

# LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA HISTORIA Y EL PROBLEMA DEL PROGRESO

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En su *Idea para una historia universal*, Kant apela al supuesto regulativo de un «plan oculto de la naturaleza» para justificar su concepción ilustrada del progreso de la humanidad en el curso de la historia. Este planteamiento está gravado, sin embargo, con una dificultad: los logros técnicos y políticos sólo pueden consolidarse mediante el progreso *moral* de la humanidad, el cual no puede, a su vez, ser garantizado por la teleología natural. En textos posteriores de Kant esta dificultad cobra protagonismo y termina provocando una profunda transformación de su concepción de la historia universal, máximamente explícita en el libro sobre la religión.

PALABRAS CLAVE: Kant; filosofía de la historia; progreso moral.

## *Kant's concept of history and the problem of progress*

ABSTRACT: In his *Idea for a Universal History* Kant resorts to the regulative assumption of a «hidden plan of nature» in order to justify his enlightened view of human progress in history. But this approach has an important flaw: man's technical and political achievements need to be consolidated by means of *moral* progress, which is not warranted by any natural teleology. This difficulty is given prominence in a number of Kant's later writings and eventually leads to a profound revision of his view of history (most explicitly in his book on religion).

KEY WORDS: Kant; Philosophy of history; Moral progress.

### 1. ALGUNAS DIFICULTADES A LAS QUE SE ENFRENTA EL PROYECTO DE OFRECER UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA HISTORIA

El propósito de este trabajo es doble. Por una parte, se propone exponer el sentido, la justificación y el alcance del proyecto filosófico defendido por Kant en su escrito de 1784 *Idea para una historia universal en perspectiva cosmopolita*. Por otra, trata de explicar la notable evolución que se echa de ver al comparar ese texto con otros posteriores en los que Kant prolonga sus reflexiones sobre el mismo tema. Sostendremos que dicha evolución es en realidad una consecuencia de la maduración interna del planteamiento inicial de Kant, toda vez que el motivo que llevará al filósofo a modificar sustancialmente su posición estaba ya presente, aunque soterrado y por así decir desactivado, en el escrito de 1784. Más concretamente, Kant apela en ese texto a la idea de progreso, clave en las filosofías ilustradas de la historia; pero existen indicios inequívocos de que es consciente del carácter problemático de esa idea. Intentaremos mostrar que esa tensión no se resuelve en los textos posteriores, sino que gana en intensidad hasta provocar un vuelco en el planteamiento kantiano.

Antes de entrar en el estudio de *Idea para una historia universal*, conviene que cobremos conciencia de las dificultades aparejadas a la tarea que Kant acomete en ese texto.

La primera dificultad consiste en que la historia universal se nos presenta de entrada como un ámbito que, por su extensión, resulta inabarcable para el conocimiento humano. Los orígenes remotos de la historia humana se pierden de vista; y su futuro lejano nos resulta inescrutable, habida cuenta de que no poseemos todavía la clave interpretativa que, supuestamente, nos permitiría anticiparlo.

La única manera de superar esta primera dificultad consiste en reducir drásticamente el objeto de estudio de esta disciplina, limitándolo al período de la historia de la humanidad del que tenemos noticias fiables, con la esperanza de poder *extrapolar* luego a otros períodos, y finalmente a la historia en su conjunto, los resultados alcanzados.

Si bien el propio Kant ensayó en ocasiones este método de extrapolación, fue muy consciente de los riesgos que entraña. Esto se pone claramente de manifiesto en su escrito de 1786 sobre el *Presunto inicio de la historia humana*, en el que, tomando como base los capítulos 2-6 del primer libro de la Biblia, intenta remontarse a los orígenes de la historia social de la humanidad. El filósofo no sólo califica de «presuntos» los resultados de su investigación, sino que tiene buen cuidado de advertir, al inicio del texto, que se trata de un mero «viaje de placer» (VIII 109)<sup>1</sup>, algo así como un juego intelectual en el que parodia el modo de proceder de su rival Herder.

En cuanto a los intentos kantianos de anticipar el futuro lejano de la historia universal, tendremos ocasión de comprobar más adelante que Kant fue muy consciente de lo aventurado que resulta todo pronóstico.

Con todo, por problemático que sea el método de extrapolación, Kant no podía excluir de entrada la posibilidad de encontrar en el curso de su investigación argumentos que le persuadieran de la validez de dicho método, ya que eso equivaldría al abandono del proyecto de alcanzar una interpretación filosófica de la historia universal en su conjunto. La posibilidad de extrapolar a las fases de la historia no documentadas los resultados alcanzados mediante la reflexión sobre las fases que nos son mejor conocidas ha de aceptarse al menos como hipótesis de trabajo.

Sin embargo, tan pronto como ponemos manos a la obra nos sale al paso la segunda dificultad. La porción conocida de la historia humana se ofrece a nuestra mirada, no como un conjunto coherente en el que quepa identificar fácilmente las principales líneas de fuerza, sino como un caos, es decir, un mero agregado de incontables hechos inconexos. Y no es extraño que sea así, ya que solemos entender por historia una esfera en la que desempeña un papel capital la libertad humana.

Es verdad que al ser los protagonistas de la historia seres racionales, podrían obrar de consuno, concertando un plan al que todos o al menos una mayoría se

<sup>1</sup> De acuerdo con el uso habitual, citaremos a Kant en el cuerpo del texto según la edición de la Academia de Berlín, con indicación de volumen y página. En el caso de la *Crítica de la razón pura* indicaremos además las páginas correspondientes de las ediciones A y B. El resto de autores se citarán a pie de página. Todas las traducciones son propias.

sometiera libremente. Sin embargo, la realidad conocida dista mucho de este ideal. Pocos autores han sido tan sensibles como Kant a la sobreabundancia de maldad y estupidez que se registra en la historia de los hombres. En la sección introductoria de su escrito de 1784, el filósofo se expresaba en términos llenos de amargura:

Uno no puede evitar cierta repulsa [*Unwillen*] cuando ve expuestas las acciones y omisiones de los hombres en el gran escenario del mundo y encuentra que, pese a la apariencia de sabiduría que de vez en cuando se da en el individuo, sin embargo todo está entretrejado finalmente en conjunto con necedad, vanidad infantil y a menudo con malignidad y afán destructivo también infantiles. Con lo que al final uno no sabe qué concepto debe formarse de nuestro género, que tanto presume de sus méritos. (VIII 17s.)

La suma de dolor, injusticia y opresión en que consiste la historia conocida de la humanidad evoca las célebres palabras de Macbeth: acaso la existencia histórica de la humanidad no sea más que «un cuento contado por un loco, lleno de ruido y de furia, y carente de sentido»<sup>2</sup>.

El pensamiento ilustrado intentó escapar a la pesadumbre que provoca este espectáculo pavoroso apelando a la idea de progreso. Pero el uso que de ella hicieron las grandes filosofías de la historia posteriores la ha vuelto sospechosa a ojos de muchos. En la idea de progreso se ve, en efecto, una pieza fundamental de una estrategia argumentativa que puede desembocar en la justificación de lo injustificable, el sufrimiento de incontables generaciones de seres humanos. Dicha estrategia se apoya en la aceptación de dos premisas: primera, que la meta hacia la que avanza la historia universal posee un valor tan incomparable que su logro compensa todos los desastres previos de la humanidad; segunda, que sólo el camino que de hecho está siendo recorrido por la historia y que habrá de prolongarse aún durante un tiempo conduce a esa apoteosis final y por tanto a la reconciliación del hombre con su destino. De este modo, las más ambiciosas filosofías de la historia se presentan, por un lado, como el equivalente secularizado de la teodicea clásica. Por otro, como horizonte normativo que guía la acción moral y política: el fin de la emancipación definitiva de la humanidad poseería un valor tan elevado que legitima el empleo de cualquier medio que favorezca o acelere el logro de ese fin. Que la aplicación de este criterio de conducta implica ignorar los más sagrados derechos de los hombres, está a la vista.

Sin embargo, debemos observar que el recurso ilustrado a la idea de progreso puede tener un sentido y unas consecuencias muy distintos de los que acaban de exponerse. En efecto, cabe recurrir a esa idea buscando, no justificación, sino *consuelo*. En esta nueva perspectiva se admite que el sufrimiento de los inocentes, en su mayor parte olvidados, es irreparable, y que es despiadado y blasfemo contar con que sea de algún modo compensado por las ventajas que serán disfrutadas por la humanidad futura, y más aún seguir provocando

<sup>2</sup> SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, London y Glasgow, Collins, 1951, p. 1025.

dolor so capa de acelerar la venida de esas ventajas. Pero, al tiempo que se reconoce que incontables lágrimas no serán enjugadas ni pueden serlo, cabe alimentar la esperanza de que el curso general de la historia de la humanidad se vaya aproximando a una situación en la que la justicia y la paz presidan las relaciones entre los hombres, y en la que el avance del conocimiento científico combata eficazmente la enfermedad y la miseria. Suponiendo que esa esperanza sea una expectativa fundada y no sólo un buen deseo, sin duda aportará un poderoso acicate a la acción política, que habrá de volcarse en el fomento de las condiciones que hagan posible semejante progreso de la humanidad (sin incurrir por ello en la perversidad de creer que el fin justifica los medios). Esto supuesto, ¿cómo no va a revestir la mayor importancia el proyecto filosófico de averiguar «si la historia de la humanidad se encuentra en constante progreso hacia mejor» (VII 79)?

Pero, como señalábamos antes, sólo podremos recurrir legítimamente a la idea de progreso si somos capaces de superar la impresión de caos, de mera sucesión de hechos inconexos con que a primera vista se presenta la historia; si somos capaces de discernir un orden inteligible en el acontecer histórico, de suerte que éste se presente como dotado de una dirección precisa.

## 2. LA LIBERTAD COMO NATURALEZA

Ya tenemos ante la vista los términos en los que se plantea el problema para Kant. De un lado, la urgencia de la pregunta ilustrada por el progreso de la humanidad en el curso de la historia. De otro, las dificultades, antes reseñadas, a las que se enfrenta todo intento de alcanzar una interpretación filosófica del devenir histórico. Está claro que sólo se estará autorizado a tantear la hipótesis del progreso si se está en condiciones de superar esas dificultades.

La más notoria es la que plantea la libertad humana, que hace de la historia un ámbito eminentemente contingente y por tanto excluye todo pronóstico fiable acerca de su curso futuro. Sin embargo, ya en las primeras líneas de *Idea*, Kant sale al paso de esta dificultad apoyándose en los resultados alcanzados en el examen de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Valiéndose de la distinción entre cosa en sí y fenómeno, Kant recuerda a sus lectores que la libertad de la voluntad humana afecta únicamente a la causa inteligible de nuestro querer. En cambio, las acciones humanas consideradas en su dimensión fenoménica están sometidas sin excepción a las leyes universales de la naturaleza, ni más ni menos que todo otro hecho que se registre en el ámbito de la experiencia sensible (cf. VIII 17; véase el pasaje paralelo III 518: A798=B826). Dado que la historia universal comprende las acciones de los hombres precisamente en su dimensión fenoménica, el acontecer histórico ha de considerarse un ámbito sometido a leyes empíricas.

Es cierto que no conocemos las leyes naturales que permitirían la predicción exacta de las acciones *individuales*, pero eso no nos impide conocer los

resultados *globales* de la vigencia de esas leyes. El filósofo que estudia la historia no ha de atender a los hechos singulares, sino intentar obtener una visión de conjunto. La operación intelectual a la que Kant nos invita podría compararse a la que ejecuta el contemplador de un mosaico bizantino. No pegará la nariz a las teselas, sino que retrocederá hasta alcanzar la perspectiva que le permita reconocer el dibujo que ellas forman. Que este modo de proceder permite mantener la esperanza de encontrar un orden regular en el caos aparente del acontecer histórico, lo sugieren, por de pronto, ciertas predicciones realizadas sobre la base de cálculos estadísticos. Kant propone el siguiente ejemplo:

Los matrimonios, y los nacimientos y muertes que les siguen, parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número; y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales. (VIII 17)

¿Qué peso hemos de conceder a este tipo de ejemplos? Sin duda brindan una cierta confirmación a la expectativa kantiana de que si contemplamos un aspecto de la conducta humana a la distancia adecuada, advertiremos el orden regular en que se traduce una multitud de decisiones individuales, aparentemente contingentes. Esto concuerda con la tesis de que las acciones de los hombres, en tanto que fenómenos, han de estar determinadas por leyes universales «al igual que todo otro fenómeno natural» (VIII 17), y da alas al proyecto de discernir un orden inteligible en el caos aparente del acontecer histórico en su conjunto. En efecto, cabe concebir la esperanza de que si nos alejamos todavía unos pasos más del complejísimo mosaico de la historia humana y, en vez de limitarnos a la consideración de un aspecto parcial suyo (como en el ejemplo demográfico propuesto), la contemplamos en su totalidad, tal vez encontremos un punto de observación privilegiado desde el que se perciba claramente su diseño global.

Es verdad que la historiografía al uso, como saber empírico que se atiene a los hechos registrados, no dispone de ese observatorio privilegiado. El historiador podrá a lo sumo encontrar algunas regularidades en aspectos limitados y parciales del acontecer histórico, como enseña el ejemplo propuesto. Pero a partir de esos pocos retazos no es posible discernir un orden inteligible que abarque el conjunto. Este resultado no satisface a la razón humana, que por su propia constitución aspira a producir una unidad sistemática de la totalidad del conocimiento. Pero al filósofo, en tanto que «maestro de la razón» (VI 12), le queda un camino para proseguir su búsqueda del orden racional de la historia humana: suponer que la historia en su conjunto está orientada teleológicamente al logro de una meta determinada. No se tratará, desde luego, de un objetivo perseguido conscientemente por los seres humanos, sino de una intención de

la *naturaleza* que dé dirección precisa al acontecer histórico. Apoyándose en ciertos resultados de su primera *Crítica* a los que nos referiremos más adelante, Kant sostiene que el filósofo está justificado para atribuir a la naturaleza un propósito determinado en lo tocante al destino de la humanidad, un propósito que los hombres no se han formado conscientemente. Elaborando esta hipótesis, escribe:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa. (VIII 17)<sup>3</sup>

Al adoptar el supuesto de la teleología natural, el filósofo ocupa por fin el observatorio privilegiado desde el que la historia universal acaso pueda contemplarse como un todo inteligible y ordenado. Incluso sus aspectos aparentemente más disfuncionales y enojosos —pensemos en la injusticia clamorosa que la domina o en las incesantes guerras que la asolan— podrán ser integrados en esa imagen de conjunto, supuesto que podamos mostrar que se trata de *medios* para la promoción del fin perseguido por la naturaleza en el curso de la historia. Más aún, la perspectiva elegida permite aumentar el campo visual del «historiador filosófico» hasta abarcar el futuro más lejano, en el que la humanidad alcanzará por fin la meta que le ha señalado la naturaleza.

### 3. EL TELOS DE LA HISTORIA

Evidentemente, esta idea de la historia universal es muy problemática. Más adelante habremos de discutir la legitimidad del recurso a la teleología en el ámbito de la historia. Pero antes debemos precisar mejor el contenido de la idea kantiana.

Lo más urgente es señalar cuál es la meta que la naturaleza persigue en el curso de la historia. Inesperadamente, en este punto decisivo, el escrito *Idea para una historia universal en perspectiva cosmopolita* presenta una tensión o ambigüedad característica.

De entrada, apoyándose en el principio de la teleología natural según el cual «todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada» (VIII 18), Kant sostiene que el propósito que la naturaleza persigue en la historia es el pleno desarrollo de las disposiciones racionales del hombre. Este proceso tiene,

<sup>3</sup> YOVEL, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 125ss., emplea para este aspecto del planteamiento kantiano la expresión «astucia de la naturaleza», en analogía con la hegeliana «astucia de la razón». Por más que esa acuñación pueda ser útil, no debe hacernos minimizar la distancia entre las concepciones de estos dos filósofos, como ocurre en el tratamiento de Yovel.

desde luego, muchas dimensiones. La razón humana tiene que desplegarse en el terreno de la ciencia, la política, el arte y la religión, es decir, en todos los ámbitos de la cultura. La magnitud de esta tarea excluye que pueda llevarse a término en el marco de la vida individual (*ars longa, vita brevis*). Se trata más bien de una misión colectiva encomendada por la naturaleza a todo el género humano, el cual avanzará gradualmente en la dirección señalada merced a las contribuciones realizadas por incontables generaciones. El polo ideal, el objetivo cuyo logro culminaría el proceso, sería la plena moralización de la vida humana. Como dice Kant, ofreciendo una visión panorámica del conjunto:

los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, se da comienzo a la fundación de un modo de pensar [*Denkungsart*] que, con el tiempo, pueda transformar la ruda disposición natural en discriminación moral con arreglo a principios prácticos determinados y de este modo convierta por fin en un todo moral [*ein moralisches Ganze*] el acuerdo patológicamente forzado de formar una sociedad. (VIII 21)

Lo sorprendente es que, pese a haber señalado claramente la transformación de la sociedad humana en un «todo moral» como meta de la historia, Kant apenas se ocupa de esta cuestión a lo largo de su escrito. Antes bien, desde el mismo título, sugiere que la meta natural de la historia humana consiste en la constitución de una sociedad cosmopolita. Con este término se alude al ideal político de una confederación de naciones dotadas cada una de ellas de una constitución republicana y sometidas todas a las reglas de un derecho internacional justo. Esta fórmula política no sólo hace compatible la libertad de cada hombre con la libertad de los demás en el seno de cada Estado, sino que garantiza la paz a perpetuidad entre las naciones. Con ello se logrará que amainen la opresión y la injusticia que, como un viento helado, han barrido hasta el presente la historia de los hombres.

¿A qué obedece esta sorprendente vacilación de Kant, que comienza señalando la constitución de un todo moral como meta de la historia, pero enseguida escamotea esa propuesta en beneficio de la constitución de una sociedad cosmopolita? Más adelante estaremos en condiciones de ofrecer una respuesta a esta pregunta.

#### 4. EL RECURSO A LA TELEOLOGÍA

El recurso kantiano a la teleología natural en el marco de su interpretación filosófica de la historia universal ha sido tachado a menudo de dogmático. La acusación se apoya en el hecho de que, en su *Idea para una historia universal*, Kant no fundamenta su inesperada apelación a la «doctrina teleológica de la naturaleza» (VIII 18). Una fundamentación habría sido tanto más necesaria si se tiene en cuenta que ese paso decisivo parece excluido por el planteamiento de la primera *Crítica*. El hecho es que, refiriéndose a su recurso a la teleología,

Kant se limita a afirmar que «no hay otra salida para el filósofo» (*ibid.*) que aspire a encontrar el orden inteligible que se oculta tras el curso aparentemente caótico de la historia humana. Pero esta explicación parece incurrir en una clamorosa petición de principio: al autorizar al filósofo a dar ciertos pasos supuestamente necesarios para encontrar el orden racional que guía la historia, parece darse por supuesto que *existe* dicho orden, que es justamente lo que se trataba de averiguar.

La réplica habitual a esta objeción consiste en señalar que el propio Kant fue muy consciente de la necesidad de fundamentar su problemático recurso a la teleología natural, y de hecho acometió por extenso esta importante tarea en la «Crítica del juicio teleológico», la segunda parte de su *Crítica del juicio*. Según esto, el breve escrito de 1784 *Idea de una historia universal* habría de ser leído a la luz de la tercera *Crítica*, publicada por el filósofo seis años después<sup>4</sup>. El acierto de esta estrategia interpretativa quedaría confirmado por el hecho de que algunas secciones muy conocidas de la *Crítica del juicio* (cf. sobre todo los parágrafos 82-84) estén dedicadas precisamente al tema de la interpretación filosófica de la historia. Es verdad que se va más allá de lo dicho seis años antes, pero se hace de un modo enteramente congruente con lo expuesto en *Idea*.

Sin embargo, esta propuesta de leer el escrito de 1784 a la luz de la obra de 1790 adolece de un defecto importante, y es que ignora el lento y trabajoso camino que hubo de recorrer Kant para elaborar su *Crítica del juicio*, camino que es posible reconstruir a partir de su correspondencia de aquellos años.<sup>5</sup> La tercera *Crítica* presentó, en efecto, novedades inesperadas para los lectores familiarizados con el sistema crítico kantiano e incluso para su propio autor. Más en particular, parece seguro que, a la altura de 1784, Kant no contaba con la compleja teoría del juicio teleológico presentada en la obra de 1790. Así las cosas, parece conservar toda su fuerza la afirmación de que, al propugnar en 1784 una concepción teleológica de la historia universal, el filósofo habría procedido de manera dogmática.

Sin embargo, es posible mostrar que estamos ante una acusación infundada. Para comprobarlo debemos acudir, no a la *Crítica del juicio* como tantas veces se hace, sino a los pasajes relevantes de la *Crítica de la razón pura*, que como se recordará vio la luz en 1781, tres años antes que el texto sobre la filosofía de la historia que estamos considerando. Por más que en la primera *Crítica* se defiende una concepción mecanicista de la naturaleza, no faltan en esa obra elementos que explican el sentido preciso y la legitimidad del recurso a la teleología natural con que nos hemos encontrado al leer *Idea*.

<sup>4</sup> Cf. por ejemplo ALLISON, H. E., «Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history», en: RORTY, A. O. / SCHMIDT, J., *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2009, pp. 24-45. Según Allison, la segunda parte de la *Crítica del juicio* nos proporciona «la lente a través de la cual ha de examinarse la obra anterior [es decir, *Idea*]» (p.25).

<sup>5</sup> Véase la útil «Introducción» de J. J. GARCÍA NORRO y R. ROVIRA a su edición de la *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 25-66, esp. 30-38.

La clave está en recordar que en la primera *Crítica* la razón humana es concebida como una facultad *dinámica*, movida por intereses y necesidades que no le son dictados por una instancia exterior, sino que pertenecen a su propia condición<sup>6</sup>. La importancia que Kant concede a este modo de entender la razón humana queda reflejada en el hecho de que sea formulado ya en las primeras líneas del libro, en el famoso pasaje del «Prólogo» a la primera edición en el que se describe la razón humana como constantemente acuciada por preguntas para las que no tiene respuesta, pero de las que no puede desentenderse porque le son «planteadas por la naturaleza de la razón misma» (IV 7: A VII). Y pocas páginas después, al explicar en la «Introducción» a la obra que en el hombre hay una disposición natural a la metafísica, se insiste en que la razón es «impulsada por su propia necesidad» (*durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben*: III 41: B 21; la misma expresión en B 22) a abordar los problemas de la libertad de la voluntad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

¿Cuál es, más precisamente, la naturaleza de esta necesidad que mueve a la razón desde dentro de ella misma? Se trata de la necesidad integrar en una unidad sistemática el conjunto de los conocimientos. El interés por satisfacer esta necesidad lanza a la razón a la búsqueda de la unidad incondicionada de todo lo condicionado, y con ello a trascender los límites de la experiencia. Como es sabido, Kant niega que la razón especulativa pueda dar ese paso, ya que esta facultad no puede acceder al conocimiento de lo suprasensible. En consecuencia, niega que la cosmología, la teología y la psicología puedan llegar a constituirse como ciencias. Pero esto no impide que a la razón especulativa le corresponda, pese a todo, una importante función en orden a la deseada sistematización del conocimiento. Con ayuda de las tres ideas transcendentales de la razón —las ideas del yo, el mundo y Dios—, entendidas como principios regulativos, la razón sistematiza los conceptos y reglas del entendimiento y ordena los conocimientos empíricos. Lo que justifica el recurso a esas ideas es que satisfacen una necesidad de la razón «apetito irreprimible» (*nicht zu dämpfende Begierde*: III 517: A796 = B824) de unidad.

El propósito de alcanzar la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza presupone que la propia naturaleza se presta a ello, es decir, que el conjunto de las leyes empíricas conocidas y por conocer forman por sí mismas una unidad semejante. Pero como la razón no puede saber que esta unidad exista realmente, ha de *suponerla* partiendo del principio regulativo de considerar la naturaleza *como si* ella tuviera su origen en una causa suprema inteligente, Dios. Y es precisamente fundándose en la legitimidad de este uso regulativo de la idea de Dios como Kant justifica la consideración *teleológica* de la naturaleza<sup>7</sup>. La idea de un autor sumamente sabio del orden natural implica,

<sup>6</sup> Cf. KLEINGELD, P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, en especial el capítulo VI: «Der Begriff des Vernunftbedürfnisses», pp. 90-109.

<sup>7</sup> Esto explica que en *Idea para una historia universal* Kant considere equivalentes los conceptos de naturaleza y providencia.

en efecto, que en la naturaleza nada sea azaroso, sino que todo en ella responda a una finalidad. Por ejemplo, al emprender investigaciones fisiológicas estamos justificados para suponer «sin vacilar, y además con la aprobación de los entendidos, que todo cuanto hay en el animal posee su utilidad y su propósito» (III 453: A688=B716).

Como es sabido, Kant insiste repetidamente en el carácter meramente regulativo de la función que desempeñan las ideas de la razón en la economía del pensamiento. No tenemos derecho a afirmar la existencia de los objetos que se corresponden con esas ideas, so pena de incurrir en la ilusión transcendental de quienes creen poder rebasar los límites de la experiencia sensible. Los principios derivados de esas ideas, por ejemplo el de la teleología natural, son meras *máximas* de la razón, o como dice Kant «principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto» (III 440: A666=B694). El recurso a dichas máximas se justifica por tanto por su valor heurístico, ya que inauguran para la razón «perspectivas completamente nuevas» (III 452: A687=B715) que van más allá de un mero nexo mecánico. Al aplicarlas, la razón persigue «la ampliación de su uso empírico, pero nunca una ampliación *más allá de los límites del uso empírico*» (III 452: A686=B715).

Ciertamente, el recurso a las ideas de la razón habría de ser rechazado si estuviéramos en condiciones de demostrar que sus respectivos objetos no existen. Por ejemplo, si la razón teórica pudiera refutar de modo concluyente la hipótesis de la existencia de Dios, no tendría sentido apelar a esa idea invocando la necesidad de proporcionar unidad al conocimiento humano. Sin embargo, Kant afirma que la existencia de Dios, si bien no es demostrable por la razón teórica, tampoco puede ser refutada por ella. Creer lo contrario sería desconocer los límites de la razón humana. Si pese a ello sostiene que la razón tiene derecho a apelar a la idea de Dios, es porque esa idea satisface, según hemos visto, su inextirpable «interés especulativo» (III 452: A686=B714). Y otro tanto cabe decir de las máximas de la razón derivadas de aquellas ideas. La razón no puede demostrar la teleología natural, pero tampoco es posible «encontrar una disposición natural, sea la que sea, que demuestre una absoluta ausencia de fines» (III 453: A688=B716). Puesta en esa tesitura, la razón recurrirá legítimamente al principio teleológico en orden a la ampliación de su conocimiento de la naturaleza.

Que este argumento a favor de la consideración teleológica de la naturaleza justifica el recurso a la teleología también en el estudio de la historia, es algo que se advierte sin dificultad. Primero, porque ya sabemos que la historia en conjunto, en tanto que manifestación fenoménica de la libertad humana, no es sino naturaleza. Segundo, porque la situación epistémica del filósofo que contempla la historia es precisamente la que legitima la apelación a principios regulativos. Él aspira a encontrar unidad sistemática en un ámbito de conocimiento que, si bien exhibe ciertas regularidades, ofrece en conjunto un aspecto caótico. El supuesto de una «intención de la naturaleza» le serviría para superar esta dificultad, ya que le permitiría contemplar la historia universal en

términos de progreso e indagar los mecanismos mediante los que la naturaleza promueve el logro de sus metas. Es verdad que ese supuesto no puede ser confirmado por el conocimiento, pero tampoco puede ser refutado. En estas condiciones, el filósofo está justificado para asumir el principio teleológico, ya que solo éste satisface el interés de la razón.

Pero una cosa es mostrar que la identificación por parte de Kant del *telos* que imanta la historia no es arbitraria, sino plenamente coherente con su planteamiento, y otra muy distinta sostener que con dicha identificación se haya alcanzado un resultado incontrovertible. De hecho, el propio Kant tiene buen cuidado en subrayar el carácter tentativo de su contribución, a la que se refiere cautelosamente como a un mero «ensayo» (VIII 29). En consonancia con esto, nuestro filósofo no presenta su visión de la historia como una conquista definitiva, sino como un enfoque «posible» y «utilizable» (VIII 29). Más aún, confiesa que su interpretación de la historia como progreso responde a una opción, que consiste «elegir [*wählen*] un punto de vista particular para contemplar el mundo» (VIII 30).

Por lo mismo que estamos ante una elección, no cabe excluir de antemano planteamientos alternativos que propongan una meta distinta para la historia de la humanidad y en consecuencia conciban ésta de otro modo que Kant. Con todo, esas posiciones rivales sólo podrían competir con la propuesta kantiana si cumplieran dos requisitos. El primero es exhibir un grado de *coherencia interna* comparable al que hemos atribuido al planteamiento kantiano en las últimas páginas. El segundo es poseer un *valor heurístico* semejante al que Kant reclama para su propia interpretación de la historia. Las teorías rivales no sólo han de señalar una meta a la historia, sino que han de explicar el curso efectivo de ésta en función de dicha meta. Más en particular, han de ser capaces de integrar en sus respectivas visiones de la historia los numerosos elementos irracionales o escandalosos que en ella se registran, de suerte que resulte un proceso unitario y dotado de sentido. Como veremos en el apartado siguiente, Kant está convencido de que su propia posición posee innegables ventajas en este punto.

## 5. LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD

Puesto que la aplicación de principios teleológicos al estudio de la naturaleza postulada por Kant se justifica por su valor heurístico, hemos de comprobar ahora qué fecundidad tiene ese recurso cuando se lleva al terreno de la historia universal. En el planteamiento kantiano, la orientación de la historia en la dirección del progreso de la razón funciona como hilo conductor que da unidad al acontecer histórico y —esto es lo que ahora más nos interesa— permite identificar los mecanismos con que opera la naturaleza para favorecer la aproximación al logro de ese objetivo.

Con esto llegamos a una de las tesis más características de la concepción kantiana de la historia. A juicio del filósofo, el principal medio del que se sirve

la naturaleza para promover el progreso es el *antagonismo* social. Inspirándose en un pasaje de Montaigne<sup>8</sup>, autor al que admiraba, Kant describe ese antagonismo como

la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su propensión a entrar en sociedad, la cual, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza continuamente con disolver esa misma sociedad. Esta disposición reside, claramente, en la naturaleza del hombre. (VIII 20)

En efecto, el hombre se siente inclinado a la vida social, que es condición del desarrollo de sus disposiciones naturales y, por tanto, de que él pueda sentirse plenamente humano. Pero, tan pronto como entra en relación con sus semejantes, reconoce en sí mismo el deseo de que todo se someta a los dictados de su voluntad particular. Al mismo tiempo, cuenta con que los demás hombres albergarán idéntico deseo de imponer en todo su propio criterio y que, por ello, no facilitarán de buen grado su deseo de supremacía. Este choque de las voluntades hace que cada uno venza su inclinación a la pereza y se esfuerce por conquistar honores, poder y riqueza, es decir, por alcanzar entre sus congéneres —«a los que no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir» (VIII 21)— una posición de superioridad. Es la competencia entre los hombres, el deseo egoísta de ser más que los otros, lo que les lleva aguzar el ingenio y actúa como motor del progreso cultural.

Esta insociable sociabilidad es, en sí misma, un rasgo poco amable del ser humano. Sin embargo, Kant sostiene que, si adoptamos una perspectiva más amplia, encontraremos razones para agradecer a la naturaleza que haya dispuesto las cosas de este modo. La primera es que, sin el acicate de la competitividad, las disposiciones racionales del hombre no llegarían a desarrollarse:

todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en sus gérmenes en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría una concordia, satisfacción y amor mutuo perfectos, y los hombres, tan buenos como las ovejas que ellos cuidan, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. (VIII 21)

La segunda razón por la que no debemos lamentar el antagonismo que preside las relaciones sociales es que este rasgo de la naturaleza humana, en sí mismo negativo, encierra un dinamismo que ha de conducir, finalmente, a su propia abolición. Desde esta perspectiva, la historia universal puede ser vista como un proceso cuyo motor es ciertamente el egoísmo humano, pero cuyo resultado —no buscado— es la creación de unas condiciones de vida que favorezcan la superación de ese mismo egoísmo. De suerte que en el escenario de la historia de la humanidad, las fuerzas del mal trabajan sin saberlo en favor de la causa del bien.

<sup>8</sup> Cf. MONTAIGNE, M. DE, *Essais*, París, Gallimard, 1965, p. 345: «No hay nada tan insociable y sociable como el hombre: lo uno por su vicio, lo otro por su naturaleza».

La razón de esto es que ha de llegar un momento en el que los beneficios producidos por la insociabilidad humana sólo puedan asegurarse si van acompañados de ciertos progresos de naturaleza específicamente política. La competencia entre los hombres es el origen del desarrollo de los saberes técnicos y, en general, de todas las conquistas de la civilización. Sin embargo, esta forma de progreso no apacigua el conflicto social, sino que lo hace más virulento, pues crea grandes desigualdades al tiempo que aumenta la capacidad de los hombres para destruir o someter a sus semejantes. En tanto los hombres formen comunidades imperfectas, que no garanticen eficazmente la vida y la propiedad de sus miembros, no podrán disfrutar plenamente de los beneficios logrados hasta entonces merced al desarrollo de su disposición racional, y menos aún podrán dedicar sus fuerzas a dar nuevos impulsos a ese desarrollo. De este modo la naturaleza obliga al género humano a afrontar su problema más difícil, la formación de «una sociedad civil que administre universalmente el derecho» (VIII 22). Esa sociedad civil es el Estado, en el que las leyes, respaldadas por un poder coercitivo irresistible, garantizan a cada uno la mayor libertad compatible con idéntica libertad de los demás. Al otorgar protección a cambio de obediencia, el Estado no sólo asegura el disfrute pacífico de los logros alcanzados por la civilización, sino que constituye la plataforma desde la que podrá prolongarse eficazmente el desarrollo ilimitado de la disposición racional del hombre, desarrollo que constituye, según sabemos, el fin que persigue la naturaleza. Kant lo explica con una potente imagen:

Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones terminan produciendo el mejor resultado; del mismo modo que los árboles de un bosque, al tratar de quitarse unos a otros el aire y el sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen hermosamente erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen. (VIII 22)

La insociabilidad humana, simbolizada aquí por el esfuerzo de los árboles por sumir a sus vecinos en la sombra, es la causa del progreso de la humanidad querido por la naturaleza; pero es también el mayor obstáculo a que se enfrenta la tarea, encomendada por la naturaleza al género humano, de fundar un orden social que facilite la continuidad de ese progreso. Se trata, en efecto, de ordenar la convivencia de seres insociables, tendentes a abusar de su libertad en perjuicio de sus semejantes. Por eso las leyes a las que se someten en sociedad han de ser coercitivas. Como dice el propio Kant, «el hombre es un *animal* que, cuando vive entre otros de su especie, *necesita un señor*» (VIII 22). La dificultad mayor estriba en que ese señor, que ocupará la cúspide del Estado, también será un hombre y, como tal, tenderá a abusar de su posición de privilegio. Y de nada sirve poner al señor bajo la férula de otro señor, pues también este último será un hombre, con lo que la dificultad se reproduce. La dificultad parece insuperable, a tal punto que el propio Kant afirma que estamos ante el problema que más tardíamente, si acaso, resolverá la especie humana, e incluso

sugiere, en un momento de pesimismo, que lo que en realidad nos ha impuesto la naturaleza es la tarea de *aproximarnos* al ideal de una sociedad perfecta.

Para colmo, Kant advierte que la institución de comunidades políticas sujetas al imperio de la ley ha de complementarse con la fundación de un orden jurídico internacional que haga posible la convivencia pacífica esas comunidades. En efecto, la misma insociabilidad de la que se sirvió la naturaleza para obligar a los hombres a constituir Estados es responsable de que estas comunidades se conduzcan, en sus relaciones mutuas, con una libertad ilimitada, de suerte que cada una represente una amenaza constante para las demás, como confirma *ad nauseam* el curso conocido de la historia de la humanidad. Y si la tarea de constituir un orden político interior perfecto ya revestía por sí sola una enorme dificultad, ésta se ve incrementada exponencialmente por la necesidad de instaurar un orden internacional también sometido a leyes que limite y garantice la libertad de todos sus miembros.

Pero también aquí la insociabilidad humana es a la vez la causa del problema y el principio de su solución. Es la causa del problema porque empuja a las naciones a mover guerras devastadoras en las que se infligen unas a otras daños espantosos, dando al traste con buena parte de los logros obtenidos por la civilización. Incluso en tiempos de paz, fuerza a los Estados a un continuo rearme que agota sus recursos y sólo puede mantenerse al precio de mil privaciones que padecen los ciudadanos. Pero el egoísmo natural humano, fuente de tantos males, es a la vez el principio de la solución, pues es el medio del que se vale la naturaleza para empujar a las naciones

a salir del estado sin ley propio de salvajes y entrar en una federación de naciones en la que hasta el Estado más pequeño pueda esperar su seguridad y sus derechos, no de su propio poderío o de su propio juicio jurídico, sino de esa gran federación de naciones (*foedus amphycitionum*), de un poder unido y de la decisión, conforme a leyes, de su voluntad unida. (VIII 24)

Como sabemos, esta federación de naciones —que garantiza a cada una su derecho y hace posible la coexistencia pacífica de todas ellas— es el ideal cosmopolita al que Kant alude en el título del opúsculo que estamos considerando.

## 6. EL PROBLEMA DEL PROGRESO MORAL

En las páginas precedentes nos hemos familiarizado con la concepción expuesta por Kant en su obra de 1784 *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, y con algunas críticas que se han vertido contra ella. Al comparar ese texto con otros posteriores en los que Kant prolonga sus reflexiones sobre el sentido de la historia humana, se advierte un cambio sustancial en su planteamiento. Sin embargo, creemos que esta diferencia no obedece tanto a las críticas externas como a una suerte de maduración interna del pensamiento del propio Kant. En efecto, en el texto de 1784 asoma, aunque sólo tímidamente,

un grave problema del que el filósofo irá tomando conciencia creciente en años posteriores. Será la necesidad de dar respuesta a ese problema lo que imprima un nuevo rumbo a la filosofía de la historia kantiana, que sólo alcanzará su formulación madura con la publicación, en 1793, de la tercera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Para entender la naturaleza de ese problema, será bueno que comencemos distinguiendo los tres sentidos principales que puede adoptar la pregunta por el progreso del hombre en el curso de la historia. Esa pregunta puede referirse, en primer lugar, a la evolución de los saberes y al consiguiente aumento de la capacidad del hombre para dominar la naturaleza y transformar sus condiciones de vida. No cabe duda de que la pregunta, así entendida, ha de recibir una respuesta afirmativa. En el curso de la historia humana se registra un constante progreso en todos los órdenes de la ciencia y de la técnica. La experiencia reciente no sólo confirma esta tendencia universal, sino que obliga reconocer que su ritmo es cada vez más acelerado.

En segundo lugar, la pregunta por el progreso puede referirse al orden jurídico-político. Se trata entonces de averiguar si en las sociedades humanas se registra la tendencia creciente a la adopción de regímenes políticos que garanticen a todos los individuos el disfrute pacífico de márgenes de libertad cada vez más amplios. Sabemos que Kant presta especial interés a esta vertiente del progreso humano. El plan de la naturaleza en la historia persigue el desarrollo pleno de las disposiciones racionales del hombre, el cual sólo es posible en el contexto de un Estado bien ordenado en sus relaciones internas y externas. Por eso la historia universal es entendida por Kant sobre todo como historia política de la humanidad, enfoque éste que recibirá máximo desarrollo en su célebre ensayo sobre *La paz perpetua*. Pero ya en la *Idea para una historia universal* se muestra convencido de que, mediante el mecanismo de la insociable sociabilidad, la naturaleza fomenta el progreso político de la humanidad. Por tanto, a la pregunta por el progreso, así entendida, Kant le da también, en principio al menos, una respuesta afirmativa.

Por último, cabe preguntar también si la humanidad progresa en sentido moral. El aspecto más interesante de esta cuestión no estriba en saber si los hombres son cada vez más conscientes de los deberes hacia sí mismos y hacia sus semejantes que la ley moral les impone —cuestión ésta a la que Kant da una respuesta afirmativa, destacando la contribución del cristianismo como promotor del aumento de la lucidez moral—. Lo decisivo es, más bien, determinar si los hombres someten su conducta, cada vez más, a las exigencias de la ley moral de la razón, de suerte que la historia universal se caracterice por el aumento constante de la bondad y la correspondiente disminución de la maldad.

Si esta cuestión reviste gran importancia para cualquier teoría del progreso, más aún para la de Kant, habida cuenta de que él otorga al valor moral un rango incomparable. Se recordará que al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se afirma con gran énfasis que la única cosa que puede calificarse de buena sin restricción, la única que posee un valor

incondicionado, es una voluntad moralmente buena. Esto supuesto, no cabe duda de que la perspectiva decisiva para juzgar si hay progreso en la historia humana ha de ser la del aumento o disminución del bien moral que en ella se registra. Pues progreso significa un cambio para bien, y el bien por antonomasia es el bien moral.

Demos un paso más. Como prueba del valor incomparable de la buena voluntad, Kant observa en ese lugar que de las demás cosas que los hombres suelen estimar —los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los bienes de la fortuna— cabe hacer un mal uso; esas cosas sólo son verdaderamente buenas a condición de que lo sea la voluntad que se sirve de ellas. La buena voluntad, en cambio, es buena por sí misma, o como dice Kant, es «el bien más alto y la condición de todo el restante» (IV 396).

No es difícil ver que este principio conserva su validez cuando se trata de estimar el valor de los logros obtenidos por los dos primeros tipos de progreso. No hay duda de que el progreso científico-técnico pone en nuestras manos instrumentos extraordinarios para dominar la naturaleza y mejorar nuestras condiciones de vida. Pero es más que evidente que esos instrumentos, buenos en sí mismos, pueden tener efectos perniciosos si su uso no se somete a criterios éticos. Y ya no se trata sólo de efectos limitados, más o menos reparables o compensables. Como ha denunciado con gran elocuencia Hans Jonas, la civilización tecnológica pone hoy en riesgo la misma pervivencia de la humanidad<sup>9</sup>. La literatura postapocalíptica pone ante nuestros ojos con espantosa verosimilitud la magnitud de la amenaza a la que nos enfrentamos<sup>10</sup>.

Algo parecido cabe decir del progreso político. ¿Cómo no ver un bien en la salida del estado de naturaleza y la juridificación progresiva de las relaciones entre los hombres? En particular, la creación del Estado, en el que rigen leyes coactivas, es condición de la coexistencia pacífica y es a la vez la plataforma desde la que cabe introducir reformas que mejoren las constituciones hasta hacerlas máximamente justas. Sin embargo, privado de la sustancia moral, ese Leviatán poderoso puede transformarse también en la peor tiranía. La experiencia reciente de los totalitarismos lo demuestra *ad nauseam*.

De todo esto se desprende que hemos de ser sumamente cautelosos al emplear la palabra progreso en sus dos primeras acepciones. Del mismo modo y por la misma razón que a los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los bienes de la fortuna Kant sólo les reconoce una bondad provisional, por decirlo así, que sólo se ve ratificada cuando son utilizados por una voluntad buena; del mismo modo, digo, a los avances científicos y jurídicos de la humanidad sólo los consideraremos verdaderos progresos si van acompañados del progreso moral, que es condición de todo otro progreso digno del nombre. Desde esta perspectiva, resulta perfectamente comprensible que

<sup>9</sup> Cf. JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, la conocida novela de Comarc McCARTHY, *The Road*, New York, Alfred A. Knopf, 2006.

quienes no creen que el género humano haya avanzado en virtud se nieguen a aplicar a la historia humana la categoría de progreso. Por ejemplo, el filósofo judío Emil Fackenheim, gran conocedor de este aspecto de la filosofía kantiana, ha sostenido que la marcha del género humano en el curso de la historia debe ser descrita como «la marcha fúnebre de la libertad humana»<sup>11</sup>.

He sugerido al comienzo que la maduración del pensamiento de Kant en lo tocante a la filosofía de la historia obedece a una creciente toma de conciencia respecto a una dificultad de su planteamiento inicial. Ahora estamos en condiciones de formular esa dificultad. Sabemos que la filosofía de la historia kantiana se apoya en el supuesto de un plan oculto de la naturaleza, la cual, a espaldas de las intenciones conscientes de los hombres, promueve eficazmente el despliegue de sus disposiciones racionales. Sabemos también que el mecanismo del que se vale la naturaleza para alcanzar sus fines es la insociable sociabilidad humana. El problema estriba en que los logros humanos promovidos por este mecanismo son únicamente de índole técnica y política. El progreso moral, en cambio, no puede ser obra de la naturaleza. No puede serlo, primero, porque es impensable que la vanidad y la codicia de los hombres sean la fuente de la que brote el respeto a la ley moral. Segundo y sobre todo, porque la bondad de la voluntad depende de la adopción de máximas morales, tarea indelegable encomendada a la libertad de cada individuo. Ahora bien, hemos visto que si los avances de orden técnico y jurídico no van acompañados de la mejora moral de la humanidad, no pueden ser considerados verdaderos progresos. El propio Kant lo reconoce cuando escribe:

Todo lo bueno que no esté injertado en una actitud interior [*Gesinnung*] moralmente buena no es más que pura apariencia y rutilante miseria. (VIII 26)

Si Kant pasa como de puntillas ante este hecho —mencionándolo de pasada en varias ocasiones<sup>12</sup>, pero sin detenerse nunca a extraer sus consecuencias— es porque representa una gravísima objeción a la concepción de la historia como progreso defendida en la *Idea para una historia universal*. Insistamos: el progreso de la humanidad depende esencialmente de su mejora moral, y ésta no puede ser resultado de un plan de la naturaleza.

## 7. LA MADURACIÓN DEL ENFOQUE KANTIANO

En cambio, en sus escritos posteriores sobre filosofía de la historia, Kant presta una atención creciente a la dificultad apuntada. Así, la tercera parte de su escrito *Teoría y práctica* defiende, en polémica con Moses Mendelssohn,

<sup>11</sup> Cf. FACKENHEIM, E., «Kant's Concept of History», *Kant-Studien*, 48 (1956/57) 381-398, 398.

<sup>12</sup> Por ejemplo, cuando advierte que la institución de un orden político justo exige entre otras cosas «una buena voluntad dispuesta a aceptarlo» (VIII 23).

que tenemos motivos para confiar en que la humanidad progresa en sentido específicamente moral. Recordemos que Mendelssohn en su obra *Jerusalén, o sobre el poder religioso y el judaísmo*<sup>13</sup>, se había enfrentado a las doctrinas contemporáneas del progreso alegando que los avances en moralidad alternan en la historia con los retrocesos, de suerte que la humanidad

mantiene en todas las épocas aproximadamente el mismo nivel de moralidad, el mismo grado de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad e infortunio. (VIII 308)

La objeción de Mendelssohn a las doctrinas del progreso es, por tanto, esencialmente la misma que venimos considerando. Frente a ella, Kant defenderá que es lícito suponer que

como el género humano avanza continuamente por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también se halla en progreso a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, y que este progreso podrá ser a veces *interrumpido*, pero jamás *roto*. (VIII 308s.)

Kant ofrece dos argumentos para justificar su optimismo. El primero, de orden práctico, se apoya en la conciencia del deber que cada uno de nosotros tenemos de actuar «sobre la posteridad de manera que ésta se haga cada vez mejor» (VIII 309). Este deber presupone la posibilidad de dicha mejora, ya que nadie está obligado a acometer tareas irrealizables. Mientras no se demuestre de modo concluyente la vanidad de la esperanza en el progreso moral de la humanidad,

no puedo trocar el deber (que es lo *liquidum*) por la regla de prudencia de no dedicarse a lo impracticable (que sería lo *illiquidum*, pues es mera hipótesis). (VIII 309)

Cierto que Kant no llega a demostrar que la humanidad progresa en sentido moral, sino que se limita señalar que el peso de la prueba recae sobre quienes niegan ese supuesto. Dado que la parte contraria no ha aportado dicha prueba, el argumento de Kant, aunque teóricamente insuficiente, posee validez práctica.

El segundo argumento de Kant sugiere —pero sólo sugiere— que el progreso jurídico, garantizado por la insociable sociabilidad humana, promueve a su vez el progreso moral. En efecto, al alcanzarse un orden internacional sometido a leyes que garanticen la paz entre los Estados, se crea una situación en la que

la posteridad [...] podrá progresar siempre a mejor incluso en sentido moral, mientras cada comunidad, desprovista ya de la facultad de dañar violentamente a otra, haya de atenerse tan sólo al derecho. (VIII 311)

Pero la manera cautelosa en que Kant formula esta idea revela que no las tiene todas consigo. Esto lo confirma el pasaje paralelo de la *Paz perpetua* en el que, al tratar esta misma cuestión, se afirma que con la fundación de un

<sup>13</sup> Cf. MENDELSSOHN, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*, Berlín, Maurer, 1783.

orden jurídico justo, se da «un gran paso hacia la moralidad», pero no por ello «un paso moral» (VIII 375s. Anm.). La vigencia del derecho es, a lo sumo, una condición necesaria del progreso moral, pero no una condición suficiente.

El segundo texto de Kant que queremos citar como prueba de su creciente atención al problema del progreso moral es la parte segunda de *El conflicto de las facultades*, cuyo título reza: «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor». Kant reconoce de entrada que esta cuestión no puede ser resuelta apelando a la experiencia. Ésta nos ilustra únicamente acerca del curso seguido hasta el presente por la historia humana, pero no puede enseñarnos qué dirección tomará esa historia en el futuro. Después de todo,

nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no se puede *predecir* lo que *harán*. (VII 83)

Con todo, para que la historia profética del género humano tenga alguna verosimilitud, para que la tesis de progreso moral de la humanidad sea algo más que la expresión de un buen deseo del historiador, habrá de basarse en algún hecho dado a la experiencia. El hecho en cuestión no podrá ser entendido como causa unívoca de ese progreso, pues ello está reñido con la libertad de la voluntad humana, sino como *signo* o indicio de que está dada «en la naturaleza humana una disposición y una capacidad de mejoramiento» (VII 88). Como es sabido, Kant sostiene que ese hecho tan revelador está la vista, y no es otro que la simpatía que suscita la Revolución francesa entre quienes no se ven afectados directamente por ella. Esta aprobación espontánea se caracteriza por su imparcialidad o desinterés (*Uneigennützigkeit*), pues quienes la sienten son meros espectadores de acontecimientos que no les reportan beneficio alguno; pero también por su universalidad, pues el entusiasmo se ha extendido por todos los rincones del mundo. En virtud de estos dos rasgos, la simpatía generalizada hacia los acontecimientos acaecidos recientemente en Francia es signo y manifestación de «una disposición moral del género humano» (VII 85). Y precisamente en esta disposición cifra Kant sus esperanzas en el progreso moral de la humanidad, del cual llega a decir que llegará «como una consecuencia ineludible» (VII 84). Sin embargo, páginas más adelante, el filósofo sorprende a sus lectores al reconocer que el progreso que cabe esperar de la difusión de los ideales republicanos es únicamente de carácter jurídico<sup>14</sup>. En efecto, de la republicanización de las constituciones cabe esperar

[N]o una cantidad siempre creciente de *moralidad* en la actitud interior [*Gesinnung*], sino un aumento de los productos de su *legalidad* en las acciones debidas, cualesquiera que sean los móviles que las ocasionen. (VII 91)

Luego la dificultad que venimos considerando se mantiene. Al ser fruto de la libertad humana y sólo de ella, el progreso moral no está garantizado. A

<sup>14</sup> Cf. KAULBACH, F., «Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?», *Kant-Studien* 66 (1965) 65-84, esp. 82s.

falta de pruebas de la mejora moral de la humanidad, el concepto mismo de progreso ha de ser puesto en cuarentena. Mas ¿no supone esto el abandono del proyecto de identificar la meta y por tanto el sentido de la historia universal? La toma de conciencia de la contingencia del progreso moral, y por tanto de todo tipo de progreso, ¿no comporta el abandono del proyecto de elaborar una «filosofía de la historia», al menos si tomamos esta expresión en su sentido enfático?<sup>15</sup> Por supuesto que es legítimo seguir hablando del progreso de la humanidad en la historia, pero sólo si somos conscientes de que al hacerlo estamos formulando una exigencia de la razón práctica, no un pronóstico de la razón teórica. No hará falta insistir en que, al aceptar este resultado, Kant modifica decisivamente la perspectiva de su *Idea para una historia universal*, que se proponía precisamente una tarea de naturaleza teórica<sup>16</sup>.

En realidad, más que de una simple modificación, creo que deberíamos hablar de una maduración y profundización del planteamiento propuesto en esa obra. Prueba de ello es la sorprendente vacilación de Kant al señalar, en su escrito de 1784, cuál es la meta que la naturaleza persigue en la historia. Como hicimos notar en el apartado tercero de este trabajo, inicialmente se sostiene que la meta es el pleno desarrollo de las disposiciones racionales del hombre; pero enseguida la atención se concentra en una meta distinta, de carácter político. Este cambio de perspectiva obedece a que el pleno desarrollo de las capacidades racionales habría de alcanzar su consumación en la constitución de un «todo moral», el cual, sin embargo, no puede ser garantizado por la naturaleza. Por eso la reflexión filosófica sobre la historia, basada en el supuesto regulativo de la teleología natural, ha de referirse a *otra* meta distinta de la mejora moral de la humanidad. A su vez, como el logro de esa otra meta —la constitución de una sociedad perfectamente justa— sólo puede estabilizarse mediante la constitución del «todo moral», al final la legitimidad del recurso a la idea de progreso depende de que sea razonable pensar que la humanidad progresa verdaderamente en sentido moral. Y de esto no hay pruebas.

A nuestro juicio, el más profundo tratamiento de este problema por parte de Kant está contenido en la parte tercera de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En ese lugar se aborda por extenso la cuestión de la mejora moral del género humano a lo largo de su historia y se reconoce abiertamente que el progreso jurídico-político no la garantiza. Para fomentar el progreso moral de la humanidad es indispensable la fundación de una comunidad ética (*ein ethisches gemeines Wesen*) a la que estén llamados a incorporarse todos los

<sup>15</sup> A la luz de esta reflexión cobra sentido el hecho, de entrada sorprendente, de que la conocida exposición del origen y la evolución de la filosofía de la historia presentada por KARL LÖWITH en su famosa obra *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, Kohlhammer, 1956) omita el nombre de Kant entre los cultivadores de esa disciplina. Sugerimos que Löwith había entendido muy profundamente al filósofo prusiano.

<sup>16</sup> Allen W. Wood ha insistido con razón en el carácter teórico del proyecto kantiano de elaborar una interpretación filosófica de la historia de la humanidad (cf. Wood, A. W., *Kant*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 112 y 119).

seres humanos. Esa comunidad habrá de adoptar la forma institucional de una iglesia que extienda la religión de la razón<sup>17</sup>.

Kant reconoce que la tarea de fundar y hacer crecer la comunidad ética rebasa las fuerzas de seres afectados por el mal radical: se trata de «una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres» (VI 100). Pero, dado que la fundación de la comunidad ética universal constituye un deber ineludible que la razón nos impone, estamos legitimados para esperar la ayuda de «un ser moral superior» (VI 98) que socorra a la humanidad en su debilidad. De este modo, al igual que en *Idea para una historia universal*, en el libro sobre la religión se recurre a la Providencia divina. Pero ésta ya no es vista como una fuerza que actúe a espaldas de los hombres e incluso contra su voluntad, sino como un poder que *colabora* con la humanidad. Y es que sólo estamos justificados para esperar una ayuda de lo alto si nos volcamos en la tarea moral «como si todo estuviera en nuestras manos» (VI 101)<sup>18</sup>.

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filosofía  
Ciudad Universitaria  
28040 Madrid (España)  
dupla@filos.ucm.es

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2020]

---

<sup>17</sup> Cf. WOOD, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 283: «la más poderosa fuerza histórica para la promoción del bien es una comunidad religiosa ilustrada».

<sup>18</sup> Para una exposición detenida de la idea de comunidad ética me permito remitir a: RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona, Herder, 2019, cap. V: «Eclesiología racional», pp. 143-184.