



**JOSE SORIANO GAMAZO**

**PROFESOR A DEDICACION EXCLUSIVA DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA DE LA UNIVER-  
SIDAD DEL ZULIA.**

# **LIBERTAD E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO KANTIANO**

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION**

## INTRODUCCION

*El problema de la realidad objetiva de la libertad*

El problema decisivo de la filosofía de Kant es el de la realidad objetiva de la libertad.

La libertad empieza por ser una idea de la razón pura, una de tantas ideas que surgen de nuestra facultad superior. Pero, indiscutiblemente, entre ellas, la más importante y central.

Surgida de la *Weltanschauung* kantiana que contraponc la naturaleza al hombre, llevará desde su nacimiento la marca de esa contraposición fundamental.

La felicidad, que no deja de ser un ingrediente natural del hombre tropezará continuamente con la racionalidad y entablará una prolongada lucha con los objetivos de la libertad, ya sea en el plano moral, como en el plano político.

No obstante, esta idea de la libertad es sumamente valiosa, como meta heurística, como orientación reguladora e incluso como pensamiento abierto a lo trascendente, campo que está vedado al conocimiento.

Sin embargo, como idea, tiene un enorme agravante: es vacía, formal, negativa.

Una de las más bellas hipótesis que ha creado la razón humana. Si no fuera porque esta hipótesis compromete precisamente el valor del hombre, el sentido de la vida y el significado de la historia, bien podríamos dejarla en su status hipotético. Pero Kant está muy interesado en salvaguardar la

elevación del ser humano sobre la naturaleza. Por ello, se ve obligado a "rellenar" de objetividad a esta idea de la cual depende todo su sistema.

De ahí que todos los esfuerzos del pensamiento kantiano vayan dirigidos a salvaguardar la realidad objetiva de la libertad. Sin el logro de este propósito, se hundiría la filosofía crítica; es decir, el valor propedéutico de esta quedaría frustrada en su empeño de servir de base a una metafísica que responda a las exigencias más profundas del hombre.

Los intentos de Kant a este efecto son múltiples y se podrían inscribir en tres direcciones: la moral, la teleología y la histórica.

En las tres nuestro autor hará esfuerzos increíbles para alcanzar esta idea de la razón pura con experiencia, con los hechos, para darle de ese modo una realidad que de suyo no aparece a primera vista.

Su primer intento —el más conocido— es el de objetivar a la libertad a través del "factum" de la moralidad. La ley moral, y la conciencia que de ella tiene el hombre como ser racional, aparecerán clara y nítidamente. Pero a la hora de su justificación, los esfuerzos de Kant desembocarán en la autonomía como obligación; y la realidad con la que se quería cubrir el vacío de esta idea de libertad quedará reducida a una realidad subjetiva.

El bien supremo que es la unión de la virtud y la felicidad, quedará como una meta a conseguir, un postulado de la razón que tropieza con la dura realidad del mal originario del hombre y los desordenes e injusticias de la sociedad.

Este "factum" social es el que manejará Kant para hacer un segundo ensayo para objetivar la libertad. ¿No existirá una teleología superior a la vista común de la gente que pudiera danos pie a una verdadera teodicea? El mismo Kant se encarga de paralizar esta aspiración con su opúsculo: "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea".

Queda la tercera vía la más fecunda y la más original de Kant, aunque por desgracia pertenece a sus últimos años, y no fue suficientemente estudiada por nuestro autor sino en pequeños opúsculos que demuestran que su tratamiento está muy lejos de nivelarse con la arquitectónica de sus obras maestras: las tres críticas.

Kant tratará de otorgarle objetividad real a la libertad a través del "factum" histórico, esto es, el progreso como devenir y con ello, su pensa-

miento se abre a las corrientes contemporáneas, dando en primer lugar sugerencias de primer orden al mismo Hegel, al existencialismo, y al propio marxismo.

Ya no es la moralidad, ni la teodicea el campo de operaciones, sino la historia, o por mejor decir, la filosofía de la historia.

La idea del progreso ocupará un lugar central en esta especulación y se emparentará directamente con la contraposición naturaleza-racionalidad.

Kant no propondrá la génesis y la meta de este concepto.

La finalidad del proceso histórico es la creación de una constitución política, en el plano nacional y el internacional en donde la libertad se despliegue.

“Como el criticismo —nos dice Rousset— el problema filosófico de la objetividad se convierte en el de la filosofía de la historia: lo objetivo que el metafísico tiene la misión de explicar y de justificar en su último fundamento es lo que se realiza en el progreso colectivo e individual del hombre, y lo que realiza este progreso; mientras que lo subjetivo no tiene en ello cabida, sino a título de dato inicial, de contenido o motivo destinado a ser retornado y superado, o de obstáculo condenado a desaparecer” (1).

La idea de la libertad que comenzó siendo una idea, se convierte ahora en una historia: la “historia de la razón pura”.

Con ello nos acercamos a las tesis del existencialismo de que el hombre no es, sino que se hace. La objetividad de la libertad no es algo que ella tenga de suyo, es algo que ella se ve precisada a efectuar a través de la acción histórica.

Pero la dificultad definitiva está en la propia historia como devenir carente de apodicticidad.

Si la libertad —y por tanto el carácter humano— se fundan en la historia, el sentido del hombre y de su vida, el sentido mismo de la historia queda en suspenso. La última justificación de la libertad — la última respuesta— la dará la propia historia de la humanidad, en el futuro. Con ello, el último esfuerzo de Kant de dar objetividad a la libertad queda malogrado y no se resuelve la problemática que acompaña a toda su vida.

El punto interesante está en el difícil problema de una constitución justa de la sociedad. Ya el haber tomado conciencia de que la libertad del hombre y el destino de la historia consisten en una organización humana justa de la sociedad nacional o internacional, emparenta a Kant con el pensamiento actual.

La política en general adquiere de pronto una nueva perspectiva. De allá depende nada menos que el hombre tenga sentido y significado, o no. El poder político, su estructuración y uso, es el campo de batalla en donde se decidirá de una vez por todas, si el hombre es libre o no en un sentido objetivamente real.

Aunque la síntesis que propone Kant entre hombre libre y súbdito, entre libertad y orden no demuestre su tesis de la continuidad de la teoría y la praxis política, sin embargo, quedará en pie su hallazgo genial de que, en definitiva, *la objetivación histórica de la libertad es un asunto político*.

#### LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA: CONFRONTACION DE HERDER Y KANT

Cada período, a veces cada generación, cada movimiento de ideas —nos dice Max Rouché en su extensa introducción a la obra herderiana *Auch eine Philosophie der Geschichte*,— tiene su filosofía de la historia: la del barroco francés está representada por el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet; la de los "filósofos ilustrados" de la primera generación por el *Ensayo de las costumbres de Voltaire*; la del racionalismo leibniziano por *La educación del género humano* de Lessing; la del humanismo clásico de Alemania por las *Ideas para una Historia de la humanidad* del propio Herder; la del romanticismo alemán por los diferentes cursos de Schlegel. *Una filosofía más de la historia* representa la del *Sturm und Drang*.

Desde este punto de vista, las tendencias político-culturales que animan a los *Sturmer* en la época de Federico el Grande son decisivas para comprender las actitudes de Herder al escribir esta obra de juventud. *Auch eine philosophie der Geschichte*.

Los dos rasgos principales que caracterizan al *Sturm und Drang* son, a juicio de Rouché, el *individualismo anárquico* y el *nacionalismo*, dos tendencias divergentes pero a la vez coexistentes en un mismo espíritu.

El individualismo anárquico constituye una rebelión cultural que ataca las reglas estéticas, las normas éticas, y sobre todo el racionalismo de la filosofía de las luces importadas de Francia. El nacionalismo late en ellos con un entusiasmo colectivo orientado hacia lo que une a los hombres: la amistad y la patria. El *Sturm und Drang* —añade Rouché— está dirigido contra la influencia francesa (clasicismo literario y nacionalismo filosófico) y se integra en el renacimiento del sentimiento nacional.

En una época en que en las cortes alemanas los nobles hablaban solo francés como símbolo de distinción y refinamiento cultural, despreciando la lengua alemana que cristalizó con la traducción luterana de la biblia, los prerrománticos se esforzaron por resucitar los cantares primitivos de los pueblos germánicos y los cuentos populares, inaugurando con ello un renacimiento del sentimiento nacional alemán que estaba dirigido a su autarquía cultural.

Reacia Alemania, por tradición, a las influencias culturales impuestas por la fuerza de la autoridad (recuerdese que el imperio romano no pudo ejercer adecuadamente su influencia más allá de las fronteras del Rin) la nueva generación de los *Sturmer* se rebeló contra lo que llamaban cultura francesa, en especial contra el racionalismo que les venía de los filósofos ilustrados que fueron también acogidos por el rey Federico el Grande.

Esta búsqueda ardiente de la identidad nacional convirtió a los poetas en patriotas y a la renovación literaria en un sueño de unidad nacional y de autarquía cultural. De un modo semejante, el movimiento literario de la actualidad latinoamericana es una fiel versión del movimiento de los *Sturmer* del siglo XVIII.

El enemigo común era el racionalismo filosófico y sus expresiones tanto políticas, (el despotismo ilustrado) y antirreligiosas (crítica voltairiana de la religión), como historiográficas.

Contra Voltaire, la Religión es considerada, no como obscurantismo que se opone a las Luces, sino como órgano vital de las almas nacionales, y por tanto, como algo digno de respeto y veneración, por constituir el magisterio inicial de los pueblos y el fundamento de sus virtudes. La idea cristiana de que la humanidad está dirigida no por ella, sino por la Providencia y que la historia es la vocación de los pueblos elegidos, cada uno por turno, anima la obra de Herder.

Contra el despotismo ilustrado, representado en la figura del Rey Federico el ala derecho de los Sturmer con las obras de Hamann, Justus Moesser y Göethe revaloriza la feudalidad —el particularismo individualista de la Edad Media— contra el triunfo del Estado Moderno.

Igualmente a las reformas librescas (racionalistas) de la Aufklärung, Herder opone las tradiciones locales y nacionales y la uniformidad jurídica tan añorada por Voltaire, es rechazada por Justus Mosser, como por Herder, como atentatoria de la libertad pública.

Contra el racionalismo frío basado en ideas abstractas, alejadas de la realidad viviente, los Sturmer defienden el sentimiento, la ambición, el entusiasmo, como las únicas fuerzas capaces de unificar todo el dinamismo del individuo y de las colectividades.

Emparentando con su racionalismo, la historiografía de la Ilustración está basada en la idea de que la historia representa un movimiento progresivo hacia el siglo de las Luces, esto es, desde las épocas de oscurantismo supersticioso, de errores e imposturas, hasta la época ilustrada libre de errores y tinieblas en donde la razón se convierte en tribunal supremo y fuerza rectora del hombre y de la sociedad.

Combatiendo los prejuicios de otras épocas, los historiadores ilustrados cayeron, sin embargo, en el prejuicio de aplicar de modo impositivo y unívoco, un único modelo uniforme de interpretación a todo el material histórico. Con ello pasaban por alto el hecho de que cada edad histórica y cada cultura tenía su propio carácter y su propio valor que había que conocer desde la realidad misma y no tratar de enfocarla con las categorías y valoraciones que poseen los hombres de cierta época. "Los modos de vida, pensamiento y arte característicos de una sociedad o período son irrepetibles, únicos, y han hecho contribuciones especiales o particulares a la cultura. Así los logros humanos deben ser interpretados y colocados en relación con el medio cultural al que esencialmente pertenecen. Estimarlos fuera de su contexto y juzgarlos de acuerdo a cierto punto de vista, externo y supuestamente superior que trasciende misteriosamente las condiciones de tiempo, lugar y circunstancias, estableciendo determinados límites a toda actividad humana de cualquier clase, es demostrar una completa incompreensión de la historia y de su objeto" (1).

1 P. Gardiner, *J. G. Herder. Encyclopedia of Philosophy*. MacMillan Nueva York (1967) III, 488-89.

1. En el bosquejo de la época patriarcal, Herder subraya el papel histórico de longevidad de los patriarcas como su autoridad. El papel de la Religión concebida por Voltaire como un fraude inventado por los jefes religiosos para dominar al pueblo, es visto por Herder como tentativa para explicar el universo. No está fundada esta, como creía Hume en su *Historia natural de la Religión* en el temor frente a las fuerzas hostiles de la naturaleza: sino basada en la extrañeza y admiración. La longevidad de los patriarcas es aquí esgrimida como un instrumento providencial para la formación lenta, pero segura, de las generaciones que así podían contemplar un modelo de vida religioso-moral.

Esta vida pastoril de la época patriarcal es descrita por Herder como un estado de naturaleza rousseauiana.

La vida pastoril es el más bello clima del mundo, donde la naturaleza subviene de por sí a las necesidades más simples, la vida tranquila y nómada a la vez de las chozas patriarcales, con todo lo que ella ofrece y sustrae a la vista, la esfera de los deseos, de las ocupaciones y placeres de los hombres de entonces, así como todo lo que según la fábula o la historia venía a dirigir sus ocupaciones y sus placeres —representándose todas las cosas bajo su ley natural y viviente— ¡qué jardín escogido de Dios para la educación de las primeras plantas humanas, las más delicadas!

Ved a este hombre pleno de fuerza y sentimiento de Dios, sintiendo de un modo completamente interno y tranquilo, como la savia que se eleva en el árbol, como el instinto, repartido de mil formas entre las criaturas, y que actúa en cada criatura aislada con todo su poder de que es capaz de obrar, este instinto natural sano y silencioso concentrado en él ¡El mundo entero alrededor de él lleno por completo de la bendición de Dios; una grande y brava familia del Padre de todas las cosas; este mundo era su espectáculo cotidiano al cual se vinculan sus necesidades y sus placeres, contra el cual se esfuerza de hacer prevalecer su trabajo, su previsión y su dulce protección— bajo este cielo, en este elemento de fuerza vital, qué modo de pensar, qué corazón debía formar! ¡Grande y sereno como la naturaleza! ¡Cómo ella silencioso y firme en toda su trayectoria!

Longevidad, hábito de gustar la existencia sin analizarla lo más posible, ritmo de días cadenciosos por el reposo y la fatiga, por la adquisición y la conservación de conocimientos, he aquí cómo era el patriarca en sí mismo" (2).

2 Herder, *Una filosofía más de la Historia*, O.C. pág. 121-22.

El despotismo oriental, tan criticado por Helvecio y Boulanger no era nocivo sino en las formas extremas y aberradas que reviste posteriormente. En un principio la autoridad patriarcal basada no en el temor, sino en el respeto filial, era tan necesaria a la incipiente humanidad como lo es la autoridad paterna para el niño.

2. El pueblo de Egipto señala un cambio de horizontes. En vez de la vida nómada de los patriarcas aparece ahora la vida sedentaria de los agricultores y con ella la propiedad, el ejercicio de la justicia, del orden, de la vida civilizada. Surge entonces una industria, se inventan artes. Dado el espíritu egipcio de exactitud y de aplicación al trabajo, estas artes tenían que llegar a un alto grado de perfección mecánica. El espíritu de estricta asiduidad, de seguridad y de orden reinaba en todas las cosas (3).

Así como no se pueden aplicar a la edad de los patriarcas, infantil y dócil, ingenua e instintiva, los moldes de la Ilustración lo cual supondría una verdadera mentalidad infantil; tampoco cabe interpretar el arte egipcio a través de las categorías del arte griego, en cuyas estatuas se plasmaba un ideal lleno de encanto, acción y movimiento. Porque en realidad lo que pretendían las pinturas y esculturas egipcias era perpetuar la actitud fúnebre de las momias "los pies y las manos llenos de inmortalidad y de muerte, momias eternas de mármol".

Ya en este comienzo de la primera sección de su obra, Herder subraya el respeto por la individualidad y características propias de cada pueblo que hay que comprender desde su interior y no desde categorías externas, impuestas por nuestro gusto y valoraciones.

Cada época conserva su propio y meritorio perfil, incanjeable y está vedado hacer comparaciones a partir de Grecia (Winckelmann), o del siglo de las Luces (Voltaire).

3. El pueblo fenicio representa una nueva perspectiva. "La muda pirámide, inmóvilmente, erguida, se transformó en el mástil viajero y hablador". En esta frase se sintetiza el retrato de Fenicia descrito por Herder.

La vida sedentaria es aquí sustituida por un estado mercantil que se vincula a muchos pueblos y enriqueció el arte con formas más variadas e

---

3 Herder, *Una filosofía más de la Historia*, O. C. pág. 137.

inauguró una nueva escritura más sencilla que la de los jeroglíficos, dio un paso hacia la libertad de la república por su forma de gobierno.

“Tanto el pueblo Egipcio como el Fenicio fueron los dos gemelos de la misma madre oriental que contribuyeron a formar a Grecia y por ello al desarrollo ulterior del mundo” (4).

4. Con la historia de los patriarcas, de los egipcios y fenicios se clausura la infancia de la civilización antigua y se abre paso a la edad de su adolescencia: Grecia.

“En la historia de la humanidad” —nos dice, en efecto, Herder—, “Grecia permanecerá eternamente como el lugar en donde ella ha vivido su más bella juventud y su flor virginal. Ved al joven muchacho, noble adolescente, de bellos miembros ungidos, favorito de todas las Gracias, amando todas las Musas, vencedor en el Olimpo y en todos los demás juegos, el espíritu y el cuerpo reunidos no formando más que una sola, flor abierta”. (5).

Partiendo del espíritu paternalista del Oriente, y del espíritu trabajador de la agricultura, pasando por la experiencia adquirida por los fenicios en sus viajes se abrieron las hojas de esta flor, las del sentimiento de la humanidad, del amor a los pueblos, de la bella legislación, de todo lo que hay de más agradables en la religión, las costumbres, el estilo, la poesía, las artes. “Todo no era más que alegría juvenil, gracia, juego, amor”.

No obstante su carácter juvenil, la edad adolescente de Grecia implica que es una edad cumplida, una etapa superada y que por tanto los intentos de todo renacimiento y todo clasicismo carecen de fundamento y legitimidad al pretender conferir valor eterno a un momento cumplido de la historia humana (6).

5. Con los romanos el mundo antiguo alcanza la madurez de su destino. “El tronco del árbol, habiendo alcanzado su mayor altura extendió sus ramas a fin de reunir los pueblos y naciones bajo su sombra” (7).

4 Herder, O. C. 150-51.

5 Herder, O. C. 163.

6 Herder, O. C. pág. 155

7 Herder, O. C. pág. 165.

Dos son las características que señala Herder del pueblo romano. Por una parte sus virtudes viriles, la austeridad, rudeza, valor y heroísmo: el carácter. Por otra su poder de unificar a todos los pueblos del Mediterráneo.

Aquello que entre los griegos había sido juego, prueba juvenil, se convirtió en los romanos en organización seria y sólida; los modelos griegos que se desarrollaban sobre un teatro estrecho, un istmo, una pequeña república, una vez realizados a esta escala, y con este vigor, llegaron a ser acciones desplegadas a la vista del universo" (8).

6. Al llegar al fondo de esta sección, Herder insiste como conclusión, en su teoría del "Fortgang" que es utilizada como fundamento de la autarquía cultural que constituye uno de los objetivos de esta obra.

El concepto de "Fortgang" se distingue propiamente de la idea de "progreso" (Fortschritt) en que en esta última se da con carácter teleológico la tendencia hacia la realización de un fin ideal. A través de la conexión recíproca entre los distintos pueblos y épocas, sea este una perfecta constitución del Derecho Internacional que asegure la paz perpetua (Kant) o la desaparición de las clases en una sociedad comunista, (Marx).

El concepto de Fortgang no encierra la verdadera idea de progreso, sino solo la idea de avance o ascensión que se da dentro de cada pueblo o estirpe, que recoge y asimila los valores pretéritos dentro de las posibilidades de su desarrollo limitadas intrínsecamente por su situación en la naturaleza y por su tradición.

"De un grupo de civilización a otro existe sin duda sucesión cronológica, pero no continuidad cultural; la antigüedad y el Mundo Germánico que le sucederá, son dos organismos independientes que han atravesado respectivamente el ciclo de juventud y declinación o decadencia.

Dentro de su independencia, y debido a su carácter cíclico, estos dos mundos culturales poseen épocas homólogas; las grandes invasiones equivalen al período de los patriarcas en la antigüedad. El Medioevo corresponde a la infancia, adolescencia y madurez representadas en los tiempos antiguos por Egipto, Grecia y Roma respectivamente. Y la

8 Herder, O. C. pág. 164-65.

Edad Moderna constituye la decrepitud del mundo Moderno o Germánico, como lo fue el Bajo Imperio Romano respecto del Mundo Antiguo. Entre la Antigüedad y el Mundo Germánico hay sucesión, pero no continuidad (9).

De este modo *Una filosofía más de la Historia* constituye una anticipación de *La Decadencia de Occidente*, de Spengler.

Dentro de cada civilización, se aplica el concepto de Fortgang a los pueblos y épocas —a los distintos momentos de dicha civilización que son igualmente necesarios y poseen igual originalidad, igual mérito e igual ventura. Herder aclara esta noción con la metáfora del río (10), que surge de una pequeña fuente, crece, serpentea y se profundiza; pero que al mismo tiempo, en todas las transformaciones de su recorrido, permanece siempre agua, una gota de agua, hasta que se lanza al mar. Así ocurre con las edades y las épocas; cada una de ellas lleva en sí misma su centro de felicidad y el bien, el mérito y la originalidad. En resumidas cuentas permanece el mismo, ya que las innovaciones, aportaciones inéditas, las nuevas fuerzas son compensadas por la pérdida de las fuerzas anteriores, retrocesos y defectos.

Asimismo, las edades o épocas son iguales en felicidad; cada una de ellas lleva en sí misma su centro de felicidad, lo mismo que cada esfera tiene en sí su centro de gravedad (11). Al igual que el joven no es más venturoso que el niño inocente, o que el viejo tranquilo no es más desgraciado que el hombre de esfuerzos violentos (12).

En el fondo de este concepto de Fortgang late el ideal de autonomía nacionalista.

Si Herder proclama igual mérito, igual necesidad en todos los pueblos es a fin de justificar el ideal, propio de Lessing y común a la época de los Sturm, de una literatura (y en general de una cultura) propiamente alemana, liberada de la influencia francesa, a través de la justificación del

---

9 M. Rouché, Introducción a *Una filosofía más de Historia*, O.C. p. 62.

10 Herder, O. C. pág. 189.

11 Herder, O. C. pág. 183.

12 Herder, O. C. pág. 191.

genio propio de todos los pueblos de todos los tiempos contra el injusto desprecio de los clásicos y sobre todos de los orgullosos Aufkerer.

Con su teoría del Fortgang, Herder reivindica para los pueblos — y en particular para Alemania— la “paridad de derechos” en el dominio de la literatura y en el de la vida cultural entera (13).

Se inicia una “guerra de liberación” literaria emprendida medio siglo antes de la “guerra de liberación territorial”, inspirada por el deseo de dar a Alemania su autarquía espiritual.

#### *El mundo de la civilización Germánica.*

La humanidad germánica aparece como una nueva civilización, un mundo, independiente de la civilización y mundo de la antigüedad.

Entre estas dos culturas hay sucesión cronológica, pero, según dijimos no existe conexión teleológica, ni progreso finalista. Derrumbado el “árbol” de la Antigüedad unido bajo el Imperio Romano, de sus cenizas va a surgir un nuevo organismo que es la humanidad de los pueblos germánicos.

Esta humanidad germánica, va a tener las mismas fases de desarrollo que la humanidad antigua; una infancia, una juventud y madurez centradas en el Medievo.

Los grandes invasiones han sido la infancia de los Germanos, el equivalente del período patriarcal del mundo Antiguo. Su juventud y madurez aparecen representadas por la Edad Media propiamente dicha. Después de esta madurez, la etapa siguiente, el siglo de las Luces, con su racionalismo y despotismo ilustrado, no es más que la vejez y decrepitud de la civilización cristiano-germánica.

Por tanto la rehabilitación de la Edad Media está dirigida contra la “filosofía de las Luces” para abatir su orgullosa pretensión de ser la época cumbre de la humanidad.

La invasión de los bárbaros —pueblos robustos endurecidos por el viento del norte, y virtuoso, fue como el retorno al estado de Naturaleza

en medio del anquilosamiento del Bajo Imperio en el que la sangre nueva, la vitalidad germánica dio su aporte a la historia universal.

No fueron solamente las fuerzas humanas lo que los bárbaros ofrecieron al teatro de la formación del mundo sino también leyes e instituciones admirables. Sin duda despreciaban las artes y las ciencias, la opulencia y el refinamiento que habían por otra parte desolado a la humanidad. Pero en lugar de las ciencias aportaron la naturaleza; en lugar de los refinamientos, las costumbres buenas y fuertes aunque un tanto bárbaras. Y todo ello en ebullición, qué acontecimiento. ¡Y cómo respiraban sus leyes de coraje viril, de sentido del honor! ¡La confianza en la inteligencia, en la lealtad y veneración de los dioses! Como socavó su organización feudal la maraña de las villas populosas y opulentas, cultivó el campo, ocupó los brazos y los hombres e hizo gentes sanas y por ello mismo "satisfechas" (14).

No obstante, el golpe maestro de *Una filosofía más de la Historia* consiste en la crítica de los tiempos modernos, al considerar en general el siglo XVIII como la decadencia de la civilización germánica.

"Gran parte de lo que se ha convenido en llamar esta nueva civilización resulta ser algo mecánico. Un ejemplo es la invención de la artillería que sustituyó el rudo vigor guerrero, la bravura, la lealtad, el sentimiento del honor, por ejércitos mercenarios, una maquinaria pagada, privada de pensamiento, de vigor, de voluntad" (15).

La lógica, la metafísica, la moral, en vez de ser lo que ellas son propiamente —órgano del alma humana— instrumentos con cuya ayuda se debe obrar, modelos de pensar que deben otorgar a nuestra alma una forma de pensamiento más bella y conveniente, encauzan maquinalmente nuestros pensamientos.

Los diccionarios sustituyen a las obras originales, mecanizando así los conocimientos (16).

El libre pensamiento, sin vigor, irritante, inútil, ocupando el lugar de lo que es más necesario; el corazón, el ardor, la sangre, la humanidad, la vida (17).

14 Herder, O. C. pág. 199.

15 Herder, O. C. pág. 241.

16 Herder, O. C. pág. 247.

17 Herder, O. C. pág. 251.

La máquina ha visto desaparecer el derecho de vivir, de obrar, de vivir humanamente, con nobleza, con satisfacción (18).

Las ideas no son, a decir verdad, más que ideas (19).

La cabeza y el corazón están por lo demás separados, pero desgraciadamente el hombre es conducido a obrar no de acuerdo a lo que sabe, sino a lo que ansía (20).

Contra la cultura puramente libresca: la acción (21).

"Nuestro sistema comercial" nos dice Herder poniendo el dedo en la llaga de la civilización ilustrada. "Puede imaginarse algo que supere el refinamiento de esta ciencia que abraza todo. ¿Qué miserables eran aquellos espartanos que recurrían a los ilotas para la agricultura, y qué bárbaros eran aquellos romanos que encerraban a sus esclavos en las prisiones subterráneas.

En Europa la esclavitud ha sido abolida, porque se ha calculado cuanto más costarían estos esclavos y cuanto menos producirían que los hombres libres. Existe, sin embargo, una cosa que nos ha sido permitida: utilizar como esclavos a tres continentes, traficar con ellos, exiliarlos en las minas de plata y en las azucareras. Pero ellos no son europeos, ni cristianos y en correspondencia tenemos plata y piedras preciosas, especias y azúcar. Todo ello gracias al comercio y para recíproca ayuda fraternal y para la comunidad de naciones (22).

Sistema de comercio. Lo que hay de grande y de único en esta organización es manifiesto: tres continentes devastados y civilizados por nosotros, y nosotros despoblados por ellos, sumergidos en la opulencia, en la vergonzosa explotación de la humanidad y la muerte; he ahí lo que es enriquecerse y encontrar su felicidad en el comercio (23).

La polémica entre Herder y Kant se entabla con ocasión de la obra del primero titulada "Ideas sobre la Filosofía de la historia de la Humanidad".

18 Herder, O. C. pág. 251.

19 Herder, O. C. pág. 255.

20 Herder, O. C. pág. 257.

21 Herder, O. C. pág. 267.

22 Herder, O. C. pág. 279.

23 Herder, O. C. pág. 281.

dad". Según Herder el hombre es un retoño de la naturaleza, el producto supremo del poder creador de nuestro planeta, y por consiguiente, a pesar de su eminente dignidad, las leyes históricas no son más que un caso de las leyes naturales. Las mismas fuerzas que han determinado la organización espiritual. Moralidad y religión son como las flores de la vida espiritual del hombre la cual no es más que la expansión de su vida física (24).

Kant responde a la lectura de la primera parte de esta obra atacando fuertemente la falta de consistencia lógica del que fue su alumno predilecto en Koenigsberg. Y además la deficiente precisión y la excesiva libertad de la imaginación que según él aparecen en este escrito.

La reacción de Herder fue atacar, por su parte a Kant, en la segunda parte de las "Ideas".

En efecto, rechaza las metafísicas que sustituyen la expresión viva de las cosas y los hechos históricos con abstracciones de la razón:

Afirma, contra Kant, que la felicidad es el fin de la actividad humana. Se irrita contra la tesis de su maestro de que el hombre tenga necesidad de un maestro, lo cual le reduciría a la condición de un mero animal.

Y por último, señala que no es inteligible la concepción que hace residir el progreso humano en la especie, porque esto sería caer en un ave-roísmo.

En la reseña que Kant dedica a esta segunda parte, ataca el concepto de felicidad como fin de la historia, ya que aquel cambia con los individuos y las épocas y por tanto no puede servir de medida de los fines de la Providencia ni ser el principio de inteligencia de la historia.

Lo que puede servir de medida es lo que tiene un valor absoluto, y esto no es lo que hombre siente, sino lo que es capaz de hacer de sí mismo.

El progreso está ligado a la existencia de una constitución política fundada en el derecho. He aquí por qué el establecimiento de un orden jurídico universal es el fin de la historia. Y por ello mismo es la especie

y no el individuo el encargado de cumplir el destino humano. La especie, es decir, la serie de generaciones en tanto que forman un todo cuya ley es muy otra que la ley de las partes (25).

Las semejanzas que podemos encontrar entre estos autores son: la creencia en el progreso del género humano (aunque en este punto el concepto kantiano y herderiano sean de distinta modalidad); la fe en el advenimiento de la razón y por último su común optimismo en cuanto al destino del hombre.

A pesar de estos puntos de contacto, las discrepancias son profundas.

En Kant, la razón atraviesa la historia como facultad militante que debe conquistar el imperio sobre la naturaleza sensible y que no lo conquista sino poniendo esta naturaleza en oposición con la razón.

Para Herder, por el contrario, la razón sale de la naturaleza y todo el desarrollo de la naturaleza tiende a la razón. La concurrencia o la lucha son accidentes exteriores y momentáneos. La humanidad revela progresivamente sus poderes en armonía, y si no puede ser libre sino en relación a un orden, es en relación al orden armonioso del universo y no al orden restrictivo de la coacción legal.

Dos espíritus, dos maneras completamente distintas, cuya fusión operará el hegelianismo (26).

#### LA IDEA DEL PROGRESO

En la filosofía de la historia de Kant el concepto clave es la idea de progreso. A este concepto clave dedicó nuestro autor la segunda sección de su opúsculo... El conflicto de las facultades (1798) y la cual responde a cuestión si el género humano está en progreso constante.

Dicha segunda sección es la que vamos a continuación a examinar:

El objeto de este breve trabajo de Kant es el de saber las posibilidades que encierra una historia profética en cuanto a predecir si la especie huma-

25 V. Delbos, O. C. págs. 234-35.

26 *Ibidem*.

na progresa o no. Sería una historia en parte paradójica, pues en vez de referirse al pasado, nos daría cuenta del futuro. No se trataría de una predicción científica, cual es la predicción de un eclipse por la Astronomía que se apoya en leyes naturales.

Esta historia profética en tanto que representación posible a priori de los acontecimientos futuros plantea la cuestión general de la posibilidad de una historia a priori, cuya respuesta no puede estar más que en el hecho de que el profeta haga y organice el mismo los acontecimientos que anuncia de antemano.

Así, los profetas, como conductores del pueblo judío habían agravado la constitución del mismo con tantas cargas eclesiásticas y civiles que el Estado se tornó por completo incapaz de subsistir por sí mismo, sobre todo en medio de pueblos vecinos hostiles. Adheridos tenazmente a una constitución insostenible que ellos mismos habían establecido, con sus lamentaciones inútiles, los profetas podían de este modo predecir no solo la decadencia, sino la ruina completa del Estado judío.

Igual acontece con nuestros políticos en la esfera de su influencia. Ellos, en efecto, han hecho de los hombres lo que son, seres tercos e inclinados a las revueltas y esto por coacción injusta, por pérfidas intrigas sugeridas al gobierno. Por lo cual a poco que se aflojen las riendas es fácil para los políticos predecir las tristes consecuencias que se derivan de ello.

También los eclesiásticos, sin necesidad de un particular don profético pueden predecir en determinados momentos la completa decadencia de la religión y entre tanto hacer justamente todo lo necesario para introducirla, pues olvidan depositar en la comunidad religiosa principios morales que la conducirían a lo mejor, convirtiendo en deber esencial las observancias y la fe histórica, que solo indirectamente producen aquel mejoramiento. De esta forma, pueden vaticinar la irreligión que ellos mismos han introducido.

Ahora bien, los casos que pueden permitir alguna predicción son tres:

O el género humano se encuentra en perpetua regresión (teoría que Kant acostumbrado a los términos bizantos, llama *terrorismo moral*) o bien está en constante progreso hacia su destino moral (*eudemonismo*) o bien permanece en el estancamiento, quedando eternamente en el nivel actual de su valor moral, a través de sus oscilaciones (*abderitismo*).

La primera concepción, el terrorismo moral, conduce a la idea de la destrucción de la humanidad (ya que la caída en lo peor no puede avanzar constantemente sin que llegue más o menos tarde el terror del juicio final), o bien a la recreación de un mundo que surja de las cenizas del anterior.

La segunda concepción, la endemonista, ofrece poca ayuda en favor de una historia profética de la humanidad dirigida a un progreso incesante hacia el bien. Porque se podría aducir que la masa del bien y del mal inherente a nuestra naturaleza permanece en el fondo la misma a través del tiempo, ya que para salir de este cerco, el hombre necesitaría utilizar libremente un capital más grande del que posee, con el cual pudiese superar, por su esfuerzo, la cantidad de bien que posee, y de este modo progresar.

En cuanto a la tercera concepción, la del abderitismo, esta hipótesis se apoya en los siguientes argumentos: La humanidad está caracterizada por una afanosa necesidad y los continuos cambios por el prurito de la novedad hacen que lo que se construye es con el fin de destruirlo, imitando la afanosa actividad de Sísifo.

En virtud de ello, el bien y el mal quedan neutralizados y el resultado será una cadena de avances y retrocesos cuyo balance es, en definitiva, el estancamiento.

Aclaradas estas teorías o concepciones de la historia respecto al progreso de la especie humana, se pregunta Kant, la función que pueda desempeñar la experiencia en la predicción del progreso.

Con respecto a esta cuestión, nos dice que aunque se probase que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado avanzando y progresando durante un tiempo tan largo como se quiera, nadie puede garantizar que en el presente, en virtud de disposiciones físicas de nuestra especie, no se iniciara una época de retroceso y barbarie. E inversamente, si la humanidad retrocediera y en acelerada caída se encaminara hacia lo peor no por ello debiéramos desanimarnos de encontrar un punto de inflexión a partir del cual, y gracias a las disposiciones morales de nuestra especie, la marcha de esta cambiará de dirección hacia lo mejor.

Es posible que los hombres al sentir el mal que se infligen ellos mismos al llegar a una situación gravemente mala, usando de su libertad encuentran en esa situación un motivo para lograr una situación mejor que la ante-

rior. Pero esto no se puede predecir con seguridad, porque los hombres, llevados de su inconstancia no siempre hacen lo que deben hacer.

Para predecir esto tendríamos necesariamente que colocarnos más allá de nuestros puntos de vista limitados y erróneos, en las perspectivas de la providencia, a semejanza de la perspectiva copernicana. Los planetas, en efecto, contemplados desde el punto de vista del observador vulgar tienen un movimiento que podríamos llamar caótico (de avances, retrocesos y detenciones), mientras que desde la perspectiva copernicana, tienen un curso regular. Pero esta visión superior nos está vedada en relación a los actos libres de los hombres. Si se pudiese atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, podríamos predecir con seguridad el progreso de su especie, porque se trataría de un acontecimiento que él mismo puede producir. Pero como la proporción del mal y bien que se mezclan en sus disposiciones le es desconocida, no sabe qué resultado puede esperar de ella.

A pesar de todo lo anterior, Kant considera, que la historia profética del género humano debe vincularse de algún modo a cierta experiencia.

Debe producirse, en efecto, en la especie humana, la experiencia de un acontecimiento que indique la aptitud de aquella y su poder de progresar. De este modo, a partir de dicha causa se pueden predecir sus efectos cuando las circunstancias adecuadas estén dadas.

Por tanto, hay que buscar un hecho histórico que indique, por lo menos de modo indeterminado, la existencia de tal causa, y también la acción de su causalidad en el género humano, que permitan sacar como consecuencia inevitable, el progreso.

Este acontecimiento podría considerarse como un *signo histórico*, revelador de la tendencia del género humano en su totalidad, tanto en el pasado como en el presente, hacia el progreso.

De lo que se trata ahora es de conocer cuál sea este signo histórico.

Este acontecimiento —nos dice Kant— consiste en el testimonio público de adhesión mental y afectiva a la *Revolución Francesa*, que revela un interés que emana del fondo del género humano, y un interés moral manifiesto precisamente en el desinterés de esta actitud adoptado muchas veces a pesar del peligro de persecución a que se exponen sus partidarios.

Esta disposición moral que se cifra en la simpatía y entusiasmo por las aspiraciones de la revolución, es doble. Por una parte, es una adhesión al derecho de autodeterminación que tienen los pueblos de no ser impedidos por otras fuerzas de darse a sí mismos la constitución de evitar la guerra ofensiva, basándose en principios que pertenecen propiamente a la constitución republicana y que aseguran el progreso, ya que la guerra, fuente de todos los males y de toda corrupción de las costumbres, es el mayor obstáculo para el progreso.

En cuanto a este derecho de autodeterminación, Kant declara, que está por encima de todo precio material. Es decir, que se antepone al bienestar que puedan otorgar las autoridades paternalistas al pueblo sin contar con él. Porque en ser libre como es el pueblo no puede ejercer su libertad persiguiendo como objetivo principal su bienestar, que es un principio material, sino buscando el principio formal de su libertad que es autonomía o participación del pueblo en la legislación que va a ordenar la vida social. Este ideal, sin embargo, está, en su realización, limitado a la proporción que debe hacer entre los medios a utilizar y la moralidad. Ahora bien, siendo la revolución injusta, su recurso es ilegítimo.

Desde este signo de los tiempos se puede ya hablar con cierto fundamento de una historia profética de la humanidad.

La evolución hacia una constitución republicana ya sea por su forma política —la republicana— ya sea por su modo de gobernar —monarquía constitucional— es el fin al que la humanidad va dirigida.

Kant tiene la convicción de que la humanidad alcanzará este fin, y que sus progresos hacia lo mejor no serán cuestionados. "En efecto, nos dice, un fenómeno histórico como este no se olvida nunca porque ha revelado en la naturaleza humana una disposición, una facultad de progresar de tal índole que ningún político, por sutil que fuera, hubiera podido desprender del curso anterior de los acontecimientos. Solo la naturaleza y la libertad reunidas en el género humano según los principios internos del derecho estaban en condiciones de anunciarlo, aunque no el momento preciso en que esta facultad se cumpliera, por tratarse de un acontecimiento contingente. Esta profecía histórica, no perdería nada de su fuerza aunque no fuera alcanzado este fin ahora, o aunque alcanzado provisoriamente, fuera enseguida sustituido por el anterior curso, como lo predecían ciertos políticos de la época, porque este acontecimiento es demasiado importante, demasiado mezclado con los intereses de la humanidad y de una

influencia harto extendida por todo el mundo, como para que los pueblos no lo recuerden en ocasión de circunstancias favorables y para que no se hagan nuevos intentos de este género" (27).

Por tanto se puede afirmar que el género humano ha estado siempre en progreso y continuará estándolo en el futuro, a menos que un cataclismo natural sepulte y destruya a la humanidad.

Al llegar a este punto, Kant se dedica a dar indicaciones sobre los medios adecuados para acelerar el progreso y garantizarlo. Para alcanzar el objetivo del progreso, nuestro autor propone como único medio la *publicidad*, es decir, la exposición respetuosa dirigida al Estado de los derechos del pueblo, que son derechos naturales que derivan del sentido común de los hombres y por tanto están fundados en la razón, y por otra parte en la ilustración del pueblo acerca de sus deberes y derechos frente al Estado al que pertenecen.

Esta función la desempeñarían como representantes del pueblo, no los profesores del derecho, establecidos por el mismo Estado, y a su servicio; sino a los filósofos, debido a la libertad de pensamiento de que gozan, con la que pueden enfrentarse al Estado que sólo quiere dominar, aun a trueque de ser despreciados con el nombre de "ilustrados" y de "gentes peligrosas" para el Estado.

De ahí que la "prohibición de la publicidad" sea el obstáculo que impide el progreso del pueblo, aun en lo que concierne a sus mínimas exigencias que constituyen el Derecho Natural.

Otro obstáculo es el engaño de la constitución que puede aparentar lo que no es, y de este modo comprometer legalmente al pueblo.

Este es el caso de la monarquía inglesa que siendo constitucional en la letra (ya que la autoridad del monarca está limitada en principio por el Parlamento) es en el fondo absolutista (ya que la influencia del rey sobre el Parlamento es tan grande que este no decide nada sino lo que aquel quiera proponer por intermedio de su primer ministro).

Un monarca absoluto es aquel que cuando ordena que haya guerra, esta se da. Un monarca limitado es aquel que pregunta antes al pueblo si debe haber guerra o no; y si el pueblo dice que no, no la hay.

---

27 Kant, *El conflicto de las Facultades*, Segunda sección O.C. p. 227.

El rey de Inglaterra ha hecho muchas guerras sin haber requerido el consentimiento del pueblo y puede eludir la Constitución asegurándose la aprobación de los representantes del pueblo mediante el reparto de cargos y dignidades.

Para que tal sistema de corrupción alcance éxito no debe, como es natural, tener publicidad. Por eso se oculta tras el velo, por otra parte muy transparente, del secreto.

El ideal en armonía con el derecho natural del hombre es el de una constitución que garantice la autonomía del pueblo, y mediante el alejamiento de la guerra, la paz internacional.

Por tanto tratar de conquistar este ideal es un deber. Este es un ideal de todos, y en especial del monarca que debe gobernar al pueblo "según los principios conformes al espíritu de libertad" tal como el pueblo llegado a la madurez de la razón se los daría a sí mismo aunque de un modo literal este pueblo no sea invitado a dar su consentimiento. Este es el principio del "absolutismo ilustrado"; gobernar paternalmente al pueblo sin el pueblo".

El beneficio que aportaría el progreso al género humano no consistiría, precisamente en un crecimiento de la moralidad, sino de la legalidad como condición necesaria de aquella. "Poco a poco —nos dice Kant— los poderosos usarían menos de la violencia y habría más docilidad respecto de las leyes" (28). Es decir, dentro de la legalidad se iría constituyendo una unidad y concordia entre los gobernantes y gobernados que facilitaría el progreso. Los actos beneficiosos serían cada vez más frecuentes, habría menos discordias en los procesos; mayor seguridad en la palabra comprometida, etc. Es decir, se unirían entre sí los individuos de la sociedad. "Semejante condición se extendería finalmente a las relaciones internacionales hasta llegar a una unidad suprema, la sociedad de Naciones o "sociedad cosmopolita".

Dentro de este cuadro optimista, Kant tiene sin embargo sus reservas sobre la condición moral (no en cuanto al cumplimiento de los deberes, sino en cuanto al modo bien intencionado de cumplirlos), que le hacen ser un hombre realista sin caer en la ingenuidad o el pesimismo.

"No debemos esperar demasiado de los hombres en sus progresos, nos recuerda, para no exponernos con razón al escarnio de los políticos que

---

28 Kant, O. C. p. 231.

quisieran gustosamente considerar esta esperanza como el sueño de un cerebro exaltado". Por tanto, las utopías a lo Moro o a lo Platón por atractivas que resulten, no pueden, sino temerariamente, ser propuestas. El incitar al pueblo para que en su favor derroque la constitución vigente, es algo temerario y nocivo. Unicamente, es deber no solo del ciudadano sino también del monarca, aproximarse a ellas, trabajando por su logro, por lo demás lejano e incierto, incitados por su posibilidad real.

El único medio —un tanto problemático— que propone Kant para alcanzar el progreso es la educación del pueblo en el sentido de una cultura moral y religiosa. Para esto, sin embargo, se necesitaría que el Estado se encargara de la educación y planificación y subvenimiento adecuado. No olvidemos que estamos en una época lejana a la nuestra en el plano de la educación.

A ello se oponen, —nos dice Kant— los inmensos dispendios de las guerras y sus preparaciones costosas, que no dejan recursos, ni suficiente atención a los problemas educativos. De ahí la necesidad de que sin revoluciones, el Estado evolucione.

Por otra parte, los educadores necesitarán ser educados sabiamente para su misión por otros cuya sabiduría no está garantizada.

Como conclusión, Kant confía en la providencia.

### EL PUNTO DE PARTIDA DEL PROGRESO

Este tema lo estudia Kant en su pequeño opúsculo de 1786 "Conjeturas sobre el comienzo de la humanidad".

Analicemos esta obra, una de las más interesantes de su último período en lo que concierne a la filosofía de la historia.

Kant distingue entre la historia de los comienzos de la libertad, y la historia del progreso de la libertad. Mientras que esta última debe basarse solo en documentos auténticos, la primera solo puede basarse en conjeturas. Y ser por lo tanto una historia conjetural.

Ahora bien, a pesar de no ser propiamente científica y de carecer por tanto de rigor y de certidumbre, esta investigación conjetural es, no obstan-

te racional en cuanto es "un ejercicio concedido a la imaginación acompañado de la razón". Ambas facultades se basan en el postulado general de que "la naturaleza humana en sus primeros comienzos no ha sido mejor ni peor que la que encontramos hoy día". Conociendo por experiencia las disposiciones primitivas inherentes a la naturaleza del hombre podemos emitir un juicio probable acerca de los primeros desarrollos de la libertad.

Esta naturaleza humana se la concibe, en concreto, en términos de la existencia del hombre en su completo desarrollo, formando con la mujer una pareja única que habita un lugar que, por estar protegido de las fieras y de proveer de abundantes alimentos, bajo un clima suave, bien merecería el nombre de jardín o paraíso.

Se da por supuesto también, que el primer hombre podía estar erguido y andar, así como también hablar, expresando sus pensamientos.

Establecidos estos supuestos, Kant va a seguir el texto del Génesis (capítulos II al VI) como una senda alegórica por donde discurren sus reflexiones.

La exégesis kantiana de estos primeros capítulos del texto sagrado es sumamente ingeniosa y manifiesta una mentalidad abiertamente racionalista. La narración bíblica se convierte en sus manos en una "simbología filosófica" profunda y colorista a la vez.

Así, "la voz de Dios" es interpretada como "la voz del instinto" (de conservación) a la cual todos los animales obedecen, incluso el hombre considerado como un ser natural. Esta voz asentada en el olfato, emparentado con el gusto y el aparato digestivo, le permitía al hombre discernir certeramente el valor útil o nocivo de los presuntos alimentos, garantizando así la conservación de su vida.

La prohibición divina de comer del fruto que estaba en medio del paraíso es interpretada por Kant como una mera prohibición dictada por el instinto (de conservación), esto es, como una voz tutelar de la naturaleza que garantiza al hombre, de un modo expeditivo, su salud. Esta voz es la que se va a enfrentar al llamado e incitación de la razón.

*Primera Parte: tránsito de la tutela de la naturaleza al estado de libertad.*

*1. Influjo de la razón sobre el instinto de conservación y el sexual.*

En este estado tutelar de la naturaleza en el que el hombre permanece instalado en la órbita de los instintos y sigue una trayectoria relativamente segura y fácil, hace su aparición la razón.

La función básica de la razón va a ser la de apartar al hombre de la tutela de la naturaleza para instalarle en el plano de libertad. Su objetivo va a consistir en incitar a la *transgresión* de las fronteras de las inclinaciones naturales que acotan un terreno seguro por donde el hombre camina en la inocencia y despreocupación empujando a este a invadir la tierra extraña de la libertad. Tierra de inseguridad y peligro, desde la cual la inocencia paradisíaca aparece con ignorancia; y la despreocupación originaria, como obstrucción al desarrollo.

Ahora bien, mientras el instinto de conservación tiene un alcance limitado por ser una facultad de proximidades —vinculada al órgano del olfato— la razón va a ser una facultad de lejanía y utilidades comenzando a vincularse con el órgano de la vista.

Los frutos que eran juzgados a través del olfato empiezan a ser valados a través de la vista. De este modo se forman comparaciones y analogías entre los datos olfatorios y visuales que amplían el conocimiento relativo a los productos alimenticios. Con la ayuda de la imaginación se despiertan deseos no sólo sin el apoyo del instinto natural sino incluso en oposición a él. Estos deseos superfluos muchas veces y hasta antinaturales constituyen la voluptuosidad.

La "tentación de la serpiente" no fue más que la tentación de renegar del instinto y "transgredir" la voz de este último. Esta "transgresión", como sugería la serpiente "abrió los ojos" del hombre. Esto es, le descubrió el poder que había en él de elegir por sí mismo su propia conducta no quedando ligado como los otros animales a una conducta única.

Pero a esta "visión" siguió el vértigo y la angustia: una infinidad de objetos y posibilidades se le ofrecían al hombre el cual, careciendo de la discriminación segura del instinto, no sabía qué elegir. Sin embargo, el hombre había adquirido conciencia de su libertad y desde este momento le era imposible retroceder a la condición de limitación y servidumbre a la que lo tenían sujeto los instintos.

Pero no solo la razón promovió el rompimiento de la inmediatez y estrechez del instinto de conservación o nutrición, sino que también

"transgredió" las exigencias inmediatas del instinto sexual, la excitación sexual, en efecto, puede ser retenida mediante la parcial ocultación de su objeto, despertando, de este modo, en la imaginación mayores y más prolongados deseos.

La "hoja de higuera" de la narración bíblica no fue más —nos dice Kant— que "el resultado de una manifestación de la razón". Su importancia primordial consistió en que mediante este hábil artificio las excitaciones meramente sensuales fueron dando paso a las ideales, apareciendo así el amor. Y con él el gusto por la belleza, y finalmente el "decoro y la decencia" que es el fundamento peculiar de toda verdadera sociabilidad y por tanto, la primera manifestación del hombre como criatura moral". En este pensamiento se anticipan de algún modo las ideas de sublimación y origen de la sociedad propuestos por Freso. Por ello mismo, este dominio rudimentario de la razón sobre las inclinaciones abrió una nueva época para el hombre, convirtiéndose de este modo la "hoja de higuera" en un "símbolo epocal".

#### *La previsión del futuro.*

Rota la inmediatez de los instintos se abrió al hombre la perspectiva y previsión del futuro, Este privilegio sobre los demás animales es, sin embargo, fuente de preocupaciones y penas que deparan la incertidumbre del futuro y también su certeza inexorable, así, el hombre previó las dificultades de su trabajo, y la mujer los sufrimientos de su sexo y ambos "prepararon con temor el aspecto de la muerte".

Estos temores y angustias eran las penas que debía el hombre sufrir por el "pecado" de haber usado la razón y haberse convertido en libre".

#### *La conciencia de la dignidad y de la igualdad de los hombres.*

El cuarto y último progreso de la razón en su labor de elevar al hombre por encima del plano de la simple naturaleza fue el darle a este la conciencia de su dignidad como fin de la naturaleza que conlleva por una parte el derecho a tratar todas las cosas sobre la tierra como medios e instrumentos para su subsistencia y desarrollo; y por otra, la obligación de no tratar a los demás hombres de un modo meramente instrumental, a quienes debía considerar, por el contrario, como asociados "que participan en pie de igualdad de los dones de la naturaleza", estableciéndose así el fundamento

sólido de la sociedad, más necesario e importante aun que la inclinación y el amor, "de este modo el hombre llegó a alcanzar la igualdad con todos los seres racionales, cualquiera que fuese el rango de los mismos, respecto a su pretensión de ser para sí mismo su propio fin, en cuanto al derecho de ser estimado por todos los demás como tal, y de no ser utilizado por ninguno como simple medio para alcanzar otros fines.

La "expulsión del paraíso" que pregonaba el texto bíblico no fue más que "la separación del seno maternal de la naturaleza" que transformó el estado inocente y seguro de niñez en el estado consciente y fatigoso de la madurez en el que el hombre se siente abandonado y perdido en el vasto mundo donde le esperan tantos cuidados, esfuerzos y desconocidos males.

El hombre sufrirá "nostalgia del paraíso perdido", pero entre él y aquella imaginaria morada de delicias se interpondrá siempre la razón inexorable que lo empujará irresistiblemente a desarrollar las capacidades depositadas en él sin permitirle retornar al estado de rusticidad y simplicidad de que ella lo había sacado. El hombre no debe lamentarse de "trabajar en su duro exilio".

*Balance del tránsito del estado de naturaleza tutelar al estado de libertad:*

#### EL INDIVIDUO Y LA ESPECIE

Por una parte está la naturaleza en cuyo seno maternal el hombre a modo del niño vive y duerme en un presente de inmediatez, simplicidad y despreocupación.

La naturaleza es maternidad y tutelaje. Por otra parte está la libertad, en cuyo ámbito ilimitado el hombre está en vigilia proyectada hacia el futuro, en permanente previsión de temores, angustias y esfuerzos. La libertad es exilio y esfuerzo.

Ante este dualismo dramático, cabe preguntar si el hombre ha salido ganando o perdiendo con este cambio del estado natural con el estado de libertad.

Todo depende del enfoque que se le haga.

Desde el punto de vista del individuo, es decir, de la humanidad como especie física, el balance es claramente negativo: en el estado de libertad

nacieron males e incluso vicios que eran desconocidos en el estado de naturaleza. Tuvo lugar una "caída" y un "castigo".

La historia de la naturaleza —nos dice Kant— en una de sus famosas frases "comienza con el Bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre".

Desde el punto de vista de la especie, es decir de la humanidad como especie moral, el balance es, por el contrario, positivo: con la libertad se actualizaron las potencialidades del infante que era el hombre dormido en el seno materno de la naturaleza y se abrió paso el progreso indefinido de la vida social y moral de la humanidad, esto es, de la civilización.

Kant se enfrenta con el viejo antagonismo entre *physis* y *nomos* de la escuela cínica, replanteado por Rousseau en términos de naturaleza y civilización.

La civilización es convencionalismo y artificio; pero también es destinación moral y preeminencia del bien común.

La naturaleza es espontaneidad egocéntrica, cargada de inmediatez; pero también es posibilidad de inserción social y comunitaria.

La primera vive en la urgencia del presente. La segunda se alimenta de las exigencias del futuro.

Si atendemos al primer aspecto de la naturaleza, el propiamente individual, esto es, a la espontaneidad egocéntrica, no cabe duda que los daños causados por la civilización a la humanidad en cuanto especie física, son cuantiosos y superan a los endebles y discutidos frutos culturales. En este sentido tiene razón Rousseau en las tesis expuestas en sus escritos sobre *La influencia de las ciencias* y en *La desigualdad de los hombres*, como también lo hace Freud en su obra *El malestar de la cultura*, en la cual destaca las lesiones producidas por nuestra cultura en las bases sexuales del hombre.

Pero si nos fijamos en la destinación moral de la civilización y vemos que en ella cabe incluir la naturaleza en cuanto posibilidad de inserción social y comunitaria, el antagonismo cultural y naturaleza se esfuma o tiende a desaparecer.

Los ejemplos que propone Kant son muy ilustrativos.

El primero es el de la edad núbil. En él se aprecia "este conflicto entre el esfuerzo de la humanidad por tender a su destinación moral y su inevitable sumisión a las leyes puestas en su naturaleza en vista de un estado rústico y animal".

A los 16 ó 17 años el hombre alcanza su mayoría de edad biológica en el sentido de que físicamente está en capacidad de satisfacer su vida sexual engendrando la especie, pudiendo en principio mantenerse a sí mismo y sostener la prole y a su mujer, "El estado de civilización, por el contrario, exige para esta empresa mucha industria y habilidad como también circunstancias exteriores favorables, de modo que el estado biológico queda retrasado del estado civil diez años por término medio".

Y en este retraso que es un desajuste doloroso surge el conflicto y la violencia entre las inclinaciones naturales y el estado civilizado ya señalado por Freud.

Sin embargo, la cultura tiene como fin supremo una constitución perfecta en el seno de la cual se podría anular dicho conflicto, esto es, podrían converger las exigencias de la humanidad como especie animal y las de la humanidad concebida como especie moral.

El segundo ejemplo aducido por Kant es el de la brevedad de la vida confrontado con la prolongación ilimitada de las artes y de las ciencias. "Ars longa, vita brevis".

La vida de un hombre es radicalmente insuficiente para lograr el desarrollo de la civilización y por tanto, la Naturaleza en su aspecto biológico es un obstáculo para el fomento de las artes y las ciencias, pero en su aspecto moral y civilizatorio, la humanidad subviene a estas necesidades culturales mediante el engarce de las generaciones, no exenta de esfuerzos y tanteos, puesto que la siguiente generación tiene que alcanzar el nivel de la anterior y debe superarla en la solución de nuevos problemas planteados por el cambio de situación.

"Por eso la marcha de la especie humana hacia el logro total de su destino parece incesantemente interrumpida y expuesta al continuo peligro de recaer en la antigua rusticidad".

El tercer ejemplo de este conflicto entre naturaleza y civilización es el de la desigualdad jurídica entre hombres.

Esta desigualdad debida a una carencia de planificación racional, inevitable durante cierto tiempo, no puede ser ni natural ni definitiva. No es natural porque la naturaleza no ha hecho al hombre para esta desigualdad sino que use de su razón y libertad con miras a una organización justa mediante el derecho civil que es expresión de la misma libertad.

No es definitiva porque el hombre puede, desarrollando sus potencialidades político-morales elevarse sobre la rusticidad de sus disposiciones naturales tratando de no tropezar con las mismas.

En todos estos planteamientos Kant confía —de ahí su optimismo— en que el *novum* que crea la libertad sobre la naturaleza, a saber, el artificio de la civilización, puede reconciliarse con las exigencias de la naturaleza biológica, cuando aquel llegue a su perfeccionamiento. Entonces es cuando "el arte se convertirá en naturaleza".

Como puede apreciarse el concepto de naturaleza tiene dos significados distintos y en cierto sentido opuesto que entran en una lucha dialéctica: la naturaleza como repertorio de instinto del individuo extraño a toda exigencia histórico-social, por caer fuera de lo temporal y racional; y la naturaleza como libertad que organiza racionalmente el modo social del hombre dando respuesta a los retos que plantean a la sociedad el contorno físico-cultural.

Como quiera que el primer aspecto de la naturaleza es de una estructura constante (dijérase que se trata de una realidad en cierto sentido acabada), mientras que el segundo es una función histórica, en vías de progreso y perfeccionamiento resulta que existe un desajuste prolongado y por lo mismo penoso.

La esperanza que nos da Kant es que esta brecha con la que se desencadena el proceso histórico del desarrollo de la humanidad, irá *progresivamente* disminuyendo, hasta que en su meta ideal acabe por desaparecer.

Visto en un determinado momento histórico, dicho desajuste resulta hiriente y doloroso. Pero visto ese desajuste desde una perspectiva diacrónica, teniendo en cuenta que su inicio es condición necesaria para que se

descendene el progreso y que en su larga y penosa trayectoria tiende a desaparecer, resulta tan necesario como beneficioso para la humanidad y por tanto el balance entre sus logros y sacrificios resulta positivo.

Lo positivo que encierra la naturaleza en su primer estudio como seno maternal en el que el hombre vive en un presente despreocupado es en el fondo algo negativo, puesto que le cierra al hombre las posibilidades de su futuro. Y a la vez, lo negativo de la libertad: su penosa incertidumbre proyectada en un futuro de luchas, esfuerzos y tanteos que por imperfectos coliden con las permanentes exigencias de los instintos naturales, es algo positivo.

Esta idea kantiana es la que va a recoger y desarrollar el pensamiento de Hegel.

*Segunda época: la formación de los primeros rudimentos de la cultura. Pastoreo y Agricultura.*

El confort y la paz propia de la primera época dan lugar a una segunda época donde reinan el trabajo y la discordia. Este segundo estado se caracteriza por la creación de dos géneros de vida contrapuestos: el pastoreo y la agricultura.

"La vida pastoril no solamente es dulce sino que también ofrece una subsistencia más segura puesto que dada la extensión de tierras inhabitadas no podía faltar el pastor, por el contrario, la agricultura constituye una vida muy penosa puesto que depende de las variaciones meteorológicas y por tanto poco seguras.

Exige una habitación permanente, la propiedad del suelo y un poder suficiente para defenderlo".

Por esta razón surge la envidia del agricultor hacia el pastor y su hostilidad hacia él, provocada por los ganados que invaden y dañan sus plantaciones.

A su vez, el pastor odia la propiedad del agricultor que limita su libertad de pastorear.

El símbolo de esta lucha es el asesinato de Abel, el pastor, a manos de su hermano Caín, el agricultor, que después de ejercer violencia contra los

desafueros del pastoreo tiene que alejarse lo más posible de los que llevaban vida de pastores. Al "este del Edén" se van a poner las bases de las primeras agrupaciones rurales en donde nacerán las artes y sobre todo las disposiciones para una constitución civil y justicia pública con lo cual se inaugura la tercera época en cuya trayectoria se afianzarán la sociedad y la seguridad civil, pero en donde también aparecerá la desigualdad entre los hombres.

El estado de guerra entre los pueblos pastoriles y pueblos de agricultores termina con la fusión de ambos creado (por el deseo de los pastores de participar en el bienestar, por lo menos aparente, de las ciudades y de sus mujeres conocedoras del arte de agrandar que eclipsaban a las desaliñadas mujeres del desierto.

Pero si bien esta mezcla de los dos pueblos puso fin al peligro de guerra entre ellos, dio origen al despotismo de poderes tiránicos, y al desenfreno de las pasiones más abyectas por lo cual el género humano se tornó indigno de su existencia la cual es la de una raza destinada a dominar la tierra y no a gozar de modo animal y a vivir servilmente como esclavo.

Este es el eco que se oye en el texto bíblico "Viendo Yavé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo sus pensamientos y deseos solo tenían el mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra" (Gén. 6, 5).

El "diluvio" el crecimiento de las aguas en que fue sumergido el género humano es el símbolo de una inmensa ola de depravación y corrupción en que se hundió la humanidad incipiente.

Como conclusión, Kant destaca la idea central a la que toda la trama de su investigación conduce, a saber: la idea de progreso.

Esta idea al estilo de Hegel está inmersa en la naturaleza del hombre (identificado en un momento originario con la naturaleza que lo rodea) como una realidad dormida.

Cuando los "ojos del hombre se abrieron" al tomar conciencia de que ya no estaba determinado o guiado por los instintos y que un vasto mundo de posibilidades se presentaba a sus múltiples deseos y proyectos empezó la aventura moral del ser humano, que le exiliaba del paraíso de su infancia

despreocupada y le instalaba en los riesgos por donde iba a transcurrir su madurez de conflictos y fatigas. Un desgarrón y una estela de sinsabores, esfuerzos y errores, esto es, de penalidades iba a acompañarlo en su ascensión trabajosa hacia la cúspide de su perfeccionamiento socio-político.

Pero esta idea de progreso le ayudaría a completar el camino recorrido lleno de males, como algo necesario e inevitable, como el costo de las etapas de su ascensión. Incluso mirando hacia el futuro, la muerte que cortaba su camino podría detener la subida de la humanidad hacia sus metas morales. Todo ello le impedía soñar con nostalgia en el jardín o paraíso donde un día fue feliz y cuyos encantos todavía conservaban su atractivo; porque, de permanecer allí, se hubiera frustrado como hombre, al quedarse en una estancada infancia en la cual el ser humano "no tenía futuro".

Otro paraíso le esperaba al final de su camino, donde de nuevo volvería a reinar el bienestar y la paz del primero.

Y esta es la llamada que deben escuchar y secundar todos los hombres, colaborando, "en su patria y en la medida de sus fuerzas" en el progreso que conduce al segundo paraíso.

\* \* \*

"Este opúsculo tiende a explicar racionalmente este momento de crisis radical en el que el hombre rompió con la naturaleza e inauguró la historia".

La escisión que se produjo entre el destino del individuo y el de la especie es el concepto fundamental de la obra kantiana que hemos estudiado.

Con esta escisión o desgarramiento, el pensamiento de Kant se enlaza con el de Hegel.

Ya la idea estaba en germen en la obra escrita por Kant dos años antes (su Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita) pero en las "Conjeturas" adquiere toda su profundidad.

No obstante el problema que tratará de resolver posteriormente nuestro autor es el de armonizar estos dos planes el del individuo libre y el de la especie, como sociedad en evolución constante que debe estar regulada por

la autoridad. Compaginar el orden, que a veces sacrifica la felicidad del individuo y la libertad individual que a veces se alza contra este orden, será objeto del último opúsculo kantiano que analizaremos sobre "Teoría y Praxis".

Nos queda, entre tanto, analizar cuál sea la meta hacia la que se dirige el progreso, después de haber visto su punto de partida.

### LA META DEL PROGRESO

La filosofía kantiana de la filosofía, como toda filosofía especulativa del acontecer histórico, investiga el sentido y la meta del proceso histórico en su conjunto (29).

Desde el punto de vista fenoménico, las acciones de los hombres ofrecen un cuadro de irracionalidad, desorden, maldad y destrucción, "No se ve al fin de cuentas en el conjunto, sino un tejido de locura, de vanidad pueril y con frecuencia de crueldad y sed de destrucción" (30).

Si queremos moldear este *agregado sin plan*, de las acciones humanas en un *sistema de finalidad convergentes* que den sentido a la historia debemos recurrir a una idea reguladora que actúe como hilo conductor a priori y de este modo nos oriente en esta maraña del desorden y maldad humana, abriéndonos la perspectiva de un sentido racional y moral de la historia.

Kant ejemplifica esta pretensión que considera por otra parte posible y utilísima, con el matrimonio y sus estadísticas. Si por una parte, consideramos la unión conyugal como un acto libre, la determinación de uniformidades sería imposible de conocer. Pero si los matrimonios los consideramos como fenómenos regulados por leyes naturales que se expresan en las estadísticas, en un conjunto amplio de casos podemos predecir cuantos matrimonios se han de celebrar cada año.

29 W. H. Ahn. *Philosophy of History*, Nueva York, Harper (1960) pág. 25.

30 Kant. *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. fran. de S. Piobetta. París, Aubier (1947), p. 60.

Así también el filósofo de la historia puede considerar la historia humana como si fuera un proceso determinado de la misma manera de acuerdo con una ley(31).

Esta determinación no hay que buscarla en las intenciones y conducta de los hombres —en su mayor parte instintiva e irracional, sino en una idea reguladora de la razón, en un hipotético *plan de la naturaleza* que el hombre cumple sin caer en la cuenta de él: “Según la palabra que empleará Hegel y que traduce bien el pensamiento de Kant, existe una astucia de la razón por la cual ese factor irracional que es el hombre produce efectos que acaban por encadenarse racionalmente (32).

Este plan de la naturaleza no es un concepto empírico ni una verdad o ley científica, sino más bien una idea reguladora, heurística, sin la cual los fenómenos no pueden ser explicados adecuadamente. “Cuando el historiador habla de un plan de la naturaleza que se desarrolla en la historia no quiere decir que existe una meta real llamada naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia; quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente” (33).

El *plan de la naturaleza* consiste, en concreto, según Kant, en despertar y desarrollar las potencialidades racionales del hombre y conducirlo a un progreso político moral que se cifra en la constitución justa de un Estado y de una sociedad de naciones.

Que todas las disposiciones estén destinadas a desarrollarse se comprende porque de lo contrario la Naturaleza entraría en contradicción consigo misma al poner un órgano sin función. Lo que pretende la naturaleza es que el hombre, por tanto, sea cada vez más racional, que se realice un progreso en la racionalidad humana. Lo racional, en efecto no es un dato inicial, sino a lo sumo germinal. La verdadera racionalidad es un logro en trance siempre de superarse. Este concepto de la historicidad de la razón es un vivo antecedente de la filosofía hegeliana.

Ahora bien, la razón no puede desarrollarse en el breve transcurso de la vida individual porque requiere una inmensa acumulación de aciertos y

31 R.G. Gollinwood, *Idea de la historia*. México, F.C.E., (1965), 99

32 V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*. París. PUF (1969) pág. 221.

33 R. G. Gollinwood, O. C. pág. 101.

errores, de tanteos y esfuerzos que sobrepasan la limitada trayectoria de cada individuo. Por tanto, el progreso de "desplegar la racionalidad humana" solo puede darse en y a través de la historia, esto es, el desarrollo de la racionalidad es un proceso histórico.

Pero todo proceso histórico necesita un motor: ¿Cuál es, por tanto, la fuerza dinámica que logra movilizar las disposiciones propiamente humanas?

Kant lo encuentra en el *antagonismo* de las disposiciones de los hombres, esto es, en el conflicto y la discordia entre los intereses particulares de los hombres.

En la sociedad, en efecto, se dan dos fuerzas antagónicas; una sociedad de cohesión y armonía y otra de disgregación y disolución. Para emplear el vocabulario freudiano, eros y thanatos. Pues bien, Kant ve el motor no en uno de estos factores, la sociabilidad y la insociabilidad, sino en el conflicto de ambos: en la "insociable sociabilidad" de los hombres.

El ser humano tiene propensión a asociarse, pero a la vez a aislarse debido a sus impulsos de ambición, afán de dominio y codicia. Y es este factor de insociabilidad el que entra en conflicto con el de la sociabilidad y rompe la unión y la armonía. Pero por una dialéctica, la desarmonía viene a resultar insoportable y da origen a un nuevo tipo o plano de sociabilidad, el cual a su vez será transformado en otro, y así sucesivamente.

Si el hombre viviera sumergido simplemente en la naturaleza, como las ovejas, su vida sería feliz e idílica, pero no habría progreso, porque las disposiciones humanas quedarían de este modo soterradas y adormecidas.

"El hombre quiere concordia, pero la naturaleza que sabe mejor que él lo que es bueno para su especie, quiere la discordia" (34).

Si la "insociable sociabilidad" es el motor que moviliza las disposiciones humanas, ¿cuál es la meta que se persigue en concreto a través de los conflictos entre los hombres?

Esta meta es la formación de una constitución justa tanto en el derecho público de cada nación o sociedad, como en el derecho internacional que

34 Kant. O. C. pág. 65.

dija las relaciones entre las naciones. Dentro de esta constitución perfecta se garantizan la libertad máxima de los individuos con el mínimo de constreñimiento, el orden público con los intereses particulares. E igual ocurrirá con respecto a las naciones entre sí.

La dificultad estriba en que para domeñar la inclinación al abuso y a la explotación a la que están propensos los hombres hace falta un señor, una autoridad. "El hombre es un animal que desde el momento en que vive entre los otros individuos de su especie, tiene necesidad de un Señor" (35). Idea esta que indignaba a Herder.

La razón de ello es que el hombre, abusando de su libertad con relación a sus semejantes, con su tendencia al egoísmo se inclina a reservarse en toda la medida de lo posible un régimen de excepción para sí mismo. Hace falta, pues un señor o autoridad que le quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a su voluntad universalmente válida, gracias a la cual puede ser libre.

Más ¿dónde encontrar tal Señor?

Esta autoridad, en efecto, es como hombre, animal y necesita a su vez de otro señor. De cualquier modo que se proceda no se ve claro cómo podría procurarse para establecer la justicia pública una autoridad, un jefe justo de por sí, sea que lo busquemos en una persona individual o en una élite de personas escogidas del seno de la sociedad. Pues cada una de ellas abusará siempre de la libertad si no tiene a nadie por encima de ella.

Por eso, esta tarea —nos dice Kant— es la más difícil de todas, a decir verdad, su perfecta solución, es imposible. La madera de la que está hecha el hombre es tan nudosa o encurvada que no se puede tallar en ella vigas bien rectas. La naturaleza solo nos obliga a buscar únicamente una aproximación a esta idea (36).

El problema que se le plantea a Kant es el siguiente: ¿Cómo, partiendo de esta "encurvadura" esencial al hombre se puede obtener algo "recto"? Para Rousseau, por el contrario, el hombre es por naturaleza recto; si está torcido es por culpa de la sociedad.

35 Kant, O. C. pág. 65.

36 Kant, O. C. pág. 68.

Esta meta de establecer una constitución civil perfecta está ligada al problema del establecimiento de relaciones entre los Estados y no puede ser resuelto independientemente de este último (37).

La insociabilidad de los individuos aislados se puede proyectar también al plan internacional. Pero la Naturaleza como ha hecho con los individuos obligará a los estados en perpetuas guerras y rencillas comerciales y territoriales a entrar en una liga de naciones, en la que cada estado, aún el más pequeño pueda esperar seguridad y un trato justo.

De este modo, junto a la condición salvaje y luego civilizada de los individuos, se da paralelamente una condición salvaje y por último cosmopolita entre los estados.

Hace falta pues, una condición cosmopolita para la seguridad pública de los estados, una mutua asociación de los mismos (Volkerbund).

“Este es, —termina Kant— la suprema intención de la naturaleza: una condición cosmopolita universal, entendida como el seno en que se desarrollaran todas las disposiciones originarias de la especie humana”.

## LA CONSTITUCION POLITICA

### *Teoría y Praxis.*

La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita había dejado definitivamente establecida la meta a la que se dirige el proceso histórico de la humanidad, a saber: La constitución jurídica perfecta tanto en el plano nacional como internacional.

Pero la máxima dificultad para lograr este objetivo histórico radicaba en la debilidad humana, en su “encorvadura”, esto es, en su egoísmo fundamental que, desde lo que hemos llamado actitudes naturales, buscaba un régimen de excepción egocéntrico. Veíamos que esta “encorvadura” o carácter nudoso y torcido no solo se daba en los súbditos, sino en las autoridades que los rigen. De ahí que Kant considerase la consecución de un

37 Kant, O. C. pág. 76.

Estado justo, "el problema más difícil y también el último que la especie humana resolverá" (38). ¿Cómo obtener, en efecto, lo "recto" partiendo de lo que es "curvo"?

Con este punto de vista, sin embargo, Kant vinculaba esencialmente la solución política a la rectitud moral del hombre, confundiendo así el problema político con el problema moral; la constitución de una República con el establecimiento de un Reino de Fines.

Por otra parte si el hombre es moralmente débil y en su conducta privan las actitudes naturales sobre la actitud moral lo lógico es coartar y combatir la libertad individual bajo la mano dura de la autoridad, es decir, bajo un "Señor" que doblegue su egoísmo.

Pero con la excusa de que la libertad tiende a convertirse en desorden y anarquía, el orden, actuando a su vez contra la libertad puede convertirse en despotismo. Y esta doctrina podría ser utilizada por el pensamiento reaccionario para justificar sus ataques a la libertad individual que sería considerada en este caso como opuesta, por su desordenada y perversa irracionalidad, a todo gobierno racional.

Por todo ello Kant se ve precisado a replantear de nuevo el problema político, desvinculándolo del problema moral (39).

"El problema de la formación del Estado —scribe en su Proyecto de Paz Universal— se formula del modo siguiente: Ordenar una muchedumbre de seres racionales que reclaman un común acuerdo con las leyes generales, en vista a su conservación, teniendo cada uno de ellos, por otra parte, una tendencia secreta a exceptuarse de aquellas; y organizar su constitución de tal modo que esta gente que por sus sentimientos particulares se oponen los unos a otros, refrenen recíprocamente estos sentimientos de modo que lleguen en su conducta pública a un resultado idéntico al que lograrían si no tuviesen dichas disposiciones malas. Tal es el problema que debe poder resolverse, pues no requiere el mejoramiento moral del hombre" (40).

La perspectiva ha cambiado. Ya no se considera al hombre en su dignidad ética, sino simplemente en su condición de ser racional, dejando aparte

38 Kant, *Idea de una historia universal*, O. C. p. 67.

39 A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París, Vrin, (1968), pág. 29.

40 Kant, *Projet de paix perpetuelle*. Trad. Gibelin, O. C. P. p. 44-45.

que su condición pueda ser la de un demonio, de un ángel o simplemente de un hombre. De este modo, el carácter "torcido" del ser humano que se oponía a la instauración de un Reino de Fines ya no es incompatible con el establecimiento de una República de ciudadanos. Kant va a demostrar que la unidad sintética y concreta entre el orden y la libertad es posible, aun aceptando la debilidad humana y que la antinomia de anarquía y despotismo puede resolverse aunque el hombre fuese un verdadero demonio (41).

A esta síntesis entre el orden y la libertad va dedicada su obra de 1793:

*Acerca del refrán: lo que es justo en teoría para nada sirve en la práctica* que a continuación vamos a estudiar.

Cuando Kant publica esta obra en 1793, la experiencia de la Revolución Francesa arrojaba un balance incierto y deprimente en cierto sentido, comparado con el entusiasmo que se despertó entre poetas, historiadores, estudiantes y profesores en favor de las ideas de libertad, derecho, justicia, y sobre todo en favor de la humanidad entera. La Revolución Francesa había demostrado, por lo menos en ciertos aspectos, que la libertad, dejada de su mano sin control ni ley, desembocaba irremediabilmente en el desorden social y en la anarquía. Y que los principios revolucionarios por sublimes y ajustados a la razón que aparecieran a primera vista, daban, en la práctica concreta, el fruto amargo de los peores desórdenes.

De ahí surgió una nueva cuestión: ¿qué relación existe entre la teoría y la práctica? ¿Se puede admitir sin restricción que lo que es bueno y justo en la teoría lo sea también en la práctica? ¿Existe entre teoría y praxis un lazo de continuidad, o más bien hay que admitir entre ellas un hiatus que solo la prudencia, el tacto político y en definitiva el sentido realista puede superar?

Kant se encuentra con una literatura al respecto y con posturas bien definidas respecto a esta cuestión. Autores como Burke (42).

Achenwall (43) y Rehberg (44) sostienen que no puede haber continuidad entre teoría y praxis en el plano político.

41 Philonenko, O. C. P., p. 31.

42 Reflexions on the French Revolution, Londres, 1970.

43 Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen, Göttinga 1761.

44 Untersuchungen ueber die franzoesische Revolution, Hanover, 1783.

Las investigaciones sobre la Revolución Francesa de Rehberg constituye un fiel exponente de la tesis de que existe una solución de continuidad entre los principios políticos y la práctica concreta de la vida política.

En su obra, Rehberg ataca la Revolución Francesa por utópica y despreciadora de la realidad histórica al pretender fundar una política sobre la razón abstracta y no sobre los hechos.

Uno de los principios de la Revolución fundados en el Contrato Social de Rousseau había sido el reconocer la distinción entre la voluntad de todos y la voluntad general. Pero esta distinción teórica, se ha convertido en la práctica, en una confusión entre ambas voluntades, o por mejor decir, en una identificación entre las mismas. El error de los teóricos revolucionarios estriba, según Rehberg, en haber imaginado una humanidad quimérica, una humanidad cuyos miembros serían puras razones desprovistas de toda pasión egoísta. Las consecuencias fueron la igualdad de los derechos del ciudadano que coloca a todo gobierno a merced de un puñado de mendigos capaces de intimidar a sus asambleas la libertad de creencia que es una utopía llena de peligros para el Estado: la libertad de pensamiento que corrompe al pueblo en su molición le torna imposible de ser gobernada (45).

Ante este panorama polémico, Kant va a exponer su pensamiento acerca de la relación entre teoría y praxis.

Lo primero que hace nuestro autor es definir los términos y su enlace.

"Llamamos teoría —nos dice— a un conjunto de reglas o principios generales que prescinden de la multitud de condiciones que influyen necesariamente en su aplicación. La práctica, en cambio, es la efectuación de un fin pensado como consecuencia de ciertos principios metódicos representados en general" (46).

Entre la teoría y la práctica existe un medio de enlace que es el juicio, esto es, la facultad de distinguir si algo se somete o no a una regla. El juicio se tiene pero no se crea, porque no admite reglas en las que debiera subsistir, ya que estas necesitarían de otras y así hasta lo infinito. De este modo Kant no hace más que resumir lo que había dicho en la introducción a la *Análisis de los Principios*:

45 X. León, *Fichte et son temps*, París, Colin (1954), vol. I, p. 117.

46 Kant, *Filosofía de la Historia*, trad. de E. Estiu, Buenos Aires, Nova, 1964, 2da. ed. p. 137.

"La lógica general no encierra ningún precepto para el juicio, pues si ella quisiera mostrar de una manera general cómo se debe subsumir bajo reglas, es decir, decidir si algo entra o no en ellas, no lo podría hacer a su vez, sino por medio de una regla. Ahora bien, esta regla precisamente porque es una regla exigiría una nueva educación del juicio; se ve, por tanto que el entendimiento puede instruirse y formarse por reglas, mientras que el juicio es un don particular que no puede ser en absoluto aprendido, sino solamente ejercerse. Asimismo, el juicio es la señal específica de lo que se llama sentido común cuya carencia ningún conocimiento puede suplir, por ello, un médico, un juez, un estadista; pueden tener en su cabeza cantidad de bellas reglas de patología, de jurisprudencia o de política a tal grado que pueden convertirse en sabios profesores de esas materias. Y sin embargo, pueden equivocarse fácilmente en la aplicación de esas reglas, bien sea porque carezcan de juicio natural, sin que les falte entendimiento, y que comprendiendo bien lo general en abstracto sean incapaces de distinguir si un caso está en concreto contenido en ellas; bien sea porque no están suficientemente ejercitados en este juicio por medio de ejemplos y asuntos reales". (47).

Mediante el juicio la teoría no puede fallar. A lo sumo puede perfeccionarse y completarse. Por ello mismo lo que es verdadero en el plano teórico lo es también en el plano práctico. Si una teoría falla es muchas veces porque no se ha tenido en cuenta otras teorías complementarias.

Este es el esquema general que Kant va a aplicar a la síntesis, por otra parte llena de dificultades, entre el orden y la libertad, en donde la unidad de la teoría y de la praxis está a prueba.

Para lograr esto, nuestro autor se dedica a establecer la relación entre teoría y praxis en el derecho político, haciendo un análisis de lo que es el derecho racional y sus divisiones.

La idea central de que parte su análisis es que el estado es el resultado de un contrato, pero de un contrato específico distinto de los demás.

Mientras que en los contratos meramente sociales la unión de sus miembros puede considerarse como un medio para lograr un fin, en el contrato civil esta unión es la que precisamente funda al Estado y debe por tanto ser entendida como un fin en sí y no como un simple medio (48).

47 C. R. P. O. C. pág. 148-149.

48 Kant, Filosofía de la Historia, O. C. pág. 157.

De tal modo que la participación de los hombres en la sociedad civil y en las relaciones entre ellos, constituye un deber incondicional y originario.

Este fin obligatorio que es la condición suprema de todas las demás relaciones humanas es el derecho de los hombres en cuanto sometidos a leyes de coacción pública, mediante las cuales se determina lo que pertenece a cada uno, al mismo tiempo que se protege a cada cual contra agresión de otros.

Vinculado de esta forma al deber, el concepto de derecho procede enteramente de la libertad, y no tiene nada que ver con otros fines naturales del individuo, en especial con su felicidad.

Este derecho esencialmente consiste en la "limitación de la libertad de cada uno bajo la condición de su acuerdo con la libertad de todo otro hombre: en cuanto ello sea posible según una ley universal" (49). El derecho Público viene a ser, de este modo, el conjunto de leyes externas que posibilitan tal concordancia permanente. La constitución civil es una relación de hombres que por una parte son libres, y por otra están coaccionados por leyes externas ya que toda limitación de la libertad la podemos considerar como una coacción.

Esta relación es la única que puede admitirse como universal y necesaria, y por ello mismo, constituirse en objetivo propio de la racionalidad que está siempre regida por la universalidad y la necesidad.

Una vez establecido el estatuto civil, como un estatuto jurídico y racional, Kant describe los principios en que aquel se fundamenta.

Estos principios son tres:

(A) El principio de la *libertad*, según el cual cada miembro de la sociedad es libre en tanto que hombre.

(B) El principio de la *igualdad*, conforme al cual cada uno es igual a los demás, en cuanto súbdito.

(C) El principio de la *independencia*, por el que cada miembro de una comunidad es independiente en tanto que ciudadano.

49 Kant, *ibídem*, p. 168.

“Tales son los principios que deben asegurar la síntesis de la libertad y del orden, al mismo tiempo que la unidad de la teoría y la praxis. La relación del Estado y del ser racional que es miembro de aquel será por tanto definida por tres momentos que interesan al hombre, al súbdito y al ciudadano” (50).

Estos principios no están entre sí desligados, sino que por el contrario forman —según Kant— una síntesis. En ellos, en efecto, se da una condición, un condicionado y un tercer término de enlace que deriva sintéticamente de su unión.

El hombre libre corresponde a la condición, al súbdito a lo condicionado y el ciudadano independiente al término sintético.

La condición está expresada en el principio de la libertad, el cual revela la exigencia fundamental del derecho natural, esto es, el conjunto de derechos cuyo respeto y salvaguardia son la condición de toda sociedad. El hombre es, considerado aquí como ser activo.

Lo condicionado está expresado en el principio de igualdad que corresponde al derecho positivo, y el hombre es contemplado como ser pasivo, en cuanto sujeto a las leyes del Estado.

Entre la actividad (o libertad) y la pasividad (u obediencia), debe darse una síntesis que es el concepto de ciudadanía, según el cual se respeta por una parte la libertad propia del derecho natural, y por otra parte se respeta el orden propio del derecho positivo, realizándose, de este modo la unión de la teoría y de la praxis en el derecho racional.

Ahora bien, esta síntesis no resulta fácil.

Según la condición, al poner Kant la libertad del hombre como una exigencia absoluta, su doctrina será favorable al pensamiento revolucionario, y el derecho natural será el arma de guerra contra todo derecho establecido.

Según lo condicionado, la doctrina kantiana sostendrá la necesidad de la pasividad del hombre frente al estado, y ello aparecerá como favorable al pensamiento reaccionario.

---

50 Philonenko, O. C. p. 36.

Este conflicto o antinomia entre la anarquía y el despotismo, entre la libertad y el orden es el que trata de superar Kant. Para ver si este intento desemboca en un logro o en un fallo, analicemos estos conceptos de libertad, igualdad y ciudadanía.

1) *El concepto de libertad.*

La libertad corresponde a la naturaleza, al derecho natural. Hay dos formas, sin embargo, de enfocar esta libertad, se puede, en primer lugar concebir esta facultad innata como fundada en la fuerza y el instinto, al margen de la razón y de la ley. Y entonces tenemos la libertad salvaje propia del estado de naturaleza en la que el hombre, si usa la razón es principalmente para satisfacer sus instintos, sacrificando los intereses de los demás. Pero a su vez, se puede concebir la libertad como el consentimiento mutuo de limitar la propia libertad en aras del bien común. Y en esto consiste la igualdad y la ciudadanía que solo puede darse en un Estado donde los ciudadanos ejerzan una autonomía racional.

Con ello, el hombre no pierde su naturaleza en sentido humano, sino que la gana. "El Estado, de este modo, está destinado a instaurar la auténtica naturaleza humana al fundamentar la hegemonía en la razón, destituyendo a la pasión de su estatuto de fin".

Ahora bien, la libertad política en la cual se garantiza la naturaleza humana en cuanto racional, tiene como contenido la libertad de pensamiento.

La libertad de pensar en el espíritu de la ley, nos dice Kant.

El Estado debe respetarla, pero a su vez, el hombre no puede exigir una mayor libertad. Toda actividad política del hombre se reduce a la libertad del pensamiento. Y no le es concedido el derecho a la rebelión o a la resistencia, "Toda resistencia al poder legislador supremo, es decir, toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle como rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, los crímenes supremos, dignos del mayor castigo porque destruyen los cimientos de la misma (51).

---

51 Kant, *Filosofía de la Historia*, O. C. p. 170-171.

## 2) El Concepto de Igualdad de los Súbditos.

Según Kant, la igualdad consiste en la sumisión de todos los miembros de la comunidad a todo lo que se halla bajo leyes, y por tanto al derecho de coacción.

Todos son iguales entre sí, puesto que ninguno puede constreñir a otro, sino mediante la ley pública.

Uno solo se exceptúa: el jefe del Estado. De ahí, que no sea legítima la resistencia o rebelión a la autoridad. Pueblo y Soberano quedan perfectamente distinguidos.

A su vez, la igualdad jurídica requiere la abolición de los privilegios y el establecimiento de igualdad de oportunidades.

“A cada miembro de ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias, opriniéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos” (52).

Ahora bien, esta libre concurrencia de los individuos que el Estado establece y debe respetar, garantizando el libre uso de las dotes naturales, convierte la igualdad jurídica en una desigualdad real, esto es, en una desigualdad económica. De este modo, la igualdad en el terreno de los principios se convierte en desigualdad en el terreno de los hechos. La igualdad jurídica funda la desigualdad económica.

Kant separa la igualdad jurídica de la igualdad económica que Rousseau unía.

Para Rousseau en efecto existía una contrapartida del contrato social: “Resumamos en cuatro palabras el pacto social de estos dos estados: Tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros pobres: hagamos, pues un trato entre nosotros: yo permitiré que tengáis el honor de servirme, a condición de que me deis lo poco que os resta, por el trabajo que me tomaré en daros órdenes” (53).

52 Kant, *Filosofía de la Historia*, O. C. p. 161.

53 Rousseau, *Economie Politique. Oeuvres complètes (Pleiade)* t. III pág. 271.

La cuestión está en saber si es tal el contrato social visto desde el punto de vista del corolario del principio de igualdad que nos propone Kant. Debemos decirlo: en la doctrina kantiana morir de hambre es un hecho que no conviene considerar: el que considera injusta la constitución porque muere de hambre no tiene más que trabajar y cesar de confundir el derecho y la felicidad (54).

Kant sin embargo, a pesar de esta dureza de su doctrina, ha creído que puede conciliar la libertad y el orden, la teoría y la práctica, y superar la antinomía del despotismo y la anarquía.

Tanto la anarquía como el despotismo se fundan en la equivocación identificación del derecho con la felicidad.

"Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde" (55).

Si la felicidad está en la fuente de la antítesis del despotismo y de la anarquía, la razón: como fundamento del derecho puro es la unidad originaria del orden y de la libertad, de la soberanía y de sus límites. En consecuencia, la unidad de la teoría y de la práctica parece ya establecida puesto que ella está fundada en los dos primeros principios, de los cuales no queda más que efectuar la composición sintética en la definición de la ciudadanía (56).

### 3) *El Concepto de Ciudadanía.*

La síntesis entre la actividad del hombre y la pasividad del súbdito se explica mediante la ciudadanía. El hombre es ciudadano en la medida en que es el origen de la autoridad soberana a la cual él se somete en tanto que súbdito.

La autonomía explica que siendo libre se puede someter, sin perder su libertad a una ley de suyo inviolable e intangible (57).

54 Philonenko O. C. pág. 56.

55 Kant, *Filosofía de la Historia* O. C. p. 174.

56 Philonenko O. C. p. 57.

57 Philonenko O. C. p. 59.

Esta ciudadanía consiste en el derecho a elegir representante del pueblo. Para ello Kant pone los siguientes requisitos: a) la mayoría de edad; b) el pertenecer al sexo masculino; c) El tener independendencia económica o autosuficiencia. Hace falta poseer alguna propiedad (aunque esta sea un arte, un oficio o la ciencia) que sea un medio de existencia. Propiedades, o actividades profesionales. Puede uno alienar lo que es suyo, pero no alienarse a sí mismo, pues entonces no sería capaz del voto. No se debe servir a ningún otro, como no sea a la comunidad. Por eso Kant distingue entre el ciudadano y el burgués (*Stadtburger*). El primero no sirve más que al Estado; el segundo puede servir al Estado y a un miembro de éste.

Por ello aunque todos los hombres son libres e iguales como súbditos de las leyes públicas ya establecidas, no son sin embargo, iguales cuando se trata de instituir estas leyes.

Pero Kant falla al definir y determinar en qué consiste entre ciudadanía que es la piedra de toque de la síntesis entre teoría y praxis.

Su distinción entre "ciudadanos" y "burgueses" no tiene un fundamento sólido frente al Estado, "Si, en efecto, el principio de igualdad no implica ninguna otra cosa que la sumisión y la pasividad de todos ante la autoridad ya constituida, ¿cómo se puede, en la definición de la 'sibusuficiencia' (el hecho de que el hombre sea su propio señor) que condiciona la capacidad de establecer la autoridad, exigir la introducción de cualidades que suponen ya la institución de la soberanía, por ejemplo, la posesión de propiedades o de cierto oficio, cuya posibilidad solo se puede reconocer en el Estado ya constituido?" (58). Esta distinción y la independendencia económica que le sirve de criterio no poseen más que un valor de hecho histórico, carenate de necesidad y universalidad.

Distinguir, por otro lado, (59) los ciudadanos en actividad (capaces de votar) y pasivos (incapaces del voto), considerando a los primeros como *miembros* del Estado y pertenecientes a la substancia del mismo, y reduciendo a los segundos a la categoría de *partes* del Estado, es en el fondo jugar con las palabras.

Si se considera el Estado no como sustancia, sino como totalidad, la distinción entre miembros y partes carece de sentido. Y otorgar a la mayo-

58 Philonenko, O. C. p. 63.

59 Kant, *Metaphysique des meurs, Première partie, Doctrine du Droit* Trad. de Philonenko, París, Vrin, (1971), page. 196-97.

ria de los hombres una existencia in-esencial respecto del Estado en rebajar la dignidad del hombre y hacer el juego a los reaccionarios.

Por ello, el intento de realizar una síntesis entre el hombre (libre e igual) y el ciudadano, queda fallido.

Distinguiendo el hombre del ciudadano, Kant es conducido contra su voluntad a oponer el orden y la libertad, la teoría y la praxis.

## BIBLIOGRAFIA

## I OBRAS DE KANT, en su traducción francesa.

- 1781 *Critique de la raison pure*. A. Tremesaygues y B. Pacaud  
París, P.U.F., 1950.
- 1783 *Prolegomenes a toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, París, Vrin, 1947.
- 1784 *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. S. Piobetta, en *La Philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1784 *Réponse a la question: qu' est-ce que "les lumieres"?*, trad. S. Piobetta en *La Philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1785 *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: "Idées en Vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité"*, trad. S. Piobetta en *La Philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1785 *Définition du concept de race humaine*, trad. S. Piobetta, en *La philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1785 *Fondaments de la métaphysique des moeurs*, trad. V. Delbos, París, Delagrave, 1957.
- 1786 *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* trad. J. Gibelin, París, Vrin, 1952.
- 1786 *Conjectures sur les débuts de l'humanité*, trad. S. Piobetta, en *la Philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1786 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. coment. y notas de A. Philonenko, Prefacio de F. Alquié, París, Vrin, 1959

- 1781 *Critique de la raison pure* (2da. ed.), trad. A. Tremeszygues y B. Pacaud, París, P.U.F. 1950.
- 1788 *Critique de la raison pratique* trad. F. Meavet, con una introduc. de J. Gibelin, París, Vrin, 1966.
- 1788 *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie*, trad. S. Plobetta en *La Philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1947.
- 1790 *Critique de la faculté de juger*, trad. e introd. de A. Philonenko, París, Vrin, 1965.
- 1791 *Sur l'insucces de tous les essais philosophiques de théodicée*, trad. P. Festugiere, en *Pensées successives sur la théodicée et la religion* París, Vrin, 1967.
- 1793 *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin París, Vrin, 1952.
- 1793 *Sur l'expression courante: il se peut que se soit juste en théorie mais en pratique, cela ne vaut rien*, trad. y notas de L. Guillermit París, Vrin, 1967.
- 1793 *Les Proges de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. y notas de L. Guillermit, París, Vrin, 1968.
- 1794 *La fin de toutes choses*, trad. P. Festugiere, en *Pensées successives sur et la religion*, París, Vrin, 1967.
- 1795 *Projet de paix perpetuelle*, trad. J. Gibelin, París, Vrin, 1970.
- 1797 *Métaphysique des moeurs. Premier partie, Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, París, Vrin, 1971.
- 1797 *Métaphysique des moeurs. Deuxieme partie, Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko. París, Vrin, 1968.
- 1798 *Le Conflit des Facultés*, trad. J. Gibelin, París, Vrin, 1955.
- 1798 *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Faoucault, París, Vrin, 1964.
- Opus postumum, textes choisis et traduits par J. Gibelin, París, Vrin, 1950.

## II. OBRAS SOBRE KANT

- ACTON, H. B. *Kant's moral Philosophy*, Nueva York, St. Martin's press, 1970.
- ALQUIE, F. *La morale de Kant*, París, C. D. U., 1959.
- AVRAULT, R. *La genese du romantisme allemand*, 2 vol., París, Aubier, 1961.
- BASCH, V. *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne: Leibniz, Kant, Fichte, Hegel*, París, Alcan, 1927.
- BECK, L. W. *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, University of Chicago, 1960.
- *Studies in the philosophy of Kant*, Indianapolis Bobbs-Merril Company, 1964.
- *Kant Studies Today*, La Salle, Illinois, Opne court, 1969.
- BOUTROUX, E. *La Philosophie de Kant*, París, Vrin, 1926.
- BRUCH, J. L. *La philosophie religieuse de Kant*, París, Aubier, 1968.
- BRUNSCHVICG, L. *Ecrits philosophiques I. L'humanisme de l'Occident, Descartes, Spinoza, Kant*. París P.U.F. 1951.
- BURGELIN, P. "Kant et les fins de la raison", *Revue de métaphysique et de Morale*, París, 1952, p. 130-152.
- CAIRD, E. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vol. Nueva York, Krauss Reprint. 1968.
- CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. París, Seuil, 1973.
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant and Goethe*, Nueva York, Harper, 1963.
- *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E., 1968.
- COHEN, H. *Kant's Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlín, Cassirer, 2da. ed. 1910.
- DAVAL, R. *La Métaphysique de Kant*. París, P.U.F., 1951.
- DELBOS, V. *De Kant aux post-kantiens*, París, Aubier, 1940.
- *La philosophie pratique de Kant*, París, P.U.F., 1959.
- DELUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, París, P.U.F. 1963.
- DE MURALT, A. *La conscience transcendente dans le Criticisme Kantien*. París, Aubier, 2958.
- DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*. 3 vol. París, La Haya, Leroux Nijhoff, 1934-37.

- DUNCAN, A. R. *Practical reason and morality. A Study of Kant's Foundations, for the Metaphysics of Morals*, Nueva York, Hillary, 1957.
- GOLDMANN, L. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, P.U.F. 1948.
- GREGOR, M. *Laws of freedom*. Nueva York, Bearer and Noble, 1936.
- GARCIA BACCA, J. D. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, vol. III, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973.
- GUEROULT, M. "Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique" *Revue Internationale de philosophie* VIII (1954) 333-57.
- GURVITCH, G. *Kant und Fichte als Rousseau's Interpreten* *Kantstudien*, 1922. Reproducido en *Revue ed Mét. et de Morale* 1971/4.
- HAENSEL, W. *Kantslehre von Widerstandrecht*. *Kantstudien*, no. 60, 1926.
- HALL, R. W. *Kant and Ethical Formalism*, *Kantst.* 1960-61.
- HASSNER, P. *Les concepts de genese et de pais chez Kant*. *Revue française de science politique*, vol. XI 1961.
- HENDEL, Ch. W. ed *Philosophy of Kant and our modern World*. Indianapolis, Bobs-Merrill Co., 1967.
- HENRICH, D. *Hutcheson und Kant*. *Kantst.* XLIX (1957), 44-69.
- HOEFFDING, H. *Rousseau Einfluss auf die definitive Form der kantische Ethik*. *Kantst.* II (1898), 11-21.
- JONES, W. T. *Morality and Freedom in the Philosophy of Kant*. Londres Oxford University Press, 1940.
- KAMENKA, E. *Marxism and Ethics*. Nueva York, St. Martin, 1969.
- KOERNER, J. *Kant*. Nueva York, Penguin Books, 1955.
- KRETSCHMANN, P. *An Exposition of Kant's philosophy of Law on the Heritage of Kant*, Princeton, 1939.
- KRONER, R. *Kant's Weltanschauung*. Chicago University Press. 3 reimp. 1970.
- KRUEGER, G. *Critique et Morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961.
- LACROIX, J. "La philosophie kantienne de l'histoire" en *Histoire et Mystere*. Paris, Castlerman, 1962.
- LEWIS, H. D. *Freedom and history*, Nueva York, MacMillan, 1962.
- LITT, Th. *Kant and Herder als deuter der Geistigen Welt.*, Heidelberg, 1949.
- MEDICUS, F. *Zu Kants Philosophie der Geschichte*, *Kantst.* IV VII.
- MONTENEGRO, W. *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México F.C.E. 6ª ed. 1967.
- MOREAU, J. "Kant et la morale" *Archives de philosophie*, Paris, 1962 (25) p. 163-184.
- PATON, H. J. *The categorical imperative*. Nueva York, Harper, 1967.
- *Kant's metaphysics of experience*, 2 vol. Nueva York, Humanities Press, 4ta. imp. 1955.
- PELLEGRINO, V. *L'ultimo Kant*. Milano. Marzorati, 1957.
- PHILONENKO, A. *Kant et le probleme de la paix*. *Rev. "Guerres et Paix"* 1968.
- *Hegel critique de Kant*, *Bulletin de la Societé française de Philosophie*, 1968.

- *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte, 1793.* Paris, Vrin, 1968.
- POGGI A. *Morale e diritto nella dottrina kantiana.* Rev. Internat. Filos., Diritto, 1932.
- REHBERG, A. W. *Untersuchungen ueber die franzoezische Revolution.* Hanover, 1793.
- REICH, K. *Rousseau und Kant.* Tuebingen, 1936.
- ROSS, W. D. *Kant's ethical theory. A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Ixford, University Press, 1965.
- ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité.* Paris, Vrin, 1967.
- ROUSSEN, Th. *Les sources doctrinales de l'internationalisme.* Paris, 1958.
- SABINE, G. H. *Historia de la Teoría política.* México, F.C.E. 4ta. reimp. 1970.
- SEROUX, C. *Exposé des projets de paix perpetuelle de l'abbé de Saint Pierre, de Bentham et de Kant.* Paris, Jouve, 1906.
- SMITH, N.K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason.* Nueva York Humanities, 2 ed. 1962.
- TEALE, A. E. *Kantian Ethics.* Nueva York. Oxford U.P., 1951.
- THOMSON, D. *Las ideas políticas.* Barcelona. Editorial Labor. 1967.
- VAHINGER, H. *Komenar zu Kants Kritik der Reiner Vernunft.* Stuttgart 1882.
- VAUGHAN, C. E. *Studies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau.* 2 vol. Nueva York, Russell, 1962.
- PLATON, *Cratilo.* Loeb Classical Library, Londres, 1963.
- ROUSSEAU (J.J.), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Madrid, 1963.
- TORNAY (S.C.), *William of Ockam's Nominalism.* Philosophical Review, 1963, págs. 245-267.
- WAELEHMS (A. de), *Une philosophie de l'ambiguité.* Louvain-Paris, 1968.
- WULF (M. de), *Historia de la Filosofía Medieval,* vol. 3, México, 1949