

LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE KANT*

Referirse al tema propuesto implica necesariamente permanecer en los campos de la *filosofía de la historia*, dentro de ese discurso y reflexión que bien puede calificarse como uno de los más claros resultados y, a la vez, como una de las más claras premisas del siglo XVIII, de la era Ilustrada, del momento de las Luces y del gobierno de la Razón. Por primera vez fue acuñada esa curiosa y contradictoria expresión de "filosofía de la historia", por ese extraordinario socarrón que fue Voltaire, en carta a una amiga, lo que no deja de ser significativo y preñado de consecuencias. Lo que en realidad buscaba y deseaba encontrar Voltaire no era una filosofía, una sabiduría o simple saber sobre la historia, sobre los supuestos procesos de evolución del género humano. Sus preocupaciones y metas eran menos ambiciosas, más concretas, más humanas. Tan sólo deseaba aprender a leer la historia a la manera de un filósofo y no a la de un leibniziano Pangloss. No deseaba seguirla leyendo o, lo que es más limitado, escucharla en la traducción más o menos celestial y para uso de Delfines del buen Obispo Bossuet. Su preocupación era esencialmente humana y propia de su época: revisar y leer ordenadamente, mundanamente y en función de los progresos del momento, para él y sus amigos, el con mucha frecuencia poco grato libro de anales de las acciones de los hombres, para poder enfrentársele así, sin optimismo y, sobre todo, sin un exagerado pesimismo, tratando de aclararlo con las luces de la razón ilustrada. Lectura contradictoria, errática y bien puede que desmedida pretensión es la que se inaugura con la apasionada preocupación ordenadora de la Ilustración, con esa vuelta hacia el pasado para comprender el futuro, como ya en cierta manera se

* Conferencia leída en la Universidad Nacional de Colombia, el 6 de marzo de 1978, con motivo de la Exposición de Kant, organizada por el *Instituto Goethe* de Bogotá.

había dado en la obra de Montesquieu y en la idealidad histórica de Rousseau.

Pero no es sólo la curiosidad obsesiva de la época la que se manifiesta en esa "nueva" actitud ante los hechos de los hombres del pasado. Es bien cierto que nada de lo humano puede considerarse ahora, nuevamente, ajeno. No sólo la vida de un Mandarín desconocido es valiosa: sus hechos, acciones y pasiones también lo son y bien puede que sean aun más importantes y, por ello mismo, más significativos para su comprensión, la de su sociedad y su momento, que el hecho simple y complejo de su existencia. Ese "nada de lo humano me puede ser ajeno" cobra su plenitud expresiva, y se convierte en línea de pensamiento y de responsabilidad moral, cuando se sumerge en el río de la historia. Cuando se la pretende y quiere ver como la más pura creación de esa nueva faceta aglutinante del quehacer concreto de los hombres: la *humanidad*. Cuando, para expresarlo como algunos años más tarde lo sostendrá Kant: "El hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella"¹. Es en afirmaciones como ésta donde puede encontrarse el motivo fundamental de esos intentos de explicitación de la historia de la humanidad, su motivación subyacente y la íntima necesidad de una Filosofía de la Historia. En ellos se manifiesta con suficiente claridad, en primer lugar, una notoria sensación de culpabilidad, es cierto, pero que bien podría calificarse de positiva, al menos en el sentido de una cierta responsabilidad moral que lenta y seguramente se cree que se ha venido adquiriendo. Pero de inmediato se plantea la contradicción por intermedio del sentimiento fácilmente compartido de que la historia, al menos la que presentan los historiadores, cronistas y "anticuarios", no indica otra cosa que un desordenado sucederse de crímenes, despotismos, egoísmos e imbecilidades. En este siglo XVIII se siente, se palpa, la perentoria necesidad de poner y encontrar un poco de orden en las acciones y asuntos humanos del pasado y el futuro, a falta del arrojo de ponerlo en los del presente, de sentirse "positivamente" culpable del camino hacia la mayoría de edad del género humano, pero de hacerlo a la manera de su autor y actor: el hombre como individuo y como especie.

Esa Filosofía de la Historia que bien se puede calificar de *tradicional*, por oposición a tendencias más nuevas y mucho menos ambiciosas por más concretas, se origina en el sentimiento de que hay algo de moralmente afrentoso en la idea de que la historia no tiene en sí ni armonía, ni dibuja pautas, ni contiene razón alguna que impulse a los hombres a buscar una norma en la cadena incierta de unos aconteci-

¹ Kant: "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958, p. 57.

mientos históricos aparentes. Si se considera que no hay normas, los desastres y sufrimientos que han padecido los hombres y narran los historiadores —como el célebre terremoto de Lisboa— serían insustanciales o, simplemente, insignificantes. De la historia no surgiría saber colectivo ni satisfacción íntima, sino angustia total. Hay en la razón humana, tal como se encuentra con suma frecuencia en el ámbito y los lectores de la *Enciclopedia*, una poderosa inclinación que se niega ciegamente a aceptar semejante conclusión. Estremecimientos que convulsionan aún hoy a más de un autor.

I

¿Qué hacer ante la historia y con la Filosofía de la Historia? Este parece ser el tono general de la pregunta que se propuso Kant en 1784, en plena juvenil madurez y en posesión total de su giro copernicano. Siguiendo su propio pensamiento y expresión, se lo puede acotar en los siguientes términos contenidos en la “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, cuyo título es ya una descripción de sus afanes y aspiraciones ante estos temas: “El filósofo no puede sacar, en este caso [el de la historia y sus absurdos], sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, visto en grandes trazos, no puede dar por supuesta ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con un determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejemos a la naturaleza la tarea de producir al hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor”². En esta cita es posible encontrar los rieles conductores del pensamiento kantiano ante la historia y, sobre todo, ante la historiografía.

Pero antes de tratar de comprender la hipótesis anterior, puesto que no es otra cosa —y ese parece ser su papel principal—, se debe tener en cuenta que la teoría kantiana de la historia no está expresada en una obra concreta, sino que se la encuentra regada a través de diferentes manifestaciones de su discurso, —moral, religión, antropología, política, ciencia, gnoseología—, en obras escritas por el filósofo para ser leídas por filósofos, en opúsculos destinados al llamado “grueso público” y en polémicas que en su momento fueron enconadas. Elementos que, anticipándome, conforman una urdimbre armónica, hasta el punto

² Kant: “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, ed. cit., p. 40.

de constituir casi otra *Crítica*, y fomentar el surgimiento del historicismo como escuela o, por lo menos, como tendencia notoria y notable, a más de proporcionar un fuerte impulso a los intentos de configurar una historiografía como ciencia.

Nadie se atrevería a dudar de que el sistema filosófico de Kant es uno de los más perfectos y completos en momentos en los que construir sistemas era una de las grandes preocupaciones del filosofar. Aún más, bien podría afirmarse que para él la filosofía sólo puede tener sentido en tanto que dibuja y conforma completamente un sistema general de interpretación del mundo humano y de aquellos otros aspectos que en alguna medida se relacionan con lo humano, que proporcionan respuestas a las tantas veces recordadas tres preguntas cruciales. Pero no uno construido de cualquier manera, sino en el que el todo del conocimiento se encuentra ordenado según principios claramente asentados, en uno que se presente según la manera de aquél que, en otra dimensión, enseñará Newton. De donde la definición de sistema que propone en su *Dialéctica Trascendental* y que claramente sirve para calificar al suyo: "Por sistema entiendo la unidad de las formas diversas del conocimiento bajo una sola idea", donde la idea es el concepto proporcionado por la razón. Siendo esto así, de inmediato se plantea la pregunta: ¿en qué momentos y lugares del sistema aparece y tiene sentido un preguntarse a lo filósofo por la historia y la historiografía? En 1781 sale al público por primera vez la *Crítica de la Razón Pura. Los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* se publicaron en 1783. En 1785 los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*. Dos años después, 1787, la *Crítica de la Razón Práctica*. En tanto que la *Crítica del Juicio* se edita en 1790. *La religión dentro de los límites de la simple razón* se fecha en 1793. *La Metafísica de las Costumbres* es de 1797. No deja de ser significativo que dentro de la cronología de sus obras mayores, los dos primeros ensayos que se relacionan con el tema de lo histórico, "Las ideas para una historia de la humanidad desde el punto de vista cosmopolita" y "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", vieran luz en 1784, es decir entre los *Prolegómenos* y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Es decir, entre la segunda edición modificada de la gran crítica y la presentación resumida y simplificada de sus ideas fundamentales sobre el conocer, por un lado, y la primera presentación de su doctrina moral y años antes de la exposición de sus conceptos sobre el derecho. Aparentemente esto podría interpretarse como un mero accidente cronológico en la presentación pública de sus obras. Bien puede ser que en ello haya algo mucho más significativo.

Con el objeto de poder centrar de una manera un poco más clara el lugar que dentro del pensamiento sistemático de Kant ocupa lo histórico, no deja de ser conveniente tratar de presentar, en forma por

demás apretada y resumida, las principales ideas que sostiene en los opúsculos antes citados. Dejando de lado el rico aparato argumentativo, puede considerarse que ellas giran alrededor de cuatro puntos esenciales: 1. El concepto de *historia universal* es perfectamente factible. Para poder realmente producirse exige la confluencia activa de un cúmulo de conocimientos históricos con un pensar filosófico, ya que no sólo se deben narrar los hechos sino que se los debe comprender. Los hechos históricos deben ser analizados desde dentro y no sólo contemplados desde fuera. 2. La historia, en su dimensión universal, presupone necesariamente la existencia de un *plan*. Se debe desenvolver temporalmente de acuerdo con diversos momentos, etapas, que marcan un cierto progreso que apunta a un fin. Muestra algo que previamente llega a ser. 3. Lo que de esa forma viene a la existencia no es otra cosa que la *racionalidad humana*, es decir, la inteligencia y la libertad moral. 4. El medio por el cual advienen a la existencia es la *irracionalidad humana*, la pasión, la ignorancia, el egoísmo individual y colectivo.

Estos puntos, tan esquemáticamente presentados en los artículos en cuestión como en el resumen, permiten ver que en ellos se contienen, tal como lo interpreta Cassirer, todos los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del estado y de la historia. "Por ello hay que asignarles a estos estudios, tan pequeños en apariencia, una significación en cuanto a la trayectoria interna del idealismo alemán que apenas es inferior a la que, dentro del círculo de sus problemas, corresponde a la *Crítica de la Razón Pura*"³. En ellos se nota la presencia de una cierta ruptura que si bien no es del todo formal, por lo menos apunta hacia una nueva manera del tratamiento de los temas. Kant recuerda a Rousseau y se emparenta con Voltaire, Condorcet, Gibbon y Hume. Especialmente en la secularización de la moral de la historia cristiana, en su olvido del Paraíso y del sentimiento escatológico del fin. En ese poner en lugar de la salvación el progreso. De colocar en lugar del plan divino de salvación, el humano de la razón. Es, aquí también, el reemplazo del imperio de Dios por el de la Cultura. Pero Kant los trasciende y así se separa del siglo XVIII, especialmente en su versión inglesa y francesa, en función de su afán de encontrar y otorgar una fundamentación sistemática y metódica a sus concepciones, lección que bien pronto comprendió el alumno, en ocasiones demasiado aventajado, Herder. Claramente lo expresa hoy Landgrebe cuando afirma que "la pregunta por la historia en el pensamiento de Kant no apunta (...) a la mera exposición histórica de un ámbito pequeño y apartado dentro del mismo, sino que tiene un *propósito sistemático*, puesto que se propone como meta la aclaración de la relación

³ E. Cassirer: *Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 264.

entre el conocimiento natural y el conocimiento histórico". Argumentos que implican que no nos encontramos ante unas ideas simplemente desperdigadas en su obra, sino ante el proyecto de una Filosofía de la Historia de corte tradicional, es cierto, que surgiría y se plantearía en relación con el sentido total de su sistema general. La que, para volver a emplear la interpretación fenomenológica de Landgrebe, no sólo no choca o contradice el sistema sino que contiene muchos giros que "pueden mostrar inequívocas reminiscencias de formulaciones propias de sus obras sistemáticas"⁴.

No sería exagerado concluir que las ideas kantianas sobre la historia y la historiografía cobran su plena significación en el concepto de *razón práctica* y que por ello no es extraño ni anecdótico que su presentación más definida, la que se encuentra en la "Idea para una historia universal", ocupe un lugar intermedio entre la *Crítica de la Razón Pura* y los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*. Cumplen el papel, para expresarlo de otra forma, de idea-puente entre la reflexión de la razón pura y el establecimiento de los límites de la razón práctica. Pero en sí mismas manifiestan un pleno sentido, hasta el punto de que ha sido posible que se las considere como constituyendo una cuarta crítica, aquella que tanto preocupó a Dilthey.

II

Al considerar en forma aislada los trabajos e ideas de Kant sobre la historia, en lo que no parece existir posibilidad de mistificación, la primera pregunta que se plantea puede formularse de la siguiente manera: ¿qué entiende Kant por "acaecer", por acontecimiento histórico? Pregunta de singular importancia, no sólo en este caso, sino en cualquier otra manifestación del pensamiento que en algún momento muestre cierta preocupación por la historia, lo histórico y la historiografía. El planteamiento de la pregunta, aún en su forma, y el contenido de la respuesta a la que se llegue, van necesariamente a teñir y encauzar las concepciones más generales que sobre el tema del pasado humano y su posible conocimiento puedan llegar a sostenerse. Ello es tanto más notorio cuando nos enfrentamos a un pensamiento sistemático y riguroso como el de Kant. Pero se debe ser sincero y expresar que en sus ensayos no es, en lo que específicamente se refiere a este punto, muy generoso o explícito con sus lectores. No sólo se debe efectuar el peligroso ejercicio de leer entre renglones, sino que no se debe olvidar que Kant, como él mismo lo afirma, no era un historiador y mucho menos un metodólogo de la historiografía. Bien puede ser que si recordamos algo

⁴ L. Landgrebe: *Fenomenología e Historia*, Monte Avila, Caracas, 1975, pp. 55 y 64.

de lo que sobre el tema mantuvieron algunos de los pensadores anteriores a él se pueda aclarar, por contraposición, su respuesta a la pregunta que nos planteamos.

No es necesario ir muy lejos. Nos bastará con considerar dos nombres: Hume y Voltaire. Coincidentalmente dos filósofos metidos a historiadores. Otra actitud general que permite relacionarlos es la de compartir una cierta forma de rebeldía ante el pensamiento tradicional y su espíritu, así como una peculiar aceptación de la nueva ciencia de la naturaleza.

Hume aborda el problema desde un ángulo nuevo. Desempeñando sus funciones como Bibliotecario de Edimburgo, tuvo la oportunidad de redactar hacia 1757 una *Historia de Inglaterra desde Julio César hasta la Revolución de 1688*. Parece ser que no sólo se interesaba por la realización de amplios y ambiciosos planes de investigación historiográfica, con lo que permanece instalado en la vieja costumbre de las grandes sumas históricas, sino que pensaba en ella de un modo filosófico y se mostraba firmemente convencido de que sus propias teorías y concepciones generales podían llegar a justificar los problemas que se suscitan en la historia y sus procesos explicativos. En el *Tratado de la naturaleza humana* sostiene que el historiador conoce el suceso histórico por percepción directa de los datos. Constituyen lo que Hume denomina "impresiones". El problema del "acaecer" y su posible conocimiento se reduce a saber por qué esas impresiones obligan a creer lo que los datos contienen. La respuesta que en este caso proporciona Hume es, como en tantos otros de su filosofía, clara y sencilla: la asociación de esas señales visibles que son los datos es cuestión de hecho, garantizada por nuestra memoria. Puesto que la asociación es constante, podemos creer que quienes primitivamente escribieron las frases que constituyen los datos quisieron significar por medio de ellas lo que nosotros, los lectores, significaríamos en circunstancias semejantes. Así, podemos creer que los autores creyeron en lo que dijeron. No debe olvidarse que el filósofo Hume podía demostrar que el conocimiento no es más que un sistema de creencias razonables que se fundan en la *ciencia del hombre*: "Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación"⁵. La historia, al nutrirse de la observación de las experiencias de los hombres, llega a constituirse en uno de los llamados conocimientos razonables. La historiografía, por la imposibilidad que manifiesta en sus fundamentos de ser dogmática, es incluida por Hume en el campo de las creencias naturales y razonables.

⁵ *Tratado de la Naturaleza Humana*, col. Universal, Madrid, 1923, vol. I, p. 15.

También Voltaire, ya lo hemos expresado, quería tratar a la historia a la manera de un filósofo, también buscaba encontrar las pistas e hilos que puedan revelar su significado: "Hay que escribir la historia como filósofo", escribe en 1738. Al intentar hacerlo se erige en un denodado paladín contra todo fanatismo, superstición y novelería que, al introducirse arbitrariamente en la narración histórica, han llegado hasta mistificarla. —"Hay que aplastar al infame"—. La nueva filosofía se le convierte en un espíritu crítico que busca oponerse a la tradición y, sobre todo, a esos frecuentes "magister dixit" que en ella y fuera de ella se encuentran. Con el objeto de poder realizar efectivamente su lema y satisfacer su curiosidad de historiador le era necesario saber escoger entre los hechos de los hombres aquellos que verdaderamente deben tenerse en cuenta, aquellos que efectivamente pueden ser considerados como acontecimientos plenos que permiten bosquejar la historia del espíritu humano en sus diversos momentos de progreso, en su íntimo afán de liberarse de prejuicios y que hacen posible que ese espíritu se convierta en la gran guía de la acción social del hombre. "El objeto de este trabajo —asienta en las primeras páginas de su *Ensayo*— no consiste en saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido, sucedió a otro príncipe bárbaro en una nación grosera". Esos "acontecimientos" de verdadera significación son los que muestran "cómo la naturaleza difunde la unidad; ésta establece por todas partes un pequeño número de principios invariables, de manera que el fondo es en todas partes el mismo, pero la cultura produce frutos diversos"⁶. La historia, desenvolvimiento de esos principios, se le muestra como un proceso progresivo hacia la Ilustración, como el autodescubrimiento que logra efectuar el hombre de su principio racional supremo.

¿Cómo es enfrentado el "acaecer" por Kant? Me atrevería a afirmar que en su respuesta se encuentran, curiosa pero comprensiblemente, elementos que coinciden con las actitudes y respuestas anteriores pero, es claro, interpretadas en relación con los principios fundamentales de su propia filosofía.

En la conclusión que presenta en la "Idea de una historia universal", se asienta una observación que permite afirmar que para Kant los documentos y la reconstrucción a partir de la obra concreta de los hombres son los elementos esenciales del proceso de reconstrucción de la imagen histórica. Para los historiadores del futuro, para los de cuño kantiano, "los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será [la historia] apreciada por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y los gobiernos pro-

⁶ *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Valencia, vol. II, p. 588.

dujeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita”⁷. Por otro lado, en la “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, afirma Kant: “¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración”⁸. Divisa no sólo válida para la Ilustración en general sino que parece ser propia y específica de toda la historia humana. Ya en la “Idea” lo había presentado en esa forma, al condensar que es en el proceso de la propia liberación, en la línea del progreso que va de la vinculación natural a la conciencia autónoma del espíritu con respecto a sí mismo y a su misión, en lo que descansa lo único que podemos denominar acaecer, es cierto, pero en el sentido “espiritual” de la palabra. El acontecimiento, como ya lo habían señalado Hume y Voltaire, no implica para Kant directamente un proceso de orden cultural, económico, político, militar o diplomático. Es aquello que, por intermedio de alguno o varios de los factores anteriores, manifiesta las posibilidades de mostrar, señalar o simbolizar un instante o factor en el proceso irreversible hacia la realización de la autonomía del espíritu.

Desde los momentos iniciales del desarrollo de la *filosofía crítica* es posible afirmar que Kant centra su actividad filosófica en torno a dos proposiciones fundamentales, ya previstas por el empirismo inglés: la razón no puede ir más allá de los límites de la experiencia. Experiencia que es el mundo del hombre, el mundo de los problemas que verdaderamente “preocupan”, o deberían hacerlo, al hombre. Preocupación, que ha de ir adquiriendo variados matices, que se expresa en el tantas veces citado interrogante crucial: ¿Cuál es la naturaleza y posible extensión de los límites de la razón humana? Y, por extensión, ¿cómo puede asegurarse el valor del conocimiento y, en general, de cualquier posición humana que los reconozca explícitamente? Kant se mostraba plenamente convencido de que para la sensibilidad, así como para el conocimiento racional, la vida moral, el gusto estético y, debemos ahora agregar, para la historia, vale el principio de la filosofía trascendental de que toda facultad o disposición del hombre puede encontrar la garantía de su valor, su *fundamento*, tan sólo en el reconocimiento explícito de sus mismos límites. El reconocimiento y ulterior acatamiento del límite se convierte en todas las actividades y materias en la *norma* que proporciona valor y fundamento a las facultades humanas. La imposibilidad de traspasar los límites de la experiencia se convierte en la base del valor efectivo del conocimiento. La imposibilidad de la actividad práctica de alcanzar la santidad se convierte en la norma de la moralidad que es propia del hombre. La imposibilidad

⁷ “Idea ...”, ed. cit., p. 56.

⁸ “Respuesta ...”, ed. cit., p. 57.

de subordinar la naturaleza al hombre se convierte en la base del juicio estético y teleológico. La imposibilidad de trascender lo humano se convierte en el objeto de la historia.

Vale la pena establecer un ligero contrapunteo entre la *Crítica de la Razón Pura* y la de la *Razón Práctica*, sin olvidar que entre una y otra se encuentran los artículos cuyo tema es la historia. En la primera aparece como reflexión dominante la polémica contra la arrogancia de la razón que pretende sobrepasar los límites humanos. En la segunda la insistencia se concentra contra el "fanatismo moral" como tendencia a traspasar los límites humanos. En la *Razón Pura* se opone el conocimiento humano, fundado en la intuición sensible de los fenómenos, a un difícil conocimiento divino fundado en la intuición intelectual de la cosa-en-sí. La *Razón Práctica* opone la "moralidad humana", o sea el respeto a la ley moral, a la santidad divina, perfecta conformidad de la voluntad con la ley. La *Razón Pura* presenta al *noúmeno* como condición del saber del hombre en la investigación empírica; la *Práctica* lo presenta como condición del deber moral. En una y otra, pues, fenómeno y noúmeno desempeñan papeles semejantes.

Recordemos lo que entiende Kant por "noúmeno" y "fenómeno", pero ahora citando los conceptos del propio filósofo: "Si por noúmeno queremos decir una cosa en tanto que *no es objeto de nuestra intuición sensible*, y abstraída de nuestra manera de intuirlo, se trata de un noúmeno en el sentido *negativo* de la palabra. Pero si entendemos por noúmeno un *objeto de una intuición no sensible*, presuponemos con ello una manera especial de intuición, esto es, la intuición intelectual que no poseemos y de la que no podemos entender ni siquiera su posibilidad. Este sería el 'noúmeno' en el sentido positivo de la palabra"⁹. En la misma obra de la que entresacábamos la cita anterior, se expresa otra idea que bien vale la pena repetir completamente: "Si los que se lamentan de que no vemos en absoluto el interior de las cosas quieren dar a entender con ello que no comprendemos por medio del entendimiento puro lo que en sí pueden ser las cosas que ante nosotros se aparecen, hay que reconocer que esas quejas son del todo punto injustas e irracionales, pues pretenden que podemos conocer, y, por tanto, contemplar las cosas sin los sentidos; pretenden, así mismo, que tengamos una capacidad de conocimiento totalmente distinta de la humana no sólo en cuanto al grado, sino incluso en cuanto a la intuición y el modo (...). En el interior de la naturaleza penetran la observación y el análisis de los fenómenos, sin que no sea dable saber hasta dónde llegará esto con el tiempo. Ahora bien, aquellos problemas trascendentales que quedan más

⁹ *Crítica de la Razón Pura*, Losada, Buenos Aires, s. f., I, 2ª Parte, 1ª Div., Lib. II, cap. 3.

allá de la naturaleza no podrán llegar a ser resueltos por nosotros, aunque se nos descubriese toda la naturaleza, ya que no es posible observar ni siquiera nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interior”¹⁰. Kant nos previene contra quienes se empeñan en indagar en el interior de la materia, en vez de investigarla en sus *relaciones* y *nexos* dinámicos y que, por ello, se dejan llevar por una “quimera” y pierden de vista la auténtica realidad de las cosas.

¿Es el “acaecer” histórico un fenómeno o una cosa-en-sí? Esta es, creo, la pregunta crucial. Kant se siente con gran claridad inclinado a afirmar que es un *fenómeno*. Más aún, que es el fenómeno a partir del cual debe el filósofo-historiador iniciar la reconstrucción de la historia de la humanidad. Fenómeno que, como en el caso del conocimiento de la naturaleza, debe ser en parte constituido desde la labor investigativa misma. Como ya lo hemos recordado, la historia es para Kant un gradual desenvolvimiento de las potencialidades de la razón y de la libertad de la voluntad. En el caso que una y otra se encontraran conformadas y constituidas por un repertorio fijo de ideas y de actitudes, que por medio de un o unos procesos mecánicos o instintivos se actualizaran, se potenciaran, no existiría la historia y no sería posible una historiografía. La condición misma del proceso de la historia se encuentra, según Kant, en la perfectibilidad del hombre, su racionalidad y capacidad de realización en tanto que tal. La historia es el campo de toda experiencia posible. La cosa-en-sí debería estar dada de una vez por todas; ella es atemporal, ahistórica, y no es susceptible de reconstrucción y conocimiento humano. “Cualquiera que sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia —que se ocupa de narrarlos— nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando se considere en conjunto el juego de la libertad”¹¹.

III

¿Hacia qué o hacia dónde apunta el establecimiento de los múltiples posibles “acaeceres”? En el resumen presentado se indicó cómo “la historia universal presupone en Kant la existencia de un plan”. Se observa cómo desde su punto de vista es tan legítimo hablar de un plan

¹⁰ Cit. Cassirer: *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, vol. II, p. 687.

¹¹ “Idea . . .”, ed. cit., p. 39.

de la naturaleza revelado en y por los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de las leyes de la naturaleza reveladas en y por los estudios del hombre de ciencia. Lo que las leyes de la naturaleza son para el científico, lo son los planes de la naturaleza para el historiador. Sostener la existencia de un plan de la naturaleza que se realiza en la historia parece querer significar que el historiador debe proceder en forma tal en sus investigaciones que se implique la suposición de su existencia, la que llegaría a desempeñar el papel de principio regulador, de manera semejante a como es aceptada la regularidad y el orden de los fenómenos naturales por el científico. El plan de la naturaleza en la historia puede ser interpretado como una especie de hipótesis, mejor, de marco hipotético, que regula la labor investigativa concreta. Pero de ser así, de sustrato ontológico que parece ser, se convierte en principio gnoseológico. Sea una u otra la interpretación correcta del concepto de "plan", es factible encontrar en él ecos de la secularización de la filosofía cristiana de la historia.

¿Por qué una historia *universal* del género humano? Kant, como Voltaire, Rousseau y varios autores más, parecen requerir con suma urgencia la existencia de una historia cuya nota fundamental se pueda resumir en la noción de universalidad. Con el objeto de comprender esta necesidad se debe partir de la existencia del concepto de "propósito en la naturaleza". Parece ser que en la atmósfera de la filosofía del siglo XVIII, el objeto y finalidad que se atribuye a la naturaleza al crear y mantener cualquiera de sus creaturas no es otro que la realización de su esencia. Cuando, como ahora, se pretende explicar la historia en función de causas finales y no en base a una argumentación centrada en las causas eficientes, es necesario recurrir a la noción de lo teleológico, a la determinación del proceso desde el fin. Pero, cuando se está ante actos humanos no se puede dejar de lado a la libertad o minimizar su presencia, acción y responsabilidad. En la *Crítica del Juicio*, al analizar la posibilidad de descubrir el principio del juicio teleológico de la Naturaleza en general en tanto que sistema de propósitos para llegar hasta el posible conocimiento de su propósito final, Kant relaciona, o mejor, llega a fusionar, el concepto de lo natural y de lo ético, de lo mecánico y de lo libre. Es en el sostenimiento de la presencia de un principio teleológico como principio interno de la ciencia natural cuando plantea una de sus más conocidas *antinomias*: A. Todas las cosas materiales han sido producidas por leyes meramente mecánicas. B. No es posible ningún tipo de producción en base a leyes puramente mecánicas. Antinomia que, como las demás, no puede llegar a resolverse y, por tanto, sólo cabe afirmar que el mantenimiento de un propósito en la naturaleza es inexplicable. Al analizar el entendimiento humano y su comprensión de la realidad, Kant advierte que en él se pueden relacio-

nar ambos principios, con la condición de no dejar de lado la idea de que ese principio unificador es de carácter trascendente y, por tanto, regulador de la experiencia. Dentro de este contexto es posible darse cuenta de que el problema del "fin de la historia" tiene en Kant un significado bastante diferente al que se le atribuye en la concepción usual del mundo sostenida en su época. De igual manera como sólo se consigue penetrar en la vigencia de las "leyes naturales" al comprender que no es que la naturaleza dada "tenga" leyes, sino que es, en rigor, el concepto mismo de ley el que determina y constituye el concepto de naturaleza; así, la historia no posee, ni siquiera accesoriamente, un "sentido" y una "finalidad" peculiares, considerados como un contenido de hechos y de acaecimientos, sino que es la premisa de ese sentido mismo la que crea su propia finalidad específica. La historia —expresa Cassirer comentando a Kant— sólo existe verdaderamente allí donde no nos situamos con nuestras reflexiones en el plano de los simples acaecimientos, sino en el plano de los actos, pues el concepto mismo de acto lleva implícito el de libertad. Claro está que se podría preguntar qué es lo que diferencia un acto de un acaecimiento y cuál de los dos es el que se contiene en las reconstrucciones historiográficas, ya que ese agregado de libertad no parece bastar para diferenciar claramente uno del otro.

La pregunta sobre la universalidad de la historia encuentra en Kant otro tipo de respuesta mucho más de acuerdo con la concepción general imperante sobre ella. Si, como antes se sostuvo, el objeto interno de la finalidad de la naturaleza es la realización de su esencia, el de la finalidad del hombre es la realización de su razón, de su racionalidad en tanto que individuo y, especialmente, como género. Es propio de la razón el que no pueda desarrollarse completamente en el lapso de la vida de un hombre, por genial que sea. Nadie puede inventar la cultura por su propia cuenta. Aún más, el progreso y avance del conocimiento es acumulativo, como de análoga manera lo es el de la razón. Los propósitos de la naturaleza para el desarrollo de la razón humana sólo pueden realizarse plenamente en el lapso comprendido por la historia de la humanidad y no en el de una vida, así sea la de una sociedad, sin importar lo plenamente que logre vivirse. Es en este sentido que el Siglo de las Luces puede ser calificado como el momento de la mayoría de edad de la razón; o sea, el de la toma de conciencia de su propia evolución y de los logros que en el camino hacia la finalidad universal se han logrado.

Con frecuencia nos hemos remitido al concepto de *progreso* y a su posible relación con el desenvolvimiento histórico. Especialmente lo hemos encontrado en las ideas sostenidas por Kant sobre la Ilustración. Esta adjetivación de la historia muestra una larga trayectoria dentro

del pensamiento filosófico, religioso e historiográfico occidental. Hasta antes de Kant es posible encontrar dos tipos, en cierta medida convergentes, de interpretaciones sobre el origen de la tendencia "progresista" ante los hechos de la humanidad. Según el punto de vista clásico, recordado en el Renacimiento y adoptado en la Ilustración, la fuerza que mueve el progreso de la historia humana es la propia sabiduría humana, la virtud humana, el mérito humano en general. Según la interpretación cristiana, ese impulso peculiar es producto de la Providencia Divina que, a pesar de la maldad y necedad de los hombres, obra positivamente. Kant no tiene en cuenta ninguno de estos caminos; le da la espalda a la tradición, provenga de donde provenga, y afirma escuetamente "la sociabilidad antisocial" del hombre, rechazando de plano y de pasada a Rousseau: "La misma insociabilidad que obligó a los hombres a unirse constituye, a su vez, la causa de que cada comunidad goce de una libertad desatada en sus relaciones exteriores [...] cada estado tiene que esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres individuales a entrar en una condición civil y legal. La naturaleza ha empleado [...] la incompatibilidad de los hombres, e inclusive la de las grandes sociedades y cuerpos estatales de esta clase de creaturas, como el medio de hallar, en el inevitable antagonismo, una condición de paz y seguridad"¹². La guerra es para Kant el impulso que logra insuflar vida al progreso. (¡Anima de Federico el Grande y recuerdo de los futuros "trucos de la razón"!). Hay algo extraño en esa concepción de la fuerza motora de la historia. Para expresarlo en palabras de un penetrante comentador, "su idea de la historia se basa en un pesimismo retórico acerca de la locura, perversidad y miseria que han caracterizado a la historia del hombre [...]. Las consecuencias de esta exagerada melancolía ante el pasado se advierten en las exageradas esperanzas de Kant para el futuro [...]. Esta exagerada división de la historia en un pasado enteramente irracional y un futuro enteramente racional, es la herencia que Kant recibe de la Ilustración"¹³.

IV

Dentro del marco conceptual anterior, ¿cómo es posible una historiografía? Pregunta que se legitima al tenerse en cuenta que lo que Kant propone no es otra cosa que una "hipótesis de trabajo" que deberá poder ser realizada por los historiadores, así sean los del futuro. Uno de los factores que indudablemente mueven a Kant a reflexionar sobre el pasado de la humanidad es la necesidad de encontrar y, especialmen-

¹² "Idea . . .", ed. cit., pp. 48 y 50.

¹³ R. G. Collingwood: *La Idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 124-125.

te, de fundamentar una historiografía acorde con su filosofía y su interpretación general de la marcha de la humanidad.

Debo destacar que, contra lo que suele en ocasiones afirmarse, no he podido encontrar en Kant algo semejante a un desprecio ante la historiografía y sus posibilidades explicativas. Tampoco me han logrado satisfacer las afirmaciones de que nos encontramos ante un saber notoriamente "ahistoricista", como lo sería el de toda la Ilustración.

La primera de las críticas se centra en el hecho de que Kant plantea filosóficamente el valor de la cultura en su universalidad, prescindiendo con ello de lo particular concreto, de la realidad histórica en sí y tal como era conocida e interpretada en su propia época. Se plantearía, entonces, un claro divorcio entre el tratamiento filosófico de la realidad histórica y la historia concebida de un modo empírico. H. I. Marrou tipifica hoy esta interpretación al sostener que cuando "se pasa de Marx a Hegel, de Hegel a Fichte y de éste a Kant, sorprende descubrir la perfecta franqueza con que la filosofía de la historia, en su juventud, proclamaba la descalificación de la historia empírica. Kant [...] 'dejaba a la naturaleza —como dice con desenvoltura o simplicidad— el cuidado de producir al hombre capaz de redactar la historia según ese principio', al modo, diríamos como Leverrier dejaba al astrónomo de servicio el cuidado inútil de comprobar la presencia de Neptuno, exactamente determinada por el cálculo"¹⁴.

Es indudable que ante estas andanadas y otras semejantes, Kant se defiende a sí mismo, especialmente cuando asienta: "Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica (*Historie*) propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista"¹⁵. No hay, pues, menosprecio del conocimiento histórico-empírico, sino el deseo de que ésta disciplina supere el estadio de "la minuciosidad, digna de alabanza" y alcance el de una interpretación triplemente fundamentada por el aparato crítico propio de la historiografía, por una epistemología regional y por una filosofía general. Si hay algo con lo que Kant parece no estar de acuerdo es con la historiografía a lo "anticuario", con esas crónicas a lo Leibniz. Pero su aspiración no se teje en el vacío. No creo que pueda dudarse que Kant conoció las obras del historiador del arte Winckelmann, especialmente su *Historia del arte en la antigüedad*, 1767. Se han destacado resonancias de sus conceptos en las reflexiones que sobre el arte se

¹⁴ *De la connaissance historique*, Du Seuil, Paris, s. f., p. 204.

¹⁵ "Idea ...", ed. cit., pp. 55-56.

encuentran especialmente en la *Crítica del Juicio*. El propósito claro de Winckelmann es el estudiar una historia del arte, no una cronología biográfica de artistas. El tema de su historia es un asunto abstracto. Pretende mostrar al arte modificándose a sí mismo, sin que los artistas creadores tuvieran una cierta conciencia de esas transformaciones obtenidas por medio de sus obras, así creyó poder ver en las artes el desarrollo inconsciente y progresivo de una de las más claras manifestaciones del espíritu. Ver en la historia del arte, como lo hace Winckelmann, una marcha regulada por las "leyes del espíritu", era admitir una cierta impotencia del individuo y la clara supremacía del género. La historiografía que Kant anhelaba era, pues, de una forma ya casi concreta, posible en su misma época y medio. Ya antes, un Maquiavelo y un Vico, habían mostrado con abundancia de motivos y sobrecarga de argumentos la necesidad de una transformación del todo semejante. Lo que Kant propone es la presencia actuante de una nueva manifestación del "giro copernicano" que, como en el caso de las ciencias naturales, no implica el desconocimiento de lo anterior sino una transformación, un contemplar y realizar la historiografía de una manera relativamente nueva, es cierto, pero que supone que no es imposible.

Si entendemos por *historicismo* "la substitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora", que no excluye "en general la búsqueda de regularidades y tipos universales de vida humana"¹⁶, para decirlo con palabras de Meinecke, sería discutible, pero no extraño, poder encontrar un cierto historicismo en Kant, sobre todo si tenemos en cuenta que no es ajeno a la tesis "heroica" y personalista de la historia. Pero no sería importante, ni aclaratorio. Equivaldría a mantener que en el pensamiento de Kant hay un poco de Dilthey y sus continuadores. Pero si por historicismo se entiende no una escuela sino una tendencia e inclinación que subraya el papel del carácter histórico del hombre en su propia formación y evolución, entonces no se logra ver por qué no aceptar que en Kant se encuentran elementos y encuadres historicistas. Si esta concepción en sentido amplio es correcta, la Ilustración no es ni puede ser considerada "ahistórica" sino, por el contrario, bastante historicista. Y lo es hasta el punto de aceptar en ciertas ocasiones aun la historicidad de la naturaleza, como en Buffon. No falta quien sostenga que la tradición de "ahistoricismo" del pensamiento kantiano nace por un proceso de contraposición, donde el orgullo no deja de hacerse presente, sostenido por la *escuela histórica* de Herder, que llegó hasta desear atribuirse la paternidad del "despertar de la conciencia histórica".

¹⁶ F. Meinecke: *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 12.

Kant parte en su filosofía de la historia de la reflexión sobre el estado de la historiografía contemporánea, la que, dejando de lado unos cuantos casos de casi excepción, manifestaba un aire preponderantemente anecdótico. (El propio Voltaire se mueve dentro de esta tónica, especialmente en su *Siglo de Luis XIV*. También lo hace Augusto Möser, *Historia de Osnabrück*, el otro gran innovador de la historiografía). Todo parecía surgir y concluir en depurar fuentes y en narrar, por más mención que se hiciera al espíritu u otra categoría general. Kant propone una "historia filosófica" que realmente actúe explicativamente. No deseaba que por historia se siguiera entendiendo exclusivamente el captar y narrar los fenómenos en el terreno de los hechos. Por ello se ve en la necesidad de postular otro método que logre mostrar el sentido interno de los fenómenos históricos y de sus encadenamientos, que indique ese viraje decisivo. De donde el paso del terreno del *ser* al del *deber ser*. Sólo cuando pueda llegar a considerarse que la determinación de las series de acontecimientos no dependen de su integración temporal o de sus nexos causales, sino que se las puede referir a la unidad ideal de una "meta" inmanente, pueden darse para Kant las condiciones de una plena y verdadera historiografía. Sólo donde se puede aplicar consecuentemente este "método" aparecen los verdaderos acontecimientos históricos y la narración adquiere acentos de veracidad y tonos ampliamente educativos. No sobra expresar, con Landgrebe, que de este método parece no haber quedado consecuencias concretas, empíricas.

No debe dejarse pasar inadvertido cómo en la teoría kantiana se manifiesta un abismo infranqueable entre la actividad del investigador que maneja los datos concretos sobre el pasado y la del filósofo que cree haber encontrado un cierto criterio desde el cual pretende otorgarles algún sentido. Todo parece indicar que en la Filosofía de la Historia de Kant es factible llegar a sostener una explicación racional del pasado sin tener en cuenta el curso de los cambios históricos. Posibilidad que se hace patente al producirse en su proyecto de interpretación una curiosa combinación entre unos principios *a priori* y algunas amplias generalizaciones sobre la impredecible conducta humana, que llegan a traducirse en ciertos principios metodológicos. Generalizaciones y pautas que podrían confirmarse por medio del examen de los registros históricos, pero a los que no se llega por medio del proceso de investigación histórica. Con Walsh se puede estar de acuerdo en que "aunque Kant presenta su punto de vista como una actitud desde la cual algún historiador futuro puede intentar una historia universal satisfactoria, no está claro de ningún modo que el plan tenga algún atractivo para los historiadores en activo. Porque si se nos asegura con anterioridad a la experiencia [...] que la historia se ajusta y debe ajustarse a cierta norma, ¿qué incentivo hay para emprender la laboriosa tarea de des-

cubrir esa norma empíricamente?"¹⁷. Así, el gran escollo de la teoría kantiana sobre la historia radica en proporcionar una explicación a la hipotética relación que pueda existir entre los conceptos *a priori* y los elementos empíricos que pueda destacar, si es que puede, la historia filosófica. Lo que, en otros términos, implicaría evitar ese fácil reproche de que el historiador kantiano se encuentra en la necesidad de modelar los hechos con el objeto de que se ajusten a sus principios, puntos de vista y deseos.

Detenerse hoy en la Filosofía de la Historia de Kant adquiere un sentido independiente del que pueda manifestarse en una visión conjunta de su obra o de la que le asignen los exegetas en su erudición. Permite captar con suma claridad lo que principiaban a realizar y continuaban efectuando los filósofos especulativos de la historia. Por medio de su pensamiento es posible observar de manera inequívoca el trasfondo moral y la notoria inclinación subjetivista de este tipo de interpretación que, si bien no se inaugura con su obra, recibe en ella un notable impulso. Permanece vigente, sin embargo, en más de una de las tendencias actuales ante la historia, la frase de Aristóteles que tanto gustaba recordar Kant: "Estudiamos la virtud para ser virtuosos". Se estudia la historia y la historiografía a lo filósofo para conocer, de una forma u otra, desde uno u otro lado, al hombre y a la sociedad. El problema del significado de la historia seguirá siendo el problema del significado del hombre, de sus luchas, contradicciones y obras.

¹⁷ W. H. Walsh: *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México, 1968, p. 152.