fácil imaginarlos reforzándose mutuamente.

Beiser enuncia sucintamente el primer alegato, donde el sujeto kantiano no necesita hacer nada para realizar la constitución republicana porque, independientemente de las decisiones y acciones individuales, el mecanismo de la sociabilidad antisocial la realizará por él. En consecuencia, la confianza en la naturaleza corta contra la confianza en la teoría y genera una pasividad indeseable (la sección de la que proviene esta frase se titula “El conservadurismo kantiano”). Esta objeción es errónea, por las siguientes tres razones:

- El progreso generado naturalmente no es en absoluto inevitable. Para que Beiser haga valer su objeción, tiene que exagerar la certeza con la que Kant presenta sus ideas sobre el mecanismo del interés propio. La presentación anterior en la “Idea para una historia universal”, comenta que este plan debe realizarse. Sin embargo, Kant deja claro en Teoría y práctica (y en otros lugares) que es simplemente un hipótesis y además incierta, y por lo tanto de ninguna manera garantiza la realización de los principios del derecho.
- El curso que probablemente tome la sociabilidad antisocial es muy poco atractivo y, de hecho, sirve para alentar la intervención moral para tratar de mitigar su desagrado y lograr un enfoque más directo y menos doloroso para mejorar.

- La Naturaleza sólo puede ser eficaz en relación con el progreso en el plano de la legalidad. Por mucho que logre la sociabilidad antisocial en el ámbito político, los individuos seguirán teniendo responsabilidades morales, incluidas las que se superponen y ocultan las preocupaciones de Recht.

La segunda acusación es que la falta de campo para la acción moral alienta la creencia de que la Naturaleza producirá progreso en cualquier caso. Según Beiser, la concepción restringida de la agencia política de Kant significa que para la mayoría de las personas, y en algunos casos para todas, la actividad no es posible, incluso si estuvieran motivados para emprenderla. En consecuencia, se impone en efecto el quietismo, lo que a su vez lleva a los individuos a depositar su fe en lo natural de las cosas. Esta objeción es en cierto modo más eficaz, en particular porque no se basa en una interpretación exagerada de la tesis del mecanismo natural.

El sujeto kantiano puede ser bastante consciente de la mera probabilidad de que la Naturaleza produzca una aproximación continua de la teoría, pero esto no le restará valor a su aferramiento a esta perspectiva si es la única forma de concebir cómo esto podría ser posible. (De hecho, la necesidad de tener algún medio para comprender cómo podría cerrarse la brecha entre la teoría y la práctica bien podría compensar parte de la incertidumbre que aflige a la hipótesis). La debilidad de la acusación se relaciona, en cambio, con su suposición de que Kant tiene una concepción muy restrictiva de la agencia política. Esto se basa en la aplicación de una comprensión anacrónica del activismo político.

A pesar de ello, al estar de acuerdo con Kant en cuanto a la ilegitimidad de la revolución y reconoce, como él lo hace, que las oportunidades para el activismo están limitadas por las circunstancias, entonces su posición parece mucho menos conservadora. En el contexto del despotismo ilustrado, no hay mucho que el individuo de mentalidad progresista pueda hacer, lo que no quiere decir que no sea vital esforzarse por lograrlo. En consecuencia, Beiser tiene que llevar su caso al extremo y preguntarse '¿Qué pasa si el monarca se niega a prestar atención a las quejas de sus súbditos e introduce la censura?' Argumenta que en este caso, los oprimidos tendrían, según la explicación de Kant, sólo una fuente de consuelo, a saber, recurrir a la confianza en la naturaleza de las cosas de Kant. Tal censura, por supuesto, tendría que ser total para privar completamente a los sujetos de la capacidad de actuar, es decir, muy diferente de la censura que sufría Kant en el momento de escribir Teoría y práctica. En estas circunstancias extremas, el consuelo ciertamente podría buscarse en apelaciones al plan de la Naturaleza o a la Providencia, pero no hay nada que sugiera que es probable que ocurran o que probablemente sean más que estados de cosas relativamente temporales.

El argumento de Beiser tendría más fuerza si se diera cuenta de que la eficacia de la acción política es un problema incluso cuando su alcance es relativamente ilimitado.

Incluso todos que continúan por el mismo camino, hacemos todo lo posible para ayudar a la causa del progreso, todavía habrá una gran brecha entre lo que podemos imaginar lograr y el demandas que la teoría hace de la humanidad como un todo. Hay dos razones para esta brecha: (i) la experiencia (historia) nos dice que la mayoría de las personas no participarán intencionalmente en el proyecto progresista; (ii) incluso en la medida en que lo hagan, no les será posible coordinar al máximo sus actividades (la humanidad todavía no puede actuar como si fuera un único agente). Kant hace referencia a estos dos puntos cuando explica por qué apelamos a la Naturaleza, o más bien a la Providencia. Las personas en sus esquemas parten sólo de las partes y bien pueden permanecer con ellas, y pueden alcanzar el todo, como algo demasiado grande para ellos, en sus ideas pero no en su influencia, especialmente porque, con sus esquemas mutuamente adversos, difícilmente se unirían para ello por su propia y libre resolución.

En consecuencia, la idea de la dinámica natural es atractiva porque compensa las inevitables deficiencias de la agencia humana (fracturada y frecuentemente egoísta), no su completa impotencia o ausencia. La hipótesis teleológica, se nos dice, es incierto, como todos los juicios que quieren asignar a un efecto pretendido que no está del todo bajo nuestro control la única causa natural adecuada a él; e incluso como tal, no implica un principio para los súbditos en un estado ya existente para hacerlo cumplir, pero solo para jefes de estado incoercibles. Así puede considerarse una expresión no desprovista de los deseos y esperanzas morales de las personas (una vez conscientes de su incapacidad) esperar de la Providencia las circunstancias requeridas para éstas, que darán como resultado el fin de la humanidad como especie entera, para alcanzar su destino final por el libre uso de sus facultades en cuanto se extienden, a cuyo fin se oponen directamente los fines de los seres humanos, considerados separadamente.

Este es el único pasaje que se acerca a confirmar la afirmación de Beiser de que la Providencia y la pasividad política van de la mano. Su interpretación encaja si tomamos incapacidad para referirnos a la supuesta incapacidad de los sujetos en un estado ya existente para presionar a sus líderes para que abandonen el militarismo (siendo esto algo a lo que los líderes solo pueden llegar a través de coerción natural). Kant describió en qué consiste la incapacidad del pueblo. Los fines de la humanidad en su conjunto constituyen un efecto deseado que no está del todo bajo nuestro control, y por eso se apela a la Providencia.

En cualquier caso, la afirmación de Kant de que los sujetos en un estado ya existente son incapaces de ayudar en el proceso de realización de los principios del derecho internacional es peculiar. Por supuesto, este proceso lo llevarán a cabo los jefes de Estado incoercibles, y no sus súbditos, pero la predicción de Kant sobre cómo sucederá esto parece otorgar un papel bastante importante a estos últimos. Los avances en el derecho nacional e internacional deben proceder en conjunto, con los costos del militarismo alentando la

reforma republicana y el aumento del republicanismo socavando la capacidad de los estados para ir a la guerra. Es la expectativa de Kant que la preferencia de los súbditos por la paz con el tiempo restringirá progresivamente la inclinación de sus líderes por la guerra.

La acusación de Beiser de quietismo, en ambas formas, falla. La otra lectura de Teoría y práctica enfatiza demasiado el argumento moral. Esta interpretación no necesita negar que Kant también apele a la naturaleza de las cosas, pero es propenso a ignorar esta parte de su argumento. En la medida en que se reconoce su papel, se minimiza la naturaleza de las cosas, proporciona un apoyo bienvenido a la idea de progreso, pero no es necesario para ello. Las exigencias de la moralidad están directamente ligadas a la creencia en el progreso. La teoría (razón práctica) nos dice que la humanidad debe progresar hacia la realización de sus prescripciones. Como esto no es demostrablemente imposible, se nos permite creer que es posible que la humanidad logre tal progreso. Esta creencia se fomenta aún más si se puede encontrar evidencia de que el progreso está actualmente en marcha. Esta esperanza de tiempos mejores se deriva inevitablemente de la consideración de las demandas de la teoría en relación con el tiempo futuro.

El optimismo de Kant a este respecto es, como se señaló anteriormente, bastante vacilante al futuro de esta manera precisamente porque el pasado parece revelar que la teoría y la práctica siempre han estado en desacuerdo. Las circunstancias en las que la esperanza se vuelve posible también la hacen problemática, mantener la fe en el futuro frente al desalentador historial del pasado es sin duda admirable y heroico, pero solo porque es muy difícil. Kant frecuentemente insinúa que tal heroísmo, aunque concebible, no es realmente una opción para la mayoría de nosotros.

A menudo se supone que la respuesta de Kant a este problema es argumentar que la moralidad misma nos autoriza directamente a creer en el progreso, el futuro, el presente y el pasado, a pesar de la evidencia en contrario. Según esta lectura, la razón práctica genera una necesidad de creer en el progreso humano, que se considera como autorizante. Se considera que la justificación de esto se encuentra en la teoría de los postulados de Kant; de hecho, a pesar de que ni el término se usa ni la doctrina a la que se hace referencia en Teoría y práctica, se afirma que este texto presenta el progreso histórico como un postulado. Con frecuencia se alega además que este postulado funciona como un sustituto de los postulados religiosos oficiales presentados en la segunda Crítica.

Es cierto que Kant parece estar presentando un argumento de tipo postulado en las etapas iniciales de la tercera parte de Teoría y práctica. Habiendo descrito en el tercer párrafo los efectos perniciosos de una concepción no progresiva de la historia, comienza el cuarto de la siguiente manera: por lo tanto, se me permitirá suponer que la raza humana debe ser concebida como progresando hacia lo que es mejor con respecto al fin moral de su existencia, y que esto ciertamente se interrumpirá de vez en cuando pero nunca se romperá. La justificación de esta afirmación se establece como el deber que cada uno de nosotros

tiene de contribuir al progreso de la humanidad, es decir, el argumento descrito anteriormente. Como hemos visto, esto sólo justifica la creencia en el progreso futuro y deja intacto el problema del pasado. Más importante aún, el omitido de partes de la oración que acabamos de citar invoca una premisa separada, a saber, el hecho de que la raza humana avanza constantemente con respecto a la cultura.

El resto del párrafo no aclara qué papel juega esta premisa en la garantía que tenemos que asumir el progreso; ni siquiera parece referirse a ella. Pero al menos debería ser obvio que Kant no apela únicamente a las consecuencias desalentadoras de una visión pesimista de la historia al justificar. Sabiendo como procede la parte tres, la referencia al constante avance cultural se entiende más plausiblemente como una anticipación de la identificación en los párrafos seis a nueve de un mecanismo natural que genera el progreso político, dos argumentos presentados anteriormente, y no en la insostenibilidad de la visión opuesta de la historia. Neiman tiene razón al afirmar que la razón práctica genera una necesidad de creer en el progreso, pero no una que pueda producir esa creencia por sí misma. En cambio, la necesidad de creer es respondida por la combinación de la esperanza de tiempos mejores de la moralidad y la teoría del mecanismo de la Naturaleza. Como el primero solo funciona con respecto al futuro, la carga de lidiar con la dificultad del pasado recae sobre el segundo.

La estrategia de Kant, aquí y en otros lugares, no es simplemente suponer que la humanidad ha progresado porque sería demasiado deprimente pensar de otro modo; por el contrario, es mostrar que, a pesar de las apariencias, la humanidad ha progresado. La imagen pesimista produciría desesperación, si fuera toda la historia, pero no lo es. Por lo tanto, el desafío al que se enfrenta Kant es proporcionar una interpretación alternativa de los hechos. Ya hemos visto cómo lo expresa, sí, dice, la historia revela un desfile continuo de violencia y estupidez, pero hay al mismo tiempo y como resultado directo un avance gradual en las condiciones políticas. Se reconoce el fracaso de la teoría moral para hacer muchos progresos, pero se explica en parte por la lentitud con la que se ha logrado el progreso en tal teoría.

La idea de que el progreso pueda ser un postulado es en todo caso insostenible. La doctrina de los postulados tiene éxito (si es que lo logra) porque las entidades o estados postulados trascienden el mundo de la experiencia. La idea de la inmortalidad del alma, por ejemplo, no la contradice ni la confirma. En consecuencia, la razón práctica puede sustentar la creencia en la inmortalidad, ya que con esta idea se hace posible concebir la satisfacción de las exigencias de la ley moral. La razón práctica puede pasar por encima de la razón teórica y participar en tal postulación solo en relación con el dominio de lo no empírico, donde la razón teórica está obligada a renunciar a sus pretensiones de conocimiento. Así, la doctrina niega explícitamente que la razón práctica pueda postular objetos empíricos o estados de cosas de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, esto es precisamente lo que

Neiman y Lindstedt afirman que ocurre en Teoría y práctica. Resulta pura irracionalidad la razón teórica nos informa que no ha habido progreso; la razón práctica insiste en que sí. Esto claramente no puede ser lo que Kant pretende. Se supone que el proceso de postulación supera la insuficiencia de nuestro conocimiento saltando sus límites; no se supone que contradiga lo que de hecho sabemos.

Existe otra dificultad, más sutil, con la interpretación del progreso como postulado. Los postulados oficiales están en relación con las exigencias morales como condiciones de posibilidad de su satisfacción. Lo que no está postulado es el proceso de su satisfacción, eso es lo que nos queda por emprender. Por ejemplo, la creencia en Dios y la inmortalidad del alma nos permiten concebir el progreso sin fin de un individuo hacia la santidad. Este progreso en sí mismo no está postulado. Si lo fuera, se socavaría el punto mismo de la postulación. Se supone que la fe moral ayuda a sostener el pensamiento de lo que debo hacer, no a predecir que lo haré.

Se puede ver entonces que emergen dos puntos en relación con el tema del progreso histórico. El primero, el progreso (pasado o futuro) es el tipo de cosa incorrecta para postular, no solo, como antes, porque tiene lugar en el mundo, sino también porque, tal como se postula, asumiría una calidad programática o inevitabilidad contraria al propósito mismo de un postulado. El segundo, si algo hubiera de postularse en relación con el progreso, serían sus condiciones. Lindstedt finalmente reconoce esto, aunque afirma a lo largo de su artículo que el hecho de que la raza humana esté progresando es un postulado exigido por la pura razón práctica, su posición más ponderada es que se necesitan dos postulados análogos a los postulados de la inmortalidad y de Dios.

Lo que aparentemente se requiere para disipar las ansiedades ocasionadas por el sombrío registro histórico es la postulación de las condiciones necesarias del progreso histórico, que son (i) la suposición de la continuación infinita de la especie humana (análoga a la inmortalidad del alma individual) y (ii) la idea de la Naturaleza como diseñadora del mundo. Lindstedt luego conecta estos postulados con aquellos pasajes en *Idea*. Por supuesto, tiene toda la razón al afirmar que estas dos ideas son esenciales para el proyecto de la historia universal, pero pasa por alto el hecho de que son teorías completamente legítimas. La suposición de la existencia continua de la especie es una predicción empírica perfectamente plausible, muy diferente del pensamiento de la inmortalidad del alma, y como tal, no es seguro, en varias ocasiones Kant menciona la posibilidad de que la especie misma se extinga, la invocación de un diseñador del mundo es como presupuesto necesario de la investigación empírica, es decir, como idea reguladora. Sin duda, en la medida en que pensemos en un diseñador del mundo como sustentador de la eficacia de nuestros esfuerzos morales (individuales o colectivos), lo interpretaremos como un ser moral, es decir, como Dios.

En esa medida, la postulación entra en juego. Pero lo que se postula es sólo Dios, no algo análogo a él, y mucho menos progreso. Los postulados de Lindstedt son en sí mismos insuficientes para contrarrestar el pensamiento, impulsado por una comprensión pesimista del registro histórico, de la futilidad de la acción progresista. El pensamiento de la inmortalidad de la especie solo profundizará la desesperación de uno si ya toma el pasado para demostrar la divergencia de teoría y práctica. De hecho, Kant sugiere que tal visión pesimista tiende a ir de la mano con expectativas apocalípticas del inminente final de la historia. Esgrimir la idea reguladora de Naturaleza en sí misma no hará nada para calmar nuestras ansiedades a menos que los hechos se dejen regular por ella. Una vez más, encontramos a Lindstedt mostrando cierta conciencia de esto, pronto surge la pregunta, sin embargo, de cómo la posibilidad de estos dos postulados de la razón práctica podría ser atestiguada en el mundo.

Neiman enfatiza lo que ella toma como el pesimismo anti-Ilustración de Kant sobre el curso de la historia. Por supuesto, esto coincide con su afirmación de que el progreso es un postulado, la creencia moral en él solo es necesaria si hay algún problema con lo que la razón teórica nos dice sobre la historia. La afirmación de Neiman de que Kant tiene una visión tan sombría de la historia, la evidencia que ella aduce es notablemente débil. Por ejemplo, invoca el rechazo de Kant de su ensayo de 1759 sobre el optimismo en apoyo de su negación de que su posición crítica sea en sí misma optimista, bastante distinto del optimismo histórico que Kant desarrolló posteriormente (que se está convirtiendo gradualmente en el mejor de todos los mundos posibles) se pasa por alto. La evidencia principal de Neiman proviene de la Religión, que según ella desestima el optimismo moderno.

Esta supuesta cita se deriva de una frase en la antigua traducción de Greene y Hudson, en la que optimista se traduce en heroische. El problema con el material que ella cita es que todo lo que hace es indicar que la historia de todos los tiempos muestra que los seres humanos han permanecido en el mismo nivel de moralidad individual en todo momento, el progreso que niega es progreso en virtud. Sería bondadoso, incluso heroico de nuestra parte pensar de otro modo, pero incorrecto. Todo lo que Kant rechaza es una forma de optimismo retrospectivo con respecto a la virtud. Irónicamente, si hay algo en las obras de Kant que se asemeje al postulado del progreso, es precisamente esta suposición, la opinión heroica de que el mundo sigue adelante con firmeza.

Con respecto al bien moral es descrito por él como una presuposición bien intencionada por parte de los moralistas, desde Séneca hasta Rousseau, destinada a alentar el cultivo infatigable de esa semilla de bondad que quizás yace en nosotros, traducción. Sin embargo, Kant nos recuerda que la historia de todos los tiempos atestigua con demasiada fuerza en su contra. Pero esto no significa negar que haya un crecimiento de la civilización, tampoco que esto aumente progresivamente los niveles de Recht, al igual que el presente

sea testigo de un progreso moral genuino. La creencia en el progreso no se parece a un postulado. En un aspecto importante se parece mucho a la persona, en la medida en que Kant parece pensar que el requisito moral de que haya progreso nos da una razón adicional para afirmar la hipótesis teórica de que existió y seguirá existiendo progreso. Pero la hipótesis debe tener alguna plausibilidad empírica para que la razón práctica pueda reforzarla. Los postulados religiosos oficiales también dependen esencialmente de las contribuciones de la razón teórica, ya que la razón práctica solo puede ejercer su primacía en relación con el material que se le proporciona, como la idea metafísica de Dios.

Pero, la razón teórica es constitucionalmente incapaz de afirmar justificadamente si hay un Dios o no, por lo que la intervención de la razón práctica es necesaria para que la creencia en la existencia de tal entidad despegue en primer lugar como opuesto al pensamiento de la persona. La cuestión del progreso, es una que la razón teórica es capaz de abordar. Por supuesto, su competencia varía dependiendo del dominio particular involucrado. El pasado es obviamente más manejable que el futuro, los problemas de Recht más que los de Tugend. Y, sin embargo, la opacidad tanto del futuro como de las disposiciones morales de los individuos pasados no impide investigarlos.

También es cierto que un componente de la creencia en el progreso se asemeja a un postulado. Esta es la expectativa, de que otros participen en la tarea histórica de realizar las demandas de la moralidad. Esto funciona como un postulado en el sentido de que ayuda a contrarrestar la sensación de futilidad que de otro modo podría afligir al individuo de mentalidad progresista. Además, es formalmente similar a un postulado en que la opacidad del futuro, que permite que la razón práctica se proyecte en él. Pero estas son solo semejanzas. En particular, el futuro, como ya se indicó, no es territorio prohibido para la investigación teórica. De hecho, es para contrarrestar la vulnerabilidad al escepticismo inductivista de la esperanza de tiempos mejores que genera la razón práctica que Kant elabora su propio pronóstico teórico.

Moses Mendelssohn es el anti-teórico representativo que Kant invoca en la tercera parte de Teoría y práctica. Dado que ha sido capaz de reconstruir la línea de pensamiento de Kant con sólo una referencia superficial a Mendelssohn, bien podría parecer que el papel de este último es más bien superficial. De hecho, cuando se compara la tercera parte con la primera, sorprende hasta qué punto la primera está estructurada en torno a las objeciones de Garve, mientras que las observaciones de Mendelssohn se utilizan simplemente como punto de partida para el propio argumento de Kant. Esto no es del todo sorprendente, las dudas de Mendelssohn sobre la teoría se relacionan con la idea de progreso; no tiene nada específico que decir acerca de las federaciones cosmopolitas y cosas por el estilo, por lo que sólo aborda una parte de la teoría de la que se ocupa Kant. Además, sus objeciones apuntan a la concepción del progreso histórico de Lessing, no a la de Kant. Ya he tenido oportunidad de

señalar la sutil articulación de Kant de la diferencia entre su idea de progreso y la de Lessing).

El escepticismo de Mendelssohn sobre la doctrina del progreso histórico está bien expresado en los extractos que Kant proporciona en el segundo párrafo de la tercera parte, un individuo progresa, pero la humanidad vacila constantemente entre límites fijos; considerado como un todo, sin embargo, mantiene en todos los períodos de tiempo aproximadamente el mismo nivel de moralidad, el mismo nivel de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad y miseria.

Kant, como hemos visto, continuará desafiando directamente esta visión de la historia, hay un progreso interminable hacia lo mejor. Sin embargo, su respuesta inmediata a Mendelssohn es argumentar que la concepción no progresiva de la historia es insostenible en sí misma. Conduce a la desesperación moral, en la medida en que la extrapolación inductiva del pasado nos hace pensar que las exigencias de la moralidad son irrealizables. En consecuencia, sostiene Kant, tenemos que intentar construir una explicación alternativa.

Este argumento presupone que el progreso histórico es (al menos en parte) la forma en que tenemos que pensar el cumplimiento de las demandas morales. Pero esto claramente plantea la pregunta. Para Mendelssohn, las demandas de la moralidad se dirigen únicamente al individuo y deben considerarse realizables en virtud de una apelación a la inmortalidad del alma (de manera similar a las afirmaciones de Kant en la Crítica de la razón práctica). La creencia religiosa, no la historia universal, es el medio para evitar la desesperación. El progreso es para el hombre individual, que está destinado por la Providencia a pasar parte de su eternidad, aquí en la tierra.

Sin duda, Mendelssohn debería ser criticado por no comprometerse con los temas de *Recht*, reduciendo la moralidad a *Tugend*, y esto, al parecer, constituiría parte de la respuesta más meditada de Kant, como es evidente en el resto de la Tercera Parte. Sin embargo, la acusación directa evidentemente no da en el blanco. La circularidad de la crítica de Kant es evidente en la forma misma en que presenta la explicación de Mendelssohn. Kant le impone cualidades de lucha y fracaso que simplemente no están presentes. Afirma que muestra un proceso, donde el esfuerzo por avanzar siempre se ve frustrado, y proporciona una visión del mundo como un lugar de expiación por los pecados antiguos.

Pero, como dice Alexander Altmann, nada de este tipo se encuentra en Mendelssohn. Estas caracterizaciones serían quizás apropiadas si la humanidad estuviera intentando hacer el tipo de progreso que Kant piensa que debería, pero solo logró en todos los períodos de tiempo aproximadamente el mismo nivel de moralidad. Esta distorsión de los puntos de vista de Mendelssohn es necesaria para que articulen la posición de que lo que suena bien en la teoría no tiene validez en la práctica. Para que Mendelssohn

desempeñe el papel que se le asignó, debe suponerse que piensa que la especie debería estar progresando. Como resultado, el hecho aparente que no significa que la historia sea vista como una tragedia y a la larga, una farsa.

La visión real de la historia de Mendelssohn es, de hecho, mucho más cercana a la de Herder. Más que ser un progresista pesimista del tipo que acabamos de esbozar, parece defender un pluralismo positivo como el de Philosophy of History. Su atractivo para él no es difícil de discernir, dado su deseo de defender el judaísmo contra los enfoques de conversión tanto de cristianos como de racionalistas, el pluralismo y el tradicionalismo que se encuentran en Herder se habrían sugerido como recursos muy útiles. Así leemos en el párrafo inmediatamente anterior a los dos que cita Kant, el siguiente pensamiento muy herderiano, todos los habitantes de la tierra están destinados a la felicidad; y los medios para alcanzarlo están tan extendidos como la humanidad misma, cuya idoneidad para los propósitos apologeticos de Mendelssohn es evidente. El punto se enfatiza en el párrafo final de Jerusalén, Mendelssohn afirma que la diversidad es evidentemente el plan y el propósito de la Providencia.

Lo que une a Mendelssohn y Herder es un pluralismo leibniziano, según el cual las perfecciones humanas son tan múltiples que impiden su compatibilidad. Seguramente es algo como esto lo que sustenta en última instancia gran parte del escepticismo acerca de la teoría del que Kant se ocupa en Teoría y práctica. La teoría, al representar su estado ideal, la meta del progreso, opera con un conjunto reducido de perfecciones posibles, descartando el resto, o asume que las perfecciones incompatibles pueden de hecho combinarse, o ambas cosas. Por lo tanto, lo que se contempla ni siquiera es bueno en teoría.

Kant no se involucra con esta línea de pensamiento en Teoría o práctica, ni en ninguna otra parte de su trabajo publicado. El único lugar donde aborda la idea leibniziana de la incompatibilidad de todas las perfecciones es en sus primeras reflexiones sobre el optimismo, en las que Kant dedica un largo párrafo a exponer su insostenibilidad ¿Qué es lo que hace que las determinaciones esenciales de las cosas entren en conflicto entre sí cuando se combinan entre sí? De modo que las perfecciones, cada una de las cuales aumentaría por sí sola el placer de Dios, las cuales e vuelven incompatibles entre sí. Kant sostiene que Leibniz no tiene respuesta a esta pregunta. Además de la inaceptabilidad metafísica de la posición de Leibniz,

No debe pensarse que Kant es completamente sordo a los elogios de la diversidad de los historicistas. Una de las características interesantes de su trabajo en la década de 1790 es la voluntad de reconocer tanto la existencia como el valor de la diversidad cultural. En 1785, Herder argumentó que un estado global era imposible debido a la extensión de las diferencias geográficas, lingüísticas y culturales entre las naciones. Pero esta diversidad no profundiza. En ambos textos, Kant también afirma que sólo puede haber una sola religión, de la cual las diferentes religiones son vehículos. Presumiblemente, lo mismo ocurre con el

lenguaje. Parece que Kant puede aprender de Herder (y Mendelssohn), pero solo hasta cierto punto. Su desacuerdo sobre el progreso se basa en compromisos filosóficos más fundamentales.

Capítulo VI

El Conflicto de las Facultades

El conflicto de las facultades, publicado en 1798, se erige, quizás por accidente, como la última publicación filosófica de Kant. Es, en su conjunto, una obra curiosa, compuesta por tres ensayos separados, vinculados por el tema de la relación entre la filosofía y los tres elementos superiores de facultades de la estructura universitaria tradicional, a saber, teología, derecho y medicina. A medida que se desarrolla la obra, el significado de este tema se va atenuando progresivamente, en el prefacio y en la primera parte, sobre la relación de la filosofía con la teología, es muy destacado, en la segunda parte, titulada El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho, aparece pero de ninguna manera es central en la pieza; mientras que la tercera parte, que trata de la medicina, no se ocupa de ella en absoluto.

El uso del tema del conflicto de las facultades como dispositivo de enlace para juntar las partes para su publicación también está subrayado por las motivaciones claramente distintas que tenía Kant para escribir cada parte, en primera instancia, para responder a las recientes preocupaciones religiosas, inspirados intentos de censura en Prusia; en segunda instancia, reexaminar la cuestión del progreso a la luz de los acontecimientos actuales; y, en el tercero, responder al regalo de un libro y considerar su propia fragilidad física cada vez más evidente. De hecho, Kant había escrito lo que se convirtió en la segunda parte como un ensayo separado, bajo el título una vieja pregunta que se plantea de nuevo ¿Está la raza humana en constante progreso hacia lo mejor?, que a su debido tiempo se convirtió en el subtítulo del artículo publicado. Trató de publicar esto en una revista a fines de 1797, solo para que la censura prusiana bloqueara este intento. Su aparición al año siguiente, junto con los otros dos ensayos, sólo fue posible por la muerte en noviembre de 1797 del reaccionario Federico Guillermo II y el consiguiente levantamiento del régimen de censura que había instigado. Incluso entonces, Kant se tomó la molestia de buscar asesoramiento legal y enviar el conflicto de las facultades a Halle para su publicación, eludiendo así al censor de Berlín.

De los tres ensayos, el segundo es el más significativo y, sin duda, el que más atrajo la atención desde entonces incluso si esta atención ha tendido a centrarse demasiado en el famoso pasaje central en el que Kant analiza la Revolución Francesa, el descuido de los complejos argumentos tejidos a su alrededor. Su importancia para Kant está indicada tanto por la considerable cantidad de borradores que generó en los años en los que estuvo trabajando en él como por los esfuerzos que hizo para asegurar su publicación. Sin embargo, las razones polémicas y coyunturales que Kant pudo haber tenido para que compongan *An Old Question* son difíciles de discernir, particularmente en comparación con *Idea y Teoría y Práctica*, donde las motivaciones relevantes eran evidentes.

¿Por qué Kant sintió que la vieja pregunta necesitaba ser planteada de nuevo, dado que ya la había abordado en Teoría y práctica? De hecho, la pregunta formulada en 1798, ¿Está la raza humana en constante progreso hacia lo mejor? Es casi idéntico al planteado en 1793 ¿La raza humana siempre progresará hacia lo que es mejor? El hecho de que haya que volver a preguntarlo implica que Kant pensó que la respuesta dada en Teoría y práctica no era del todo satisfactoria. En lo que sigue veremos que Kant ciertamente trata de mejorar los argumentos discutidos en el último capítulo, en particular fortaleciendo el caso de la afirmación que en nuestra época, la raza humana ha hecho un progreso moral.

Sin embargo, parece más probable que el impulso para hacerlo existe de algunas de las reacciones generadas por Paz perpetua, publicado en 1795. En ese trabajo, Kant enfatizó la garantía de la naturaleza de que una federación global y con ella la paz perpetua vendría. Para muchos de sus lectores más radicales, este enfoque parecía dejar muy poco espacio para esfuerzos intencionales para promover estos fines, son un intento de rectificar esta impresión. Un escritor alemán que criticó a Kant a este respecto fue el joven Friedrich Schlegel. En su ensayo sobre el concepto de republicanism ocasionado por el tratado kantiano Paz perpetua', publicado en 1796, Schlegel se refiere a la invocación de Kant a la garantía de la naturaleza y luego comenta, que todavía quería confesar francamente lo que encuentro que faltaba en él.

No basta mostrar los medios de su posibilidad, las ocasiones externas del destino que conducen a la realización gradual de la paz perpetua. Uno espera una respuesta a la pregunta de si el desarrollo interno de la humanidad conduce a ello. Lo que Schlegel quiere es alguna indicación de un impulso político-moral positivo hacia la realización de los ideales republicanos y pacíficos, no solo el camino negativo de la racionalidad prudencial. Kant ciertamente conocía el ensayo de Schlegel, y parece probable que lo hubiera leído. Como veremos, An Old Question se esfuerza por contrarrestar la suposición de que el progreso kantiano es total o principalmente una cuestión de algún mecanismo de mano oculta.

Se puede considerar que la objeción involucra el progreso, que debe comprometer el carácter moral de la humanidad; sin esto, en realidad no cuenta como progreso. Y también el lugar, solo en la medida en que lo hace, tenemos una garantía suficientemente fuerte para afirmar el progreso futuro. Por lo tanto, críticos como Schlegel consideran que la concentración de Kant en los fundamentos no morales del avance histórico resta valor al progreso y lo hace parecer menos probable. La crítica, por supuesto, está fuera de lugar. Las esperanzas de Kant para el futuro se basan explícitamente, si no exclusivamente, en su confianza en la capacidad de los individuos para emprender una acción moral ilustrada. Y, sin embargo, es cierto que esto se subestima un poco en Teoría y práctica y ciertamente menos que obvio en Paz perpetua, con su énfasis en la garantía de la naturaleza.

Puede suponerse que, en vista de esto, Kant sintió la necesidad de abordar la vieja pregunta una vez más y reiterar la doble base de su creencia en el progreso. El argumento central de Kant en el ensayo ciertamente sirve como respuesta a la demanda de Schlegel. El argumento se introduce en la sección cinco, debe haber alguna experiencia en la raza humana que, como evento, señale la disposición y capacidad de la raza humana para ser la causa de su propio avance hacia lo mejor, ya que esto debe ser el acto de un ser dotado de libertad, hacia el género humano como autor de este avance. Presumiblemente, la necesidad aquí debe entenderse como condicionada a los requisitos descritos en el párrafo anterior.

Es decir, debe haber alguna experiencia, dado que el progreso debe involucrar el carácter moral de la humanidad y/o dado que tal evidencia es necesaria para sostener una expectativa adecuadamente confiada de que la humanidad progresará. El grado deseado de expectativa está indicado por la referencia de Kant en el encabezado de la quinta sección a la historia profética de la humanidad, evidencia de que la especie está actuando como el autor para avanzar hacia lo mejor, nos permitirá predecir el progreso con mayor seguridad que la que permiten las especulaciones sobre el curso probable del interés propio prudencial.

Kant procede en la siguiente sección a describir un acontecimiento en nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral de la raza humana. Este hecho no consiste en hechos trascendentales ni en crímenes cometidos por seres humanos en los que lo que era grande entre los seres humanos se hace pequeño o lo que era pequeño se hace grande, ni en estructuras políticas antiguas y espléndidas que se desvanecen como por arte de magia mientras otras surgen en su lugar, como de las profundidades de la tierra. No, nada por el estilo. Es simplemente el modo de pensar de los espectadores lo que se revela públicamente en este juego de grandes revoluciones, y manifiesta tal simpatía universal pero desinteresada por los jugadores de un lado contra los del otro. Debido a su universalidad, este modo de pensar demuestra un carácter de raza humana en general y a la vez: por su desinterés, un carácter moral de la humanidad, al menos en su predisposición, un carácter que no sólo permite a los hombres esperar un progreso hacia lo mejor, sino que ya es progreso en la medida en que su capacidad es suficiente para el presente.

El resto de la sección continúa explicando que el modo de pensar relevante es el que se manifiesta en el apoyo a la revolución republicana en Francia. La dificultad más llamativa con este argumento, y la que ha generado casi toda la atención que ha recibido una vieja pregunta es la siguiente ¿Cómo puede Kant recomendar como moral la participación en la revolución, dado que insiste en que revolución es siempre injusta? De hecho, él reitera esta posición en su segunda nota al pie, junto a esta dificultad está el problema de entender cómo esta ocurrencia demuestra la disposición y capacidad del género humano para ser causa de su propio avance hacia lo mejor.

La forma más directa de resolver el primero de estos problemas es reconocer que el entusiasmo que Kant identifica es esencialmente un entusiasmo por el republicanismo, no por la revolución. El carácter moral de la humanidad se demostraría, por lo tanto, mediante la identificación y el compromiso con los principios del derecho por parte de espectadores imparciales, espectadores de los acontecimientos que están viendo, dado su compromiso moral con el republicanismo, ¿Cómo se sitúan entonces en relación con la revolución en Francia? Kant escribe que puede estar lleno de miseria y atrocidades hasta el punto de que un ser humano sensato, si tuviera la esperanza audaz de ejecutarlo con éxito por segunda vez, nunca resolvería hacer el experimento a tal costo. Aun así, prosigue esta revolución, encuentra sin embargo en el corazón de todos los espectadores es una participación ansiosa que bordea el entusiasmo.

Es posible estar de acuerdo con sus ideales, pero en la medida en que se debe condenar sus medios, parecería que no hay lugar para la participación ilusoria en la revolución. Krasnoff sugiere que la forma de resolver la tensión es admitir que los espectadores se equivocaron al mostrar entusiasmo pero que, a pesar de ello, su respuesta aún demuestra un carácter moral, solo que resultó estar mal dirigido. Esto es inverosímil, seguramente en este caso, su entusiasmo sería, como el del revolucionario, inmoral, aunque ostensiblemente dirigido al bien.

Esto no quiere decir que un ser humano sensato no encontraría nada alentador en la Revolución Francesa. En la medida en que revela que los principios republicanos son realizables o no lo son, como suelen alegar los anti-teóricos, simplemente utópicos, la revolución sería motivo de optimismo. Además, como los estados republicanos son en principio pacíficos, la existencia de la república francesa da motivos para esperar que las presiones para la guerra puedan reducirse. Kant, por supuesto, debe tener cuidado aquí, no querría que se pensara que la revolución era la única o la forma más efectiva de lograr la implementación de los principios republicanos. Por lo tanto, el ser humano que piensa correctamente debe desear un enfoque evolutivo, siendo este en sí mismo moral y más probable que produzca resultados estables.

A veces, los comentaristas aducen razones de este tipo que desean reconciliar el aparente apoyo de Kant a la aprobación de los acontecimientos en Francia por parte de los espectadores con su condena de la revolución. Por ejemplo, Yovel escribe la posición final de Kant que no se puede justificar ninguna revolución a priori, sino que hay revoluciones que son beneficiosas a posteriori, es decir, una vez que han ocurrido. Esto es perfectamente consistente con la comprensión general de Kant del proceso histórico, según el cual el bien puede surgir del mal. Sin embargo, es irrelevante en este contexto, ya que Kant no está tratando de dar cuenta aquí de un juicio retrospectivo distante, sino más bien de un entusiasmo por los acontecimientos que aún están en curso.

Para resumir la discusión hasta ahora, Kant afirma que los espectadores muestran un entusiasmo moral en relación con la Revolución Francesa, pero también rechaza la revolución como inmoral. Como resultado, se han ideado varias estrategias para resolver la apariencia de inconsistencia. El primero de ellos enfatiza el compromiso de los espectadores con los principios del derecho (por ejemplo, Nicholson). Esta lectura conserva el entusiasmo moral, pero lo desconecta de la revolución, por lo que no concuerda con el texto de Kant. El segundo enfoque concede que los espectadores se equivocan al participar en la revolución, pero que esto puede descartarse que sus corazones estén en el lugar correcto (por ejemplo, Krasnoff).

Esta interpretación se aferra a una forma de entusiasmo por la revolución, pero que de hecho es solo pseudomoral, por lo que también debe descartarse. La tercera táctica apela a aquellas características de la revolución, o más bien a sus resultados, que un observador correcto reconocería como buenos (por ejemplo, Yovel). En consecuencia, identifica una evaluación moral positiva y retrospectiva de la revolución, pero que carece por completo de cualquier sentido de participación ilusoria. Cada una de estas interpretaciones pierde, por tanto, uno de los elementos del acontecimiento de Kant; tomándolos en orden inverso, el entusiasmo, la moral y la conexión con la revolución. Las cosas se complican en la medida en que las tres posiciones de espectador identificadas en estas lecturas no son del todo excluyentes; en particular, sería muy posible que un espectador tipo Nicholson también adoptara la perspectiva de un espectador tipo Yovel.

La aclaración viene en el párrafo final (generalmente descuidado) de la sección seis, el entusiasmo genuino siempre se mueve solo hacia lo que es correcto, y no puede injertarse en el interés propio. Las recompensas monetarias no elevarán a los adversarios de los revolucionarios al cielo y la grandeza de alma que el puro concepto de derecho produjo en ellos, y hasta el concepto de honor entre la antigua nobleza marcial se desvaneció ante las armas de quienes tenían en vista el derecho de la nación a la que pertenecían y de la que se consideraban guardianes; con qué exaltación se solidarizaba entonces el público desinteresado que miraba sin la menor intención de asistir.

Kant describe aquí a los propios revolucionarios como demostrando entusiasmo moral, con el entusiasmo de los espectadores generado como su reflejo ¿Cómo se puede cuadrar esto con la condena moral de la revolución? Una forma obviamente insatisfactoria de hacerlo sería tratar a los rebeldes como inundados de entusiasmo moral, de modo que elogiamos su compromiso con la causa mientras objetamos sus acciones. Esto es evidentemente inaceptable porque es este supuesto compromiso con la causa lo que los llevó a cometer crímenes en primer lugar; entusiasmo de este tipo es completamente erróneo. En otras palabras, esta interpretación trataría a los revolucionarios de la misma manera que Krasnoff trata a los espectadores. Sin embargo, la dificultad se resuelve fácilmente cuando observamos que los revolucionarios que Kant analiza en este pasaje de

hecho no se rebelan contra la autoridad, sino más bien defender el (nuevo) estado contra el ataque contrarrevolucionario. Como este nuevo estado se aproxima al concepto puro de derecho, es un digno estímulo de genuino entusiasmo.

Debería estar claro ahora que Kant usa el término revolución en un sentido más bien elástico. En su forma estricta, se refiere al derrocamiento violento del gobierno. Cuando habla de la revolución en este sentido, Kant siempre se muestra inequívocamente hostil. Esto es evidente no solo en textos como la metafísica de la moral, sino incluso, como se señaló anteriormente, en el mismo *An Old Question*, donde encontramos a Kant diciéndonos que la revolución siempre es injusta. La Revolución Francesa según este uso del término significa los eventos de. Al mismo tiempo, Kant también usa revolución para referirse al proceso más amplio de cambio iniciado e incluyendo una rebelión exitosa.

En consecuencia, la revolución de un pueblo dotado que hemos visto desarrollarse en nuestros días, es la secuencia continua de eventos que comenzó en 1789 pero continúa durante todo el 1790. Esta Revolución Francesa significa (principalmente) el establecimiento, desarrollo y defensa de la república posterior al derrocamiento del antiguo régimen. Son los revolucionarios de la última fase a quienes Kant aduce como manifestando entusiasmo moral, no sus predecesores, a quienes podríamos llamar los verdaderos revolucionarios.

Esta estrategia se presume como forzada ¿Cómo puede Kant estar tan seguro de que la criminalidad de la revolución se sitúa sólo en el momento inicial de la rebelión? Su mención de miseria y atrocidades podría significar que él no piensa esto, pero si esto fuera así, difícilmente podría decirse que los revolucionarios de la segunda fase republicana mostraron una participación apasionada en el bien. Es más plausible suponer que Kant toma la miseria y las atrocidades que acompañan a la revolución en la segunda etapa como aquellas infligidas por las fuerzas contrarrevolucionarias del resto de Europa, y en respuesta a las cuales los revolucionarios muestran su celo y grandeza de alma.

Es probable que la afirmación de que los hechos revelan una tendencia moral provoque sospechas ¿Cómo puede Kant estar seguro de que el entusiasmo republicano está moralmente motivado dada su frecuente insistencia en que uno no puede inferir de los actos los motivos? El mero hecho de que el republicanismo concuerde con la moralidad es insuficiente, ya que también concuerda con el interés propio de la mayoría, si no de todas las personas. Sin embargo, Kant está justificado al proceder como lo hace, por dos razones. En primer lugar, enfatiza aquellos aspectos del sentimiento republicano que hacen más plausible pensar que emana de un carácter moral. En el caso de los espectadores, puede apelar: (a) su imparcialidad, como lo demuestra, por ejemplo, cuando lo expresan, digamos, los alemanes, en apoyo de los republicanos en lugares lejanos como Francia, a más de cien millas de distancia; (b) los peligros (censura, calumnias) que enfrentan quienes hacen declaraciones republicanas; (c) el mismo gradualismo con el que se insta al republicanismo.

Los tres factores van en contra de la imputación de interés propio. Del mismo modo, una de las razones por las que se afirma que los soldados revolucionarios muestran un genuino entusiasmo es que están dispuestos a morir en defensa de los principios del derecho. En segundo lugar, Kant describe la prueba del carácter moral en términos decididamente débiles: el acontecimiento buscado simplemente señala' el carácter moral, a la manera de un signo o insinuación. Esto concuerda con la concesión de Kant de que hay circunstancias en las que tenemos que hacer juicios sobre el carácter moral subyacente, en cuyo caso no tenemos más opción que leerlo de las acciones empíricas.

Ahora podemos entender por qué Kant sostiene que los espectadores muestran un entusiasmo moral con respecto a la revolución. Es, como se señaló antes, esencialmente un entusiasmo por el republicanismo, pero inspirado por el entusiasmo moral mostrado por los defensores de la República Francesa. Entonces, ¿Por qué Kant solo apela a los espectadores como reveladores de la tendencia moral cuando la sección seis deja en claro que algunos de los actores también lo hacen, y de hecho que el entusiasmo de los espectadores depende del de estos actores? Para abordar este tema, primero debemos considerar la segunda dificultad mencionada anteriormente, a saber, la cuestión de cómo el suceso de la revelación del modo de pensar de los espectadores se sitúa en relación con la cuestión del progreso.

Lo que Kant está buscando es algún signo de una tendencia moral que equivaldría a la disposición y capacidad de la raza humana para ser la causa de su propio avance hacia lo mejor. La ocurrencia a la que apela el apartado sexto parece inadecuada en este sentido. ¿No hay un serio desajuste entre lo que revela y lo que Kant requiere para sus afirmaciones sobre el progreso? La tendencia moral de los espectadores puede ser genuina, pero ¿Realmente equivale a una capacidad para hacer avanzar a la humanidad? En cambio, parece emitir simplemente en la esperanza de progreso, en lugar de la acción que daría lugar a esta esperanza. De hecho, si uno estuviera buscando representantes de la capacidad de la humanidad para avanzar hacia lo mejor, ¿No sería mucho más probable que optara por los revolucionarios obviamente activos en Francia, y no es esto lo que indica el entusiasmo de los espectadores? En este caso, la esperanza moral de progreso de los espectadores sería invocada y sostenida por la agencia progresista de los republicanos franceses.

Podemos empezar a resolver este problema recordando que la respuesta de los espectadores se manifiesta públicamente. Los espectadores se caracterizan como pasivos en contraste con los revolucionarios activos sin la menor intención de ayudar, pero esto no significa que sean totalmente contemplativos en su respuesta. Por el contrario, participan activamente en el debate público sobre el significado de la revolución, la validez de los principios de derecho y la actitud de otros estados ante la nueva república. Es sólo en virtud de esta actividad que los espectadores demuestran su modo moral de pensar. Por lo tanto, no debemos dejarnos engañar por el uso que hace Kant del término "espectador" para pensar que el "público no involucrado" es totalmente pasivo.²¹⁴

Sigue siendo cierto que su actividad es bastante modesta en comparación con la de los revolucionarios. Más concretamente, todavía no está del todo claro cómo la agencia anterior está conectada con la disposición y capacidad de la raza humana para ser la causa de su propio avance hacia lo mejor. Si supongamos que el modo de pensar de los espectadores se expresa públicamente en forma de esperanza de progreso (no revolucionario), o la creencia de que la humanidad debería hacer tal progreso, entonces vuelve el problema original. Sin duda, la esperanza revela un carácter moral, pero no uno que todavía pueda cumplir con esta esperanza. La respuesta de Kant debe ser enfatizar que los espectadores están haciendo más que simplemente declarar su esperanza de progreso: ellos mismos están presionando y, por lo tanto, ayudando a diseñar ese mismo progreso. Las intervenciones públicas que hacen sirven tanto para asegurar una mayor aprobación pública de los principios del derecho como para animar a los poderes existentes a prestar atención a estos principios.

Kant toca en particular este último punto en las dos notas a pie de página de la sección seis. El primero de ellos trata de las quejas de los súbditos, provocadas no por la política interna del gobierno sino por la conducta de este último hacia los extranjeros, si acaso esa conducta les obstaculizara en sus tendencias republicanas. Seguramente esto debe referirse a aquellos espectadores que se encargan de protestar por la inclinación de su gobierno por las aventuras militares contra la república francesa. La segunda nota a pie de página toca el tema aún más delicado de la política interna, un ser dotado de libertad, puede y debe por lo tanto exigir para el pueblo al que pertenece ningún otro gobierno que uno en el que el pueblo sea legislador. Este La demanda, sin embargo, tiene que ser dirigida como una solicitud a las autoridades existentes para gobernar de una manera republicana, es decir, en el espíritu del republicanismo y en una analogía con él. Kant tuvo que agregar aquí la calificación vital de que el republicano gobierno 'no puede llegar a pasar a través de la revolución.

Los esfuerzos de los espectadores se dirigen así hacia la promoción pacífica del republicanismo, principalmente en casa, alentando la reforma republicana, pero también, intentando para influir en la política exterior del estado de origen, en el extranjero. Esta acción está dirigida a lograr el progreso y demuestra directamente la causalidad moral requerida para producirlo. Al mismo tiempo, esta acción en sí misma indica un avance real, dado que tal clamor público no se había evidenciado anteriormente. El presente revela, pues, mucho más que un mero llamado moral al progreso; en la cuenta de Kant, muestra el esfuerzo por hacer progreso, que en sí mismo es progreso. En consecuencia, escribe que el carácter moral de la humanidad" demostrado por los espectadores no sólo permite a la gente esperar un progreso hacia lo mejor, sino que ya es progreso en la medida en que su capacidad es suficiente para el presente. Nuestro deseo de evidencia de la capacidad de la humanidad para actuar como el 'autor' de su avance hacia lo mejor se satisface plenamente.

De hecho, Kant parece querer sugerir que no podemos pedir más progreso que el que los espectadores han hecho y están haciendo.

El problema persiste, el progreso que los propios espectadores quieren y exigen aún no se ha producido. Podemos aceptar que es un progreso para ellos presionar por ello, e incluso admitir que las circunstancias puede ser propicio, de modo que no es descabellado esperar que suceda. Sin embargo, hasta que lo haga, la evidencia de que la humanidad es capaz de progresar debe considerarse exigua. Para decirlo de otra manera, Kant ciertamente puede referirse a su ocurrencia para mostrar que la humanidad tiene un carácter moral pero no que es el autor de su avance hacia lo mejor. Hacer esta última afirmación es anticipar los efectos previstos de las acciones de los espectadores. Quizás esto sea un poco demasiado duro; al menos se podría decir que los espectadores están tratando actualmente de actuar en un rol de autor, es decir, mostrando la disposición si no la capacidad. Sin embargo, la cuestión de la posible eficacia de sus esfuerzos sigue abierta.

Ahora podemos volver a la cuestión de por qué Kant no se refiere al entusiasmo moral de los revolucionarios de la segunda fase en apoyo de su identificación de una tendencia moral. Omite mencionarlos, no porque sus acciones no revelen un entusiasmo genuino (pues lo revelan), sino porque su comportamiento, a diferencia del de los espectadores, no proporciona un modelo satisfactorio de agencia progresista. El cambio debe producirse de manera gradual y pacífica, y aunque el 'celo y la grandeza del alma' de los soldados revolucionarios pueden inspirar a los espectadores, no es a lo que deberían aspirar. La interpretación de Kant del presente pretende proporcionar la base para una respuesta a la vieja pregunta. Y, sin embargo, la pregunta en sí es algo ambigua. Como se transmite en el subtítulo, parecería que la totalidad de la existencia histórica de la humanidad está en juego.

En consecuencia, podríamos expresarlo como ¿Está la raza humana siempre en constante progreso hacia lo mejor? Sin embargo, Kant comienza el ensayo declarando que nuestro interés en la pregunta se relaciona explícitamente con el futuro, deseamos un fragmento de la historia humana y uno, de hecho, que no se extraiga del pasado sino del tiempo futuro. Por lo tanto, la pregunta podría formularse de la siguiente manera ¿Estará la raza humana en adelante en constante progreso hacia lo mejor? Esta bifurcación luego se replica en las formas en que Kant se basa en la sección seis. Una dirección que toma es argumentar que debido a que la humanidad tiene la disposición y capacidad para progresar, podemos afirmar que siempre ha estado en progreso hacia lo mejor y continuará siéndolo de ahora en adelante, es decir, responder afirmativamente a la versión máxima de la pregunta. El otro camino que sigue es centrarse en el hecho presente y utilizarlo para justificar una fuerte afirmación sobre el futuro, predigo el progreso de la raza humana hacia lo mejor, que, a partir de ahora, resulta no ser nada completamente retrógrado, es decir, abordar la cuestión en su forma restringida. No solo existen estas dos líneas de

argumentación distintas, sino que parecen estar en conflicto. Procederé a ocuparme de ellos por separado, examinando primero el argumento de la afirmación sobre el futuro.

En la sección siete, Kant argumenta que el progreso iniciado en el presente continuará indefinidamente en el futuro debido a la singularidad histórica del acontecimiento actual, es decir, predigo el progreso de la humanidad hacia lo mejor, que, de ahora en adelante, resulta que ya no es completamente regresivo. Porque tal fenómeno la ocurrencia en la historia humana no será olvidado, porque ha revelado una tendencia y una facultad en la naturaleza humana para mejorar tales que ningún político, afectando la sabiduría, podría haber conjurado de la curso de las cosas existentes hasta ahora.

De acuerdo con esta afirmación bastante notable, lo que garantiza el curso del progreso futuro es la revelación en el presente de la disposición y capacidad de la humanidad para progresar. El compromiso moral de los espectadores no solo le demuestra esto al intérprete filosófico, sino que también lo hace a una audiencia más amplia. Presumiblemente, Kant asume que los propios espectadores entienden su comportamiento para revelar la capacidad de la humanidad para avanzar hacia lo mejor (esto ayudaría a explicar su entusiasmo); si la revelación es inolvidable, ciertamente debe ser evidente para aquellos para quienes es contemporánea no menos que para aquellos que podrán recordarla. La afirmación de inolvidable también requiere que el presente demuestre una ruptura con el pasado, el curso de las cosas hasta ahora, la disposición y capacidad no podría haber sido aparente antes de su manifestación en el presente, si lo hubiera hecho, esto último no sería especialmente destacable.

La imposibilidad de olvidar el fenómeno sirve para asegurar el progreso futuro proporcionando un estímulo permanente a los intentos renovados de progresar. Importa, por lo tanto, porque el progreso futuro no será un ascenso lineal directo. En cambio, es muy probable que se produzcan reveses y retrocesos, en cuyo caso el recurso al recuerdo de este momento original de impulso progresivo será vital para volver a poner las cosas en marcha. La afirmación de que la humanidad seguirá progresando no excluye la posibilidad de momentos de retroceso o estancamiento, pero afirma que ahora hay una garantía de que estos no harán descarrilar el proceso. En consecuencia, la medida en que Kant puede responder positivamente a la vieja pregunta con respecto al futuro ya está algo calificada, no puede predecir justificadamente un progreso futuro constante, sino un progreso general.

Hay una forma más débil de este argumento, con la que no debe confundirse la de Kant. Esta versión más débil simplemente afirmaría que cualquier período progresivo puede servir para inspirar a las generaciones futuras a continuar por el mismo camino. En este argumento más débil se apela a la posibilidad de que dicho período pueda ser revocado posteriormente. Kant, por el contrario, afirma con más fuerza que su época no será olvidada. Por lo tanto, respalda el progreso futuro, en lugar de simplemente hacerlo más probable. La versión más débil tampoco otorga prioridad a ningún período en particular,

mientras que Kant da a entender que el suyo es único y, por lo tanto, no será superado a este respecto por períodos posteriores, incluso si se logra un mayor progreso durante estos. Sin embargo, ¿Qué pasa con la memorabilidad de la revolución misma? Kant lo menciona en el contexto del argumento de la inolvidabilidad.

Pero incluso si el fin visto en relación con este hecho no se alcanzara ahora, incluso si la revolución o la reforma de una constitución nacional finalmente fracasaran, o, después de transcurrido algún tiempo, todo volviera a su rutina anterior (como los políticos ahora profetizar), esa predicción filosófica todavía no perdería nada de su fuerza. - Porque ese acontecimiento es demasiado importante, demasiado entrelazado con el interés de la humanidad, y su influencia demasiado ampliamente propagada en todas las áreas del mundo para no ser recordado en cualquier ocasión favorable por las naciones que entonces se despertarían a una repetición de nuevos esfuerzos de este tipo.

Este pasaje ha sido citado por aquellos que quieren argumentar que el 'suceso' de Kant es de hecho la revolución, no la actitud de los espectadores. Hay que decir que el significado exacto de Kant aquí no está claro ¿Está realmente afirmando que la memorabilidad de la revolución estimulará las futuras empresas revolucionarias? Esto es bastante plausible, pero difícilmente consistente con lo que él ha instado en otra parte. Es más probable, sugiero, que Kant está tratando aquí de transmitir su reconocimiento de que el establecimiento y la defensa de la

La República Francesa también funcionará como un estímulo inolvidable para renovar los esfuerzos por implementar los principios republicanos, aunque de un tipo diferente. Kant discrepa en *An Old Question* con las concepciones del progreso histórico que se basan en un aumento putativo en la cantidad de bien en las predisposiciones de los individuos de generación en generación, o la ampliación sobre tiempo del fundamento moral en la humanidad. El carácter moral que identifica la sección seis debe, por lo tanto, pertenecer a la humanidad como un todo y en todo momento, no sólo a sus miembros ilustrados actuales. Surge entonces la pregunta de por qué este carácter, o disposición y capacidad para progresar, no era evidente antes. Presumiblemente, Kant debe sostener que sólo ahora se ha demostrado que las condiciones son propicias para ello. Tales condiciones incluirían el nivel general de desarrollo social y político. Un factor particularmente importante sería la existencia de una esfera pública en la que los espectadores puedan expresar sus puntos de vista y sugerir reformas a las autoridades. Por lo tanto, Kant no está comprometido con la afirmación de que los espectadores ilustrados son más morales que sus antepasados.

El hecho de que las circunstancias sean ahora mismo nos da razones para suponer que seguirán siéndolo o, de manera menos ambiciosa, que pueden volver a serlo. El énfasis de Kant en la función de lo inolvidable de la ocurrencia inicial sugiere que él piensa que las condiciones fluctuarán en el futuro, siendo favorables en algunos momentos y no en otros.

Sin embargo, tales alteraciones serán relativamente superficiales, dado que debemos asumir que no afectarán seriamente la existencia y el desarrollo continuo de la esfera pública internacional, que es una de las condiciones tanto para la recordación continua del acontecimiento como para el ejercicio de la propia tendencia a la mejora.

Sin embargo, Kant no puede permitirse tener demasiada confianza. Las condiciones pueden ser adecuadas para la expresión de la tendencia moral, y los acontecimientos en Francia pueden fomentar la creencia de que las constituciones republicanas no son impracticables, pero las circunstancias todavía no presagian nada bueno para la reforma republicana. En particular, los poderes fácticos no parecen receptivos a las recomendaciones de sus súbditos ilustrados. En consecuencia, aún no está claro si la presión por la reforma dará sus frutos. Para que esto suceda, las condiciones tendrán que volverse aún más propicias.

Además de argumentar que la ocurrencia justifica el optimismo sobre el futuro, Kant también intenta utilizarlo para demostrar la realidad del progreso en el pasado la raza humana siempre ha estado en progreso hacia lo mejor y continuará siéndolo de ahora en adelante. La sección cinco, que esboza el argumento general en el que se ajusta la 'ocurrencia' de la sección seis para generar las conclusiones extraídas en la sección siete, hace explícito que tiene la intención de demostrar la actualidad del progreso, presente, futuro y pasado. Debe haber alguna experiencia en la raza humana que, como un evento, señale la disposición y capacidad de la raza humana para ser la causa de su propio avance hacia lo mejor, y dado que esto debería ser el acto de un ser dotado de libertad, hacia el género humano como autor de este avance.

Pero a partir de una causa dada puede predecirse un acontecimiento como efecto sólo si prevalecen las circunstancias que contribuyen a ello. Que estas condiciones deban suceder en un momento u otro puede, por supuesto, predecirse en general, como en el cálculo de probabilidad en los juegos de azar; pero esa predicción no puede permitirnos saber si lo que se predice va a suceder en mi vida y si debo tener la experiencia de ello. Por lo tanto, debe buscarse un acontecimiento que apunte a la existencia de tal causa ya su eficacia en el género humano, indeterminada con respecto al tiempo, y que permita concluir como consecuencia inevitable el progreso hacia lo mejor. Esta conclusión, entonces, podría extenderse también a la historia del pasado que siempre había estado en progreso de tal manera que ese acontecimiento tendría que ser considerado no en sí mismo como la causa del progreso, sino sólo como una insinuación, un acontecimiento histórico.

El argumento básico es bastante sencillo. Si la humanidad ha de progresar hacia lo mejor, debe tener la capacidad de lograrlo, de manera intencional y, por lo tanto, moral. Si tiene esta capacidad y las condiciones son las adecuadas, debe ser posible detectar que la tiene a través de una experiencia que apunta hacia ella. Una vez que tengamos tal experiencia, entonces, como hemos visto, el progreso futuro puede afirmarse con seguridad

(si las condiciones lo permiten). Los problemas surgen con el movimiento complementario que hace Kant, extendiendo esta conclusión a la historia del pasado. Hay dos formas en que esto podría lograrse. Por un lado, se podría suponer que si la experiencia no es peculiar de su tiempo sino más bien una que razonablemente se puede suponer que está disponible en cualquier momento, entonces también se podría afirmar el progreso pasado. Por otro lado, como la capacidad en cuestión es inherente a la humanidad como tal, y también lo es una que poseían las generaciones pasadas, se puede suponer que ellos también estaban progresando, incluso si esto no fue y no es aparente. Estos argumentos adicionales son evidentemente inadecuados. La primera es válida, pero nada de lo que dice Kant la sugiere y en todo caso es contradicha por la sección séptima. El segundo argumento parece ser el que pretende transmitir el apartado quinto, pero no es válido: la posesión de una capacidad no equivale a su ejercicio.

La frase clave viene en el mismo medio del párrafo, la calificación de su eficacia por indeterminada con respecto al tiempo. Este parecería ser el elemento que Kant cree que le da derecho a la posterior extensión de la conclusión inicial. Es muy difícil ver cómo se sigue de la consideración anterior de condiciones en las oraciones segunda y tercera. La línea de pensamiento aquí es que las afirmaciones de progreso deben basarse en una experiencia que indique el funcionamiento de una tendencia moral y no en predicciones sobre cuándo las circunstancias futuras podrían ser adecuadas para ella. Kant admite que es posible intentar tales predicciones, pero afirma que no son lo suficientemente precisas (utiliza la analogía de las predicciones basadas en la probabilidad). Más simplemente, uno podría pensar que el problema con la predicción es que, en ausencia del progreso que revelaría la capacidad de la humanidad para lograrlo, es imposible establecer exactamente cuáles serían las condiciones apropiadas para ello.

Esta discusión de condiciones y circunstancias parece pertinente a la tarea de explicar la singularidad histórica del acontecimiento buscado, en la línea que sugerí antes. Por lo tanto, es tanto más difícil ver cómo puede resultar en la caracterización del evento como uno que indica una causalidad cuya efectividad es indeterminada con respecto al tiempo y que permite la atribución a través de todo el tiempo histórico. La única forma en que Kant podría exprimir esto de los materiales que tiene a mano es la siguiente: dado que no puedo predecir cuándo serán las condiciones adecuadas, lo que debo buscar en cambio es un suceso que no dependa de las circunstancias y, por lo tanto, indique una capacidad que es, ha sido y será siempre eficaz. Pero esto difícilmente tiene éxito, si Kant encuentra una experiencia que apunta a la capacidad de la humanidad para progresar independientemente de las condiciones, entonces tendría que explicar por qué esta notable capacidad no había sido evidente antes. Y si no había sido evidente antes, entonces la afirmación de que, en cualquier caso, siempre fue operativa es aún más desconcertante. La extensión de Kant a la historia del pasado' en las secciones cinco y siete es infundada.

El hecho de que ahora se esté produciendo un progreso moralmente motivado puede, como mínimo, dar motivos de esperanza en el futuro, pero no hace más que sugerir que tal progreso podría haber ocurrido en el pasado. Además, el argumento principal de la sección siete implica que el progreso moral actual brinda motivos para el optimismo precisamente porque es novedoso, lo que contrasta con la afirmación de que la especie siempre ha estado en progreso. La prioridad que Kant atribuye al presente socava el intento de dar una respuesta positiva a la forma máxima de la vieja pregunta y ayuda a explicar por qué dirige su atención a la historia futura.

El optimismo de Kant sobre el futuro está en mejor forma que sus afirmaciones retrospectivas sobre el pasado, pero solo relativamente. Trata de extraer una cantidad considerable de lo que es estrictamente hablando sólo una presión para el progreso, no el progreso en sí mismo. Que el apoyo público al republicanismo evolutivo demuestre una capacidad moral de la humanidad es plausible; si, y bajo qué condiciones, esta tendencia podría llegar a ser genuina y continuamente efectiva es otra cuestión. Como si reconociera estos problemas, en el último tercio del ensayo, Kant proporciona otra línea de argumentación para apuntalar su posición. La sección clave en este sentido es la novena, que considera el progreso que la especie puede hacer mediante un aumento en los productos de la legalidad en las acciones debidas, cualquiera que sea su motivo. De una manera que nos resulta familiar de *Idea y Teoría y práctica*, Kant describe la forma en que las motivaciones no morales pueden generar progreso hacia lo mejor. Kant proyecta esta dinámica hacia el futuro.

Gradualmente disminuirá la violencia por parte de los poderes y aumentará la obediencia a las leyes. Surgirá en el cuerpo político tal vez más caridad y menos conflictos en los juicios, más confianza en el cumplimiento de la palabra, en parte por amor al honor, en parte por interés propio bien entendido. Y eventualmente esto también se extenderá a las naciones en sus relaciones externas entre sí hasta la realización de la sociedad cosmopolita. Aunque, como se destacó anteriormente, la parte más débil del argumento principal de Kant fue su extensión para incluir el pasado, el nuevo movimiento argumentativo se hace explícitamente con respecto a las afirmaciones sobre el futuro, lo que 'será' el caso. Nuevamente, por lo tanto, la preocupación expresa del ensayo con el futuro pasa a primer plano. La historia profética (del futuro) puede ser menos vulnerable que el relato del pasado, pero su debilidad claramente importa más. Sin embargo, al mismo tiempo, la apelación a las motivaciones prudenciales y otras no morales que se hace en la sección nueve permite la aplicación al pasado. De hecho, no hay razón para suponer que estos factores no operaron en el pasado y (al menos hasta cierto punto) generaron progreso entonces. De hecho, Kant debe sostener que ambas cosas son ciertas, ya que de lo contrario no tendría base para predecir, como lo hace, la eficacia de estos mecanismos en el futuro. Por lo tanto, es plausible suponer que ha habido y seguirá habiendo un progreso no

moralmente motivado hacia lo mejor, independientemente de la contribución que la tendencia moral pueda hacer al proceso.

El mecanismo del interés propio ha sido hasta ahora más eficaz para difundir la legalidad dentro de las comunidades nacionales. Al nivel de las naciones en sus relaciones externas entre sí, el interés propio, el honor, continúan tendiendo a resultar en violencia por parte de los poderes. Kant expresa su expectativa de que la sabiduría negativa de la racionalidad prudencial eventualmente sirva para poner fin a la guerra. Los seres humanos, escribe, se verán obligados a presentar el mayor obstáculo a la moralidad, es decir, la guerra que retarda constantemente esta moralidad. Esta compulsión tomará la forma de los costos cada vez mayores, en términos humanos y materiales, de los conflictos internacionales. Kant cree que como las naciones europeas están incurriendo actualmente en estos costos cada vez mayores como resultado de su inclinación por la guerra contrarrevolucionaria, es probable que pronto sean llevados a este estado, en la conclusión, leemos que el doloroso Las consecuencias de la guerra actual pueden obligar al profeta político a confesar un giro muy inminente de la humanidad hacia lo mejor que incluso ahora está en perspectiva.

El curso del progreso prudencial procede, como el del progreso moral. Al mismo tiempo, el presente ofrece la perspectiva de un giro prudencialmente motivado hacia lo mejor, en el sentido de que el fin de la guerra, la fuente de todos los males y la corrupción de la moral. El camino del progreso es doloroso, según el argumento del último tercio del ensayo. Los seres humanos aprenden por las malas la necesidad y los medios de controlar sus tendencias egoístas y violentas. De hecho, el proceso se está volviendo cada vez más doloroso, como resultado de la creciente destructividad de la guerra, como esperanza. La humanidad estaría entonces en la posición de un paciente al que siempre se le dice que está mejorando a pesar de los signos evidentes de lo contrario, y que solo podría exclamar me muero de pura mejoría.

Sin dolor, no hay ganancia, podría responder el médico, pero es poco probable que esto tranquilice al paciente si el dolor no muestra indicios de disminuir. Lo que el paciente necesita escuchar es que el tratamiento va a dar un giro inminente y adquirirá un carácter más directamente progresivo. Esto es lo que Kant dice a aquellos de sus lectores preocupados por la salud de la humanidad y su progreso hacia lo mejor, no morirá en el curso de su mejoramiento. La respuesta de Kant a la vieja pregunta es enfática, la raza humana siempre ha estado en progreso hacia lo mejor y continuará estándolo de ahora en adelante. Él describe esta proposición como válida para la teoría más rigurosa, a pesar de todos los escépticos, y no sólo como una proposición bien intencionada y encomiable en un sentido práctico.

La proposición se basa en dos argumentos separados. El primero apela a una tendencia moral de mejora, el segundo a factores no morales, en particular a la racionalidad prudencial. La colocación de su proposición al final de la exposición del primer argumento

puede sugerir que pretende que la respuesta se base exclusivamente en esto. Ciertamente ha resultado posible que algunos comentaristas ignoren por completo la presencia de la segunda línea de argumento en el texto. Sin embargo, Kant articula el argumento no moral muy explícitamente en las secciones finales y lo convierte en el centro de su conclusión.

El enfoque de cinturón y tirantes de Kant sirve para reforzar las debilidades de cada argumento considerado por sí solo. El argumento de la tendencia moral no justifica ninguna afirmación retrospectiva de progreso y obras en relación con el futuro en gran parte porque es el futuro y, por lo tanto, todavía tiene que suceder. El argumento del interés propio tiene mucho más éxito con respecto al pasado y, por lo tanto, puede justificar sus afirmaciones sobre el futuro, solo que se trata de un tipo de progreso bastante errático y tosco, el tipo que uno no desearía. El muy inminente giro de la humanidad hacia lo mejor que promete Kant en la frase final del ensayo debería implicar, por lo tanto, la interacción de las dos dinámicas, que, cuando trabajan juntas, deberían ser capaces de lograr un progreso constante y cada vez menos doloroso. En particular, la tendencia moral podrá trabajar con el mecanismo del interés propio, por ejemplo, en la forma de alentar a los gobernantes a gobernar de manera republicana, a través de apelaciones a lo que es de su interés, en particular cuando esto no es inmediatamente evidente para ellos. La moralidad puede así moldear el interés propio a su propia imagen.

Por lo tanto, no es sólo la pregunta que Kant repite de Teoría y práctica, la respuesta también es, al final, en gran medida la misma, aunque con un énfasis adicional en la dinámica moral. Y, sin embargo, la manera en que Kant presenta la segunda parte de su respuesta parece ir en contra de la primera parte. La sección nueve afirma que 'puede suponerse que el beneficio (resultado) del esfuerzo del ser humano hacia lo mejor reside únicamente en las buenas obras de los seres humanos, que serán cada vez mejores y más numerosas. Kant parece estar diciendo aquí que el progreso no moralmente motivado, un aumento en legalidad es todo lo que podemos esperar justificadamente. Pero, ¿Qué pasa con la causa moral por la que Kant se entusiasmó en las secciones cinco a siete?

Hay dos líneas de pensamiento aducidas en la sección novena en apoyo de la restricción del progreso a la mera legalidad. El primero subraya que no debemos apelar a una cantidad cada vez mayor de moralidad con respecto a la intención ni como la fuerza impulsora del progreso ni como su resultado. El avance hacia lo mejor ocurrirá sin que la base moral de la humanidad tenga que ser ampliada en lo más mínimo; para eso sería necesaria una especie de nueva creación. Nótese que Kant no niega que la humanidad tenga un fundamento moral o que esto pueda ser causa del progreso, sino que dicho progreso requiere o tiene como resultado su ampliación. En consecuencia, existiría una contradicción entre las secciones seis y nueve solo si el pasaje anterior se basara en esta idea de expansión moral. Como argumenté anteriormente, la tendencia moral demostrada en reacción a la revolución no se deriva de un aumento repentino en la base moral de la humanidad; en

cambio, revela un carácter que siempre había estado allí, pero que solo puede expresarse bajo ciertas condiciones.

La segunda línea de pensamiento, y más pertinente, invoca la doctrina kantiana de la inescrutabilidad del carácter moral o inteligible. Dado que no podemos inferir del hecho de que una acción esté de acuerdo con las exigencias de la moralidad que haya sido realizada por esa razón, parecería que siempre debería haber una presunción a favor de suponer que tales acciones se realizan por razones no morales. Esto también parecería estar de acuerdo con la doctrina del mal radical desarrollada en *Religión*. En consecuencia, nuestras esperanzas para el futuro, si han de permanecer razonables, deben limitarse a lo que se puede esperar de la operación del interés propio, honor. La cautela de este enfoque ciertamente parece estar en tensión con el entusiasmo expresado en las secciones intermedias del ensayo. Para ver cómo se resuelve, o al menos se maneja, esta tensión, debemos considerar el análisis de Kant de las diversas formas en que uno puede tratar de emitir juicios sobre el futuro.

Kant comienza el ensayo en la sección uno distinguiendo entre tres tipos de pronósticos sobre el futuro. Estas son las que él llama historia predictiva, profética y vaticinadora. La predicción es esa forma de conocimiento del futuro que se basa en la inducción de regularidades pasadas, el ejemplo que da Kant son las predicciones astronómicas de eclipses. La profecía es una predicción futuro no inductivo pero basada empíricamente, como tradicionalmente cuando los adivinos interpretan los sucesos naturales actuales e inusuales como presagios de cosas por venir. El vaticinio tampoco es inductivo, pero afirma tomar su guía de la inspiración divina, en lugar de hechos particulares sobre el mundo.

Inevitablemente, el lector supondrá que Kant introduce la profecía y el vaticinio simplemente para descartarlas de inmediato y pasar en cambio a la predicción, que parecería ser la única forma racional de hacer afirmaciones sobre el futuro (a pesar de Hume). Sin embargo, considere el impacto que esto tendría en el intento de Kant de responder a la vieja pregunta. Entonces, el progreso futuro solo podría afirmarse sobre la base del progreso pasado, y no habría lugar para el tipo de argumento intentado en las secciones cinco a siete, según las cuales se considera que el progreso futuro está garantizado no por regularidades experimentadas anteriormente sino por una novedad experimentada en el presente. De hecho, el carácter del pronóstico hecho en las secciones centrales del ensayo se parece bastante a la profecía de la sección uno, ambas implican la interpretación de algo nuevo como base para el conocimiento del futuro. Y, de hecho, no debería sorprender que Kant use explícitamente el lenguaje de la profecía para describir las afirmaciones que hace allí sobre el futuro.

Los encabezados de las secciones cinco y siete afirman que lo que están proporcionando es historia profética, y además encontramos referencias al signo histórico y

aspectos y presagios en el que se basa. Este dispositivo aparentemente retórico puede parecer bastante peligroso, ¿Por qué alinearse con la práctica espuria de la profecía cuando seguramente sería posible encontrar o crear diferentes términos para caracterizar los pronósticos que se quieren hacer? ¿No se animará el escéptico a protestar que las profecías de Kant son tan subjetivas y engañosas como las del adivino?

De hecho, Kant procede en la sección dos a afirmar, de la manera más sutil, que la profecía es o al menos puede ser perfectamente racional. El futuro puede conocerse de manera no inductiva si lo que se afirma que sucederá está siendo provocado por la acción humana, en particular por la acción del propio profeta ¿Cómo podemos saberlo? Es decir, si la humanidad progresará en el futuro, como una narración histórica profética de cosas inminentes en el tiempo futuro, en consecuencia, como una posible representación a priori de eventos que se supone que sucederán entonces. Pero, ¿Cómo es posible la historia a priori? Si el profeta mismo hace e inventa los eventos que anuncia de antemano.

El profeta sabe lo que va a pasar porque él está haciendo que suceda, es, por lo tanto, el modo de expectativa apropiado para los agentes dirigidos a un fin con respecto a sus proyectos. Kant luego explica cómo los casos de profecía tradicional y, de hecho, el vaticinio también se ajustan a este modelo, a pesar de las apariencias en contrario. Considera tres ejemplos: los antiguos profetas judíos que predijeron pesimismo, los políticos contemporáneos que profetizaban el desastre si el republicanismo se afianzaba y, por último, las anticipaciones apocalípticas de los eclesiásticos entusiastas. En cada caso, la afirmación hecha tiene alguna validez, aunque no por la supuesta comunicación sobrenatural (como en el primer y tercer ejemplo) o la percepción mundana de la naturaleza humana (como en el segundo). Más bien, este elemento de verdad se basa en los esfuerzos (sin duda negados) realizados por sus autores para asegurar que sus profecías se cumplieran. Kant sugiere así que las profecías supuestamente no teleológicas (ya sean de base natural o sobrenatural), en la medida en que tienen alguna plausibilidad, lo hacen en virtud de ser de hecho una teleológica, según la cual los profetas de hecho crean los estados de cosas que predecir.

Los eclesiásticos, también, ocasionalmente vaticinan la completa destrucción de la religión y la inminente aparición del Anticristo; y al hacerlo están realizando precisamente lo que se requiere para llamarlo. Esto sucede porque no se han ocupado de inculcar en sus parroquias principios morales que conduzcan directamente a lo mejor, sino que fabrican observancias de deberes esenciales y creencias históricas que se supone que lo efectúan indirectamente. Pero luego se quejan de la irreligión, que ellos mismos han causado y por lo tanto podrían haber anunciado de antemano incluso sin ningún don profético especial. El propósito explícito de la sección dos es exponer y burlarse de la duplicidad de los antiprogresistas, con la ironía de Kant muy dirigida contra los reaccionarios de su propia época, tanto los clérigos prusianos que antes habían censurado su propio trabajo como los

políticos opositores al republicanismo, como Edmund Burke. Sin embargo, su caracterización de la profecía como historia a priori seguramente no es meramente irónica, como algunos han afirmado. Entonces, ¿Cómo encajan las afirmaciones de las secciones cinco a siete con el relato de profecía dado en la sección dos? En términos generales, bastante bien. La profecía requiere la producción de eventos futuros, por lo que en los casos en que se está realizando un esfuerzo teleológico, la profecía es posible. En el pasaje anterior, el profeta hace e idea el evento que anuncia de antemano; posteriormente, leemos que la deseada historia profética sólo es posible si la humanidad se convierte en autora de su avance. En consecuencia, Lewis White Beck tiene razón al identificar la respuesta de Kant a la vieja pregunta en estas secciones centrales con historia a priori, la Idea de la historia se realizará solo si actuamos con la fe de que se puede realizar, y producir aquellos eventos que lo ejemplifiquen.

Kant, por otro lado, apela a la agencia de la humanidad como un todo. En segundo lugar, los profetas tradicionales son falsos profetas, no porque lo que dicen no sea cierto, sino porque simplemente pretenden (conscientemente o no) estar recibiendo inspiración sobrenatural o leyendo señales y presagios. Kant, por el contrario (y paradójicamente), es un verdadero profeta, y por dos razones: (a) confiesa la agencia teleológica sobre la que descansa la profecía; (b) intenta una interpretación genuina de los aspectos y presagios de nuestros días para poder detectar la agencia involucrada. En resumen, hace tanto lo que los profetas tradicionales no pueden hacer como lo que simplemente pretenden hacer.

Las profecías tradicionales del tipo analizado en la sección dos son autocumplidas, en el sentido de que lograr que otras personas creen en ellas es parte de lo que se requiere para hacerlas realidad. Por supuesto, los miembros del laicado bajo la influencia de inspiradas los eclesiásticos, por ejemplo, que creen en el pronóstico lo hacen por una razón equivocada, es decir, lo toman como un vaticinio guiado sobrenaturalmente, y no, como Kant nos dice que es, de hecho, una profecía teleológica. La profecía de Kant también se cumple hasta cierto punto, aunque de manera transparente. Su verdad depende igualmente de que se crea, pero en este caso porque la creencia sostiene la agencia que está haciendo verdadera la profecía.

La profecía de Kant se basa en su identificación de la aparición en el presente de una tendencia moral a partir de la cual se puede pronosticar el progreso futuro ¿Qué pasa entonces con su segundo argumento, que basa su pronóstico en el mecanismo del interés propio y otras causas supuestamente físicas? Aquí, no debería sorprendernos encontrar que Kant usa Vorhersagung, solo tenemos datos empíricos (experiencias) sobre los cuales estamos fundando esta predicción. La respuesta de Kant a la vieja pregunta se logra, por lo tanto, por medio tanto de la predicción como de la profecía. El enfoque predictivo examina el registro histórico con cautela y de manera inductiva, sin pretender inferir una motivación moral ni considerar el presente como una apertura hacia un futuro diferente. La profecía,

por el contrario, busca interpretar los acontecimientos actuales de tal manera que aduzca el carácter moral de la humanidad y declare una nueva época para ella.

Capítulo VII

La Secularización

Comúnmente se piensa que la historia filosófica moderna de carácter positivo, progresista o teleológico debe entenderse como una secularización de las creencias religiosas, en particular las cristianas. En su nivel más básico, esta afirmación afirma que la historia filosófica traduce las nociones teológicas de un estado final esperado para la humanidad a una dimensión puramente mundana. Lo que me gustaría hacer en este capítulo final es: (i) evaluar esta estrategia interpretativa y evaluativa en términos generales; (ii) considerar dos contribuciones notables al debate sobre la secularización; (iii) examinar la aplicabilidad de la tesis a la filosofía de la historia de Kant.

La tesis de la secularización se presenta de muchas formas, y éstas mismas pueden clasificarse de diversas maneras. Para empezar, será útil hacer algunas distinciones básicas. El más importante de ellos es también el más simple ¿El proponente de la tesis piensa que la secularización identificada en la historia filosófica en cuestión es algo bueno o malo? ¿Se debe elogiar o criticar el hecho de la secularización? La tendencia habitual es suponer que el proceso es pernicioso, a menudo porque se toma el uso de la hipótesis para mostrar que hay algo falso o engañoso en el esfuerzo filosófico que se examina, el crítico está señalando algo que el filósofo no querría o no desearía poder confesar. Sin embargo, la interpretación de la secularización no es de ninguna manera el dominio exclusivo de los enemigos de la historia filosófica, aunque el término en sí haya cobrado prominencia en sus manos. Como veremos, la historia filosófica suele entenderse a sí misma, de diversas maneras, como una secularización de la religión y, de hecho, toma esto como uno de sus puntos fuertes. Por lo tanto, la consideración de la tesis debe comenzar con el reconocimiento de que se puede avanzar tanto de manera positiva como negativa, tanto desde dentro (o en nombre de) la historia filosófica como desde fuera.

Un segundo nivel de distinción se relaciona con la medida en que el proceso de secularización establece una distancia significativa de la religión. Para algunos defensores, la interpretación revela que la historia filosófica sigue siendo efectivamente religiosa, por lo que existe una continuidad subyacente entre lo que sucedió antes y lo que sigue. Por otro lado, también es posible subrayar el grado de transformación logrado mediante la secularización, de modo que aún existe una referencia genética a los antecedentes teológicos. Juntando estas dos distinciones, se pueden identificar cuatro posiciones básicas dentro del debate sobre la secularización:

- Posición A. Según esta versión, la secularización sería algo bueno, manteniendo la continuidad con las ideas y necesidades religiosas de las que se hizo cargo. La filosofía de la historia de Hegel puede interpretarse como el logro de una secularización de este tipo, según la cual el cristianismo se realiza en el ámbito

histórico. La dimensión de lo divino no se disuelve en el proceso, sino que se conserva y se realiza.

- Posición B. Los filósofos poshegelianos, desde Feuerbach hasta Habermas, también son propensos a afirmar que la transformación de la religión en historia filosófica es algo bueno, pero a sus ojos porque elimina lo que era esencialmente religioso. Al bajar completamente a la tierra, las expectativas cristianas y los esquemas históricos adquieren valor de verdad, pero en el proceso se vuelven irreligiosos.

- Posición C. Si Hegel y otros piensan que sus relatos de la historia humana tienen valor en virtud de la forma en que conservan una cualidad religiosa, también es posible la afirmación contraria y crítica. De hecho, esta posición, que utiliza la hipótesis de la secularización para identificar una continuidad con la religión que luego se utiliza para condenar el proyecto intelectual en cuestión, es sin duda la más popular. Ciertamente se remonta a Nietzsche y surge con frecuencia para caracterizar y descartar la filosofía especulativa de la historia.

- Posición D. Finalmente, la afirmación de la secularización puede utilizarse para criticar la historia filosófica como una perversión de la religión. De acuerdo con esta posición, traducir los esquemas religiosos al ámbito mundano e histórico los traduce y los falsifica. A la mesa se le puede dar un giro diferente si hacemos que el eje vertical refleje las actitudes positivas y negativas hacia la religión implicadas:

Observe aquí que si C y D intercambian lugares:

Para las posiciones A y B, entonces, la secularización es un término legitimador; para C y D, por el contrario, sirve como un término deslegitimador. Las posiciones A y B, por lo tanto, se relacionan directamente con tipos de historia filosófica, y las etiquetas pueden usarse para referirse a estos, mientras que C y D tienen historias filosóficas en general como sus objetivos ¿Las posiciones A y B agotan el rango de la historia filosófica relevante? Parece plausible asumir que sí, dado que entre ellos cubren un continuo muy amplio, desde lo explícitamente teológico hasta lo completamente irreligioso. En particular, la posición B puede tomarse en teorías que conceden solo la similitud más rudimentaria, retórica o táctica con la religión. Incluso aquellos que ni siquiera afirman esto pueden describirse razonablemente en términos de secularización, aunque solo sea como una forma de responder y refutar a aquellos que buscan de manera hostil diagnosticar en ellos los restos persistentes del cristianismo.

Una de las razones por las que los historiadores filosóficos son propensos a articular sus teorías en formas que explícita o implícitamente advierten sobre la secularización es que el proceso puede ser visto como un ejemplo del progreso que las teorías buscan describir su propio advenimiento histórico. Por el contrario, sus críticos también pueden

verlo como parte de un proceso más amplio de secularización, pero que se interpreta como una decadencia. De hecho, algunos se acercan a construir una imagen inversa del objeto de su crítica. En consecuencia, podemos considerar que la historia filosófica moderna viene en forma A o B, con las posiciones críticas C y D alineadas junto a ellas. Lo anterior revela un nivel de afinidad lateral entre las versiones críticas de la tesis de la secularización y sus objetos. Por supuesto, tanto C como D se opondrán por igual a A y B juntos, pero las diversas actitudes hacia la religión que los separan significan que cada uno tiene una particularidad, la fuerza con respecto a uno de los tipos de historia filosófica.

Por lo tanto, la posición C ataca tanto a A como a B por ser religiosos, pero como la historia filosófica de tipo B niega que sea (todavía) religiosa, el crítico C tiene un caso más interesante que presentar, es decir, descubrir la presencia latente de elementos religiosos, en teorías que afirman su libertad de ellos. Al hacerlo, puede apelar a su afinidad con la posición B, ya que ambas son antirreligiosas. Su estrategia es, en efecto, negar que haya una distinción entre A y B, que B de hecho colapsa de nuevo en A. Lo contrario es cierto para D. Comparte con A una valoración positiva de la religión, en oposición a B y C, pero explota esta comunidad para revelar en A su alejamiento de la fe verdadera. Se demuestra que la afirmación de A de estar realizando el cristianismo de alguna manera es engañosa; de hecho, degrada la religión, de modo que está a la par con las teorías de tipo B. En consecuencia, el impulso básico de la posición C es afirmar que la historia filosófica es esencialmente continua con la religión (es decir, según A), a pesar de los esfuerzos realizados para disfrazar esto (B). La posición D argumenta en sentido contrario, que la historia filosófica es esencialmente irreligiosa (es decir, según B), incluso si algunos intentan afirmar lo contrario (como en A). La afinidad en cada caso es con la posición que aparentemente comparte la visión de la religión del crítico; el diálogo que esto posibilita se convierte entonces en un desenmascaramiento diagnóstico.

También es posible que estas líneas de afinidad funcionen al revés. Cada tipo de historia filosófica puede querer distinguirse de los demás y, con este fin, puede alinearse con la posición crítica que comparte su relación con la religión. En particular, la historia filosófica irreligiosa (B) puede optar por vincularse con la posición C en la medida en que quiera distanciarse de las construcciones de tipo A. A la inversa, A puede compartir con D la objeción de este último a B (pero no a sí mismo). Presentar las posiciones de esta manera aproximada y lista inevitablemente distorsiona algunas de las complejidades y sutilezas que se encuentran en el compromiso real con las posiciones filosóficas.

Por ejemplo, la distinción entre las posiciones C y D puede desdibujarse en la práctica. Si, por ejemplo, un proponente del enfoque C afirma que los residuos de la religión en la historia filosófica son repudiados por esta última (es decir, como en B), entonces se puede acusar a la historia de ser tan mala como la religión (es decir, C) y peor que eso (es decir, D). La sospecha nietzscheana de que la historia filosófica es un escondite

para la religión puede agudizarse señalando su carácter deshonesto y cobarde, contrastando sarcásticamente con la fe sublime que tímidamente intenta continuar. Por el contrario, la posición C podría confundirse con la B, la historia filosófica puede fallar en su explicación porque implica la secularización de la religión, pero sin embargo podría ser aplaudida por al menos intentar construir un esquema racional para la interpretación de la historia.

La tesis de la secularización se puede aplicar de maneras que demuestran la falacia genética. Esto ocurre cuando el crítico toma el origen histórico (o causas que sustentan) de una doctrina para revelar su falsedad. La disposición a detectar el predominio de esta falacia puede ir de la mano con una insistencia en la distinción entre el historia de las ideas y filosofía propiamente dicha. Pero sería un error descartar la idea de la secularización como no filosófica. En la mayoría de los casos, se utiliza para identificar y centrarse en el contenido y el carácter de las historias filosóficas, no solo en sus orígenes. Por supuesto, simplemente establecer que una doctrina filosófica contiene o expresa ideas religiosas no es condenarla automáticamente: necesitamos que se nos diga (y convenza) por qué esas ideas son motivo de rechazo. En algunos casos, esto se deja sin mencionar, como si fuera evidente, lo que a su vez puede atraer la sospecha (de hecho, injustificada) de que se ha cometido la falacia genética.

Karl Löwith es un destacado exponente de la tesis de la secularización en su forma negativa y crítica. Prosigue el caso en *El significado de la historia*: "el siguiente esbozo pretende mostrar que la filosofía de la historia se origina con la fe hebrea y cristiana en un cumplimiento y que termina con la secularización de su modelo escatológico". Son dos etapas en este proceso de secularización. En primer lugar, el estado de cumplimiento futuro deseado se transfiere al ámbito mundano, en la historia en oposición a más allá de ella. En segundo lugar, se muestra que la historia conduce hacia este estado, en lugar de que se produzca como resultado de una intervención apocalíptica desde el exterior.

Se convierte así, respectivamente, tanto en un fin histórico como en un telos histórico. Löwith es consciente de que estos dos movimientos se han realizado dentro del cristianismo, casi desde el principio, allanando así el camino para la (más) secularización moderna de la escatología en la filosofía irreligiosa, pero argumenta que, en esencia, son ajenos a ella. Lo que él llama cristianismo genuino no espera nada de la historia más que su cesación, siendo esta la condición para una transición a un dominio radicalmente diferente. Las formas de creencia religiosa que permiten metamorfosearse en filosofía de la historia sólo lo hacen porque ya son esencialmente seculares. Además de este proceso particular, por el que se derriba la idea cristiana de consumación, como fin y meta de la historia, la secularización, como ya se ha indicado, denota también el proceso general de eliminación de las creencias religiosas. Una historia filosófica completamente secular encarnaría así la secularización del dentro de un marco ateo (el materialismo histórico es probablemente el ejemplo más perfecto para Löwith).

Lo que tienen en común el cristianismo genuino y sus diversas formas secularizadas es una fe en el futuro. Esto va de la mano con, de hecho, está motivado por la insatisfacción con el presente, el pasado y el futuro probable. Tal esperanza, vivir por la expectativa, se contrasta desfavorablemente con las concepciones antiguas, en particular el estoicismo, que insta a una aceptación afirmativa del ciclo repetitivo de la vida y la historia humana ¿Quién estaría dispuesto a negar que la visión clásica es sobria y sabio, mientras que la fe hebrea y cristiana, que erigieron la esperanza en una virtud moral y un deber religioso, parece ser tan tonta como entusiasta? De todos modos, Löwith articula una clara preferencia por la genuina concepción cristiana de la esperanza sobre su versiones secularizadas (sean cristianas o no).

Al apelar a una redención radical y trascendente, no se requiere que el creyente se engañe pensando que las cosas están mejorando y que las satisfacciones mundanas serían suficientes, ni conduce a las inevitables penas de la des-confirmación. La fe en las cosas invisibles no puede ser invalidada por ninguna evidencia visible. Por lo tanto, la esperanza nunca puede ser refutada por los llamados hechos; no puede ser asegurada ni desacreditada por una experiencia establecida. La esperanza es esencialmente confiada, paciente y caritativa. Por lo tanto, libera al hombre tanto de la ilusión como de la resignación. Las secularizaciones del cristianismo, ya sea ostensiblemente dentro de la tradición o afirmando romper con ella, como perversiones.

Los dos niveles de contraste, por un lado, entre la expectativa futura y el estoicismo y, por el otro, entre formas mundanas y mundanas de expectativa futura, permiten a Löwith comprometerse con la historia filosófica tanto en términos de su continuidad subyacente con la escatología cristiana como en términos de su transformación de eso Este doble registro le permite criticar la historia filosófica en la línea de la posición C y la posición D simultáneamente.

Uno podría preguntarse en este punto si Löwith no ha exagerado la indiferencia del verdadero cristianismo hacia la historia. La salvación puede esperarse más allá de la historia, pero la garantía de ésta es un acontecimiento histórico, a saber, la encarnación de Cristo. La historia humana, además de tener un principio y un final, también tiene un centro, como lo demuestra la cronología de Christian Anno Domini. Es posible completar los tramos de tiempo a ambos lados del evento central, como un declive seguido por un avance, pero Löwith se resiste a atribuir tales narraciones a la iglesia original, visto a la luz de la fe en que Dios se revela en el hombre histórico, Jesucristo, los acontecimientos profanos antes y después de Cristo no son una cadena sólida de sucesiones significativas sino acontecimientos espurios cuya significación o insignificancia ha de juzgarse en la perspectiva de su posible significación de juicio y salvación. Sin embargo, el hecho de la encarnación, algo radicalmente nuevo, rompe el patrón histórico del pecado y la muerte de

una manera que se presta a la idea de transformaciones posteriores. El mismo Löwith alude a esto en uno de sus apéndices.

El hecho de que el cristianismo se interprete a sí mismo como un nuevo Testamento, reemplazando al antiguo y cumpliendo las promesas de este último, invita necesariamente a nuevos avances e innovaciones. Al mismo tiempo, el hecho de que la palabra se hizo carne puede sugerir que la redención podría o incluso debería ocurrir en este mundo. En consecuencia, el hecho central en el que se basa el cristianismo puede interpretarse fácilmente de manera que fomente tanto la creencia en un proceso histórico que conduce a una consumación final y una concepción histórica y secular de esa consumación. La doble secularización de la pura expectativa cristiana no es, pues tan internamente desmotivada como quiere pretender Löwith.

El trabajo de Löwith nos brinda un ejemplo útil del uso negativo de la teoría de la secularización, ya que intenta abarcar los dos modos identificados anteriormente, es decir, C y D. Ahora intentaré evaluar las críticas que presenta con un poco más de detalle. En primera instancia, Löwith acusa a la historia filosófica de ser continua con la escatología. En el fondo, insta, hay una fe incuestionable en el futuro, que conserva su carácter religioso. Es decir, es esencialmente irracional, una negativa a aceptar la realidad en su repetitividad. La expectativa de que el futuro debería ser mejor que el presente suele ir acompañada de una intensa insatisfacción con el presente; el futuro se ve como un reino abierto en el que se puede otorgar u obtener (milagrosamente) la liberación de la angustia actual. La caracterización de este tipo de orientación hacia el futuro como religiosa e irracional (aunque comprensible) es plausible. Lo que Löwith parece suponer es que todas las formas de orientación hacia el futuro son, en última instancia, de este tipo, de modo que si pensamos en el futuro como diferente y superior a lo que le precede, nuestro comportamiento hacia él debe basarse en la fe.

Ciertamente ayuda a Löwith en su identificación de esta actitud subyacente de fe infundada cuando puede aducir instancias en las que la historia filosófica incorpora la caracterización del presente como un tiempo de sufrimiento y miseria. Esto explica en parte la atención que presta a Proudhon, para quien el futuro se anticipa religiosamente como un tiempo de salvación porque las condiciones actuales son terribles que se vuelven deseables debido a nuestro sentimiento de disgusto por el presente, siempre creemos que será mejor. Sin embargo, esta característica es de hecho poco común en la historia filosófica, como reconoce el propio Löwith al considerar a otros pensadores. Desgraciadamente, no permite que este reconocimiento influya en su esquema básico, que sigue utilizando para etiquetar toda la historia filosófica como escatológica. Esto es particularmente claro en la siguiente declaración programática, el punto de partida de las religiones modernas es decir, las filosofías del progreso es una anticipación escatológica de una salvación futura y, en consecuencia, una visión del estado actual de la humanidad como uno de depravación.

Si, como parece razonable, tomamos esto como una descripción sucinta de la posición escatológica y, siguiendo a Löwith, identificamos la historia filosófica como esencialmente escatológica, entonces en cada instancia de la historia filosófica deberíamos esperar encontrar una visión del estado actual de la humanidad como uno de depravación. Pero nosotros no. Lejos de incorporar una negación escatológica del presente, las historias filosóficas progresistas suelen ver el presente de manera positiva. Por supuesto, las cosas podrían ser mejores, pero todo apunta a que así será.

La confianza del progresista en el futuro suele tener una doble base. En primer lugar, se supone que el pasado demuestra una dinámica positiva que luego se extrapola al futuro. En segundo lugar, el presente permite emprender acciones para producir mejoras. La teoría y la práctica pueden así combinarse para sostener un optimismo teleológico adecuadamente medido. Esto puede parecer lo suficientemente alejado del futurismo escatológico que invoca Löwith como para bloquear su descripción en términos de este último. La verdadera pregunta es cuán plausible es este optimismo: simplemente señalar que comparte una orientación hacia el futuro con creencias religiosas irracionales no revela automáticamente que también sea irracional.

La segunda línea de la descripción crítica de Löwith de la historia filosófica es la afirmación de que también es discontinua con la religión, pervirtiéndola de varias maneras. Aquí el extremismo ultramundano de la auténtica expectativa cristiana trabaja a su favor, permitiéndole trascender las vicisitudes de este mundo. La historia filosófica, por el contrario, se sumerge en ellos y, en consecuencia, los cae mal. En este nivel, el relato de Löwith se vuelve bastante difuso, cubriendo una variedad de críticas, algunas mejores que otras. Me centraré en las que considero las tres más importantes.

El ejemplo más destacado de la perversión de la religión por parte de la filosofía es su secularización del estado final de la humanidad. La religión, sin estar limitada por la realidad, puede contemplar el estado de salvación de las maneras más gloriosas (e increíbles). La filosofía, por el contrario, tiene que trabajar con posibilidades mundanas y, por lo tanto, inevitablemente produce concepciones banales de la vida plena, limitada a la felicidad terrenal, al que está sujeta toda la historia mundana. Esta objeción solo funciona si uno acepta la suposición subyacente de que el único progreso que vale la pena tener sería aquel que superó radicalmente la condición mundana (cualquiera que sea su característica), es decir, si uno aceptaba una actitud profundamente negativa (es decir, cristiana) hacia el mundo.

Pero el progresista laico, religioso o irreligioso, ya habría rechazado, se podría pensar, esta actitud. La objeción de Löwith tiene más sentido si suponemos que él piensa que la historia filosófica todavía es esclava del deseo de redención del pecado y la muerte, pero trata de engañarlo con proyecciones de este mundo. Pero al secularizar la respuesta, ¿No es así? ¿Acaso el historiador filosófico no transforma a menudo también la cuestión?

Löwith está en un terreno más sólido cuando señala la tosquedad de gran parte del utopismo progresista, pero ignora hasta qué punto esto no agota la gama de historias filosóficas.

Una segunda instancia de perversión se relaciona con la indiferencia que los filósofos muestran hacia los individuos. Löwith articula la crítica en el siguiente pasaje. Comete, como todos los filósofos de la historia, piensa en términos de generalidades pero no de individuos o personas, la universalidad de la historia y su continuidad se enfatizan demasiado a expensas del carácter finito y personal de la vida humana. Es el que de todas las filosofías de la historia de tenor secular y positivo que adoptan el elemento universal de la comprensión cristiana de la historia pero eliminan la preocupación cristiana por las personas.

Dado el tono polémico del significado de la historia, no es descabellado suponer que estamos destinados a considerar que no es más que un pequeño paso para eliminar a las personas mismas. Como resultado de la naturaleza misma del esfuerzo teórico, la historia filosófica tiende a pasar por alto a los individuos. Esto no implica, sin embargo, que el requisito de preocupación por las personas se pierda necesariamente. Es necesario señalar dos puntos: por un lado, la historia filosófica puede ella misma registrar esta ausencia, de modo que manifiesta esa misma preocupación; por otro lado, la historia filosófica no tiene por qué ser todo lo que un filósofo se ocupa. Solo si la historia filosófica se toma por sí sola o de manera unilateral, la cuestión puede convertirse en un problema, teórico y práctico.

Finalmente, está la alegación de deseo en la representación del pasado. Löwith afirma que la historia filosófica, como el cristianismo auténtico, se entrega a ilusiones sobre el futuro. Sin embargo, de los dos, solo el primero aplica esto retrospectivamente también. Los resultados son narrativas progresistas inverosímiles. Esta línea de ataque hace en al menos reconocer que los historiadores filosóficos intentan dotar a sus expectativas de algún tipo de base inductivista, que por lo tanto no son escatológicas del mismo modo que las esperanzas del cristiano genuino. Sin embargo, Löwith piensa que estos intentos siempre fracasan, por lo que más que sustentar la creencia en un futuro mejor, ellos mismos se sustentan en ella. Sólo de esta manera puede montar su crítica de doble nivel, mediante la cual se condena a la historia filosófica por ser a la vez como el cristianismo y diferente de él.

La afirmación de Löwith de que los relatos progresistas del pasado no cuadran con la realidad histórica se basa en su propia interpretación de esa realidad, en la que demuestra la fugacidad de todos los logros humanos y la ineliminabilidad del sufrimiento. Este relato tendencioso está abierto a cuestionamientos. Evidentemente tiene razón en ciertos casos, dada la capacidad (a la que se refirió Herder) de algunos progresistas para reescribir la historia de acuerdo con sus ideales que la visión inversa de las cosas de Löwith es más creíble. A veces, puede parecer que Löwith simplemente está asumiendo que cualquier

relato histórico que respalde una visión optimista del futuro debe carecer de fundamento empírico solo porque se usa de esta manera. Seguramente esto sería, una vez más, una petición de principio. El argumento debe proceder en la dirección opuesta: habiendo demostrado la falsedad de la narración histórica, uno puede entonces aducir motivos que pueden haber llevado a considerarla verdadera.

La estrategia de Löwith de contrastar la historia filosófica con el cristianismo en detrimento de la primera ciertamente da en el blanco. Parece que algunas 'religiones modernas del progreso' son culpables de proporcionar concepciones banales del destino de la humanidad, promover una actitud peligrosamente instrumental hacia los individuos y producir construcciones parciales e inverosímiles de la historia misma. Pero esto no quiere decir que todas las historias filosóficas sean necesariamente vulnerables a la crítica por estos motivos. Más adelante veremos cómo le va a Kant frente al ataque de Löwith a la filosofía del progreso. Antes de eso, me gustaría considerar otra importante contribución al debate sobre la secularización.

Hans Blumenberg es un destacado crítico de todo el enfoque de la secularización, tanto en lo que se refiere a las concepciones modernas de la historia como a otros dominios intelectuales, culturales y políticos. La primera parte de *La legitimidad de la Edad Moderna* está dedicada a su crítica, teniendo como blanco, entre otros, a Löwith. El enfoque de Blumenberg no es tanto la historia filosófica, aunque se vuelve hacia esto a su debido tiempo, sino más bien la idea de progreso que es central en ella. Su argumento involucra los siguientes tres movimientos: (i) un argumento directo contra la tesis de la secularización; (ii) una cuenta genética alternativa; (iii) una consideración de la historia filosófica, mostrando cómo la hipótesis de la secularización podría haber parecido alguna vez plausible.

En primer lugar, Blumenberg subraya las des-analogías entre la escatología cristiana y la idea moderna de progreso. Estos son tales que los segundos no pudieron generarse mediante la secularización de los primeros ¿Qué signos hay que incluso sugieran la probabilidad de que la escatología teológica, con su idea de la consumación de la historia por su interrupción, podría haber proporcionado el modelo para una idea del movimiento hacia adelante de la historia según la cual se suponía por primera vez? tiempo de haber ganado estabilidad y confiabilidad a través de su consumación o su acercamiento a su consumación? En cuanto a la dependencia de la idea de progreso de la escatología cristiana, hay diferencias que habrían tenido que bloquear cualquier transposición de la una a la otra.

Es una diferencia formal, pero por eso manifiesta, que una escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia, un acontecimiento que la trasciende y le es heterogéneo, mientras que la idea de progreso extrapola de una estructura presente en cada momento a un futuro, eso es inmanente a la historia. Las des-analogías son triples, la principal diferencia, como se indicó anteriormente, es que la escatología se basa en la

intervención divina desde fuera de la historia, mientras que se supone que el progreso es una dinámica interna a ella. En segundo lugar, la escatología mira a la terminación de la historia, mientras que el progreso abre la perspectiva de su continuación infinita. En tercer lugar, la escatología suele comportar terribles cataclismos previos a la consumación buscada, por lo que provoca tanto miedo como esperanza, mientras que el progreso suele estar destinado a promover el optimismo, tanto sobre el presente como sobre el futuro.

La explotación que hace Blumenberg de estas diferencias no es tan concluyente como él piensa. Por un lado, su argumento contra el nexo genético es algo similar al contraste evaluativo de Löwith entre la historia filosófica y el cristianismo genuino del cristianismo, pero para el otro se supone que socavan la suposición misma de que de alguna manera se deriva de él.

Las características que Blumenberg invoca son las mencionadas por Löwith como parte de su esfuerzo por pintar la historia filosófica de la manera más pobre posible, una diferencia fundamental entre el cristianismo y el futurismo secular es, sin embargo, que el camino del peregrino no es un avance indefinido hacia un ideal inalcanzable, sino una elección definitiva frente a una realidad eterna y que la esperanza cristiana en el Reino de Dios está ligada a temor del Señor, mientras que la esperanza secular de un mundo mejor mira hacia adelante sin temor ni temblor. Tienen en común, sin embargo, la mirada escatológica y la mirada al futuro como tal. La idea de progreso podría convertirse en el principio rector para la comprensión de la historia sólo dentro de este horizonte primario del futuro establecido por la fe judía y cristiana.

La dificultad con el argumento de Blumenberg a partir de la des-analogía es que pasa por encima de todas las formas intermedias secularizadas del cristianismo, aquellas que debilitan y minimizan las cualidades particulares de la escatología genuina. La historia genética propuesta por los teóricos de la secularización ciertamente parecerá inverosímil si intenta pasar directamente del austero cristianismo de otro mundo a la idea moderna de progreso. Sin embargo, como hemos visto con Löwith, el proceso de secularización ocurre dentro de la religión mucho antes de que le suceda a ella y, de hecho, solo puede ocurrirle porque ya ha ocurrido dentro de ella. Blumenberg no ignora esto, pero debilita seriamente la fuerza de su afirmación de que la escatología y el progresismo son polos opuestos. Su respuesta es enfatizar el carácter helenístico no cristiano de los elementos, como la idea de la Providencia, que la historia filosófica moderna tomó de la teología. Todo esto está bien y está bien, pero no altera el hecho de que fue de la teología cristiana de donde los tomó, incluso si esta teología se había alejado mucho de sus orígenes paulinos.

La segunda parte del argumento de Blumenberg es la otra cara de la primera: si la idea moderna de progreso no se deriva del cristianismo, ¿De dónde viene? Aquí estamos apuntando, como era de esperar, a experiencias novedosas en el período moderno temprano que llevaron a su generación, por un lado, los avances en las ciencias naturales y por otro

lado, la lenta emancipación de las artes del predominio de los modelos clásicos. Estos desarrollos sólo justificaron una concepción modesta y provisional del progreso. Por ejemplo, el estado del progreso artístico siempre es incierto y el clasicismo tardó mucho en desvanecerse. Pero, como señala Blumenberg, la ventaja del modelo estético del progreso es que aquí es el hombre, y sólo el hombre, quien produce las realidades en el mundo.

Habiendo defendido la legitimidad de la idea moderna de progreso, Blumenberg pasa, en la tercera etapa de su argumento general, a abordar la historia filosófica. Lo que tiene que hacer es explicar por qué la tesis de la secularización puede parecer tan plausible, si, como ha insistido, no tiene una base real. La respuesta de Blumenberg es directa, la filosofía moderna se sintió obligada a ocupar el espacio teórico abierto y mantenido por la historia de la salvación cristiana, y por eso sobre infló la idea de progreso para llenarlo a la edad moderna le resultó imposible negarse a responder preguntas sobre la totalidad de la historia. En esa medida, la filosofía de la historia es un intento de responder a una pregunta medieval con los medios disponibles en una época posmedieval.

En este proceso, la idea de progreso es llevada a un nivel de generalidad que excede su alcance original, regionalmente circunscrito y objetivamente limitado como afirmación. Como una de las posibles respuestas a la pregunta por la totalidad de la historia, se introduce en la función para la conciencia que había desempeñado en el marco del relato de la salvación, con la Creación en un extremo y el Juicio en el otro. El hecho de que este logro explicativo excediera los poderes de su racionalidad característica no estuvo exento de consecuencias históricas. Blumenberg ve esto como parte de un patrón general en el que las nuevas ideas se unen a cuestiones heredadas y anticuadas. La historia filosófica es, pues, una forma de transición, un híbrido generado por el empeño erróneo de la modernidad de relacionarse con su predecesora en el propio terreno de esta última.

La disposición de la era moderna a heredar tal hipoteca de cuestiones prescritas ya aceptar como propia la obligación de pagarla contribuye en gran medida a explicar su historia intelectual. Hay algo de tragedia en la forma en que este esfuerzo, tan generoso como desesperado, termina finalmente con la insinuación más o menos explícita de que la herencia se produjo de manera deshonesta... el proceso que se interpreta como secularización... debe ser descrita no como la transposición de contenidos auténticamente teológicos a la alienación secularizada de su origen, sino como la reocupación de posiciones de respuesta que habían quedado vacantes y cuyas correspondientes preguntas no podían ser eliminadas.

En última instancia, Blumenberg parece estar muy cerca de presentar él mismo una tesis de la secularización. La historia filosófica se deriva de la religión, pero sólo con respecto a su ambición teórica totalizadora. La precisa caracterización que da a la idea de secularización, 'la transposición de contenidos auténticamente teológicos a la alienación secularizada desde su origen', subrayado añadido para enfatizar, le permite resistir la

descripción del proceso que identifica como una secularización. El enfoque permite entonces a Blumenberg rescatar la auténtica racionalidad de la idea de progreso del naufragio de los proyectos de los historiadores filosóficos, como Hegel. Estos dos figuran tanto para Löwith como para Blumenberg como proveedores centrales del género.

La coherencia de esta tercera parte del argumento de Blumenberg se basa en la proposición de que las preguntas sobre la totalidad de la historia humana a las que la modernidad respondió con sus historias universales deberían haberlas ignorado (y finalmente pudo hacerlo). La confianza con la que se descarta aquí la posibilidad de un interés intelectual genuino en la historia como un todo es sin duda preocupante, más que simplemente responder al desafío de esquemas teóricos obsoletos. Se podría pensar que el mismo desarrollo en la modernidad de una comprensión distintiva de la temporalidad histórica podría impulsar la consideración sobre el curso de la historia en su conjunto y la naturaleza de la historicidad humana. Según la interpretación de Blumenberg, es difícil entender por qué la historia filosófica se convirtió en un tema tan importante en la Europa del siglo XVIII, a diferencia de una resaca, si las necesidades intelectuales que implicaba eran tan ajenas a la época como él afirma.

Además, Blumenberg se encuentra en cierta dificultad al tratar de fijar en el cristianismo una preocupación por la totalidad histórica. Como deja claro Löwith (e incluso lo reconoce Blumenberg), el cristianismo genuino es indiferente a la trayectoria histórica. Sin duda, puede señalar un principio, un medio y un final, pero estos sirven para marcar la trascendencia de la historia en lugar de definir un tema para la investigación teórica. En la medida en que los teólogos han indagado en el sentido de la historia en su conjunto, es mucho más plausible, como indica el propio Blumenberg, verlas respondiendo y transformando cuestiones y conceptos heredados del pensamiento helenístico que elaborando una preocupación esencialmente cristiana. Esto va de la mano, como ha descrito Dickey, con la vertiente secularizadora y teleológica del cristianismo que puede considerarse que conduce al progresismo moderno.

Tanto Löwith como Blumenberg identifican un componente intrínsecamente cristiano en la historia filosófica. Para el primero, es una orientación existencial subyacente y duradera, derivada de la religión cristiana. Para este último, es una herencia intelectual transitoria, proveniente de la teología cristiana. Los dos enfoques convergen en la medida en que ambos detectan la 'fe' que acecha dentro de la historia filosófica, pero para Löwith el elemento de la fe es básico, mientras que para Blumenberg es lo que se produce cuando la idea de progreso está demasiado extendida: 'la transformación del progreso en una fe que abarca el futuro.

En la tercera y última parte de este capítulo, me gustaría considerar brevemente cómo la filosofía de la historia de Kant resiste las diversas críticas que van bajo el título de secularización. La principal objeción de Löwith a la historia universal progresista es que

está orientada por la expectativa infundada de que el futuro será mejor que el pasado, expectativa que comparte y hereda de la escatología cristiana. La esperanza de tiempos mejores solo es posible porque explota el hecho de que el futuro siempre permanece desconocido y, por lo tanto, puede servir como un espacio para proyecciones utópicas. Hay claramente un elemento de esto en Kant, pero seguramente está atenuado por el intento de basar la esperanza en el futuro tanto en una visión dura del pasado como en los esfuerzos emprendidos en el presente para lograr un futuro mejor. Por lo tanto, la expectativa no es infundada, o al menos no del todo.

Puede parecer, por tanto, que la idea de progreso de Kant, por ser filosófica e histórica, puede resistir la acusación escatológica ¿Qué pasa con la segunda objeción de Löwith, que se relaciona con las formas en que la historia filosófica difiere del cristianismo genuino? En la medida en que podemos pensar que Kant puede rechazar la primera acusación, parecería que debe estar más expuesto a la segunda. Identifiqué tres críticas particularmente significativas para Löwith en su intento de retratar la historia filosófica como una perversión del cristianismo. El primero de ellos es que las concepciones mundanas de una consumación futura no pueden responder adecuadamente al deseo de realización que las motiva. Como se dijo, esto plantea la pregunta, aunque el cargo puede ser aplicable en algunos casos, a saber, aquellos en los que la aspiración motivadora es la 'redención del pecado y la muerte.

La forma más directa de ver que esto no es cierto de Kant es simplemente reconocer que su propia versión de la 'fe moral' proporciona formas de responder a estos deseos. Por lo tanto, la historia filosófica no pretende suplantar por completo las creencias religiosas más tradicionales, sino más bien operar junto a ellas (una vez que se hayan purificado adecuadamente). Por lo tanto, no se le puede acusar de intentar satisfacer todos los anhelos religiosos con sustitutos seculares. La línea de crítica es más efectiva cuando apela a un estándar menos religioso para evaluar las versiones seculares del milenio, algunas de las cuales ciertamente pueden ser acusadas de sucumbir a un materialismo hedonista. Pero esta acusación tampoco tiene nada que ver con Kant; de hecho, en todo caso, es un problema para él que su concepción de un futuro de lucha sin fin es demasiado tonificante y sublime.

El segundo punto que plantea Löwith es el anti-individualismo de la historia filosófica. Kant articula esta preocupación de manera aún más aguda, para él, es principalmente el proceso histórico, y no solo la descripción del mismo, lo que plantea el problema. Al registrar el problema, Kant ya ha demostrado que su perspectiva no elimina la preocupación cristiana por las personas. La tercera crítica en este grupo es la afirmación de que la historia filosófica inevitablemente falsifica el registro histórico y que, por lo tanto, sus construcciones solo se sustentan en la creencia en el futuro que pretenden sustentar. Para Kant, es cierto que su motivación para construir una historia universal deriva en parte del deseo de proporcionar una perspectiva reconfortante del futuro.

Pero no debemos, por tanto, suponer que este interés lo lleva a ignorar o distorsionar la realidad histórica. La cuestión decisiva aquí es, por supuesto, la cuestión de la plausibilidad empírica de su explicación de la historia, algo que no voy a poder abordar. Pero sin duda sería muy difícil para Löwith acusar a Kant de ilusiones en su descripción del pasado. Como hemos visto, esta no es de ninguna manera una visión color de rosa. En la medida en que ha habido progreso, ha sido casi siempre como resultado de un comportamiento egoísta y frecuentemente violento, y su curso ha sido lento y errático.

En este punto, me imagino que Löwith cambiaría a su crítica inicial tipo C, el problema con la historia universal de Kant no es que su descripción del pasado sea ilusoriamente optimista, porque no lo es, sino el hecho de que, como resultado, falla para justificar el optimismo sobre el futuro que se supone debe ser. Si el curso de la historia realmente ha sido como lo describe Kant, entonces no hay mucho que esperar. El optimismo que proporciona Kant parece simplemente sacado de un sombrero, en el típico estilo escatológico.

Es en este punto cuando una crítica lowithiana de la filosofía de la historia de Kant comienza a hacer mella. Como hemos visto, Kant tiene dos puntos más que señalar, pero es probable que ninguno de ellos impresione a su oponente. En primer lugar, Kant apelará a la necesaria practicidad de las exigencias de la ley moral. Löwith sin duda detectaría en esto una apelación esencialmente escatológica a una divinidad trascendente. Una vez más, por lo tanto, el debate sobre el progreso recae en desacuerdos a un nivel más fundamental, cuya consideración me llevaría más allá del alcance de esta tesis, excepto para decir que ambas partes tienen la responsabilidad de respaldar sus posiciones. En segundo lugar, Kant enfatizará los motivos particulares de optimismo que ofrece el presente, en particular los indicios de que la especie ha alcanzado una especie de madurez que le permitirá comenzar a progresar adecuadamente. En este caso, Löwith tendría motivos para juzgar a Kant culpable de al menos cierto grado de ilusión.

El problema para Kant es la forma en que oscila entre los tipos de expectativa predictivo y profético (para usar los términos examinados en el capítulo anterior). Desafiado por un escéptico sobre el optimismo de su profecía, se refiere a su predicción para respaldarla. Desgraciadamente, este último no está realmente a la altura del primero, excepto en la medida en que Kant ha permitido subrepticamente que la expectativa basada en la inducción se infecte con la perspectiva más escatológica. Anteriormente me referí a la combinación de predicción y profecía como un enfoque de cinturón y tirantes; sin embargo, parece que la discrepancia entre los grados de optimismo que sostienen hace que, si bien ambos dispositivos pueden sostener los pantalones metafóricos, solo uno de ellos es capaz de hacerlo en el nivel correcto.

El diagnóstico general de Löwith de una ilusión escatológica, por lo tanto, tiene alguna aplicabilidad a la historia filosófica de Kant. De hecho, la doble estrategia de Kant,

particularmente en los escritos de la década de 1790, puede entenderse en parte motivada por la conciencia de la vulnerabilidad de su optimismo histórico ante esta acusación. Sin embargo, en última instancia, este optimismo se basa en una confianza en la realizabilidad de la razón que, incluso si no responde a Löwith, al menos lo bloquea.

Para los propósitos de esta discusión, estoy tratando a Blumenberg como una especie de teórico de la secularización, dado que trata de dar cuenta del desarrollo de la historia filosófica moderna apelando a preguntas y ambiciones heredadas del cristianismo. En consecuencia, querría separar el compromiso de Kant con la idea de progreso, interpretado como la autoafirmación de la era moderna, o Ilustración, de su inflación en una historia universal. El problema inicial con esta estrategia es su negación de que las cuestiones e intereses que motivan la historia filosófica son indignas. Como hemos visto, Kant querría afirmar que hay preguntas teóricas y teodiciales perfectamente buenas, si no necesarias, a las que la historia universal intenta responder. En respuesta, Blumenberg podría admitir que las preguntas son razonables, pero continuar afirmando que al final no tienen respuesta y, por lo tanto, deberían abandonarse. Esto sería enfatizar las ambiciones que la historia filosófica tomó de la religión y la teología, más que las preguntas mismas.

El diagnóstico de arrogancia teórica de Blumenberg presupone evidentemente que la historia filosófica del tipo que estamos considerando fracasa inevitablemente. Kant no estaría de acuerdo con esto, y también objetaría la imputación de ambición excesiva: su historia universal es en su mayor parte notable por la modestia con la que se presenta. Uno puede suponer que un índice del fracaso de la historia filosófica desde el punto de vista de Blumenberg sería su confianza en supuestos metafísicos y teológicos desacreditados, como la idea de la Providencia. Una parte interesante de su caso es la negación de que esta idea pertenezca propiamente al cristianismo y, por lo tanto, no sea algo de lo que se pueda decir que se haya apropiado ilícitamente de él. Sin embargo, ya sea auténticamente cristiano o no, definitivamente es una idea religiosa y teológica, y como tal es vulnerable al escepticismo empirista habitual. Si tengo razón al pensar que Blumenberg objetaría la forma en que se infla la idea de progreso al vincularla a la idea de Providencia, entonces una vez más podemos establecer un grado de terreno común entre él y quienes critican la historia filosófica por depender de dogmas teológicos desacreditados.

De manera similar, para muchos lectores contemporáneos, el verdadero problema con la historia filosófica de Kant es que no está lo suficientemente secularizada. En términos de mi esquema anterior, esto equivaldría a decir que es una construcción de tipo A, todavía esencialmente continua con la religión, cuando debería ser de tipo B, absteniéndose por completo de dispositivos religiosos. Esto es particularmente evidente en la vergüenza que muestran algunos comentaristas cuando tienen que lidiar con las apelaciones de Kant a la Naturaleza y la Providencia, todos tienen que estar de acuerdo es el continuo compromiso de Kant con la religión.

Esta línea de interpretación, por tanto, considera que el proceso de secularización es uno que, entre otras cosas, describe la propia trayectoria intelectual de Kant. Por ejemplo, Andrews Reath identifica la presencia en los textos de Kant de concepciones teológicas y seculares incompatibles del bien supremo, describiendo este último un estado de cosas que puede lograrse en este mundo, a través de la actividad humana, una situación social. Luego afirma que el teológico es predominante en las obras anteriores, como la primera y la segunda Críticas, mientras que el secular es predominante en las obras posteriores, concluyendo que históricamente, el pensamiento de Kant sobre el bien supremo se desarrolla en el dirección de la concepción secular.

Espero haber demostrado en esta tesis que tales puntos de vista están equivocados. En primer lugar, la idea kantiana del progreso mundano, aunque obviamente secular en su enfoque, está ligada a una apelación a un creador teísta. Kant incluso va tan lejos como para alistar la creencia en un estado final divinamente consumado en su nombre. Como he argumentado, nada de esto debe tomarse para calificar el hecho de que el progreso es siempre algo que los seres humanos tienen que lograr. En segundo lugar, la idea de progreso no pretende ser un sustituto de las aspiraciones de otro mundo. La mejor manera de ver esto es reconocer la medida en que ella misma da lugar a tales aspiraciones y se sustenta en ellas. El continuo compromiso de Kant con los elementos centrales trascendentes del cristianismo le permite desviar algunas de las objeciones de tipo D que Lotze, Löwith y otros plantean a la historia filosófica.

Los enfoques inmanente y trascendente, teológico y secular se ven mejor como complementarios y no como rivales. En esto, podríamos suponer, Kant se mantiene fiel a lo que algunos toman como una dualidad original en el cristianismo, dos puntos que se trata de hacer en este párrafo se pueden poner así. Por un lado, la secularización no tiene por qué ser, y no lo es con Kant, un proceso que saca a uno del dominio religioso o teológico. Por otro lado, la secularización no necesita, y no lo hace con Kant, agotar el potencial racional putativo de la religión. La tendencia a suponer lo contrario en ambos casos oscurece inevitablemente el carácter real de su proyecto. No se pretende haber resuelto todas las cuestiones planteadas en el debate sobre la secularización, pero espero al menos haber trazado parte del terreno. Para cerrar, es necesario considerar la frase religión del progreso, que críticos como Löwith propenso a lanzarse de un modo hostil.

No se comprende lo suficiente cuán apropiada es esta frase en relación con Kant. En Religión, dedica mucho espacio a describir cómo la iglesia cristiana ilustrada puede servir como vehículo para el crecimiento de la comunidad ética o iglesia invisible. Pero la iglesia misma debe progresar como iglesia, despojándose lentamente de sus adornos dogmáticos. Por lo tanto, la religión tiene que convertirse explícitamente en una religión de progreso, toda iglesia erigida sobre leyes estatutarias puede ser la verdadera iglesia solo en la medida

en que contiene dentro de sí misma un principio de acercarse constantemente a la fe pura de la religión. Tal iglesia no adora el progreso, sino que articula y promueve dinámicamente la vocación progresiva de la humanidad. El desarrollo de la iglesia en esta dirección no estará libre de problemas. Por el contrario, los servidores de una iglesia que no tienen en cuenta este fin, sino que declaran la máxima de constante aproximación a él como condenable, dependiendo de la parte histórica y estatutaria de la fe de la iglesia como único salvador, puede ser justamente acusado de falsificar el servicio de la iglesia o comunidad ética bajo el dominio del buen principio (que se representa a través de la iglesia), la controversia sobre la idea de progreso, a la que aquí se refiere Kant, todavía está entre nosotros.

Conclusión

No debe pensarse que Kant es completamente sordo a los elogios de la diversidad de los historicistas. Una de las características interesantes de su trabajo en la década de 1790 es la voluntad de reconocer tanto la existencia como el valor de la diversidad cultural. En 1785, Herder argumentó que un estado global era imposible debido a la extensión de las diferencias geográficas, lingüísticas y culturales entre las naciones. Pero esta diversidad no profundiza. En ambos textos, Kant también afirma que sólo puede haber una sola religión, de la cual las diferentes religiones son vehículos. Presumiblemente, lo mismo ocurre con el lenguaje. Parece que Kant puede aprender de Herder (y Mendelssohn), pero solo hasta cierto punto. Su desacuerdo sobre el progreso se basa en compromisos filosóficos más fundamentales. El intento de Kant de usar la historia universal como una teodicea doctrinal demuestra irónicamente por qué su versión de la misma no puede servir para este propósito. Por lo tanto, no sorprende que no sepamos más de él en este sentido. Pero esto no impide que la historia universal funcione como una auténtica teodicea. Para Kant la teodicea auténtica implica aquella fe en Dios que ayuda al creyente a reconciliarse consigo mismo con un mundo imperfecto.

Bibliografía

- Bustamante, G. (2012). Pedagogía de Kant: ¿Una filosofía de la educación? *Revista Internacional de Investigación en Educación*, 5(10), 155-171. <https://www.redalyc.org/pdf/2810/281024896009.pdf>
- Cassirer, E. (1993). *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica. España.
- Chomsky, N. (1966, 1969). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos.
- George, R. The Lives of Kant, discussion of the biographies of Vorländer, Stuckenberg, Gulyga, Cassirer, and Ritzel. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1987), 385-400.
- Gregor, M. (1991). *Introduction In Kant, Metaphysics of Morals*, introduction, translation, and notes by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanz, H. (1993). *Immanuel Kant (1724-1804)*. www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/kants.pdf
- Kant, I. (1781/2000). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1785, 1788, 1795/1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México: Porrúa.
- Kant, I. (1803/2003). *Pedagogía*. (L. Luzuriaga, & J. L. Pascual, Trans.) Madrid: Akal.
- Kant, I. (1985). *Tratado de pedagogía*. (C. E. Maldonado, Trad.) Bogotá: Ediciones rosaristas.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1991). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2003). *Über pädagogik*. Heidelberg: Universidad de Heidelberg. http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~gerstner/V-Kant_Ueber_Paedagogik.pdf
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. ¿Qué es la ilustración?* (E. E. Novacassa, Trad.). La plata: Terramar.
- Kuehn, M. (2001). *Kant a Biography*. Cambridge University Press. United Kingdom.
- La Fuente, M (2009). El proyecto educativo ilustrado de Kant. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 13(1), 241-264. <https://www.redalyc.org/pdf/869/86912384013.pdf>

- Magee, B. (1995). Los grandes filósofos. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Moya, E. (2003) ¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Palacios, M. (1979). El idealismo trascendental: teoría de la verdad. Madrid, Greda.
- Piaget, J. (1988). Sabiduría e ilusiones de la filosofía. Barcelona: Península.
- Reyes, J. (2013). Pedagogía Kantiana: antropología, conocimiento y moralidad. Revista Academia & Derecho, 5(9), 209-248. <https://doi.org/10.18041/2215-8944/academia.9.383>
- Rodríguez, R. (1983). La fundamentación formal de la ética. Madrid, Universidad Complutense.
- Silva, A. (2003). I. Kant: educación y emancipación. Bucaramanga: UIS.
- Teruel, P. (2008). Mente, cerebro y antropología en Kant. Madrid, Tecnos
- Torreti, R. (1967). Immanuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Vargas, G. (2003). Kant y la pedagogía. Fenomenología de la génesis individual y colectiva del imperativo moral. Pedagogía y saberes, 5(19), 63-74. http://www.pedagogica.edu.co/storage/ps/articulos/pedysab19_09reflex.pdf.

Depósito Legal Nro. 202307854

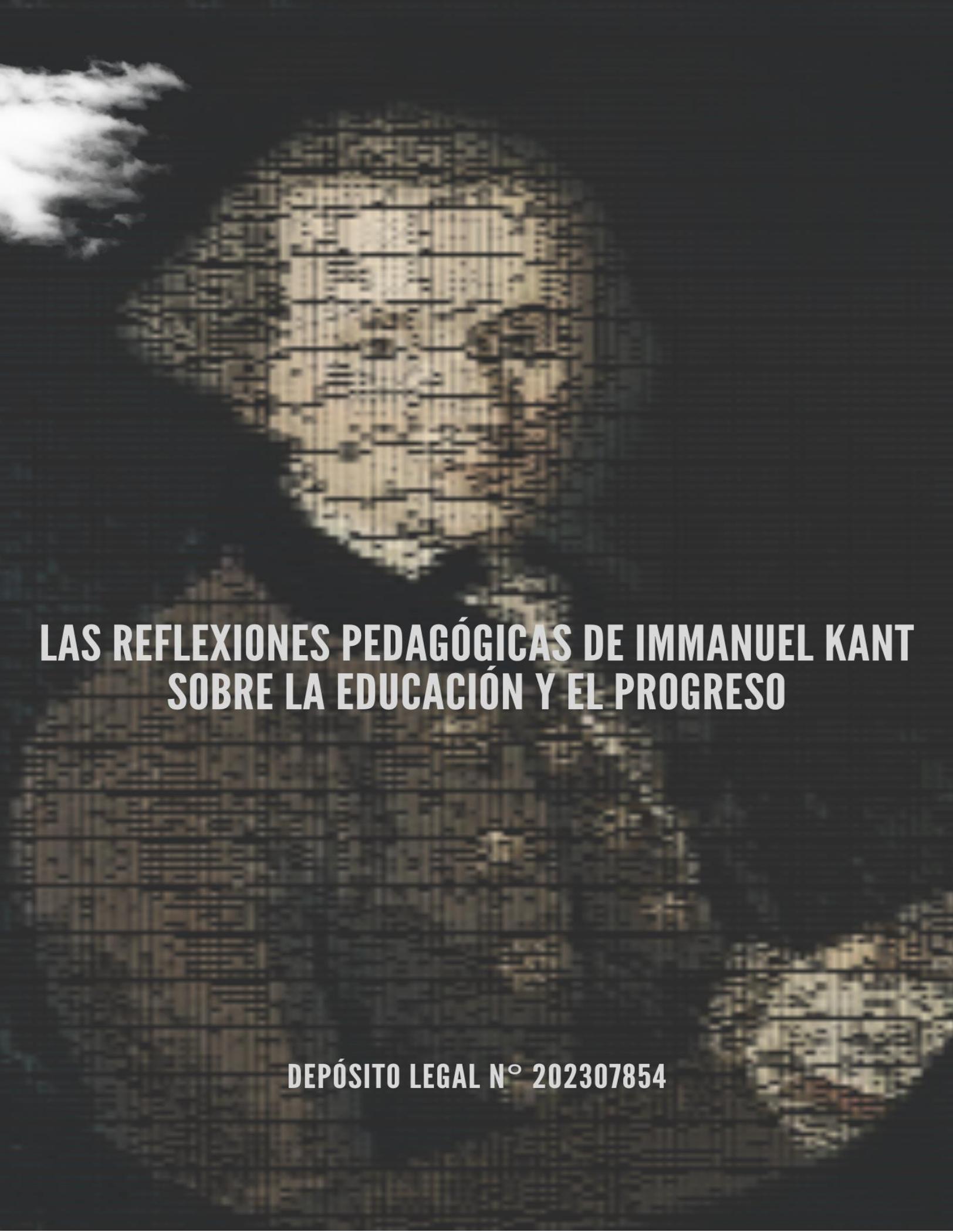
ISBN: 978-612-5124-04-3



www.editorialmarcaribe.es

Contacto: +51932604538 / +5491127955080

LIMA – PERÚ



**LAS REFLEXIONES PEDAGÓGICAS DE IMMANUEL KANT
SOBRE LA EDUCACIÓN Y EL PROGRESO**

DEPÓSITO LEGAL N° 202307854