

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant.

Rubén Dri.

Cita:

Rubén Dri (2004). *Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/322>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant

Rubén Dri

Con la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant comenzó su propio camino filosófico. Una verdadera revolución, denominada por él mismo, “revolución copernicana” en filosofía, como resultado de la cual, el universo y, con él el ser humano queda fracturado en dos universos sin puente a la vista que los una.

Efectivamente, a través de la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento, el sujeto construye el objeto de conocimiento, pero éste sólo contiene el “fenómeno”, quedando fuera la realidad noumenal. La razón, que se eleva por sobre el entendimiento, sigue con su ímpetu irrefrenable de abarcar teóricamente el universo entero, pero sus ideas giran en el vacío teórico. El universo, Dios, el yo se le escapan de entre los dedos. Puede pensarlos, pero no conocerlos.

Kant no se resigna. No puede hacerlo. Si teóricamente todo el ámbito noumenal se le escapa, lo alcanzará con la “razón práctica”, es decir, con la razón volcada hacia la práctica moral. Allí entrarán como postulados, pero la razón teórica no tendrá nada que hacer, no podrá extender su territorio de conocimiento.

1.- El gran abismo

Diez años después de la primera crítica, escribía Kant:

El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, con vistas a un conocimiento teórico de ésta en una experiencia posible. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, con vistas a un conocimiento práctico incondicionado. El

dominio del concepto de la naturaleza bajo (la primera) legislación, y el del concepto de libertad bajo la otra, están *completamente segregados* a pesar de toda la influencia recíproca que por sí mismos (cada uno según sus leyes fundamentales) pudiesen tener, *por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos* (Kant, 1992, p. 105).

Esta cita, cuyos subrayados son nuestros, sintetiza muy bien los resultados de la investigación kantiana sobre el conocimiento. Por un lado, la realidad sensible, la de los fenómenos, en la cual el entendimiento como “legislador a priori” subsume el fenómeno esquematizado por la imaginación, en las categorías, produciendo, de esa manera el conocimiento. Allí domina la causalidad y, en consecuencia, el entendimiento puede explayarse a entera satisfacción por vía demostrativa.

Por otro lado, la realidad suprasensible, noumenal, en la cual es la razón la legisladora, pero no para el conocimiento teórico, sino para la libertad. Es el ámbito de la moralidad en el cual la causalidad se denomina libertad.

Causalidad natural, leyes naturales, por un lado, y libertad, leyes morales, por otro lado, se presentan en dos ámbitos completamente separados. Kant lo subraya afirmando que entre ambos hay un “gran abismo” –*grosse Kluft*- que los mantiene “completamente separados” –*gänzlich abgesondert*-. De un lado fenómenos, entendimiento, naturaleza, y, del otro, noúmenos, razón, libertad.

El “gran abismo” no sólo fractura el universo sino que también alcanza al hombre, el cual, por una parte es fenómeno y como tal, con conciencia empírica y sometido a la causalidad natural que se expresa como ley natural; y por el otro, es noúmeno y, como tal, con conciencia pura, perteneciente al ámbito donde domina la libertad y, en consecuencia, a la ley moral.

Kant no puede aceptar esta realidad fracturada. Va en busca del puente que una los dos extremos. Para ello emprende la tercera crítica a la que pertenece la cita que acabamos de comentar. Su búsqueda toma dos direcciones. Una va hacia la estética y la otra hacia la naturaleza. El camino estético le permite construir el puente que una los dos universos que dividen al hombre.

Después de transitar el camino estético, Kant se sumerge en la naturaleza para encontrar en ella el puente que una ambas partes del universo fracturado, y allí se encuentra con otra fractura:

“*Tesis*: Toda generación de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas.

Antítesis: Alguna generación de aquéllas no es posible según leyes meramente mecánicas”. (Kant, 1992, p. 317).

Parece, pues, que no hay manera de superación la fractura. Kant no se desanima. Busca y encuentra que la antinomia como se le presenta es falsa y, en consecuencia, designa una falsa fractura. El error reside en la confusión de “un principio de la facultad de juzgar reflexionante con el de la determinante, y la *autonomía* de la primera (que vale sólo subjetivamente para nuestro uso de la razón con respecto a las leyes particulares de la experiencia) con la *heteronomía* de la otra, que debe regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento” (Kant, 1992, p. 319).

La facultad de juzgar conoce, pues, dos maneras diferentes, una determinante y otra, reflexionante. La primera subsume el objeto de la percepción a las categorías del entendimiento. De esta facultad dependen las ciencias, que son siempre ciencias de los fenómenos. La realidad noumenal se les escapa completamente.

A la realidad noumenal es posible que llegue la otra facultad de juzgar. Para ésta no hay categorías determinantes. No va de arriba hacia abajo, de las categorías o leyes al objeto, sino al revés, del objeto hacia las leyes. Éstas, por otra parte, son empíricas, se van descubriendo en el camino. Se camina de lo sensible a lo inteligible.

2.- Naturaleza y teleología.

La facultad de juzgar reflexionante descubre la causalidad por finalidad, las viejas causas finales, presentes en la reflexión filosófica desde los textos aristotélicos. Mientras nos atengamos al denominado “reino mineral”, es suficiente el mecanismo para explicarlo. Las cosas cambian cuando pasamos a los seres organizados, pues “ninguna razón humana (y tampoco ninguna finita que fuese parecida a la nuestra en cualidad, por mucho que la excediese en grado) puede en absoluto esperar entender la generación de una hierbecilla siquiera a partir de causas meramente mecánicas” (Kant, 1790, p. 338).

El recurso a las causas finales para dar cuenta de la naturaleza en el ámbito de los seres organizados, o de la vida, se hace suponiendo en la naturaleza un comportamiento análogo al de los seres humanos. La intencionalidad o finalidad de las acciones humanas es transportada a la naturaleza. En consecuencia, no se puede construir una ciencia, sino sólo realizar una crítica.

En la Crítica de la razón pura Kant había establecido los límites del conocimiento científico. Todo conocimiento tiene su entrada por la puerta de la sensibilidad. El caos se ordena en espacio y tiempo, conformando el fenómeno que, esquemati-

zado por la imaginación, pasa a ser subsumido por las categorías que tienen su asiento en el entendimiento.

Las matemáticas y la física se encuentran perfectamente fundamentadas. Son ciencias. Pero de esa manera es el amplio espacio de la naturaleza y de la historia que queda afuera. Las categorías del entendimiento sirven para dar razón de todo mecanismo, pero no sirven para dar razón de la vida, de la historia, del ámbito específicamente humano. Definitivamente habrá que renunciar a la ciencia en esos ámbitos.

Pero la ciencia no es todo el conocimiento. Kant se ve obligado a abrir otro ámbito de conocimiento que no será ciencia, pero no dejará de ser conocimiento. Recurre, entonces, a la finalidad como causa. Se trata de pensar en la naturaleza como si fuera un sujeto, un ser que tuviera intenciones a semejanza del ser humano. No se trata, pues de un saber constitutivo, dogmático, determinante, sino regulativo, crítico, reflexionante.

La finalidad será el hilo que nos permitirá avanzar en el conocimiento de la naturaleza, desde los organismos inferiores a los superiores, de los vegetales más primitivos y simples a los posteriores y más complejos; de éstos a los animales, de los más simples a los más complejos; de allí, al hombre, ser racional y de éste al ser supremo como *Intellectus archetypus*. De esa manera hemos unido el fenómeno con el noúmeno. Se ha tendido el puente buscado.

De la naturaleza inanimada, de esta manera, hemos ascendido por la naturaleza animada hasta el ser humano y más allá. En un organismo todo es fin y medio y lo mismo pasa con la naturaleza en general. Fines y medios se alternan hasta llegar al ser racional. Con él llegamos al fin último de la creación “porque es el único ser

en ella que puede hacerse un concepto de los fines y (construir) de un agregado de cosas formadas en conformidad a fin, por medio de su razón, un sistema de fines” (Kant, 1992, p. 354).

Un sistema de fines. ¿Cuáles son esos fines? Dos son los que se presentan, la *felicidad* y la *cultura*. Parece que el fin que instala la naturaleza es el de la felicidad, pero ésta no es otra cosa que “la mera *idea* de un estado” forjada por una imbricación de entendimiento, imaginación y sentidos. No pasa, en consecuencia, de ser un “concepto vacilante”, de tal manera que el hombre nunca logrará alcanzar lo que entiende por felicidad.

Basta echar un vistazo a la situación del ser humano en la tierra. La naturaleza no se presta para que reine el estado de felicidad. Se suceden los días en que hace demasiado calor o demasiado frío, los terremotos, los tornados, los huracanes, toda clase de pestes, inundaciones, hambre y miseria.

Si no es la felicidad, será la cultura que consiste en “la producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad)” de manera que sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano” (Kant, 1992, p. 358). La naturaleza está empeñada en la producción del ser racional capaz de establecer fines.

Pero no basta la mera cultura de la habilidad, que debe ser controlada por la cultura de la disciplina mediante la cual nos liberamos del “despotismo de los deseos” que nos retrotraen a la pura animalidad. La naturaleza nos ha proporcionado esos deseos animales para que no descuidemos “la destinación de la animalidad en nosotros”, el arraigo profundo, material, carnal en ella.

La cultura de la disciplina refrena esos deseos, impide que se tornen en frenos para la plena humanización. Este trabajo negativo le permite a la cultura de la habilidad desplegarse. “La habilidad no puede ser bien desarrollada en el género humano sino por medio de la desigualdad entre los hombres, puesto que el mayor número, sin requerir para ello especialmente de arte, procura por así decir mecánicamente (las) necesidades de la vida, para comodidad y ocio de otros que laboran en las partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte, y son mantenidos por éstos en un estado de opresión, trabajo amargo y escaso goce, una clase en la cual, empero, se difunde paulatinamente también algo de la cultura de la superior” (Kant, 1992, p. 359).

De manera que la naturaleza, a fin de lograr el fin final consistente en la producción del ser racional, no individualmente, sino como género, capaz de proponerse fines, ha establecido la desigualdad entre los hombres, los amos y los esclavos, o los señores y los siervos. Unos oprimen a los otros. Éstos realizan los trabajos pesados, necesarios para la vida, mientras que los otros, tienen el ocio necesario para desarrollar la ciencia y el arte. Aristóteles no había dicho algo distinto.ⁱ

De las clases superiores, que elaboran la cultura en sentido elevado, las ciencias y el arte, la cultura se filtra hacia abajo. Pero los propósitos de la naturaleza pueden frustrarse por los males que se generan en ambos extremos. Los de arriba tienden al lujo y a la máxima opresión, mientras los de abajo se encuentran movidos por una profunda insatisfacción.

Para abrir la brecha que permita el avance se requiere la “condición formal” que es la constitución que hace que los hombres entren en relaciones unos con otros de tal manera que “al prejuicio de las libertades en recíproco conflicto se opone un

poder legal en un todo que se llama *sociedad civil –bürgerliche Gesellschaft*; pues sólo en ella puede acontecer el máximo desarrollo de las disposiciones naturales” (Kant, 1992, p. 359).

Cuando hablamos de sociedad civil, estamos hablando de Estados, que constituyen su condensación. Cada sociedad civil organizada como Estado se encuentra frente a otros Estados como los individuos se encuentran en el estado de naturaleza, es decir enfrentados, ya sea fáctica o potencialmente. Es menester salir de esa situación. Para ello se requiere “un todo *cosmopolita*, esto es, un sistema de todos los Estados, que están en peligro de actuar perjudicialmente unos sobre otros” (Kant, 1992, p. 359).

El camino es, pues, naturaleza ---> Hombre ---> Felicidad ---> Cultura ---> Sociedad civil ---> Todo cosmopolita.

Hemos llegado al hombre, al ser racional, y a sus máximas realizaciones. Su existir como ser moral, como sujeto de la moralidad es el fin supremo de la naturaleza. El problema que todavía queda por resolver es esa realidad noumenal que según hemos aprendido en la Crítica de la razón pura, sólo puede ser pensada. En realidad, pudiéramos decir, “imaginada”. Es cierto que la hemos admitido como postulado por vía de la razón práctica.

Kant llega por la vía de la facultad de juzgar reflexionante que hemos seguido hasta aquí. Efectivamente, hemos visto la necesidad de la teleología, es decir, de recurrir a las causas finales para dar razón de todo el ámbito de la naturaleza ocupado por los organismos y el ser racional. Pero las causas mecánicas no fueron eliminadas. Allí están imponiéndose y pidiendo que se les dé lugar en una explicación racional de la naturaleza.

El problema es que las causas mecánicas y las causas por finalidad no se vinculan. Un modo de explicación excluye al otro. Para la facultad de juzgar determinante el abismo no admite cruce. Pero el ser humano no puede resignarse a ello. Acude a la facultad de juzgar reflexionante, mediante la cual se avanza hacia un “principio común de la derivación mecánica, por una parte y de la teleológica, por otra”, que no puede ser otro que “lo *suprasensible*”, lo cual constituye “el fundamento de la naturaleza como fenómeno” (Kant, 1992, p. 341).

La facultad de juzgar reflexionante avanza, así, hacia el fundamento que no puede estar más que en “un entendimiento supremo” sobre el cual no puede afirmar nada en forma determinante, por lo cual “la teleología, como ciencia, no pertenece a ninguna doctrina, sino solamente a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad del conocimiento, a saber, a la facultad de juzgar” (Kant, 1992, p. 345).

3.- Naturaleza y guerra.

La facultad de juzgar reflexionante en su camino desde abajo hacia arriba, desde lo múltiple hacia lo uno, desde la dispersión y situación conflictual del estado de naturaleza hacia el todo cosmopolita, se encuentra con la realidad de la guerra. ¿Es ella inevitable? ¿Es un obstáculo que definitivamente impedirá la realización del todo cosmopolita?

Por una parte, a la realización del todo cosmopolita se oponen “la avaricia de gloria, de dominio y de posesión, sobre todo en quienes tienen el poder en sus manos” que dan origen a la guerra, lo cual impediría la realización del todo cosmopolita, pero “acaso (sea) también una tentativa recóndita e intencionada de la sabiduría

suprema” para lograr unidad de Estados “moralmente fundado” (Kant, 1992, pp. 359-360).

Aquí Kant, por una parte, observa que la guerra es inevitable debido a las pasiones humanas, entre las que destaca la avidez de gloria, de poder y de posesión. Hacerse un nombre glorioso, ser aclamado, ser ensalzado, ser el primero. Dominar, ser amo y señor, tener a los otros a su servicio. Poseer, tener propiedades. Estas pasiones, las más fuertes, son, sin duda, causas de guerras.

Pero no todo ello es negativo. Tal vez haya que bucear en los entresijos de la naturaleza para visualizar un plan secreto, “una tentativa” nada menos que de la “sabiduría suprema”, para realizar el ideal de una federación de Estados fundados en la moralidad. De esa manera las pasiones serían los instrumentos utilizados por dicha sabiduría para llevar a cabo sus propósitos.

En esta tercera crítica que cierra lo abierto en la Crítica de la razón pura y abre el nuevo ámbito al que no llega la razón como facultad de juzgar determinante, es decir, como conocimiento “científico”, sino sólo como facultad de juzgar reflexionante, Kant plantea que “acaso” la sabiduría suprema utilice los horrores de la guerra para llevar a la humanidad al reino de la moralidad.

No es, por lo tanto una certeza, sino una sospecha, una posibilidad, una esperanza. Concuereña ello con el ámbito abierto por la facultad de juzgar reflexionante. No caben allí afirmaciones taxativas, “científicas” como cuando nos encontramos con la facultad de juzgar determinante. Es el ámbito de la esperanza, del ensueño, de la utopía con cierto fundamento.

Esta manera de plantear el problema se contradice con la manera como Kant lo ha planteado antes y lo planteará después de la tercera crítica. Efectivamente, ésta

se publica en 1790. Antes, en 1784, en “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” y posteriormente, en 1795, en “Sobre la paz perpetua” afirma sin ninguna señal de duda sobre la utilización que hace la naturaleza o, mejor, la sabiduría suprema mediante la naturaleza, de las contradicciones, de los conflictos, de la “insociabilidad”, de la guerra, para la realización la suprema armonía que se logrará en el Estado “cosmopolita”.ⁱⁱ

En “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, 1798, poco antes de su muerte, acaecida en 1804, refiriéndose ala Revolución Francesa como acontecimiento que probaría el progreso de la humanidad hacia lo mejor, afirma:

Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, *válido también en la teoría más rigurosa –für die strengste Theorie-*, cuando decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él (Kant, 1979, pp. 109-110).

Si se trata de “la teoría más rigurosa”, hemos salido de la facultad de juzgar reflexionante y nos encontramos en la determinante. Se trata de historia, no de matemáticas ni de física. Kant, de esta manera, ha perforado los límites fijados por la “Crítica de la razón pura” que le prohibía aventurarse más allá de los límites fijados por las categorías del entendimiento. Es refrescante constatarlo. El rigorismo “científico” no resiste el empuje de la racionalidad humana. Kant lo atestigua.

Esa ruptura se manifiesta en otro aspecto sorprendente, el de la dialéctica. En la “Crítica de la razón pura” ha mostrado que la dialéctica como perteneciente al ámbito de las ideas trascendentales que no podían entregar ningún contenido al pensamiento. Pertenecen al ámbito meramente regulativo.

En estas obras sobre los temas históricos, sin embargo, Kant no deja de internarse en el ámbito dialéctico. Ya no se trata de lo regulativo, sino de lo constitutivo. La realidad histórica es dialéctica, y Kant lo afirma sin plantear dudas al respecto. En “Sobre la paz perpetua” leemos:

“Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza* (*natura daedala rerum*) en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad” (Kant, 1991, p. 31). De esta manera, dialécticamente, Kant encuentra la manera como el abismo entre la causalidad mecánica y la finalista se entretajan y superan. Nos parece leer a Heráclito: “Lo antagónico conferente, y de los contrarios, bellísima armonía” (Herakleitos, frg. 8).

Causalidad mecánica y causalidad final, destino y providencia, se entretajan en relaciones dialécticas y, de esa manera, se superan. La armonía surge de la contradicción. Del antagonismo de los hombre surge la armonía. Aquí está en germen no sólo Hegel, sino también Marx. Si el hombre fuese completamente sociable, no se desarrollaría. Para hacerlo, la sociabilidad debió encontrarse con la insociabilidad. De la lucha dialéctica entre ambas surge la armonía, la nueva sociedad, la confederación de Estados, la sociedad cosmopolita.

El “científico”, el físico, no ve la finalidad. Ésta no existe para la “ciencia”. El epistemólogo de la ciencia que es Kant tuvo que abrir el ámbito de la facultad de juzgar reflexionante para hacer lugar a la finalidad. Pero ahora nos enteramos que en la misma causalidad mecánica brilla la finalidad. Da la impresión que hemos salido de la mera necesidad subjetiva, de un conocimiento por analogía, y nos trasladamos al espacio científico.

La finalidad no es algo que se agrega al mecanismo, sino que “brilla” en el mismo. Se trata, en consecuencia, de “verla”. El problema es que no es el científico el que puede hacerlo, pues para él no existen causas finales. Para el científico nada puede “brillar”. Se requiere de la visión del filósofo. Kant está rompiendo los límites que trazó para el conocimiento teórico. Menester es celebrarlo.

Una vez que uno se ha introducido en el camino dialéctico ya no puede salir de él. Es lo que le pasa a Kant: “El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien” (Kant, 1991, p. 58).

Sin duda que la guerra es el mal. Pertenece al estado de naturaleza, del que es necesario salir por imperativo de la razón. Pero ¿cómo se sale? La misma naturaleza guía a la humanidad en esta salida. Lo hace mediante la dialéctica propia de la guerra. Es la naturaleza la que “a través de la guerra los –a los hombres- ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; también mediante la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales” (Kant, 1991, p. 33).

La naturaleza persigue, por una parte, la población de toda la tierra y, por otra, la formación de la sociedad civil, como veíamos, que implica la construcción del Estado republicano, la organización de una federación de Estados libres y finalmente, la constitución cosmopolita. La guerra es un medio formidable que se da la naturaleza para lograr estos fines.

Decir guerra es decir dialéctica. La lucha de unos contra otros los expande, los lleva a regiones diversas. No sólo eso, sino que de la lucha sale la armonía como

ya lo decía Heráclito, según hemos visto, es decir, el hombre bajo leyes morales. Ello es así, porque la lucha los lleva a la necesidad de su superación so pena de desaparecer. La superación no es al estilo de Hobbes sino al de Rousseau. El salto no es al Estado-Leviatán, sino a la razón general.

Lo afirma Kant sin ninguna duda: “Llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno” (Kant, 1991, p. 38).

4.- Naturaleza, progreso y paz.

¿Qué pasa con la humanidad en relación a su historia? ¿Se halla en continuo progreso, o se halla estancada, o, tal vez, en regresión continua? ¿Es el hombre hoy mejor que ayer, es peor o igual? ¿Fueron mejores los tiempos pasados? ¿Serán mejores los futuros? El hombre nunca ha dejado de hacerse estas preguntas y nunca dejó de darles alguna respuesta.

Las tres posibilidades indicadas en las preguntas siempre encontraron quienes las sostuviesen. Ello no puede ser de otra manera en la medida en que tanto el sujeto individual que es cada uno, como el sujeto colectivo que es tanto la familia como la

tribu, la etnia, el feudo o el Estado, son esencialmente temporales. El sujeto es tanto memoria como presencia, proyecto y utopía.

El acceso del hombre a la aceptación consciente de su realidad histórica fue no sólo difícil, sino también traumático. La resistencia al tiempo se expresó mediante el “mito del eterno retorno” del que participaron todas las culturas primitivas. El paso del tiempo era experimentado como desgastante, desvitalizante, como avance de la muerte sobre la vida. De allí la necesidad de volver siempre al inicio, de permanecer en él, de negar el tiempoⁱⁱⁱ.

Los primeros esbozos de la concepción histórica la imaginaron como una degradación o una caída desde una “edad de oro” o un paraíso. En la cultura hebrea comienza a revertirse la concepción. Tanto la concepción profética como la apocalíptica colocan el paraíso o edad de oro al final y no al principio. La que tal vez sea la primera teología de la historia, el libro de Daniel, acepta la concepción de la degradación de la historia desde el oro hasta el hierro, pero a partir de allí viene una vigorosa recuperación, una nueva edad de oro.

Jesús de Nazaret anuncia una maduración del tiempo. No se trata del *khrónos* o tiempo meramente cuantitativo, sino del *kairós*, tiempo cualitativo. Lo mejor no pasó sino que está por venir. Se denomina “Reino de Dios”, una nueva sociedad de iguales en la que el único rey será Dios, de manera que se rechaza todo proyecto de instauración de una dominación. Lo mejor está en el futuro, no en el pasado, y eso mejor ya ha comenzado.

El germen de la conciencia histórica se encuentra, de esa manera instalado, pero su instalación como conciencia común todavía deberá transitar una larga y trabajosa historia. En el cristianismo medieval se mezclan la concepción inmovilista de

cuño platónico con la concepción histórica de los profetas hebreos y autores de Apocalipsis.

La historia finalmente se abre paso decididamente con la Ilustración. Es la luz que comienza a desterrar las tinieblas medievales y anuncia un porvenir luminoso. Es la época de Kant, el cual no pudo menos que preguntarse por ese porvenir o, en otras palabras, por el sentido de la historia.

En 1798, seis años antes de su muerte, como hemos visto, escribe “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, y la respuesta es positiva. Es una “historia profética” que trata de “la *historia de las costumbres* y no según el *concepto de la especie (singulorum)*, sino según la *totalidad* de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*) (Kant, 1979, pp. 95-96).

Un año antes Kant había publicado la *Metafísica de las costumbres*. “Costumbre” es la traducción literal de “*Sitte*”, de donde viene “*Sittlichkeit*”, tan importante en la filosofía hegeliana, que siempre traducimos por “eticidad”, involucrando a la familia, la sociedad civil y el Estado. La realización de la eticidad es el Estado. En el caso de Kant las costumbres –*Sitten*– se refieren a todo el dominio abarcado por la moral y el derecho, donde entra también el Estado.

En consecuencia, el problema que se plantea Kant es si el Estado que involucra el derecho y la moralidad se encuentra en camino hacia lo mejor. No se trata de un avance de lo fenoménico, sino de lo nouménico, del ámbito en el que se despliega la libertad, por lo cual no podremos partir de la experiencia

Ésta nos dice que la historia humana está entretejida de enredos, miserias, injusticias, luchas fratricidas, envidias, ansias de dominio. Da la impresión de constituir

una historia de locos, o, en otras palabras, un sucederse de hechos desprovistos de sentido. La historia de la humanidad es un sucederse de luchas sangrientas, de dominaciones oprobiosas, de imperios dominantes y poblaciones sometidas.

¿Será así? San Agustín se había hecho esa misma pregunta y la respondió con *la Ciudad de Dios*, un panorama histórico visto desde la teología, o mejor, desde Dios mismo, o desde donde se vería la historia si se estuviese en la ubicación de Dios. Kant enfoca el problema de una manera parecida. Distingue entre el punto de vista del hombre, que puede ver pero no prever y el de la Providencia, cuyo ver es prever.

Fijándose en el hombre como tal, en el individuo-hombre, Kant razona que si éste fuese congénitamente bueno, se podría predecir la marcha de la humanidad hacia lo mejor, pero la realidad es diferente. En efecto, es una “mezcla de bien y de mal”, y lo es “en una medida que ignoramos”, lo cual hace imposible que sepamos si se hará efectivo lo bueno o lo malo.

Dos puntos nos parecen importantes a tener en cuenta en este nivel de la reflexión kantiana. En primer lugar, la influencia que para la visión de la historia tiene “el punto de vista”. Pertenece a las consecuencias que sacó de la “revolución copernicana”. En segundo lugar, el debate entablado por Rousseau sobre la bondad o maldad del ser humano, que se continuará después con Hegel, Hobbes, Locke, Hegel y que tantas consecuencias tendrá para la concepción de la función que deberá cumplir el Estado.

Rousseau, de tanta influencia en el pensamiento de Kant en todo lo referente al mundo moral, había distinguido en el hombre en el estado de naturaleza, es decir, no contaminado por la “sociedad civil”, nombre con el que el ginebrino se refiere a

la sociedad capitalista naciente, el “amor de sí mismo” del “egoísmo”. Mientras el amor de sí mismo tiende a desplegarse en amor y compasión por todo lo viviente, el egoísmo es esencialmente competitivo. El otro es visto como el enemigo a vencer. De esta manera tenemos el hombre distorsionado que conocemos en nuestras sociedades.

Es evidente que el amor de sí mismo no se podría desviar hacia el egoísmo si éste no estuviese ya, aunque todavía no puesto, en el amor de sí mismo. Ésta es la conclusión de Kant. El bien y el mal, el amor de sí mismo y el egoísmo, se encuentran mezclados en el hombre y no conocemos exactamente en qué medida. Nos encontramos en el núcleo dialéctico como lo verá Hegel, pero Kant no transita ese camino.

Busca un acontecimiento del género humano que sea una señal clara e ineludible del progreso humano. En sus palabras: “Debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución –*Beschaffenheit*- y facultad –*Vermögen*- del mismo que sería la causa de su progreso hacia mejor y (puesto que ésta debe ser obra de un ser dotado de libertad) el *autor* –*Urheber*- también; pero de una causa que podemos predecir como efecto suyo si concurren las circunstancias que coadyuvan en él” Kant, 1979, p. 103).

El acontecimiento debe ser una manifestación, una clara señal de la “constitución”, o sea, de la esencia, y de la facultad o poder del género humano. Saltamos, pues, de la realidad fenoménica a la nouménica. Supone, pues, Kant, que la realidad noumenal puede verse a través del fenómeno. ¿Es eso coherente con epistemología de la *Crítica de la razón pura*? No parece, pues esa realidad se puede pensar, pero no conocer.

Además el acontecimiento debe ser un producto del hacer del hombre, pues nos habemos con un ser dotado de libertad. Difícil predecir cuando entra en acción un ser dotado de libertad. Por ello, agrega Kant, que ello es posible si concurren las circunstancias que coadyuvan en él”.

Ese acontecimiento está presente, es la Revolución Francesa que ha estallado precisamente en el momento en que Kant se encuentra realizando estas reflexiones. El problema es que sus actores, los revolucionarios que la han producido tienen la mente enturbiada por los intereses de diverso tipo que se mezclan con la pureza de una voluntad guiada por el principio de la moralidad. No son ellos los que captan el sentido de lo que han hecho.

Por el contrario, la revolución “encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación –eine Teilnehmung-* de su deseo, rayana en el entusiasmo *nahe an Enthusiasm-*, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo no puede reconocer otra causa que una disposición moral *–eine moralische Anlage-* en el género humano” (Kant, 1979, p. 106).

La fractura siempre amenaza y se vuelve a abrir, quebrando el puente tan dificultosamente construido. Ahora es entre los actores y los espectadores, los que realizan la práctica revolucionaria y los que la pueden pensar, los políticos, hombres de acción, y los filósofos, hombres del pensamiento, entre la vida contemplativa y la vida activa. Resurge el Aristóteles amante del *bíos theoretikós*.

El acontecimiento de la Revolución Francesa implica, por una parte, el derecho que tiene cada pueblo de darse su propia constitución y, por otra, ésta es “en sí misma justa y moralmente buena”, pues, por principio tiende a evitar la “guerra agresiva”, lo que sólo se logra mediante una constitución “republicana”, es decir,

que conlleva la separación de poderes, especialmente del ejecutivo con respecto al legislativo.

El entusiasmo de Kant por la Revolución Francesa es sincero, y fue compartido por los filósofos de la nueva generación, Fichte, Schelling y Hegel. Con estupor y verdadero entusiasmo constata que “los enemigos de los revolucionarios no podrían con recompensas de dinero alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquellos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado por el *derecho* del pueblo al que pertenecían” (Kant 1979, p. 107).

Se contraponen de manera clara y terminante las dos motivaciones que se enfrentan en la revolución. La de los enemigos que piensan que todo se hace por intereses radicados en lo fenoménico -el dinero todo lo puede- y la de los revolucionarios movidos sólo por el derecho del pueblo. La consecuencia que habría que sacar sería, pues, la de participar activamente en la revolución. Pero no es así.

Kant sentado en su escritorio exclama: “¡con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador –*zuschauende Publikum*- desde fuera, sin menor intención de tomar parte!” (Kant, 1979, p. 107).

Varios puntos son aquí importantes a ser tenidos en cuenta:

1) La sincera y entusiasta valoración que hace Kant de la Revolución Francesa, en la cual ve aparecer la *republica noumenon*, no como algo realizado, sino como brillando en las acciones de los revolucionarios. Es el “ideal platónico” presentándose como a la mano. Es el acontecimiento de tal manera grande, ligado al interés de la humanidad y de tal manera esparcido “en virtud de su influencia sobre el

mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento” (Kant, 1979, p. 109)

2) Pero esa valoración la hace el espectador, el teórico, el filósofo, no el revolucionario. Más aún, ninguna revolución como tal puede justificarse, Kant, en este sentido es claro y terminante. Efectivamente, el revolucionario no puede hacer pública sus intenciones revolucionarias, “pregúntese al pueblo, dice Kant, antes del pacto civil, se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación”, para agregar más adelante que “la injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos” (Kant, 1991, p. 63).

3) La contradicción no puede ser más flagrante, pues, de lo injusto sale lo justo, lo cual estaría bien en una concepción dialéctica que no es, precisamente la de Kant. Pero como hemos visto, la dialéctica siempre le sale al paso. Los revolucionarios, esos mismos a los que Kant alaba por su entusiasmo por algo “moral puro” (Kant, 1979, p. 107) sin embargo “nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía” (revolucionaria) (Kant, 1991, p. 63).

4) ¿Cómo el género humano puede avanzar hacia lo mejor, si la revolución es injusta? Kant dirá que las transformaciones deben venir de arriba y no de abajo, y no por vía revolucionaria, sino evolucionista que se logra mediante la educación en todos los niveles, desde la familia a la escuela superior, que debe estar en manos del Estado, orientado por los filósofos.

Bibliografía citada

Arent, Hannah (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles (1966) *La métaphysique, T. I*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Traducción y comentarios de J. Tricot).

Eliade, Mircea (1989) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza/Emecé.

Goldmann, Lucien (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kant, Emmanuel (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.

Kant, Immanuel (1991) *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.

Kant, Immanuel (1985) *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam Jun.

Kant, Immanuel (1991) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 3ª edición.

Kant, Emmanuel (1979) *Filosofía de la historia*. México, DF: Fondo de Cultura Económica. (Contiene “¿Qué es la ilustración?”, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, “Comienzo presunto de la historia humana”, “si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, “El fin de todas las cosas”).

Kant, Immanuel (1986) *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel, (1990) *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.

Pozzo, Ricardo (1998) *El giro kantiano*. Madrid: Akal.^{iv}

ⁱ Las “ciencias que no se aplican ni al placer, ni a las necesidades nacieron en los lugares donde reinaba el ocio. Por ello Egipto fue la cuna de las matemáticas, porque allí la casta sacerdotal gozaba del ocio en grande” (Aristóteles, 1966, p. 10).

ⁱⁱ Afirma Kant en “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”: “El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legar de aquellas” (Kant, 1979, p. 46) Más adelante: “El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia” (Id p. 48). En “Sobre la paz perpetua” afirma que “la naturaleza ha elegido la guerra como medio para lograr este fin” (p. 35).