

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT

Inicio, antagonismo, progreso, quiliasmo y fin de la historia

Leopoldo José Prieto López

Facultad de filosofía de la Universidad San Dámaso (Madrid)

Resumen: Tras determinar los límites de la filosofía de la historia en el conjunto del corpus kantiano, el artículo presenta sistemáticamente los principios que estructuran la reflexión histórico-filosófica de Kant (inicio de la historia, antagonismo, progreso, quiliasmo y conclusión de la historia). Una especial atención se dedica a las cuestiones relativas tanto al inicio como al fin de la historia, donde Kant se adentra en una exégesis racional de los capítulos iniciales del Génesis y en una escatología (en sentido político y teológico), respectivamente. El artículo concluye con una breve consideración sobre el pelagianismo kantiano.

Abstract: After determining the limits of the philosophy of history in the whole of Kant's works, the article presents a systematic exposition of the principles which structure Kant's historico-philosophical thought (the beginning of history, antagonism, progress, chiliasm and the end of history). Special attention is paid to the beginning and end of history, in which Kant respectively goes deeper into both a rational exegesis of the initial chapters of Genesis and an eschatology (in a political and theological sense). The article concludes with a brief consideration of pelagianism in Kant's work.

Palabras clave: Progreso, esperanza, antagonismo, guerra, quiliasmo.

Key words: Progress, hope, antagonism, war, chiliasm.

I. LAS DOS REGIONES DE LA FILOSOFÍA KANTIANA: FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Todo conocimiento humano se caracteriza, según Kant, por alcanzar, tras una forma inicial de dispersión y fragmentariedad, un cierto grado de unidad. El conocimiento es, en realidad, el proceso de unificación de la multiplicidad inicial de la experiencia en virtud de la unidad transcendental de la conciencia¹. Pero si el conocimiento en general es un movimiento de síntesis de lo múltiple en la unidad de la conciencia, *a fortiori* la filosofía, como saber racional por principios (*ex principiis*) y no meramente de datos (*ex datis*), existirá como un constante esfuerzo por reducir a la unidad de algunos principios la multiplicidad casi infinita de los datos que las ciencias le procuran. De esta característica procederán inmediatamente dos notas de la filosofía: su *sistematicidad* y su *acientificidad*.

El carácter no científico de la filosofía (en rigor, de la metafísica) es suficientemente conocido y no requiere mayores desarrollos. Es la tesis fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Bástenos recordar aquí que, según Kant, la filosofía no es ciencia por la sencilla razón de que los peculiares conceptos que emplea (las *ideas de la razón*) son de tal índole que por su propia naturaleza no pueden ser puestos en relación con intuiciones de la experiencia. La filosofía carece, por eso, del carácter específico de todo conocimiento científico, que es el de ser la articulación de *intuiciones* y *conceptos*, de *experiencia* y *razón*. En definitiva, *la filosofía no es ciencia, porque es razón sin experiencia*.

Pero el otro aspecto sobre el que ahora queremos incidir es el de la sistematicidad de la filosofía. Un conocimiento múltiple y fragmentario de lo real (a lo que Kant llama *rapsódico*²) no sería, en realidad, un conocimiento. La esencia del conocimiento es la *síntesis*, es decir, la unificación de lo múltiple del sentido bajo la representación de la unidad de la conciencia, la *apercepción pura*. Por encima del entendimiento (*Verstand*) se alza la razón (*Vernunft*), presidida por una connatural exigencia de unidad en el más alto sentido posible. La *apercepción transcendental* es una unidad que unifica el conocimiento, llevándolo del estado de fragmentariedad propio de las sensaciones a la unidad de la conciencia. A través de la *síntesis* el conocimiento racional alcanza el estado y la forma de unidad que le pertenece por esencia: el *sistema*. El sistema es "la unidad de la razón a través de una idea como un todo del conocimiento, que precede al conocimiento determinado de las partes"³. Así pues, la unidad del sistema es una exigencia y un ideal de la razón, así como un presupuesto heurístico de su perfección. No proporciona ampliación alguna de nuestros conocimientos, sino sólo una guía que apunta hacia

¹ Cf. *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), B 155. Las referencias a las obras de Kant se hacen de acuerdo con las siglas impuestas por la revista *Kant-Studien*.

² Cf. *KrV*, B 860. Cf. también *KrV*, B 195.

³ *KrV*, B 673.

un *ideal* siempre a realizar (y siempre inacabado), en una suerte de *asymptote* necesariamente inconclusa.

La exigencia del sistema preside toda la actividad filosófica de Kant y no escapa a ninguno de los campos del saber humano. El sistema abarca tanto el saber sobre la *naturaleza* como el referido a la *historia*. Naturaleza e historia son las dos regiones del sistema racional de la filosofía kantiana: el sistema de la *necesidad de la naturaleza* y el sistema de la *libertad de las acciones del hombre*.

El *sistema de la naturaleza* constituye justamente el núcleo esencial de las aspiraciones de la *filosofía especulativa* de Kant, tanto de la *Crítica de la razón pura* como de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* y la *Crítica del juicio*. El sistema de la naturaleza se contiene en aquella ciencia que, constituida bajo los auspicios de la nueva ciencia newtoniana, reduce a unidad todos los fenómenos del mundo físico. Es verdad que en la *naturaleza orgánica* Kant se encuentra con la difícil (y mal resuelta) *cuestión de la finalidad*, a la que trata de hacer frente con la doctrina del *juicio reflexionante* (*reflektierende Urteil*) de la *Crítica del juicio*. En esta obra nos asegura Kant que “nos es imprescindible atribuir una *intención a la Naturaleza*, si queremos investigarla en sus productos organizados mediante una observación continuada, siendo este concepto una máxima absolutamente necesaria para el uso de la experiencia por parte de la razón”⁴.

De un modo similar, Kant proyecta (en un intento mucho más difícil, si no imposible) el *sistema de la historia*. El principio unificante y sistematizador del campo de la historia cree hallarlo Kant, tal como se expresa en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en lo que llama el *plan oculto de la Naturaleza*. También el conocimiento de la historia, como vasto campo del desarrollo de la libertad de los hombres y los pueblos, debe poder alcanzar el carácter de sistema de la ciencia de la historia. La idea del *sistema de la historia* aparece barruntada en el siguiente texto: “si cabe admitir que la Naturaleza no actúa sin un *plan e intención final*, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de *hilo conductor* para describir –cuando menos en su conjunto– como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado rapsódico* de acciones humanas”⁵. Como el propio Kant sugiere, “el intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza [...] debe ser considerado como posible”⁶.

De este futuro sistema de la ciencia de la historia, aún por constituir, cabría esperar, por ejemplo, que, partiendo de la historia de Grecia, se pudiese indagar su influjo en la formación del cuerpo político del pueblo romano, el cual

⁴ *Kritik der Urteilskraft* (KU), 398.

⁵ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (IaG) VIII, 29.

⁶ *IaG*, VIII, 29.

habiendo *asimilado*⁷ (*verschlang*) la sustancia griega, la transmitió a su vez a los bárbaros, que aunque destruyeron lo romano, no lo aniquilaron, sino que lo incorporaron a su propia savia vital en el Imperio romano-germánico. De esta manera se descubre un *curso regular* en la historia de los pueblos, que no es sino la *ejecución del plan de la Naturaleza*: la mejora de la constitución moral y política de los pueblos civilizados⁸.

Así pues, el *sistema de la historia* no es posible más que *suponiendo*, al modo de un *postulado* de la razón práctica, un *plan de la Naturaleza* o, para decirlo más claramente, un *plan de la Providencia*. En este contexto, los términos *Naturaleza*, *Providencia* y *Destino*, empleados como equivalentes por Kant, se refieren a aquella realidad de naturaleza divina que realiza su *plan* en la historia. Esta realidad o, para decirlo mejor, este sujeto divino, es *Naturaleza* (*Natur*) como origen del movimiento, en cuyo curso mecánico se vislumbra el orden de la finalidad; es *Destino* (*Schicksal*) como causa necesaria de los efectos producidos según leyes, desconocidas para nosotros; y es *Providencia* (*Vorsehung*) por referencia a la *finalidad* en el curso del mundo en el que brilla una recóndita sabiduría como causa más elevada que apunta hacia el fin del género humano⁹.

El instrumento del que se vale la *Naturaleza* para dar origen al *curso ordenado de la historia* es el *antagonismo* (*Antagonism, Zwietracht*) entre los hombres, por cuyo medio surge entre ellos la armonía, incluso contra su voluntad¹⁰. “El hombre quiere concordia [*Eintracht*], pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia [*Zwietracht*]”¹¹. El antagonismo es la *insociable sociabilidad* de los hombres, que es una inclinación a vivir en sociedad, acompañada de una hostilidad que amenaza constantemente a la misma sociedad¹². Algunos autores han puesto de manifiesto lo que en su opinión es un claro parentesco entre el *plan oculto de la naturaleza* de Kant y la *mano invisible* de Adam Smith¹³. Pocos son, sin embargo, los que han reparado en un rasgo mucho más decisivo: la *impronta estoica de la doctrina kantiana de la providencia*¹⁴. Es de dicha doctrina estoica de la *Naturaleza* y de la *Razón* de donde, por ejemplo, extrae Kant el principio de que los Estados

⁷ El término empleado por Kant, *verschlingen*, es sugerente, sobre todo porque coincide con el sentido de la *Aufhebung* hegeliana aplicada a la historia de las civilizaciones.

⁸ Cf. *IaG*, VIII, 29.

⁹ Cf. *Zum ewigen Frieden* (*ZeF*), VIII, 360-361.

¹⁰ Cf. *ZeF*, VIII, 360-362.

¹¹ *ZeF*, VIII, 21.

¹² Cf. *IaG*, VIII, 20.

¹³ Cf. P. KOSLOWSKI, *Das verborgene Plan der Natur als unsichtbare Hand*, en P. KOSLOWSKI, „Staat und Gesellschaft bei Kant“, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985, pp. 18 ss. Ya en 1771 M. Herz había sido informado de que Adam Smith era el autor inglés preferido por Kant (cf. *Briefe*, X, 126), de quien admira su conocimiento moral del hombre, tal y como se puede constatar en las *Reflexiones* (cf. *Refl.* 1355, XV, 592).

¹⁴ Entre ellos R. RODRÍGUEZ ARAMAYO en su *Estudio preliminar a Ideas para una historia universal*, Tecnos, Madrid, 1994, p. XXVIII; y J.M. SEIDLER en su libro *The Role of Stoicism in Kant's Moral*

son arrastrados por la *Naturaleza* a la guerra cuando no se dejan guiar por la *Razón*¹⁵, principio que no es más que la aplicación de la conocida sentencia de Séneca: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*¹⁶, es decir, *el destino guía a quien se somete y arrastra a quien se resiste*¹⁷. El *Destino* o *Providencia* es una fuerza inexorable que los estoicos colocaban por encima incluso de Júpiter¹⁸, y que en este contexto recibe los nombres de *Naturaleza* y de *Providencia*¹⁹. No es ni el ciego azar ni un arbitrio caprichoso. Como dice una *Reflexión*, citando nuevamente a Séneca: “el *curso del mundo* es una disposición de la *Naturaleza*, pero no un teatro de marionetas; no se rige por decretos, sino por leyes (*semel iussit, semper paret*)”²⁰. En un sentido parecido, en *El fin de todas las cosas*: “La *ley*, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas”²¹.

Finalmente, el *quiliismo filosófico* es el fin hacia el que ocultamente tiende el *plan de la Naturaleza*. Dicho fin no es otro que el logro de una constitución interior (*moral*) y exterior (*política*) perfecta, por cuyo medio se puedan desarrollar plenamente todas las disposiciones originarias de la humanidad. El *quiliismo* coincide con el advenimiento del *Reino de Dios sobre la tierra*. No debe extrañar que, en opinión de Kant, el reino de Dios en la tierra sea tanto como “la constitución de aquello que, tras varias revoluciones, acabará por

Philosophy (Ph.D. Dissertation), Ann Arbor, Saint Louis 1981, cuyo capítulo séptimo se dedica a la *History and the Moral Life in Kant and Stoicism*, pp. 485-605.

¹⁵ Cf. *IaG*, VIII, 24.

¹⁶ Cf. SENECA, *Epistula* CVII, 11, 5, en SENECA, “Ad Lucilium epistulae morales”, London-New York, W. Heinemann-G.P. Putnam’s Sons, 1925, p. 228.

¹⁷ Cf. *IaG*, VIII, 24. Cf. también *Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* (TP), VIII, 313; así como *ZeF*, VIII, 365.

¹⁸ Cf. *Metaphysik der Sitten* (MS), VI, 489, en cuya *Observación final* se dice que “la justicia, como el *fatum* (destino) de los antiguos poetas filosóficos, se halla incluso por encima de Júpiter y expresa el Derecho conforme a una férrea e inexorable necesidad, que es inescrutable para nosotros”.

¹⁹ Cf. *ZeF*, VIII, 360-361: “quien suministra este aval es nada menos que la *Naturaleza*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente la finalidad de que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad”. Acerca de la providencia, cf. *ZeF*, VIII, 361, donde en una nota de pie de página elabora Kant toda una completa teoría, clasificándola en *providentia generalis*, que es la misma creación en cuanto encaminada a un fin; *providentia conditrix*, en cuanto se halla al comienzo del mundo; *providentia gubernatrix*, en cuanto que conserva el curso de la naturaleza según las leyes universales de la finalidad; *providentia directrix*, en relación a los fines particulares, aunque imprevisibles para el hombre; y *directio* (o *dispositio*) *extraordinaria*, con respecto a algunos acontecimientos aislados, que aunque estimamos fines de Dios, no llamamos providencia. Termina la nota con unas consideraciones sobre la inconveniencia de la noción *concursus divinus* referida a la causación de efectos naturales, pero se estima oportuna y acertada para expresar en un sentido práctico-moral la fe en que Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia.

²⁰ *Reflexion* (*Refl*) 5551b, XVIII, 217. El aforismo latino añadido entre paréntesis es nuevamente de Séneca, quien en el capítulo 5 de su *De Providentia* dejó escrito: “el propio fundador y director del universo que ha escrito la sentencia del destino también lo acata; sólo mandó una vez, siempre obedece” (*Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata sed sequitur; semper paret, semel iussit*). Leibniz lo había comentado también en su *Teodicea*, cf. *Philosophische Schriften* VI (hrsgb. C.I. Gerhardt), pp. 386-387.

²¹ *Das Ende aller Dinge* (*EaD*), VIII, 339.

constituirse como la *intención suprema de la Naturaleza*: el *Estado cosmopolita universal*, en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana²². El advenimiento del reino de Dios sobre la tierra es el perfeccionamiento moral de los hombres, que se expresa políticamente con la constitución de un Estado cosmopolita universal y republicano, al cual corresponde, en verdad, el título de un *estado divino* (*göttliches Staat*)²³.

Así pues, la *sistematización de la historia* que Kant está pergeñando se fundamenta en el postulado del *plan de la naturaleza* y se articula en torno a cinco nociones fundamentales: un *inicio* y una *conclusión* de la historia y del tiempo humano, sin los cuales no habría propiamente historia; un *sujeto* (la providencia) que la gobierna y dirige; un *fin* o *sentido* pretendido (el *progreso* moral); y, finalmente, el antagonismo, que es la acción específica de la que la providencia se vale en dicho gobierno. Estos son los principios a los que se ajusta la teoría general de la historia de Kant. Vamos a ver ahora en qué modo.

II. LA ESTRUCTURA DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT

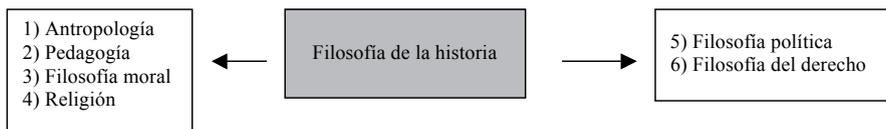
Acabamos de ver de qué manera intenta realizar Kant la sistematización de la filosofía de la historia.

La extraordinaria importancia que Kant concede a la filosofía de la historia se debe a la estrecha relación que esta parte de su filosofía guarda con lo que Kant llama los *intereses de la razón*. La filosofía de la historia constituye en el conjunto de la filosofía kantiana una parte de importancia considerable, porque está entrelazada lógicamente con toda la *filosofía práctica*. De este modo la *filosofía de la historia* viene a ser un elemento de unidad de la *filosofía práctica* de Kant. Por un lado, la filosofía kantiana de la historia guarda una estrecha relación con la *filosofía moral*, y, por ende, con la *antropología*. Como, por otro lado, la *religión* es, en opinión de Kant, un simple desarrollo de la doctrina moral, también su filosofía de la historia colinda con la *religión*. Además, dado que la historia tiene un inicio, y, por consecuencia, un fin, y que tales extremos no son dados a la experiencia, resulta entonces que el único conocimiento de los confines de la historia es el que proporciona la Revelación, fundamento último de la religión. Pero, sobre todo, la filosofía de la historia entabla importantes relaciones lógicas con la *filosofía política* y la *filosofía del derecho*.

Pues bien, de acuerdo con todo ello, la *filosofía de la historia* de Kant constituye un cuerpo de conceptos, esparcidos por doquier a lo largo de toda su obra (a excepción de la filosofía del conocimiento), que se refieren a la *antropología*, la *moral*, la *pedagogía*, la *religión*, la *política* y el *derecho*.

²² *IaG*, VIII, 128.

²³ Cf. *Opus Postumum (OP)*, XXI, 71.



Un conjunto tan vasto de la filosofía de Kant debe ser ordenado lógicamente, atendiendo a algunos principios propios de la filosofía de la historia en general. Tales principios, en torno a los cuales se puede enmarcar el estudio de la filosofía de la historia kantiana son los citados en el epígrafe anterior.

En primer lugar, la historia tiene un *inicio*. Es éste un elemento imprescindible de la historia. Sólo lo que tiene un inicio en el tiempo pertenece a la historia. En segundo lugar, si la historia es verdaderamente tal, debe tener también una *conclusión*. Una historia sin fin no es propiamente historia. Inicio y conclusión constituyen los confines de la historia. La historia misma, presupuestos estos confines, debe ser concebida como el desarrollo cumulativo de la vida de los hombres como seres libres y de las formaciones sociales y políticas en que estos se asocian (pueblos, sociedades y estados). Pero como se trata de parámetros que establecen los confines de la historia, es de necesidad que guarden alguna relación con lo que está fuera de la misma de la historia y del tiempo; y en última instancia con Dios. Por ello mismo la consideración filosófica del inicio y fin de la historia reenvía a la revelación y a la teología. Sólo la teología, dado su especial estatuto de ciencia, cuyo objeto, Dios, le es presentado por la revelación, está en condiciones de tratar *propiamente* de los términos inicial y final de la historia. Si cualquier otra ciencia, como es la filosofía, quiere tratar de estos objetos, no tendrá más remedio que hacerlo subordinadamente a los datos que la teología proporciona, a menos que quiera considerarlos *conjeturalmente*, es decir, como una simple hipótesis propuesta por la razón, que es, como veremos, el modo en que Kant se aventura a pensar en el inicio de la historia.

Pero con ello aún no se ha dicho nada sobre el contenido y el modo concreto del desarrollo de la historia. Es preciso, por tanto, considerar, en tercer lugar, que de la conclusión del tiempo, como término al que se encamina inevitablemente la historia, procede su *dirección*, o si se prefiere su *sentido*. Es la cuestión que Kant suele llamar, con una expresión que se hará de uso común después en Fichte, la *destinación del hombre* (*Bestimmung des Menschen*), entendido este término en sentido colectivo, como la humanidad. Dicha destinación es el *progreso* moral, o lo que es igual el desarrollo más perfecto posible de todas las disposiciones puestas en el hombre por la naturaleza. En cuarto lugar es menester que un *sujeto agente* impulse el curso de la historia en la dirección de su destinación. Tal sujeto agente, según Kant, puesto que realiza su acción de guía e impulsor de la historia en su totalidad, no puede ser un sujeto histórico, sino que debe hallarse fuera de la historia misma. Es decir, tal sujeto no puede ser más que Dios, entendido, como ya sabemos,

como Providencia divina, aunque Kant lo considera bajo la óptica tanto de la *filosofía estoica* como del naciente *deísmo*. Finalmente, en quinto lugar, el sujeto agente que guía, impulsa y gobierna la historia se vale de un determinado *medio* en el desarrollo de ésta (en el caso de que no se haya seguido lo que dicta la razón, que es la voluntad divina): la discordia, el antagonismo y, en último término, la guerra.

1. *Inicio de la historia*

La historia, concebida por Kant como el *despliegue de la libertad*, tiene un *inicio*. Ahora bien, el inicio de la historia no coincide sin más, según Kant, con el inicio del tiempo. En cuanto inicio de la libertad y de su despliegue, la historia no coincide con el inicio de la naturaleza (o con la creación). Por el contrario, puesto que la historia es el desarrollo de la libertad y la libertad es el fruto de la razón, la historia presupone el despertar de la razón del *soporífero estado* en el que yacía la humanidad, todavía animal, en una *situación paradisiaca*. Con ello, el inicio de la historia viene a coincidir así con los hechos narrados en los capítulos tercero y siguientes del *Génesis*, en los que se refiere la comisión del *pecado original*, y no tanto con el relato de la creación²⁴. Como, por otro lado, el *Génesis* es el primer libro de la Biblia, y ésta es un fundamento imprescriptible de la religión cristiana, las conjeturas kantianas sobre el inicio de la historia adoptan la forma de una suerte de exégesis bíblica, afectada de un evidente tono racionalista, que Kant integra dentro de lo que llama una *ciencia escriturística de la religión cristiana*²⁵.

2. *Conclusión de la historia*

Teniendo un inicio, la historia se encamina de necesidad hacia una *conclusión*. Sin conclusión, la historia consistiría en una simple sucesión circular e indefinida del tiempo, sin progreso, pero no en una historia. Kant admite también la necesidad de este parámetro en su filosofía. Ahora bien, el modo específico de la conclusión hacia el que la historia se encamina resulta en Kant problemático, como lo demuestra el hecho de que el concepto de *fin de la historia* indique, más que una auténtica conclusión, un movimiento de acercamiento asintótico hacia un estado concebido como ideal por la razón práctica, estado al que se llama en repetidas ocasiones el *quiliasmo filosófico*. El *quiliasmo filosófico*, que para Kant significa la constitución del Estado cosmopolita universal, es aquel tipo de conclusión de la historia que corresponde a la *escatología política*. Por extraña que suene esta expresión, no deja de reflejar un aspecto importante de la filosofía kantiana de la historia. En el *quiliasmo filosófico* la historia de todos los hombres llega a su conclusión no en lo que se

²⁴ Cf. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (MAM)*, VIII, 109-123.

²⁵ Cf. *Der Streit der Fakultäten (SF)*, VII, 36-48.

refiere al tiempo, que perdura más allá de alcanzada esta meta política, sino a su intrínseca posibilidad de elevación y desarrollo morales. Por ello coincide, como el mismo Kant dice, con el advenimiento del *reino de Dios* sobre la tierra. En otro sentido, como veremos en su lugar, la conclusión de la historia corresponde a las *representaciones religiosas* acerca de los estados en que, tras la muerte, se encuentra el alma. Esta otra forma de escatología kantiana, que puede ser llamada *escatología teológica*, se corresponde más propiamente con el significado que en teología se da al término de *escatología*.

3. Progreso

La *finalidad* y el *sentido* de la historia es el *progreso*, que constituye el tercer parámetro de la filosofía de la historia de Kant. El *progreso* tiene en Kant un sentido marcadamente *ético* (y no sólo cultural o técnico), como la elevación moral y política de un pueblo, que, junto a otros, se asocia en formas supranacionales, cada vez más amplias geográficamente, de convivencia política. El *progreso* es para Kant el *sentido* mismo de la historia y la *destinación* que corresponde a la humanidad.

4. Providencia

Ahora bien, una acción de coordinación que dé sentido y finalidad al desarrollo histórico de la multitud de hombres que componen las sociedades, los Estados y la humanidad en general escapa obviamente a la contingencia y particularidad del individuo histórico. Es menester *postular* para ello la acción de una instancia suprahistórica que ordene actos y hechos presentes a otros futuros en vista de un *plan* previo. Una acción tal, como es obvio, sólo puede corresponder a la providencia, que, como cuarto principio, asume la función de dirigir y guiar la historia con el sentido y hacia la finalidad previamente establecidos. La providencia aparece en la obra de Kant como una instancia racional y suprahistórica, aunque impersonal, que domina la historia humana como una fuerza necesaria y fatal. No se halla aquí Kant lejos de la teología estoica y su concepción del *fatum*. En este aspecto, por otro lado, las filosofías de la historia kantiana y hegeliana alcanzan una gran semejanza.

5. Antagonismo

Finalmente, el medio del que se vale la providencia (cuando los hombres desoyen sus leyes) para la elevación y el desarrollo moral y cultural del hombre, es el *antagonismo* (*Zwietracht*) y la *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*), por obra de los cuales las *disposiciones naturales*, especialmente la libertad, dejando atrás la indolencia y la incuria, son llevadas a su estado más alto y a su desarrollo más pleno. También aquí se encuentra una sustancial coincidencia de juicio entre la filosofía de la historia kantiana y la hegeliana, con su importante concepto de la *astucia de la razón* (*List der Vernunft*).

Dicho esto, conviene añadir que, además de esta *clasificación* del contenido de la filosofía de la historia kantiana, que podríamos llamar lógica, realizada en virtud de estos *cinco postulados de la filosofía de la historia*, es posible también realizar una clasificación de la literatura kantiana usando estos mismos conceptos. Así, en el *Inicio conjetural de la historia humana* (1786) se trata de los albores de la historia humana. Al segundo principio se dedican principalmente *El fin de todas las cosas* (1794) y algunas secciones de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) por lo que se refiere a la *escatología teológica*, pero también algunas ideas de *Sobre la paz perpetua* (1795) y de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) en lo referente a la *escatología política*. Al tercer principio corresponden principalmente las dos siguientes obras: la parte de *El conflicto de las facultades*, titulada *Si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1798) y la parte del opúsculo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, titulada *De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada a la luz de principios filantrópicos universales, es decir, cosmopolitas* (1793). Los principios cuarto y quinto, finalmente, son tratados como los criterios fundamentales que configuran y permiten la elaboración de una filosofía de la historia propiamente dicha en la obra principal de Kant al respecto: las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*.

III. EL INICIO DE LA HISTORIA HUMANA

Ya se ha dicho que la historia humana es entendida por Kant como el *despliegue de la libertad* (*Entwicklung der Freiheit*), la más alta de las *disposiciones naturales* de que el hombre está dotado. Tratándose del *primer despliegue* de esta libertad, como algo completamente distinto de su desarrollo posterior, se siente Kant autorizado a emprender un *viaje de placer* en la interpretación del *Génesis* para establecer hipotética o conjeturalmente cómo debió ser dicho despliegue originario de la libertad. La *aventura exegética* que emprende Kant en esta obra es una suerte de *libre interpretación* de la sagrada Escritura, que se caracteriza por un marcado *racionalismo teológico* en el que la Sagrada Escritura queda sometida a una interpretación según las normas de la sola razón.

1. *El hombre aún bajo la acción del instinto animal*

Comienza Kant suponiendo al hombre ya adulto, en compañía de una esposa, y puesto al resguardo de las fieras en un lugar seguro, dotado de un clima moderado y provisto de alimentos; en una palabra en un lugar idílico, en un *jardín*. Prosigue suponiéndolo también ya dotado de la habilidad de usar de sus propias fuerzas, y sobre todo de la capacidad de hablar y de imponer nombres a las cosas. Aún con todo eso, en este estado el hombre es todavía guiado, al igual que los demás los animales, por el *instinto* (al que Kant llama la *voz de Dios*, *Stimme Gottes*), que le permitía alimentarse de algunas cosas y mandaba evitar otras. No es necesario suponer un instinto

especial para tal fin, pues pudo muy bien tratarse del sentido del olfato y de su afinidad con el órgano del gusto²⁶.

2. *El despertar de la razón: el primer paso de la razón nacido del instinto de conservación*

Mientras el hombre careció de experiencia y obedeció a la *voz de Dios*, es decir, al instinto, se sintió a gusto. Pero pronto la razón comenzó a despertar en él. Así, comparando lo saboreado con lo percibido por medio de la vista (el sentido más próximo a la razón), trató de ampliar el conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto. Pero a partir de ese momento, consumada la *transgresión*, *se les abrieron los ojos*, y todo un enjambre de inclinaciones superfluas, e incluso antinaturales, se fue imponiendo en la vida de aquel hombre cuya razón se había ya despertado, porque es propio de la razón poder fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso *en contra* de tal impulso. Tales deseos reciben en un principio el nombre de *concupiscencia* (*Lüsternheit*)²⁷. A partir de este momento, consciente el hombre de haber superado el instinto, que es el límite ante el que los demás animales se detienen, se halló por primera vez, tras la primera elección libre, y después que se le abrieran los ojos, en contradicción con la *voz de Dios*. Descubrió entonces el hombre la capacidad de elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto, como el resto de los animales, a una sola forma de vida.

Sin embargo, a la satisfacción momentánea que pudo experimentar al advertir este privilegio, debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia y se encontró por así decirlo en el borde del abismo, pues más allá de los objetos particulares de sus deseos que hasta entonces le había presentado el instinto, se abría ante él una infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad. Sin embargo, una vez gustada la libertad, le fue ya imposible regresar a la servidumbre del instinto²⁸.

3. *El segundo paso de la razón: el ennoblecimiento del instinto sexual*

El segundo paso dado por el hombre en la plena adquisición de la razón se refiere no ya al *instinto de nutrición*, necesario para la conservación del individuo, sino al *instinto sexual*, necesario para la propagación de la especie. Descubrió el hombre que el reclamo sexual, que en los animales depende de un estímulo fugaz y de ordinario periódico, era susceptible, gracias a la imaginación y al pensamiento en general, de ser moderado a la vez que prolongado,

²⁶ Cf. MAM, VIII, 111.

²⁷ Cf. MAM, VIII, 111.

²⁸ Cf. MAM, VIII, 112.

y que podía ser tanto más duradero y estable cuanto más sustraído se hallaba a la sollicitación de los sentidos. De este modo el hombre sometía el instinto sexual al dominio de la razón. De ahí que el cubrirse con hojas de higuera supusiera en la conquista de la razón un paso no menor que el anterior, pues de este modo se hacía posible la transformación de una inclinación en algo más profundo y duradero, ya que, sustrayendo el objeto del pudor a los sentidos, la razón comenzaba a ejercer su dominio sobre estos. La *continencia* fue el medio del que se valió la razón para hacer nacer de los simples impulsos sensibles el atractivo ideal, del deseo meramente animal el amor, y del sentimiento de lo agradable el gusto de la belleza. El *pudor*, como inclinación a infundir en otros el respeto hacia el propio cuerpo por medio del decoro, fue posiblemente la primera conquista del hombre como criatura moral.

4. *El tercer paso de la razón: la expectativa del futuro*

La liberación de la vida meramente animal, alcanzada tras el *despertar de la razón*, tuvo otro efecto de consecuencias incalculables para la vida del hombre: la ampliación del marco temporal, sobre todo en la expectativa del futuro, en cuyo seno se desarrollan sus quehaceres y preocupaciones. Efectivamente la posibilidad de hacerse presente, en el modo de la expectativa, un futuro, a menudo muy lejano, es un rasgo típico del hombre, que denota en él la presencia operante de la razón, y que le permite trabajar para obtener la consecución de los fines más remotos de acuerdo a su naturaleza racional. Pero al mismo tiempo representa una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones acerca de la suerte que le deparará el futuro incierto, desvelos estos de los que los animales se hallan completamente exentos. Una vida así, como la que se presentaba al hombre, llena de fatigas y sobresaltos, gobernada por la ley de la urgencia en la preocupación por procurarse los medios de la propia subsistencia, y cuyo colofón era la muerte, que “aunque afecta inevitablemente a todos los animales, no les preocupa en absoluto” sino sólo al hombre, debió parecer a los primeros hombres la punición que acompañaba al *uso delictivo* que se había dado a la razón.

5. *El cuarto paso de la razón: la conciencia de su dignidad como fin en sí mismo y del valor de medio de las demás cosas para sus propios fines*

Separado ya de la naturaleza irracional y encumbrado sobre ella, tras haber vencido y sometido los instintos de conservación y reproducción y abierto el inmenso campo de las expectativas del futuro, advirtió entonces el hombre que sólo él, como fin en sí mismo que es, constituye el *fin de la naturaleza*, de la que por tanto puede servirse a su antojo para la consecución de sus propios fines. Los demás animales dejan de ser sus compañeros en la creación y pasan a ser criaturas dominadas y medios de los que se procura lo necesario para su mantenimiento, usándolos como fuente de nutrición, de vestido y de trabajo. “La primera vez que el hombre dijo a la oveja: la lana que te cubre

no te ha sido dada por la Naturaleza para ti sino para mí, arrebatándosela y usándola como vestido"²⁹, en realidad había aprendido dos cosas: *positivamente* que todas las cosas le estaban sometidas a él, el rey de la creación, y que en consecuencia podía usarlas para sus propios fines; *negativamente*, que los demás hombres, como sus semejantes, poseían su misma dignidad, la de ser fines en sí mismos, no consintiendo ser utilizados, al igual que las cosas y animales, como simples medios.

6. *El desarrollo de la razón y la separación de la naturaleza*

La *separación del hombre de la naturaleza*, en cuyo seno materno había vivido antes cual criatura cándida y en estado infantil que, soñando y retozando, "se abastecía del jardín sin esfuerzo alguno", suponía pues un paso en la conciencia de la dignidad del hombre, pero traía como contrapartida un estado lleno de peligros, encontrándose ahora arrojado y expuesto al vasto mundo con sus fatigas, preocupaciones y males desconocidos. Por ello, llevado de la nostalgia, con frecuencia retornaba el hombre con su fantasía al paraíso, a la *imaginaria morada del deleite*, donde reinaba la tranquila inactividad, y a la paz duradera que había abandonado. Sin embargo le convenía proseguir el cambio cuyo rumbo había sido marcado por la razón y la libertad. Tal es la senda del *progreso*, que consiste en la *activa realización* y puesta en práctica de las *disposiciones naturales* específicas del hombre, es decir, de la *inteligencia* y la *voluntad*, para cuyo desarrollo era necesario –como la Providencia bien sabe, advierte Kant– afrontar pacientemente el cansancio y olvidarse del miedo a la muerte que le horroriza. En definitiva, condición indispensable del progreso es el *antagonismo* (presentado aquí más en sus efectos, como cansancio y fatiga, que en sí mismo), que como resorte profundo radicado en la naturaleza humana, hace posible la *actividad* y el desarrollo de las *disposiciones humanas*. El *progreso*, en última instancia, consiste en la *actividad* del hombre que persigue el camino de su propia *destinación*, del pleno desarrollo de su naturaleza racional.

7. *El progreso y sus obstáculos*

En definitiva, si ha habido un progreso en la historia de los hombres lo es en la medida en que en la historia se ha dado "el tránsito de la rudeza de una criatura simplemente animal a la humanidad, de las andaderas del *instinto* a la guía de la *razón* y de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad"³⁰. Así pues, en opinión de Kant, *el progreso consiste en la superación del instinto por la razón y en la emancipación de la naturaleza por obra de la libertad*.

²⁹ MAM, VIII, 114.

³⁰ MAM, VIII, 115.

Pero el progreso se halla, sin embargo, amenazado de continuo por diversos peligros. Si el progreso consiste ante todo en la *actividad*, sus obstáculos provendrán, en consecuencia, de lo que la impida. Por ello, como sugiere Kant, dos son las formas características de *inactividad*, responsables de que un buen número de hombres permanezca gustosamente toda su vida en una permanente minoría de edad: la *pereza* (*Faulheit*) y la *cobardía* (*Feigheit*). A ellas se añade un tercer motivo: el sórdido interés de otros, los *preceptores*, siempre dispuestos a erigirse en guías ajenos. ¡Es tan cómodo, dice Kant, ser menor de edad, desentendiéndose de las propias responsabilidades y entregándose en las manos de un preceptor! La minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro³¹. Y de tal estado es responsable el hombre cuando a él se llega no por carencia de razón, sino por la falta de resolución y de valor para servirse de él.

8. *El despertar de la razón se inicia con la caída y el castigo*

Un mandato no puede existir sin libertad, y la libertad no puede existir sin la razón. Ahora bien, una vez adquirida la razón, y siendo el hombre una criatura en cuya naturaleza anida un principio del mal, la díscola sensibilidad, que se opone y resiste de continuo a la razón, se hicieron necesarios los *mandatos* y las *prohibiciones* para encauzar las tendencias sensibles antes no necesitadas de tales límites, porque se hallaban contenidas y encauzadas dentro de los estrechos márgenes del instinto. Pero con los mandatos y las prohibiciones aparecieron las transgresiones, y en definitiva toda forma de mal moral. En la época en que el hombre, todavía simple criatura animal, era guiado por el instinto, ignorancia e inocencia caminaban de la mano. Pero una vez venido a la edad de la razón y del conocimiento, la culpa no se hizo esperar. La desobediencia del mandato, la *transgresión*, originó la culpa. La ciencia, pues, fue la causa del mal. Y como desde el punto de vista físico debieron surgir muchos males desconocidos para el hombre, el pensamiento del castigo se comenzó a hacer común entre los hombres para explicar la presencia de los muchos males que ahora le afligían. De este modo, concluye Kant, mientras “la historia de la naturaleza, como obra de Dios, [es decir, la creación] comienza con el bien, la historia de la libertad comienza por el mal, pues es la obra del hombre”³².

9. *La historia racional de Caín y Abel: la discordia entre agricultores y pastores*

Tras el despertar de la razón y el comienzo de la *época del mal* (Kant omite el término *pecado*), expulsado el hombre del jardín del Edén, comenzó una época de trabajo y de discordia (*Zwietracht*). En posesión ya de animales domésticos, así como de frutos del campo que él mismo sembraba

³¹ Cf. *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?* (WA), VIII, 35.

³² MAM, VIII, 115.

y cultivaba, no debió tardar en surgir la discordia entre los pastores y los agricultores. La vida de los pastores, además de apacible, proporcionaba el sustento con más seguridad. La vida agrícola, en cambio, debió ser mucho más penosa: expuesta a las variaciones del clima, exigía además una cultura sedentaria, y por ello la construcción de vivienda estable, la propiedad del suelo y el poder necesario para conservarlo. Pero la propiedad del suelo arrebató al pastor el sustento de sus ganados. De este modo entraron en conflicto ambos modos de vida. El agricultor, debido a la dureza de su vida, pudo durante algún tiempo considerar al pastor como favorecido del cielo y envidiarlo por ello³³. Pero la razón del enfrentamiento radicaba en los daños que el ganado causaba a sus cultivos. Como por otro lado los pastores podían alejarse con facilidad con sus ganados después de los perjuicios causados, sustrayéndose así a la justa reparación de unos daños que el pastor no aceptaba, pues no reconocía la propiedad de la tierra, los agricultores comenzaron a recurrir a la fuerza. Las reyertas continuas debieron forzar a una separación y a un alejamiento de los agricultores.

10. De la agricultura a la vida civilizada

La posesión estable del suelo imponía las viviendas permanentes y la necesidad de contar con medios de *defensa*. Se formaron así las primeras *ciudades*, cuyos miembros se socorrían mutuamente contra las hordas de pastores trashumantes y de cazadores. Las diversas necesidades de la vida impusieron la *división del trabajo* en oficios, y del intercambio de los productos surgió el *comercio*. El perfeccionamiento de los oficios artesanales dio origen al *arte*. Todo ello suponía el inicio de la *cultura*. La progresiva complejidad de las relaciones entre los miembros de la ciudad impuso un reparto reglamentado de las funciones de gobierno y un ejercicio de la fuerza en manos de los *gobernantes*, que monopolizaban y sustraían la punición y el uso de la fuerza a la venganza privada.

11. Providencia y progreso

De este modo, el curso ascendente de la historia, guiado por la Providencia, aunque debía conllevar aún un sinnúmero de sufrimientos para el hombre singular, comporta un mejoramiento general de la especie humana, un movimiento de elevación intelectual y moral que avanza poco a poco de lo más bajo hacia lo más alto, de lo peor hacia lo mejor, y que no es en definitiva sino el *progreso* hacia el que el género humano está destinado por medio del cultivo de su razón y de su libertad.

³³ Cf. Gn 4, 4.

IV. LAS PRINCIPALES IDEAS DE LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA

Como se ha dicho al inicio, las acciones humanas, en cuanto que proceden de la libertad y se sitúan en el contexto múltiple y variante del espacio, del tiempo y demás circunstancias, constituyen una multitud inconmensurable de actos difícilmente sometible a tratamiento unitario, y por tanto, científico. A pesar de ello, el filósofo de la historia debe imponerse la tarea de descubrir un *curso regular* y una *dirección unitaria* en el conjunto de dichas acciones, y en consecuencia, un *plan* al que dichas acciones obedecen. Tarea ardua, quizás ilusoria, pues, la que el filósofo de la historia se propone: de una multiforme variedad de acciones, en apariencia inconexas y, *a fortiori*, procedentes de la libre determinación de cada hombre, encontrar una trama unitaria; de entre una multitud irregular y enmarañada de acciones, descubrir un sentido de la historia; del gran teatro del mundo postular, contra las apariencias, no un curso absurdo, sino un plan y una intención de la Providencia que subyacen al flujo de acciones que constituyen la historia y al que confieren un sentido.

1. *La esperanza del futuro y el progreso como postulados de la razón*

Pero el intento de elaborar una historia universal conforme a un *plan de la Naturaleza* no reviste en Kant simplemente un interés metodológico o de naturaleza sistemática. Ciertamente ese objetivo existe, pero no es el único. ¿Cuál es, pues, el interés principal en la búsqueda del *plan oculto de la Naturaleza*? Ya se ha dicho que el *plan* es *presupuesto* o *postulado a priori*. La *suposición* de la existencia de un *plan* en la historia es el requisito indispensable para admitir la realidad del *progreso* (*Fortschritt*) y, en consecuencia, para que nos sea dado poder *esperar* en un mundo mejor para los hombres. Si en el reino de la *naturaleza* brilla la magnificencia y la sabiduría, con más razón debe haber una *intención racional* en el “gran teatro de la suprema sabiduría que es la *historia* del género humano”³⁴. De no ser así, sería reprochable a la Providencia haber dotado con más riqueza y esplendor lo más pobre, el mundo de la naturaleza, obligando a apartar los ojos con desagrado de la consideración de la historia, pues en ella no se descubriría motivo alguno que suscitara la esperanza en este mundo.

Así pues, la intención racional que el filósofo postula en la historia constituye la premisa indispensable para la esperanza. En este sentido la *esperanza del futuro* es, según Kant, el único plato de la *balanza de la razón* que no se rige por razones de estricta imparcialidad. De manera que débiles razones depositadas en uno de sus brazos pueden pesar más que sólidos argumentos puestos en el otro³⁵. La esperanza ejerce sobre la *razón* una atracción irresistible, porque está vinculada a unos *intereses* de naturaleza moral que son su

³⁴ *IaG*, VIII 30.

³⁵ Cf. *Träume eines Geistesehers* (*TG*), II, 349.

objetivo primordial. Los *intereses de la razón* y la *esperanza* son el nexo lógico entre la filosofía de la historia y la filosofía moral de Kant.

Ahora bien, en el ámbito moral los objetos son *ideas*, y éstas nunca son *dadas*, como lo son los objetos de la experiencia, sino que son *presupuestas*, postuladas; y, si la voluntad lo desea, *realizadas*. Tal es lo que ocurre a la *esperanza del futuro*, que, en definitiva, es el *progreso* hacia el ideal del estado cosmopolita universal. Pero el progreso es una *idea* (o un *ideal*, si se prefiere). A su vez, “una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que *todavía* no se halla en la experiencia”³⁶. En efecto, hay algunas cosas que sólo se pueden conocer por medio de la *razón*, y no por medio de la *experiencia*, como es el caso de aquello de lo que no se quiere saber cómo es, sino cómo debe ser³⁷. Éste es precisamente el caso de la *idea de progreso*, sobre todo de progreso moral, que es una de aquellas ideas que deben ser realizadas.

Del mismo modo que la *naturaleza* es incomprendible sin el auxilio de la *finalidad*, la historia de la humanidad carecería de sentido sin la referencia al ideal del progreso (su fin natural). Todas las dudas relativas al valor empírico de lo alcanzado por la humanidad no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso, no sólo material e intelectual (pues tal progreso es observable), sino moral. Sin esta idea, sin esta convicción, el ser humano caería en la desesperación y dejaría de trabajar por el reino de los fines. En este sentido, *la fe en un sentido de la historia y en un progreso moral es un deber*³⁸.

2. Las disposiciones naturales del hombre y su desarrollo

Las *disposiciones naturales* (*Naturanlagen*) de una criatura están destinadas a desarrollarse completamente con arreglo a un fin. En el hombre, única criatura racional de este mundo, la principal de estas disposiciones es la *razón*. De ella procede la *libertad*. Ahora bien, la razón no puede desarrollarse por completo en el individuo, sino sólo en la especie. En efecto, requiriendo el desarrollo de la razón un amplio espacio de tiempo, que no le es concedido al individuo, sino sólo a la especie (que en sus generaciones, dice Kant, es *inmortal*), puede la razón, y con ella la libertad, alcanzar su desarrollo completo.

En la determinación más detallada de las *disposiciones naturales* del hombre parte Kant de la definición aristotélica del hombre como *animal racional* (*animal rationale*). Pero precisa que, antes que racional, es un *animal razonable* (*animal rationabile*), es decir, un ser con *capacidad* de llegar a ser plenamente racional sólo si ponen en ejercicio justamente las disposiciones que lo carac-

³⁶ Refl 1485, XV, 705-706.

³⁷ Cf. Refl 445, XV, 184.

³⁸ Cf. E. WEIL, *Kant et le problème de la politique*, en “Annales de la philosophie politique” 4 (1962) 7.

terizan como tal, sobre todo la educación³⁹. Ahora bien que la naturaleza del hombre consista en ser un animal racional muestra el difícil punto de equilibrio en que el hombre ha sido colocado. En efecto, la animalidad, como principio de *vida sensitiva*, es el principio del que proviene para el hombre la *división*. De la *razón*, en cambio, nace la *unión*, o al menos la tendencia o el progreso hacia ella. Se encuentra contenido aquí el lema reiterado en diversas ocasiones en la obra de Kant sobre la *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*). La *insociabilidad* procede de la *sensibilidad* y conduce a la división y al rechazo de la vida común. La *sociabilidad*, por el contrario, nace de la *razón* y conduce a la reunión con los semejantes. Así, es la propia naturaleza humana, con sus disposiciones racionales y propensiones sensibles, la que dicta al hombre el *fin* y el *medio* para alcanzar su *destinación*. De manera que si el fin al que ha de dirigirse el hombre (la unión de la especie humana) es siempre dictado por la razón, el medio por el que frecuentemente es conducido hacia su fin propio (tal como ha dispuesto la Providencia) es la *división*⁴⁰.

De su carácter de criatura racional provienen en el hombre otras disposiciones, que en lo esencial, son tres: el *trabajo*, la *educación* y la *moral*. Kant las llama *disposición técnica* (*technische Anlage*), *disposición pragmática* (*pragmatische Anlage*) y *disposición moral* (*moralische Anlage*)⁴¹. La *disposición técnica*, o capacidad para el *trabajo*, nace en él de la conjunción de la razón y de la mano, que le permite afrontar todo tipo de quehaceres en el dominio y transformación de la naturaleza. Según Kant, la disposición para el trabajo del hombre se hace presente en la forma y organización de la mano y de los dedos, cuya estructura y delicada sensibilidad demuestran que la naturaleza lo ha creado para toda suerte de trabajos y, por tanto, para el uso de la razón⁴². La idea no es nueva, sino que está cargada de ecos históricos que llevan hasta Aristóteles, quien había sugerido que la *universalidad de la razón* para concebir ideas está en correspondencia con la *universalidad de la mano* para realizarlas. En este sentido la *mano es instrumento de instrumentos*⁴³.

La *disposición pragmática* es la tendencia a la vida civilizada por medio de la cultura, y tiene por ámbito propio el de la *educación*. En virtud de esta disposición, el individuo se capacita para la vida social, fuera de la *bajeza del puro egoísmo* al que lo impulsa su naturaleza sensible. El hombre, a diferencia de los demás animales, que la alcanzan por sí mismos tal como se la dicta el *instinto*, no alcanza su plena realización más que en la vida social en virtud de la educación. Sólo en la vida social el hombre es educado y su naturaleza perfeccionada. De nuevo hay que decir que esta idea de Kant tiene hondas

³⁹ Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Anth*), VII, 321: „wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen kann“.

⁴⁰ Cf. *Anth*, VII, 322.

⁴¹ Cf. *Anth*, VII, 323-342.

⁴² *Anth*, VII, 323.

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, IV, 10, 687a; IV, 10, 687 b 1-27.

raíces en la historia de las ideas. Según Aristóteles (y con él toda la tradición occidental) el hecho de que el hombre es un animal racional (*zoón lógon echon*) exige en él hombre su *carácter social* (*zoón politikón*), que le da su perfección. La idea es recogida por Tomás de Aquino, que ve en el contexto social el medio característico del desarrollo de la capacidad intelectual y técnica del hombre⁴⁴.

Por último, la *disposición moral* consiste en el carácter de un ser que si bien advierte en su razón la libertad, y en consecuencia, la ley del deber, por otro lado experimenta en sí mismo la tendencia a desear lo ilícito (según el mandato de la razón) en las apetencias sensibles. De modo que un ser *racionalmente bueno* es, al mismo tiempo, *sensiblemente malo*. La experiencia demuestra que en el hombre existe una tendencia a desear activamente lo ilícito, aún a sabiendas de que es ilícito. Esta tendencia se manifiesta invariablemente apenas el hombre comienza a hacer uso de su libertad. Por ello, la razón práctica debe adoptar siempre la forma de *mandatos* que lo aparten de lo que la sensibilidad le sugiere. En ello –se apresura Kant– no hay ninguna contradicción, antes al contrario, la condición misma de posibilidad del progreso, que es el *destino natural* del hombre: el avanzar desde el mal hacia el bien, o incluso haciendo posible, por medio de su *actividad* (*Tätigkeit*), la transformación del mal en el desarrollo del bien.

En definitiva, “el hombre está destinado por su razón a vivir en sociedad con hombres y a *cultivarse* en ella por medio del arte y de las ciencias, a *civilizarse* y a *moralizarse*; y, aunque sea poderosa en él la tendencia a abandonarse *pasivamente* a los estímulos del placer y de la voluptuosidad, a los que llama felicidad, se ve empujado a hacerse *activamente* digno de la humanidad por medio de la lucha con las dificultades que se le oponen y que proceden de la rudeza de su naturaleza”⁴⁵. La transposición en sede antropológica y moral de la comprensión bipolar del conocimiento humano, como una tensión irresoluble entre la actividad del entendimiento y la pasividad de la sensibilidad es decisiva también en la doctrina del progreso. El concepto kantiano del progreso no es sin más el concepto ilustrado, sino que prepara el concepto romántico de la *pura acción*, del *blosses Tun*⁴⁶. La filosofía de Kant es inequívocamente una filosofía de la acción, también en la filosofía de la historia. Si en la *acción que se funda en sí misma* hay que ver el rasgo decisivo de la filosofía teórica, en la filosofía de la historia encuentra su aplicación la noción de *pro-*

⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 1: “Es natural que el hombre, siendo un animal social y político, viva en sociedad. Más aún, tal cosa es más necesaria al hombre que a los otros animales, como la naturaleza nos lo muestra. Porque la naturaleza provee a los otros animales el alimento, el vestido, las armas de defensa, como dientes, cuernos, garras y la velocidad para huir con presteza. Al hombre, en cambio, no le ha sido concedido ninguno de estos medios, pero en compensación le ha sido dada la razón, con la que, adjunta la colaboración de las manos, puede elaborar todos los medios necesarios. Pero para hacer esto el hombre no se basta solo, por lo que es natural que el hombre se asocie y vida en sociedad”.

⁴⁵ *Anth*, VII 324-325.

⁴⁶ Cf. *Anth*, VII, 140.

greso como *actividad constante que avanza en la historia*. Como dice Goethe en *Fausto*, “en el comienzo fue la acción”⁴⁷.

El progreso de una criatura dotada de razón es del todo diferente –piensa Kant– del caso de los demás animales, porque mientras que en el animal el desarrollo es conducido infaliblemente por el instinto, el hombre, por el contrario, haciendo uso de su razón y de su libertad, debe extraerlo todo de sí mismo. “La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y de su defensa (para la que no le fueron dados ni los cuernos del toro, ni las garras del león ni los dientes del perro, sino las solas manos); el deleite que puede hacer agradable su vida, hasta la inteligencia y astucia, e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya”⁴⁸. Comportándose de tal modo, la Naturaleza parece haberse complacido en dotar pobremente al hombre proporcionándole un equipamiento biológico tan escaso y exiguo, dando a entender con ello que no pretende sino dejar completamente en las manos del propio hombre lo que incumbe a su desarrollo y perfeccionamiento, y así alcanzar la cima de su perfección y de su felicidad no debiéndolo más que a sus propios méritos y haciéndose digno de la estima de sí mismo⁴⁹.

3. *El antagonismo como medio de desarrollo de las disposiciones naturales del hombre*

Como ya sabemos, el medio del que de ordinario se vale la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de las *disposiciones naturales* del hombre es el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad en la medida en que dicho antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden⁵⁰.

Por *antagonismo* (*Antagonism, Zwietracht*) entiende Kant la hostilidad, el egoísmo y la ambición que amenazan de continuo la inclinación a vivir en sociedad. Pues bien, según Kant, la resistencia (*Widerstand*) de las pasiones insociables a lo que ordena la razón es la causa del despertar de las fuerzas que se hallan latentes en el hombre y de la superación de la pereza (*Faulheit*), que de otro modo, le atenuaría manteniéndole en el estado de somnolencia

⁴⁷ GOETHE, *Faust I*, V, 1224-1236: „Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘ / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / ich muß es anders übersetzen. [...] / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreib getrost: Im Anfang war die Tat!“. En la misma dirección que Kant, pero intensificando si cabe el elemento de la *actividad* constitutivo de la libertad y de la moralidad, se expresa Fichte, un discípulo de Kant a fin de cuentas, al localizar la raíz del mal en la *pereza* (*Trägheit*) y en la *inactividad* (*inertia*). El mal radical, empleando una expresión kantiana, no es sino el permanecer como *naturaleza* (en el no-yo, en el objeto), y por tanto, como pasividad de aquél que debería ascender de continuo por el camino de la acción y de la actividad hacia la cima de la *libertad*. Cf. J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre*, en *Sämmtliche Werke IV* (hrsgb. I.H. Fichte), pp. 199-200.

⁴⁸ *IaG*, VIII 19.

⁴⁹ Cf. *IaG*, VIII 20.

⁵⁰ Cf. *IaG*, VIII, 20.

que caracteriza al hombre antes del desarrollo de la libertad⁵¹. La tendencia del hombre a unirse en sociedad, pero también a separarse de ella, parecen el reflejo en la sociedad y en la vida política de la doctrina newtoniana de las fuerzas de atracción y repulsión de la materia. Precisamente de esta segunda fuerza (el antagonismo, la repulsión) procede de ordinario el *progreso*. Sin la resistencia y la confrontación que las pasiones del *dominio* (*Herrschaft*), *honor* (*Ehrensucht*) y *codicia* (*Habsucht*) ponen al instinto social, “todos los talentos quedarían eternamente ocultos y en germen en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarian la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por sus animales domésticos”. Por eso, dice Kant, debemos agradecer a la Naturaleza “la incompatibilidad, la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar”. E inmediatamente después añade: “el hombre quiere vivir cómoda y placenteramente. Pero la Naturaleza quiere más bien que abandone la comodidad y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades”⁵².

La capacidad civilizadora y de progreso que resulta de las pasiones, de suyo destructivas para la vida social, es para Kant prueba de cómo la Providencia dispone de ellas para el cumplimiento de un fin superior, que excede con mucho el propósito de los mismos hombres. Es lo que Hegel llamará *la astucia de la Razón* (*List der Vernunft*), que se vale de las pasiones de los individuos para promover sus propios intereses superiores⁵³. Con ello Kant hace suyo el concepto, tan típico de las teorías de la historia, conocido como *heterogénesis de los fines*, término acuñado por M. Wundt⁵⁴.

⁵¹ Cf. *IaG*, VIII 21. Este breve texto es sumamente interesante. Pueden verse en él contenidos algunos de los temas que posteriormente serán desarrollados por la filosofía idealista de la historia en Fichte o en Hegel: las pasiones como motor del desarrollo del que se vale la Providencia; la indolencia como estado natural del hombre que no se ha elevado aún a la conciencia de su dignidad y de su libertad; la resistencia y la contradicción como concepto clave de la dialéctica, etc.

⁵² *IaG*, VIII 21.

⁵³ Cf. G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in 20 Bänden*, hrsgb. Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, Frankfurt an M, Suhrkamp, 1969-1971, Bd. XII, 49: „Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet“.

⁵⁴ Cf. M. WUNDT, *System der Philosophie*, Leipzig 1919, 26 ss. La historia no es forjada únicamente por el hombre. Como sugiere el concepto de la *heterogénesis de los fines*, la Providencia divina realiza una obra profunda en ella. Quien es Causa prima del ser (creación) y del obrar (concurso divino), no puede sino ser Causa final tanto del ser como del obrar. Por ello, la dirección de la historia no es cosa únicamente del hombre. Como ha dicho L. Bellofiore, la actividad humana en la historia no hace superflua la acción de la Providencia. También aquí debe ser aplicada la doctrina de la relación de la Causa primera y las causas segundas en lo que se refiere al fin. Así pues, si, para usar una metáfora arquitectónica, el hombre es el

También en la *Pedagogía* expone Kant la doctrina del antagonismo y de las pasiones enfrentadas en la promoción del bien y del progreso general de los hombres, al que la Providencia hace tender aquéllas. En primer lugar, como tesis general, se afirma que la naturaleza del hombre consiste en una serie de disposiciones que deben ser desarrolladas. “La Providencia ha querido que el hombre deba sacar el bien de sí mismo. Para ello le habló al hombre –por así decir– del siguiente modo: ‘¡Entra en el mundo! Yo te he provisto de todas las disposiciones para el bien. Te corresponde ahora a ti desarrollarlas y, por tanto, depende de ti tu propia dicha o tu desgracia’. El hombre debe desarrollar sus disposiciones naturales para el bien. La Providencia no las ha puesto en él ya formadas, sino como meras disposiciones y sin la distinción de la moralidad”⁵⁵.

Por eso, la causa del mal moral no es otra que el dejar incultas, sin hacerlas rendir, las potencialidades propias de la naturaleza humana. Dice Kant: “los gérmenes que yacen en el hombre tienen que ser desarrollados. Y, puesto que no se encuentran entre sus disposiciones los fundamentos para el mal, la única causa de éste es el no someter la naturaleza a reglas. En los hombres solamente hay gérmenes para el bien”⁵⁶. Como se ve, el acento recae más sobre el mandato del desarrollo de los talentos que sobre su sometimiento a las reglas. Con ello, la inmoralidad parece consistir más en la pereza (como inactividad) que en el incumplimiento de las normas éticas.

Finalmente, el medio del desarrollo de las disposiciones para el bien presentes en la naturaleza humana es el trabajo y la fatiga. Aplicando este principio a la educación concluye Kant que es un error abandonar la educación de los niños a su capricho. “Se comete una gran falta si en la educación no se contraría [a los niños]. El árbol plantado solo en un campo crece torcido y extiende sus ramas a lo lejos. Por el contrario, el árbol que se alza en medio de un bosque, crece derecho por la resistencia que le ponen los árboles próximos, y busca sobre sí la luz y el sol”⁵⁷. Porque el hombre es el único animal que tiene que trabajar, es de la mayor importancia que los niños aprendan a trabajar. “Se contesta sin duda negativamente a la pregunta de si se hubiera mostrado el cielo más propicio con nosotros preparándonoslo todo, sin que tuviéramos que trabajar [...] Es falso asimismo creer que de haber permanecido Adán y Eva en el Paraíso no hubieran hecho más que estar juntos, cantar canciones pastoriles y contemplar las bellezas de la Naturaleza. En tal estado lo hubiera atormentado el aburrimiento, lo mismo que a los demás hombres”⁵⁸.

constructor de la historia, la Providencia es su arquitecto (cf. L. BELLOFIORE, *La dottrina della provvidenza in G.B. Vico*, Padova, Cedam, 1962, p. 63).

⁵⁵ *Pädagogik (Päd)*, IX 446.

⁵⁶ *Päd*, IX 448.

⁵⁷ *Päd*, IX 448.

⁵⁸ *Päd*, IX 471.

Así pues, el ámbito adecuado para el desarrollo de las *disposiciones naturales* del hombre es la sociedad. Ello es así porque la sociedad asegura los dos requisitos indispensables para dicho desarrollo, a saber la libertad y el antagonismo. En otras palabras, sólo la sociedad es el lugar en el que la *insociable sociabilidad* del hombre se pone en práctica. "Sólo en el terreno acotado de la sociedad y de la unión civil producirán las inclinaciones su mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privar al otro del aire y del sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer deformes, torcidos y encorvados como los que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros. De modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la *insociabilidad*, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza"⁵⁹.

En el contexto de la acción de la Providencia, que aprovecha la insociabilidad humana y el cortejo de pasiones destructoras que la acompañan, en provecho del progreso, se inserta también la doctrina de Kant sobre la *guerra*.

4. *La guerra, el caso extremo del antagonismo*

Un caso extremo del antagonismo es la guerra. Kant afirma sin ambages que la guerra es rechazada por la razón y la ética y que es deber del hombre humanizarla poco a poco, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer como guerra ofensiva⁶⁰. Pero al mismo tiempo, cree que, por su medio, la Providencia realiza una obra oculta. La ambición, el deseo de dominio, especialmente de los que detentan el poder, hace que las guerras con su secuela de aflicción y sufrimiento resulten inevitables. Pero aún en este caso, las guerras no obedecen únicamente a las pasiones desenfrenadas de los hombres, sino que obedecen a un proyecto de la sabiduría suprema, cuyo secreto es guardado celosamente por ella. Ahora bien, la Providencia no podría permitir la devastación de la guerra, con su inmenso tributo de penurias y dolores para el género humano, así como las tribulaciones que su continua preparación ocasiona aún en tiempos de paz, si no fuera porque por su medio son impulsados hasta las cotas más altas los talentos morales y el heroísmo de los hombres⁶¹. La guerra puede incluso tener efectos ennoblecedores, hasta rayar en lo sublime, para todo un pueblo. "Incluso la guerra, conducida con orden, y en el sagrado respeto de los derechos civiles, tiene dentro de sí algo sublime, y forma en el pueblo que

⁵⁹ *IaG*, VIII, 22.

⁶⁰ Cf. *SF*, VII, 93.

⁶¹ Cf. *KU*, V, 443.

durante ella se conduce en tal modo, un carácter tanto más sublime cuanto más numerosos son los peligros a que se expone y más valerosamente los afronta⁶². Por el contrario, los largos períodos de paz hacen que, de ordinario, se afiance el espíritu mercantil, y con ello se promueva únicamente el interés personal, dando origen a la vileza y a la molicie, y envileciendo el carácter y el espíritu del pueblo.

Aún sin alcanzar las cotas de sublimidad y heroicidad moral referidas, puede la guerra contribuir al progreso, “pues dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura, de manera que sólo después de haberse consumado una cultura –sabe Dios cuándo– podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla⁶³.

Pero, sobre todo, la Naturaleza utiliza la *insociabilidad* (*Ungeselligkeit*) de los hombres, que en la guerra se manifiesta como insociabilidad o incompatibilidad entre las sociedades y cuerpos políticos, como un medio para hacer surgir de su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad. Así, “a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos [...] la Naturaleza arrastra a los Estados, incluso en tiempos de paz, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones [...] a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: a abandonar el estado sin ley, propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos (*foedus amphycionum*) [...] con un poder unificado y con la decisión conforme a leyes de la voluntad común⁶⁴.

La guerra, por tanto, supone un intento, no de los hombres, sino de la Naturaleza, de promover nuevas relaciones entre los Estados, mediante su destrucción o, al menos, su parcial desmembramiento, posibilitando así la formación de nuevos cuerpos políticos bien dispuestos para el *pacto de confederación internacional*, a lo que Kant llama *Foedus Amphictyonum*.

5. *El Estado republicano, cosmopolita y universal como quiliasma filosófico*

La formación de la sociedad como ámbito del desarrollo de las *disposiciones naturales* del hombre no es el momento final, sino intermedio, en el curso de este desarrollo. Por otro lado, como los Estados se relacionan entre sí como los individuos, es decir, llevados del doble impulso, racional el primero, de sociabilidad, y sensible el segundo, de insociabilidad y de antagonismo, el resultado de la guerra entre ellos será a la larga inevitable, pero también será

⁶² *KU*, V, 263.

⁶³ *MAM*, VIII, 121.

⁶⁴ *IaG*, VIII, 24.

el medio empleado por la Providencia para que los diversos Estados lleguen a buscar la paz y la concordia por medio de su respectiva unión⁶⁵.

El *estado natural*, previo a la intervención de los pactos, tanto entre los hombres como entre los Estados, no es el *estado de paz*, sino el *estado de guerra* (sea por las hostilidades declaradas sea por la amenaza constante)⁶⁶. Por ello, el estado de paz debe *ser instaurado* por medio de un pacto.

Los pueblos deben, al igual que los individuos, ser considerados salvajes (o en el estado de naturaleza) mientras no ingresan, en virtud de un pacto y de una constitución supraestatal, en una *federación*, que, extendiéndose paulatinamente a todos los Estados, conduciría a la paz perpetua. En efecto, “los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su *estado de naturaleza* (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una constitución semejante a la constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho”⁶⁷.

Dicha federación, aunque no exista en la actualidad, es pensable moral y jurídicamente como una *idea*, y en ese sentido constituye una *esperanza* para la paz de las naciones. Como la razón condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse sin un pacto entre los pueblos, “debe que existir, por tanto, una federación de tipo especial a la que se puede llamar la *federación de la paz* [*Friedensbund*] (*foedus pacificum*), que se distinguiría del *pacto de paz* [*Friedensvertrag*] (*foedus pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría terminar con todas las guerras para siempre”⁶⁸. La realización práctica de la esta *idea de federación* consiste en su extensión paulatina a todos los Estados, conduciendo así a la *paz perpetua*.

La forma más deseable del Estado que aspira a asociarse con otros en la federación de la paz es la *forma republicana*, establecida en conformidad con los principios de *libertad* (de los miembros de una sociedad *en cuanto hombres*), de *dependencia* (de sus miembros integrantes a una autoridad y legislación comunes *en cuanto súbditos*), y finalmente, de *igualdad* (de todos los súbditos *en cuanto ciudadanos*)⁶⁹. Kant distingue cuidadosamente entre constitución republicana y despótica: mientras el *republicanismo* descansa sobre el principio político de la separación del poder ejecutivo o gubernativo del legislativo, el *despotismo* consiste en su negación, es decir, en la ejecución arbitraria por el gobierno de las leyes que él mismo ha legislado. Esta inobservancia de la separación de poderes, propia del despotismo, Kant la ve como inseparable

⁶⁵ Cf. *IaG*, VIII, 24.

⁶⁶ Cf. *ZeF*, VIII, 348.

⁶⁷ *ZeF*, VIII, 354.

⁶⁸ *ZeF*, VIII, 356.

⁶⁹ Cf. *ZeF*, VIII, 349-350.

de la *democracia*. La democracia es un despotismo, porque funda, dice Kant, un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno⁷⁰.

En definitiva, la guerra se presenta en la doctrina de Kant como un medio privilegiado en manos de la Providencia para conducir a los Estados a la realización de su *plan oculto*, a saber, la constitución de un Estado cosmopolita universal, dotado de una constitución republicana, único ámbito en el cual pueden ser desarrolladas íntegramente las *disposiciones naturales* del hombre. La historia en su conjunto consiste en la *ejecución de dicho plan de la Naturaleza*. Tal propósito de la Providencia es, según Kant, la meta que da sentido al devenir histórico, el cumplimiento final y la consumación de la historia, a lo que nuestro autor llama el *quiliasmismo* (*Chiliasmus*). El *quiliasmismo* puede ser entendido en sentido filosófico y teológico. El *quiliasmismo filosófico* es "la esperanza de un estado de paz perpetua, fundado en la federación de los pueblos como una república mundial"⁷¹. Pero esta forma exterior (jurídica y política) del estado de paz perpetua, presupone un estado de moralidad interior logrado por la humanidad, llamado por Kant *quiliasmismo teológico*.

V. EL FIN DE LA HISTORIA HUMANA: LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA Y TEOLÓGICA

La historia es el curso del tiempo humano, que se enmarca entre un *inicio* y una *conclusión*. Sin conclusión, la historia sería una simple sucesión de tiempo, sin sentido ni progreso. Como ya se ha dicho, Kant entiende la noción de fin de la historia (o escatología) en dos sentidos: político y teológico. A su vez, como el *bien futuro* es el objeto de la esperanza, Kant admite dos formas de esperanza: la *esperanza política* (el progreso) y la *esperanza religiosa* (la salvación).

En sentido político, la escatología se identifica con el *quiliasmismo filosófico*, que, como sabemos, significa la constitución del Estado cosmopolita universal. En el *quiliasmismo filosófico* la historia humana llega a su conclusión no en lo relativo a la duración del tiempo, sino a su intrínseca posibilidad de elevación y desarrollo morales. En sentido teológico o religioso, en cambio, la escatología trata de las *representaciones religiosas* acerca de los estados en que, tras la muerte, se encuentra el alma. Esta otra forma de escatología kantiana, que puede ser llamada *escatología teológica*, se corresponde más propiamente con el significado que en teología se da al término de *escatología*. De esta se ocupa Kant en dos sentidos: primero, analizando racionalmente el contenido de las representaciones religiosas escatológicas (muerte, eternidad, juicio, cielo, infierno, purgatorio); y, después, realizando la crítica de las mismas. De lo primero se ocupa la obra *El fin de todas las cosas* (*Das Ende aller Dinge*); de lo segundo, *Los sueños de un visionario* (*Die Träume eines Geistersehers*).

⁷⁰ Cf. ZeF, VIII, 352.

⁷¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RGV), VI, 34.

1. La escatología política

La *escatología política* se refiere a la constitución del Estado republicano, cosmopolita y universal. El movimiento de constante mejoramiento moral de un pueblo (*progreso moral*) y su encaminamiento hacia el *quiliatismo filosófico* (*progreso político*) son las dos modalidades de *progreso* que Kant admite. El progreso, verdadero objeto de la esperanza política kantiana, es un *postulado* de la razón práctica-política (más allá de lo que la experiencia muestra) y culmina en la constitución del Estado republicano cosmopolita universal, que Kant llega a considerar como el advenimiento del *Reino de Dios en la tierra* (*das Reich Gottes auf Erde*).

Como ya se ha tratado, en parte, esta cuestión, nos limitaremos aquí a considerar dos textos nuevos para ilustrar esta idea. El primero está tomado de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En el contexto de la doctrina del *mal radical* del hombre, se ejemplifica dicha maldad por medio del hecho de que una de las aspiraciones más honestas del hombre, como es lo que ahora llama Kant tanto el *quiliatismo filosófico* como el *quiliatismo teológico*, sea “generalmente objeto de burla como fanatismo” (*als Schwärmerei allgemein verlacht wird*)⁷². Ya conocemos la distinción que Kant hace entre *quiliatismo filosófico* y *teológico*: el primero definido como la *esperanza en un estado de paz perpetua*, hecha posible por la formación de una liga de los pueblos como república mundial; y el segundo como la *esperanza en el completo mejoramiento moral del género humano*⁷³.

El segundo texto procede de *El conflicto de las facultades*. La segunda sección de esta obra, dedicada a *El conflicto de la facultad de filosofía con la de Derecho*, lleva como subtítulo *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. Al final de esta sección, se pregunta Kant *¿Qué beneficio reportará al género humano el progreso hacia lo mejor?* La respuesta se encuentra en sintonía con los textos anteriores. El beneficio del *movimiento hacia lo mejor*, es decir, el *progreso*, consiste en el creciente ennoblecimiento de la conducta de los hombres (por medio del cual llegarán a ser más benéficos, menos pendencieros y más fieles en la guarda de la palabra dada), que acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a constituir una sociedad cosmopolita (*weltbürgerliche Gesellschaft*). Si en el texto anterior las burlas contra esta esperanza nacían de la maldad radical del corazón humano, ahora son los *políticos* “quienes se complacen en considerar esta esperanza como la fantasía de una mente exaltada” (*der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfs halten möchte*)⁷⁴. Kant llega a decir en nota a pie de página que “esperar que una construcción política como la pensada aquí [el Estado mundial] llegue a materializarse algún día es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a su realización es algo no solamente pensable [*denkbar*], sino que en

⁷² RGV, VI, 34.

⁷³ Cf. RGV, VI, 34.

⁷⁴ SF, VII, 92.

cuanto pueda compadecerse con la ley moral, es un *deber* [Pflicht], y no de los ciudadanos, sino del soberano”⁷⁵.

Finalmente, es interesante poner de manifiesto la relación que Kant establece entre el *Estado cosmopolita universal* y una *Iglesia* igualmente *universal*, en cuanto basada sobre la *pura fe racional* (*reine Glaubensvernunft*), no la *estatutaria*. La coincidencia de ambas dimensiones, política-moral en el caso del Estado cosmopolita universal, y religiosa-moral en el de la Iglesia universal, es lo que Kant llama el *advenimiento del Reino de Dios a la tierra*. Ya se ha mencionado antes el gran interés que esta noción suscita en Kant, como demuestra la gran cantidad de textos en que se habla del *Reino de Dios*. De una consulta sistemática a la obra de Kant resulta que dicha expresión aparece, al menos, 23 veces en toda su obra⁷⁶. Nos limitamos aquí a una idea interesante para la teología, expuesta en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Un motivo fundado de esperanza, dice Kant, es que la religión “sea gradualmente liberada de los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por ser medios de una *fe eclesial* [Kirchenglauben] reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así llegue a reinar sobre todos, finalmente, la *pura fe racional* [*reine Vernunftsglaube*], para que Dios sea todo en todos”. Este proceso de progresiva purificación (o de *crítica racional*) del contenido fundamental de la pura fe racional, que se despoja de todos los elementos contingentes, empíricos y estatutarios, debe realizarse sin *revoluciones externas*. En el principio de la pura religión racional (“que es una revelación divina que acontece de modo constante, aunque no empírico”, revelación que no puede ser otra que la aprehensión de la ley moral por medio del imperativo de la moralidad), reside el fundamento del paso progresivo hacia la nueva forma de vida religiosa. Una vez que el proceso del paso gradual de la fe eclesial a la Religión universal de la Razón (o sea, a un Estado ético o divino sobre la tierra) haya sido puesto en marcha y haya arraigado de modo universal y público, “se puede decir con fundamento que el Reino de Dios ha venido a nosotros”⁷⁷.

2. La escatología teológica

- a) El análisis de las representaciones escatológicas: la *pura fe racional* y las representaciones sensibles de la religión

La religión es, en opinión de Kant, la doctrina de “lo que me es lícito esperar” (*was darf ich hoffen*)⁷⁸. El objeto de la esperanza, la *felicidad*, no es lo

⁷⁵ SF, VII, 79.

⁷⁶ Cf. K. WORM-S. BOECK (ed.), *Kant im Kontext II (Komplettausgabe 2005): Werke, Briefwechsel und Nachlaß*, Berlin, Worm InfoSoftWare, 2003. Las más interesantes son: *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) (V, 130); *RGV* (VI, 101; 122; 134; 136; 151; 175; 192); *SF* (VII, 68; 74).

⁷⁷ *RGV*, VI, 121-122.

⁷⁸ *KrV*, B 833.

que *acontece* de hecho, que es de lo que se ocupa el saber y la razón teórica en general, sino sólo lo que *debe acontecer* “si hago lo que debo hacer”. Precediendo, pues, la doctrina del deber a la de la esperanza, a la que sólo se accede cumplidamente en la doctrina de la religión, queda la religión relegada a la moral. En definitiva, como dice Kant, “si hago lo que debo, me es lícito esperar” la consecución de la felicidad.

Ahora bien, como entre el *deber* y la virtud, por un lado (que pertenecen al ámbito nouménico de la realidad) y la *felicidad*, por el otro, cuya sede propia es la región del fenómeno sensible, no hay, según Kant, posibilidad alguna de transición desde el punto de vista teórico, la única forma posible de admitir una relación entre ambas dimensiones (en lo que consiste justamente el concepto del *sumo bien*) es apelando al primero de los *postulados*, es decir, a la idea de Dios, que, como *causa común* de ambos ámbitos (*deber* y *felicidad*, correlatos en la doctrina moral de la libertad y de la necesidad de la filosofía teórica) hace posible su conexión.

De este modo, la doctrina de la esperanza coincide con la noción de Dios, en cuanto que hace posible la realización del *sumo bien*, es decir, la *coincidencia entre deber y felicidad*. La *sensibilidad* aspira a la *felicidad* (que es “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones”⁷⁹); pero la *razón* exige el *deber*. Ante esta *antinomía*, sólo Dios es capaz de armonizar y reunir ambas exigencias en un único principio de acción: el *sumo bien*. Se sigue de ello que la moral no es propiamente la doctrina de cómo llegar ser *feliz*, sino sólo de cómo hacerse *digno* de la felicidad. Sólo a tal moral del deber y de la dignidad sigue la religión, con la que llega también “la esperanza de participar un día en la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella”⁸⁰. Por paradójico que parezca, en Kant la moral es el verdadero fundamento de la religión y de la noción de Dios. Pero, ¿qué es la religión?

En la filosofía de Kant, la *religión* es una suerte de *apéndice de la filosofía moral*, una mera prolongación de ella. Basada sobre la *fe racional* (*Glaubensvernunft*), es decir, sobre los *postulados de la razón práctica* (o simplemente, sobre la razón práctica), la religión es para Kant una *religión natural*, o más propiamente, una *religión puramente moral*, cuyo *credo* y *artículos* se reducen *perfectamente a las verdades de la mera razón*. “El *Credo* de la razón pura práctica contiene tres *artículos* en su *profesión de fe*: yo creo en un único Dios, como fuente de todo bien en el mundo y como su meta final; yo creo en la posibilidad, en cuanto depende del hombre, de hacer concordar esta meta final con el sumo bien en el mundo; yo creo en una vida futura, eterna, como condición de un incesante aproximarse del mundo al sumo bien posible en él”⁸¹.

⁷⁹ *KrV*, B 834.

⁸⁰ *KpV*, V, 234.

⁸¹ *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat* (FM) XX, 298. Otra formulación del *Credo de la sola razón*, cf. *KpV*, V, 143: «yo quiero que exista un Dios; quiero que mi existencia en este mundo sea también,

En el fondo, la religión y la moral no se distinguen por su objeto o por su contenido, que es idéntico, a saber el cumplimiento del deber *como si* fuera mandato divino, sino únicamente por el aspecto formal que la idea de Dios ofrece a la voluntad humana como *ayuda* para el cumplimiento de su deber. La religión, pues, es una suerte de *refuerzo pedagógico* en forma de *ropaje sensible* (imaginativo) para quien no es capaz de seguir los dictados de la ley por sí mismos sin otra ayuda que la intrínseca racionalidad que contienen.

b) La *crítica* de la esperanza de la vida futura

Dice Kant en un texto emblemático referido a la *esperanza de la vida futura*: “la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro* [*Hoffnung der Zukunft*] posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir. Confieso que todas las historias de apariciones [...] y de espíritus [...] pesan más únicamente en el platillo de la esperanza, mientras que puestas en el platillo de la especulación parecen diluirse en puro aire”⁸².

La *esperanza del futuro*, que es uno de los grandes intereses de la razón, se sitúa, según Kant, entre dos disposiciones del alma humana: la *curiosidad* que, insaciable, todo lo quiere saber, y la sobria *sabiduría*, que, reconociendo los límites impuestos al conocimiento humano, sabe prescindir serenamente del conocimiento de aquello que *excede* su propia capacidad. Si la curiosidad quiere elevarse hasta el conocimiento de aquello que, como el mundo de los espíritus y el estado escatológico posterior a la muerte, sobrepasa el alcance y las fuerzas propias del entendimiento humano, la sabiduría dispone de un recurso para huir de tales tentaciones y poner coto a esas ilusiones. Este recurso no es otro que la *crítica, ciencia de los límites de la razón humana*⁸³, verdadera compañera de la sabiduría, que alza su voz contra la pretensión desmedida de conocer objetos tan alejados de la experiencia como es el mundo de los espíritus y lo que a él se refiere⁸⁴. Por tanto, en cuestiones que tanto interés suscitan, pero que se encuentran tan alejadas del conocimiento empírico como son las relativas a la escatología (naturaleza espiritual del alma, su libertad, su inmortalidad, la predestinación, la vida del más allá, etc.), para evitar un *vano concurso en el certamen de la especulación*, que razona, decide, adoctrina y refuta en asuntos de conocimiento ilusorio, es menester que la razón, antes de lanzarse temerariamente por esos caminos, emprenda un tra-

fuera del enlace de la naturaleza, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea indefinida. Persisto en ello y no me dejo arrebatar esta fe».

⁸² TG, II, 349.

⁸³ Cf. TG, II, 368: „In so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.

⁸⁴ Cf. TG, II, 369.

bajo de discernimiento de su propia capacidad y establezca los linderos más allá de los cuales su inquisición no podrá extenderse con éxito⁸⁵.

De este modo Kant ha establecido en términos generales la necesidad de una *crítica del conocimiento* en los asuntos relacionados con la *esperanza de la vida futura*. Dicha crítica se funda en dos principios. En primer lugar, la *comprensión teórica* de los fenómenos de la vida futura es no sólo imposible (dado que exceden la capacidad del entendimiento), sino también superflua e innecesaria. Pero, en segundo lugar, hay una suerte de *conocimiento práctico*, una fe moral (*moralische Glauben*), una *sabiduría del corazón*, que está al alcance de todos los hombres, como se requiere en un asunto que a todos *interesa*, y que sin tal aparato de razones, dicta sus mandatos al entendimiento⁸⁶. La *esperanza de la vida futura* pertenece a este tipo de conocimientos. No se apoya, pues, en las razones del entendimiento, sino en el *alma recta* y en los *sentimientos de un alma de buena índole*. En definitiva, en un conocimiento de índole práctica.

Sentadas estas razones, concluye Kant este opúsculo con las siguientes palabras: “así pues, abandonemos a la especulación y al cuidado de mentes ociosas todos los ruidosos artificios teóricos respecto a tan lejanos objetos. De hecho nos son indiferentes [...] La razón humana no está suficientemente dotada de alas para atravesar nubes tan altas como las que nos ocultan los secretos del otro mundo. Por eso, a los curiosos que tan solícitamente piden noticias sobre ellos, se les puede dar una respuesta sencilla, pero muy natural: que lo más aconsejable sería *que se dignen tener paciencia hasta haber llegado allí*. Pero como es probable que nuestro destino en el otro mundo pueda depender en gran medida de cómo hayamos administrado nuestros cargos en éste, concluyo con aquello que Voltaire hace decir al final a su honrado *Cándido* después de tantas inútiles controversias: *¡Ocupémonos de nuestra felicidad, vayamos al jardín y trabajemos!*”⁸⁷.

Como se puede ver, las cosas están como las habíamos dejado en el epígrafe anterior, a saber: que la religión, o lo que es igual, la doctrina de lo que nos es lícito esperar (y que no es posible conocer teóricamente), se resuelve en la doctrina de la moralidad. *La religión se reduce a moral, con la única diferencia de que en vez de tomar en consideración el modo incondicionado que la razón práctica impone a los actos morales, se ocupa de la dirección a la que encaminan*. Y dicha dirección apunta a la idea de un objeto que contiene en sí la unidad del fin incondicionado del obrar (como *deber*) y del fin condicionado concordante con ello (la *felicidad* como consecuencia de la observancia del deber). En otras palabras, la religión consiste en la *idea del bien supremo* (concordancia de *deber y felicidad*), cuya posibilidad implica la de un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único capaz de unir los dos elementos antitéticos

⁸⁵ Cf. TG, II, 370.

⁸⁶ Cf. TG, II, 372.

⁸⁷ TG, II, 373.

que integran el bien supremo. Ahora bien, la idea de Dios resulta y depende de la ley moral y no es de ningún modo base de ella. La idea de Dios es la que proporciona unidad a la finalidad (incondicionada) por libertad y finalidad (condicionada) por naturaleza.

c) La interpretación moral de las representaciones religioso-escatológicas

Conocemos ya la característica subordinación en Kant de la religión a la moral. Sabemos también que la *fe eclesiástica* (no la pura fe racional) consiste en el conjunto de *determinaciones estatutarias* y de *representaciones religiosas*, que son un refuerzo pedagógico que ayuda al cumplimiento de la ley moral a los hombres incapaces de comprender por sí mismos el valor incondicionado de la misma. Hemos visto finalmente la crítica de Kant a la “esperanza de la vida futura”. Es ahora el momento de estudiar algunas representaciones religioso-escatológicas de especial relevancia en lo concerniente al fin de la vida y de la historia, como son la eternidad, el juicio final, el fin del mundo, etc.

- La muerte y la eternidad

El *lenguaje piadoso* (*fromme Sprache*) representa la *muerte* como el *paso del tiempo a la eternidad*. Esta concepción carece de sentido si por *eternidad* se entiende un tiempo que se prolonga indefinidamente, porque en ese caso el hombre nunca saldría del tiempo, sino que pasaría de un tiempo a otro. Por tanto la eternidad, de la que no podemos hacernos más que un concepto negativo, debe significar, como fin de todo tiempo, una forma de duración del hombre inconmensurable con el tiempo.

El pensamiento de la eternidad encierra algo *horrible* (*Grausendes*), a la vez que *atrayernte* (*Anziehendes*). Es horrible porque indica el borde de un abismo del que no hay retorno para los que caen en él. Pero es también atrayernte porque en él se hace presente algo *sublime terrible* (*furchtbar-erhaben*) que *seduca la imaginación*, apresándola y haciéndole volver una y otra vez hacia él sus ojos espantados. La oscuridad presente en la representación de la eternidad se convierte en estímulo de la imaginación, que trabaja más a sus anchas en las sombras de lo misterioso y enigmático que a plena luz del día⁸⁸.

Ahora bien, puesto que la idea de la vida eterna se halla universalmente presente, en todos los pueblos y en todos los tiempos, si bien *bajo ropajes doctrinales distintos*, debe pertenecer de algún modo al patrimonio común de la razón humana. La razón humana es una facultad de conocimiento que, por su propia naturaleza, excede los límites de la experiencia posible, porque sus conceptos, las *ideas de la razón pura*, carecen de intuiciones sensibles que les puedan otorgar una determinación empírica en sentido propio, y no al modo de la exposición simbólica como sensibilización de la idea. Por lo tanto, según Kant, la *idea de la eternidad* no comporta ampliación alguna de conocimiento;

⁸⁸ Cf. *KU*, V, 245.

en otras palabras, no indica en la eternidad un ámbito dado y objetivo de realidad. Pero entonces, ¿a qué región de la realidad se refiere la *idea de la eternidad*? Kant no tiene dudas: a la realidad moral del *postulado de la razón práctica* de la inmortalidad del alma.

Para Kant un *postulado* de la razón práctica, como en este caso el de la inmortalidad del alma, es una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida a priori⁸⁹. Una ley práctica incondicionalmente válida a priori es la *ley moral*. Y la ley moral tiene como objeto específico el de imperar la realización del *bien sumo*. El *bien sumo* conlleva, según Kant, dos aspectos: el *bien supremo*, en cuanto originario, el más elevado e incondicionado, que es la *virtud* como disposición a acatar la ley moral por pura reverencia y de querer lo que la ley manda; y el *bien completo*, en cuanto perfecto o consumado, y éste es la *felicidad*. Pues bien, la ley moral manda la realización del *sumo bien* en el mundo⁹⁰, es decir, la práctica incondicionada de la virtud y el cumplimiento de la ley por puro respeto de ella. La perfecta conformidad de la voluntad con la ley moral es la *santidad* (*Heiligkeit*), y ésta “es una perfección de la que no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia”⁹¹. Por lo tanto, siendo exigida la santidad de la voluntad por la ley moral, pero no siendo poseída *de facto*, no queda más remedio que *tender* hacia ella por medio de un progreso infinito (o asintótico) de la voluntad hacia la perfecta conformidad con la ley. Ahora bien, para que dicho progreso al infinito sea pensable y no contradictorio, es menester que la existencia de la persona, cuya voluntad tiende asintóticamente a la santidad, perdure al infinito, tanto cuanto se necesita para alcanzar la meta de la santidad perfecta. A la duración infinita de la persona (como ser nouménico) se le llama *inmortalidad del alma* (en la *Crítica de la razón práctica*) o *idea de la eternidad* (en *El fin de todas las cosas*).

Así pues, la doctrina de la eternidad (o de la inmortalidad del alma) expresa, como un *postulado* de la razón práctica, la exigencia de la perfecta adecuación de la voluntad humana (simplemente *buen*) con la voluntad divina (*santa*) a través de un progreso y de un esfuerzo que exigen la duración más allá del tiempo (*duratio noumenon*).

El concepto de religión, en cuanto doctrina de lo que nos es dado esperar, se deriva, en opinión de Kant, de la *destinación moral* de la naturaleza humana, a la que le es propio tender con incesante esfuerzo al cumplimiento de la ley moral. La esperanza, como esencia de la religión, puede darse fuera del justo medio, por exceso y por defecto: a) por defecto de la esperanza, en una suerte de desesperación, degradando la ley moral de su santidad rigurosa, y representándola como indulgente y tolerante con la comodidad y capricho del

⁸⁹ Cf. *KpV*, V, 220.

⁹⁰ Cf. *KpV*, V, 219.

⁹¹ *KpV*, V, 220.

hombre; b) por exceso, en una suerte de presunción, exaltando la vocación de la ley y la expectativa de su cumplimiento a una determinación inalcanzable como ocurre cuando, místicos y teósofos se engañan a sí mismos, esperando adquirir completamente la santidad de la voluntad⁹². Ambos extremos paralizan la esperanza de la religión en cuyo dinamismo se inscribe la tensión por cumplir la ley moral, severa y no indulgente, pero realizable y no ideal.

- El *día del juicio* y el *fin del mundo*

Dos son, según Kant, los objetos a que se refiere específicamente la expresión *el fin de todas las cosas*: el *juicio final* y el *fin del mundo*.

El fin de todas las cosas significa en primer lugar *el último de los días, el día novísimo*, aquel día en el que el tiempo acabará, pero que aún está incluido en el tiempo, porque en él, al contrario que en la eternidad, ocurre aún algo, a saber, “la rendición de cuentas de los hombres de su conducta durante toda la vida” ante el juez del mundo. Es el *día del juicio final* (*Gerichtstag*), el día en que la sentencia absolutoria (*Begnadigungs-Urteil*) o condenatoria (*Verdammungs-Urteil*) marcará el final del tiempo y el inicio de la eternidad beata o réproba “en la que la suerte que a uno le cupo permanecerá tal como fue en el momento de la sentencia”⁹³.

El segundo sentido de la expresión *el fin de todas las cosas* es el del *fin del mundo* con el cortejo de todos los signos que lo acompañan: la caída de las estrellas del cielo, el derrumbamiento de la bóveda celeste, el incendio del cielo y de la tierra, etc.

Ahora bien, ¿qué valor de verdad poseen para Kant las *representaciones* del *día del juicio* y del *fin del mundo*? “Como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso *físico* de las mismas en el mundo, sino de su curso *moral*, tampoco puede ser referida más que a lo *suprasensible*, que es a lo que corresponde la idea de eternidad”⁹⁴. Y, así como ocurre a la idea de eternidad, así también a la representación de las cosas últimas (como juicio final y fin del mundo) no corresponde una realidad objetiva y cognoscible (*erkennbar*), sino una pura pensabilidad (*denkbar*) de índole moral. Pero como el *lenguaje pío* (*fromme Sprache*) quiere, *curiosamente*, conocer más de cerca los acontecimientos futuros representados por la idea de la eternidad, se los representa bajo el *ropaje sensible* (*Versinnlichung*) adecuado a la imaginación.

A la filosofía trascendental kantiana interesa no sólo el *hecho de la creencia* en el fin del mundo, sino sobre todo la *causa* que lo genera y sus *condiciones de posibilidad*. Así pues, “¿por qué esperan los hombres en general un fin del mundo?, y si es que éste se les concede, ¿por qué ha venir acompañado

⁹² Cf. *KpV*, V, 221.

⁹³ *EaD*, VIII, 328.

⁹⁴ *EaD*, VIII, 328.

de horrores?”⁹⁵. La respuesta a la primera pregunta es la siguiente: la *razón* induce a los hombres a pensar que la duración del mundo está justificada solamente en tanto que los seres racionales se atienen en el decurso del tiempo al fin último de su existencia. Y así, si llegase a faltar esta conformidad, la razón se representa entonces la creación toda como carente de finalidad, semejante a una farsa sin sentido⁹⁶. A la segunda cuestión, a saber por qué el fin del mundo debe venir acompañado de señales pavorosas, responde Kant que es opinión difundida la de una “corrompida constitución del género humano”, opinión que el propio Kant hace suya con la doctrina del *mal radical*⁹⁷. El *estado de corrupción del género humano* ha hecho posible que en todos los tiempos, cuando los “presuntos sabios” (o filósofos) se han dignado dirigir la mirada a las disposiciones para el bien presentes en la naturaleza humana, se han esmerado en encontrar molestas y repugnantes parábolas para resaltar el carácter despreciable de la tierra, sede del hombre⁹⁸, haciendo de ésta una *posada* del hombre, que no es más que un peregrino en la vida; o una *cárcel* y lugar de purificación de espíritus caídos del cielo y convertidas en almas; en un *manicomio*; o, en fin, en una *cloaca* donde va a parar la inmundicia de los otros mundos⁹⁹. A un estado tal de corrupción de la naturaleza humana parece conveniente (según la imaginación religiosa) que la sabiduría y justicia divinas le pongan remedio con un final terrible. La razón de este modo de obrar es que la *imaginación* es la facultad que reviste de formas sensibles las ideas de la razón y proporciona símbolos a las ideas morales, tanto más si se encuentra excitada a la vista de una expectativa como la del

⁹⁵ *EaD*, VIII, 330.

⁹⁶ Cf. *EaD*, VIII, 331.

⁹⁷ Cf. *RGV*, VI, 32: „Der Mensch ist von Natur böse“. La doctrina kantiana del mal radical significa que el hombre es malo por naturaleza, es decir no sólo individualmente, sino considerándolo como especie, porque advirtiendo la obligatoriedad de la ley moral, sin embargo se desvía de ella, siendo el fundamento de tal desviación no tanto la *sensibilidad* en cuanto opuesta a las directrices de la razón, sino sobre todo la *subordinación* del motivo presentado por la ley moral en beneficio del amor propio.

⁹⁸ El sentido de esta afirmación manifiesta vinculación desconocida de Nietzsche con el Kant ilustrado: la reivindicación de la tierra, sede del hombre, su única casa según el immanentismo característico de la filosofía moderna, contra los profetas que la denigran con parábolas que inspiran desprecio (*Verachtung*) o repugnancia (*Ekel*).

⁹⁹ Cf. *RGV*, VI, 331. Acerca de la *tierra como cloaca*, prosigue la nota de Kant con un aire volteriano: “esta última versión es original y se la debemos a un ingenio persa que colocó el paraíso, habitación de la primera pareja, en el cielo; un jardín lleno de árboles frutales que tenían la virtud de que su fruto, una vez asimilado por el hombre, no dejaba residuo alguno porque se evaporaba misteriosamente. Sólo había un árbol en medio del jardín, cuyo fruto, muy atractivo, no tenía esa virtud. Nuestros primeros padres comieron de ese árbol, a pesar de la prohibición; así que no hubo más remedio, para que no ensuciaran el cielo, que un ángel le señalara, allá lejos, la tierra, con las palabras: «He ahí la letrina [*Abtritt*] del Universo», los condujo a ella para que hicieran su necesidad y los abandonó allí mientras él regresaba volando al cielo. De este modo surgió la vida humana sobre la tierra”. El relato, de pretendido origen persa, no parece ser sino una variación maliciosa, aunque encubierta, del relato del Génesis, en el que se narra la comisión de la *culpa original*. Acerca del pecado original se expresa también Kant, como ya se ha visto, en *Probable inicio de la historia humana*.

final de los tiempos. Por ello no puede ser escasa en signos y prodigios¹⁰⁰. La imaginación es una facultad de conocimiento de potencia desconocida en la creación de otra naturaleza tomada del material que le ofrece la naturaleza real¹⁰¹. Las representaciones de la imaginación, también las de la imaginación religiosa, “dan ocasión a pensar mucho sin encontrar ningún concepto que les sea adecuado [...] y de este modo el poeta intenta hacer sensibles ideas de la razón como las de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el reino de los infiernos, la eternidad, etc.”¹⁰².

Así, por ejemplo, *el cielo* (*der Himmel*) es, según Kant, una idea de la razón que *representa sensiblemente el lugar de la felicidad* (*Sitz der Seligkeit*)¹⁰³, el *reino de la luz*, la comunidad de todos los bienes. *El infierno* (*die Hölle*), por el contrario, es, según la idea de la razón, el mal representado como *reino de las tinieblas*, separado por un abismo insalvable del cielo¹⁰⁴. Se trata de representaciones figuradas (*bildliche Vorstellungen*) que sirven para impresionar a la imaginación, pero que se mantienen dentro de un sentido filosófico correcto, porque, dice Kant, contribuyen a separar radicalmente y sin transición alguna posible el reino de la luz y el reino de las tinieblas¹⁰⁵. Por la misma razón, los *presagios del final de los tiempos* son todos de tal naturaleza que no parecen sino concebidos para inspirar espanto. Corresponden por los mismo al género del *sublime* en su modalidad de *espantoso* (*Schrecken-Erhabene*), como se ha apuntado antes.

d) *Excursus*: Kant y el pelagianismo moderno

Una última observación de gran importancia a nuestro propósito. Se trata de una consecuencia de la reducción kantiana de la religión a moral de profundas consecuencias sobre la *doctrina teológica de la gracia*. En opinión de Kant, la doctrina de la gracia es la más inaceptable de todas las verdades de la fe cristiana. La razón de ello es que, en virtud de esta doctrina, las *representaciones religiosas* vienen a anular *de facto* la sustancia de la vida moral (que consiste en la libertad), a cuya aceptación aquéllas deben contribuir y no

¹⁰⁰ Cf. RGV, VI, 331.

¹⁰¹ Cf. KU, V, 314.

¹⁰² KU, V, 314.

¹⁰³ Cf. RGV, VI, 128: “die, wenn man sie bloß als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit”.

¹⁰⁴ Cf. RGV, VI, 60: „Es ist eine Eigentümlichkeit der christlichen Moral: das sittlich=gute vom sittlich=bösen nicht wie den *Himmel* von der Erde, sondern wie den *Himmel* von der *Hölle* unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich und als solche empörend, nichts destoweniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist. Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böse, das *Reich des Lichts* und das *Reich der Finsterniß*, nicht als an einander gränzend und durch allmähliche Stufen (der größern und mindern Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde“.

¹⁰⁵ Cf. RGV, VI, 60.

estorbar. Por eso, *deben ser corregidos* aquellos textos de la Sagrada Escritura en que las acciones humanas, en lugar de entenderse que proceden de las solas fuerzas morales del propio hombre, son presentadas como “el efecto del influjo de una causa eficiente superior y externa, frente al que el hombre permanecería pasivo”¹⁰⁶. En consecuencia, los textos que presentan el comportamiento del hombre como sometido a la acción de la *gracia*, es decir a una fuerza externa que suscitaría la santidad en nosotros, *deben ser interpretados* –así piensa Kant– de modo tal que resulte claro que es sólo el propio hombre quien debe aplicarse al desarrollo de la disposición moral presente en él. En otras palabras, el único modo digno del hombre de interpretar estos textos es considerar que sólo la *virtud*, que supone *denuedo*, *valentía* y *decisión* de luchar contra las malas tendencias, hace posible la vida moral del hombre, mientras que el modo de pensar *perezoso* y *pusilánime*, que desconfiaba totalmente de sí mismo, y aguarda la *ayuda externa* de la gracia, relaja todas las fuerzas del hombre y lo convierte en una criatura indolente¹⁰⁷.

Reaparece así, de nuevo, la idea del progreso moral como actividad y esfuerzo del hombre, y la idea de mal como pereza y falta de energía. Como se ve, la moral kantiana, que teológicamente expuesta se encuentra en las antípodas de la teología moral de Agustín de Hipona, comporta una vigorosa reproposición del *pelagianismo*. En tal sentido, el *pelagianismo moderno* alcanza en Kant una altura que pocos han igualado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LAS OBRAS DE KANT EMPLEADAS

- Antropología en sentido pragmático* (*Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, Anth, Akademie-Ausgabe [AA] 07)
- Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, KrV, AA 03)
- Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, KpV, AA 05)
- Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilskraft*, KU, AA 05)
- El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, SF, AA 07)
- El fin de todas las cosas* (*Das Ende aller Dinge*, EaD, AA 08)
- Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, IaG, AA 08)
- La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, RGV, AA 06)
- Los progresos de la metafísica* (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat*, FM, AA 20)
- Los sueños de un visionario* (*Die Träume eines Geistersehers*, TG, AA 02)
- Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*, MS, AA 06)
- Opus postumum* (*Opus postumum*, OP, AA 21-22)

¹⁰⁶ SF, VII, 42-43.

¹⁰⁷ Cf. RGV, VI, 57.

Pedagogía (Pädagogik, Päd, AA 09)

Probable inicio de la historia humana (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, MAM, AA 08)

Reflexiones (Reflexionen, Refl, AA 14-19)

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? (Beantwortung auf die Frage: Was ist die Aufklärung, WA, AA 08)

Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden, ZeF, AA 08)

En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis, TP, AA 08)