

ARTÍCULOS

LA POLÍTICA Y SU DEVENIR HISTÓRICO EN EL PENSAMIENTO DE KANT*

ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO**

Instituto de Filosofía del CSIC - España

RESUMEN

La lectura de Rousseau imprime un “giro político” en el pensamiento kantiano y las cuestiones políticas no solo atraviesan toda la “década del silencio”, sino que se hallan presentes en la primera y tercera de sus *Críticas*. De hecho, Kant dedicará la tercera de sus célebres preguntas a dilucidar esta problemática con su “historia filosófica” o filosofía de la historia. En este contexto se acuña lo que he llamado un imperativo *elpidológico*, porque la confianza en sí mismo resultará fundamental para no sucumbir al desánimo que suscita el absurdo espectáculo de la historia humana. Los conflictos de nuestras inclinaciones egoístas, el antagonismo de la insociable sociabilidad, servirán para desplegar nuestras mejores disposiciones naturales, como si se guiaran por un plan establecido indistintamente por la Naturaleza, la Providencia o el Destino. En definitiva, la política es vista como una condición de posibilidad de nuestra vida moral y no como su corolario.

Palabras clave: I. Kant, J. J. Rousseau, filosofía de la historia, filosofía política.

* Este trabajo se adscribe al Programa europeo ENGLOBE: *Ilustración e historia global* (Marie Curie Initial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-IT).

** aramayo@ifs.csic.es

POLITICS AND ITS HISTORICAL DEVELOPMENT IN KANT'S THOUGHT

ABSTRACT

The reading of Rousseau marks a “political turn” in Kantian thought, and political issues permeate not only the “silent decade” but also the first and third *Critiques*. In fact, Kant dedicates the third of his famous questions to clarifying this issue through his “philosophical history” or philosophy of history. It is in this context that what I have called an *elpidological* imperative takes shape, because self-confidence is fundamental in order not to give in to the discouragement provoked by the absurd spectacle of human history. The conflicts of our selfish inclinations, the antagonisms of unsociable sociability, will serve to deploy our best natural dispositions, as if guided by a plan established indistinctly by Nature, Providence, or Fate. In sum, politics is regarded as a condition of possibility of our moral life and not as its corollary.

Keywords: I. Kant, J. J. Rosseau, philosophy of history, political philosophy.

A POLÍTICA E SEU DEVIR HISTÓRICO NO PENSAMENTO DE KANT

RESUMO

A leitura de Rousseau imprime uma “virada política” no pensamento kantiano, e as questões políticas não só atravessam toda a “década do silêncio”, mas também que se encontram presentes na primeira e terceira de suas *Críticas*. De fato, Kant dedicará a terceira de suas célebres perguntas a elucidar essa problemática com sua “história filosófica” ou filosofia da história. Neste contexto, cunha-se o que chamo um imperativo *elpidológico*, porque a confiança em si mesmo será fundamental para não sucumbir ao desânimo que suscita o absurdo espetáculo da história humana. Os conflitos de nossas inclinações egoístas, o antagonismo da insociável sociabilidade servirão para desenvolver nossas melhores disposições naturais, como se se guiassem por um plano estabelecido indistintamente pela Natureza, pela Providência ou pelo Destino. Em definitiva, a política é vista como condição de possibilidade de nossa vida moral e não como seu corolário.

Palavras-chave: I. Kant, J. J. Rosseau, filosofia da história, filosofia política.

La balanza de la razón no es absolutamente imparcial y uno de sus brazos, el que tiene la inscripción esperanza del futuro, cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas razones, aun livianas, que caen en su platillo, hacen alzarse en el otro lado especulaciones de mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo eliminar y de hecho tampoco quiero eliminar jamás

(I. Kant, *Sueños de un visionario, esclarecidos por los sueños de la metafísica*, Ak. II 349-350)

Creer en las propias posibilidades, o la esperanza ucrónica inherente al “debo, luego puedo”

Me propongo abordar aquí algo que a mi juicio resulta capital en el pensamiento político kantiano y que, asimismo, está muy en boga, merced a la crisis económica que tantos malhadados cambios está imponiendo por doquier y que atenaza especialmente a ciertos países europeos mediterráneos. Se trata de algo tan elemental como la *confianza*, una cuestión que Kant consideró primordial para toda su filosofía práctica en general y para su pensamiento político en particular, por cuanto este resulta prácticamente indisociable de su filosofar sobre la historia, eso que Kant denominó un esbozo de “historia filosófica” y que nosotros damos en llamar su “filosofía de la historia”, utilizando la expresión consagrada por Voltaire y que hizo mayor fortuna.

En los *Sueños de un visionario* Kant afirma que la balanza de nuestra imparcial e insobornable razón solo tiene una debilidad, a saber, que su fiel siempre se inclina hacia el platillo donde hay mejores expectativas y predomina la esperanza (*Hoffnung*, que no *Wartung*). A decir verdad, en ese contexto no se refiere literalmente a la razón (*Vernunft*), sino al entendimiento (*Verstand*), pero ello solo se debe a que todavía no ha podido leer sus propias *Críticas* y, por ende, no ha pergeñado aún ese reparto de roles, donde a la razón y al entendimiento les tocará interpretar guiones muy diferentes. Lo que nos interesa resaltar aquí es el papel excepcional asignado a la esperanza, cuyas funciones en todo el ámbito práctico vienen a equipararse, ya desde su primera *Crítica*, con las desempeñadas por el saber y la ley natural dentro del conocimiento teórico (cf. *Krv*, A 805-806). Cuanto sigue, no deja de ser una glosa del texto elegido como lema, que sirve para clarificar el papel de una *esperanza ucrónica* dentro del criticismo.

Como nos indica el prólogo a la segunda edición de su primera *Crítica*, Kant se vio en la obligación de “suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*” (*Krv*, B xxx). Esta *fe racional*, según la lectura que me propongo explicitar aquí, no es la que conduce a una teología moral

o a algo de similar tenor, sino que se identifica con la esperanzadora confianza que precisamos para forjarnos nuestro propio destino. La última de las cuatro célebres preguntas kantianas no remite a Dios alguno, porque a Kant solo le interesa lo que sea el hombre y, sobre todo, lo que pueda llegar a ser por sí mismo. Esta cuestión antropológica es el compendio de las otras tres. El ser humano, al tener un intelecto discursivo y no intuitivo, *puede conocer* los fenómenos y no las cosas en sí. De igual modo, *debe poder* ejecutar acciones autónomas que se zafen de la inexorable concatenación causal y su determinación mecanicista, es decir, debe ficcionar que puede obrar *como si* su voluntad pudiese administrar válidamente unas reglas de coexistencia. Y para ello le resulta necesario tener confianza en sus propias acciones, es decir, albergar la esperanza “ucrónica” de que su perspectiva teleológica triunfe sobre unas circunstancias aparentemente predeterminadas, para encontrar así un sentido a su vida y moldear su propio destino sin hacer responsable de este a cualesquiera otras instancias.

Rousseau: el “giro político” del pensamiento kantiano

A partir de un momento dado, las cuestiones políticas representaron para Kant una preocupación prioritaria en su itinerario intelectual y, aunque no dedicara ninguna de sus *Críticas* a tratarlas expresamente, no es menos cierto que dicha inquietud atraviesa toda su obra, si bien solo aflora con claridad meridiana en algunos ensayos de madurez como *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, *¿Qué es la Ilustración?*, *Teoría y práctica*, *Hacia la paz perpetua*, *El conflicto de las Facultades* o *La metafísica de las costumbres*. Muchas de sus *Reflexiones* documentan que tal interés por la política y su devenir histórico fue desarrollándose tempranamente, y algunos fragmentos testimonian que la lectura de Rousseau resultó decisiva para esa orientación, según reconoce Kant en sus *Anotaciones a las Observaciones en torno a lo bello y lo sublime*. Allí confiesa haber sido un investigador nato, cuya vehemente avidez de conocimiento le hacía despreciar la ignorancia del vulgo, hasta que Rousseau enderezó su camino. Al conocer los escritos rousseauianos, constata Kant:

[...] esa ofuscadora superioridad se desvaneció, aprendí a honrar a los hombres y me consideraría bastante más inútil que el más común de los trabajadores, si no creyera que esa consideración puede conferir a todos los demás este valor: establecer los derechos de la humanidad. (Ak. xx 44)

Esta suerte de “giro político” tiene lugar hacia 1765 y ocuparía el resto de su vida. No en vano, Kant reconoce en su *Idea para una historia universal* que “la instauración de una sociedad civil que administre

universalmente el derecho” es el mayor problema para la especie humana (cf. Ak. VIII 22), la cuestión “más difícil y la que más tardíamente será resuelta” (Ak. VIII 23). Sin duda, Kant suscribe lo que Rousseau señala en sus *Confesiones*: “Me di cuenta de que todo dependía radicalmente de la política y que ningún pueblo sería nunca otra cosa que cuanto la naturaleza de su gobierno le hiciera ser” (OC, I 404). De hecho, en *El conflicto de las Facultades* Kant enfatiza en esa dependencia con unas palabras que –dicho sea de paso– describen divinamente a los actuales miembros de ciertos gobiernos europeos. A los dirigentes políticos –viene a decir Kant–:

[...] les resulta muy fácil predeterminedar la decadencia y la plena desintegración del Estado al ser ellos mismos los autores de tal destino. En cuanto líderes del pueblo agobian a su constitución con tantas cargas que su Estado se vuelve incapaz de subsistir por sí mismo. Su pertinaz obstinación en el mantenimiento de una constitución elaborada por ellos mismos, e insostenible a todas luces, les permite pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad. Nuestros políticos aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser, pero ese *como son* viene a significar en realidad lo que un determinado tipo de política *ha hecho* de ellos. (SF, Ak. VII 80)

Algunas veces la retórica de Kant logra superar a la del propio Rousseau en relación con los mandatarios políticos. Veamos un par de ejemplos:

Aunque para la omnipotencia de la naturaleza el hombre sea tan solo una menudencia, el que los mandatarios de su propia especie lo tomen por algo insignificante y lo traten como tal, explotándolo como a un animal, utilizándolo como mero instrumento para sus propósitos o enfrentándolos en sus contiendas para que se maten los unos a los otros, esto no es ninguna menudencia, sino la subversión del *fin final* de nuestro universo. (SF, Ak. VII 89)

Asimismo, en *Hacia la paz perpetua* Kant hace ver que, dentro de una constitución republicana, los ciudadanos meditarán mucho la declaración de una guerra, porque padecerán sus nefastas consecuencias, mientras que para un jefe de Estado de otra índole,

[...] la guerra no afecta para nada su ritmo de vida, que transcurre plácidamente entre banquetes, cacerías, fiestas cortesanas, etc., de suerte que la guerra representa una especie de diversión adicional y puede declararla por causas insignificantes, encargando luego al cuerpo diplomático que cubra las apariencias. (EF, Ak. VIII 351)

Algunas reflexiones histórico-políticas desde la “década del silencio” a las *Críticas*

Por lo que vamos viendo, desde que Kant lee a Rousseau, la política y el problema de su plasmación histórica se torna un elemento sustancial del pensamiento kantiano, según acreditan las meditaciones políticas que salpican particularmente sus *Reflexiones sobre Antropología* (Ak. xv) y apuntan alguna de las tesis fundamentales que fueron desarrolladas ulteriormente. Citemos –casi aleatoriamente– algunas fechadas en la que se denomina “década del silencio” (periodo denominado así porque Kant rehúye dar manuscritos a la imprenta): “La sociedad es como la caja de Pandora. De ella surge el despliegue de todos los talentos, al tiempo que el de todas las inclinaciones, pero en el fondo subyace la esperanza” (Rf. 1396 ¿1772-1773?). “Cabe preguntarse si existe algo sistemático que articule la historia de las acciones humanas. Toda ella se deja guiar por una idea: la del derecho. El boceto de la historia puede ser biográfico o cosmopolita” (Rf. 1420 ¿1774-1776?). “Incluso la historia de los buenos monarcas como Tito y Marco Aurelio son meramente biográficas, porque no mejoraron el Estado” (Rf. 1436 ¿1773-1778?).

La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo. En este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos. (Rf. 1438 ¿1773-1778?)

“La mayor dificultad entrañada por el problema de establecer una constitución civil se cifra en que todo hombre reclama sus derechos sin gustar de reconocer los de los demás. Necesita de un señor” (Rf. 1438 ¿1775-1777?).

Ahora bien, tampoco debemos pensar que Kant dejara de manifestar sus ideas al respecto en sus *Críticas*. Así, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* pueden leerse cosas como estas:

La *República platónica* ha llegado a ser proverbial como un presunto ejemplo notorio de perfección soñada. Una constitución de la máxima libertad humana, según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de otros, es una idea necesaria que se debe poner como fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes. Aunque nunca llegue a realizarse, es enteramente acertada la idea que instaure ese *maximun* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. (KrV, B 372-373)

Nadie –añade– podría determinar la distancia entre tal idea y su realización porque nuestra libertad, por definición, “puede traspasar cualquier límite dado” (*KrV*, B 374).

Desde luego, también la *Crítica del discernimiento* contiene claves decisivas del pensamiento político kantiano, según puso de relieve Hannah Arendt, filósofa que nos invitó a reparar, por ejemplo, en el contenido del parágrafo 40 de la tercera *Crítica*, donde Kant nos habla de un sentido comunitario, definiéndolo como una facultad para enjuiciar en que

[...] uno atiene su juicio a los juicios de otros, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, poniéndose así en el lugar de cualquier otro; pues en sí mismo nada resulta más natural que hacer abstracción de cualquier estímulo y emoción, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal. (*KU*, Ak. V 294)

Arendt encuentra fundamentales para nuestra vida política los principios que Kant enumera en ese parágrafo, a saber: a) pensar por uno mismo, b) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro y c) pensar siempre en concordancia con uno mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del modo de pensar *ampliado*; la tercera, del modo de pensar *consecuente* (cf. *KU*, Ak. V 294). Además, la liberación de los prejuicios y de la superstición –apostilla Kant– se denomina *ilustración*. El modo de pensar ampliado se opone a la “estrechez de miras”, al sobreponerse a las condiciones privadas y subjetivas del juicio, reflexionando desde un punto de vista universal. Así aflora toda una urdimbre política cuando Kant analiza el juicio del gusto.

Los “demonios” del antagonismo de la insociable sociabilidad

Ciertamente, la política es una cuestión primordial para Kant desde que lee a Rousseau y esta decisiva influencia condiciona su primado de lo práctico. Durante la década del silencio, Kant anota fragmentariamente sus meditaciones políticas –que como hemos visto suelen ir asociadas a consideraciones de índole histórica– en distintas *Reflexiones* y así seguirá haciéndolo hasta el final de sus días, como demuestran algunos trabajos preparatorios (*Vorarbeiten*) de su legado inédito (*Nachlass*). De otro lado, según acabamos de comprobar, esas ideas políticas también se cuelan de rondón en las *Críticas* y acaban apareciendo en los lugares más insospechados de la primera o tercera. Está en juego ventilar la cuarta pregunta kantiana, es decir, saber qué sea el hombre, quien cuenta con el privilegio de poder labrar autónomamente su destino, siempre que crea poder hacerlo e intente

así generar las circunstancias propicias para cambiar el actual estado de cosas. Kant atribuye a Rousseau haber descubierto “por primera vez bajo la diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia mediante sus observaciones” (Ak. xx 58), con lo que se dispone a emularlo, pero volviendo su método de revés. Kant no quiere proceder sintéticamente, como Rousseau, quien partía del hombre natural, y prefiere proceder analíticamente para partir del hombre civilizado (cf. Ak. xx 14). “Si se quiere estudiar todo cuanto la humanidad tiene de peculiar –leemos en otra de sus *Reflexiones*–, hay que atenerse al estado civilizado, en donde se desarrolla todo lo embrionario” (Rf. 1260 Ak. xv 555).

Con arreglo a la cosmovisión de Kant, el ser humano cuenta con una serie de disposiciones naturales que solo se desarrollan por completo en la especie y no en el individuo. La razón es descrita como una capacidad para expandir el uso de todas nuestras fuerzas por encima del instinto natural y que no conoce límite alguno para sus proyectos, habilitándonos para extraer de nosotros mismos cuanto sobrepasa la estructuración mecánica de nuestra existencia. Inspirado por su trabajo sobre los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Kant recurre a un ingenioso expediente para explicar el despliegue de semejantes disposiciones naturales: un antagonismo entre nuestras inclinaciones, que responde al patrón mecánico del principio de acción y reacción. Si en su *La fábula de las abejas* Mandeville hace del vicio el motor de la prosperidad social, Kant dictamina que sin el choque de las pretensiones egoístas todos nuestros talentos quedarían adormecidos y no cabría diferenciar, en términos axiológicos, a un arcádico pastor de sus adocenadas e ingenuas ovejas.

Desde un prisma estrictamente político, este mecanicismo podría gestionar nuestras inextirpables tendencias egoístas y

[...] orientar aquellas fuerzas, las unas contra las otras, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es que ocurre como si esas tendencias no existieran y el hombre se ve obligado a ser un buen ciudadano, aunque no precisamente un hombre moralmente bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, por duro que suene, incluso para un pueblo de *demonios* –asegura Kant en *Hacia la paz perpetua*–, y el problema reza así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en contentarlos mutuamente de tal manera que el

resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones”. Un problema así debe tener solución. Pues no se trata del perfeccionamiento moral de los hombres, sino del mecanismo de la naturaleza, consistiendo el problema en saber cómo cabe utilizar ese mecanismo en los hombres, de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas. (EF, Ak. VIII 366)

La “mano invisible” que mueve los hilos conforme al guión de una “historia filosófica”

Se diría que una suerte de *mano invisible*, como la mentada por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, gestionaría nuestro antagonismo y sabría rentabilizar nuestras tendencias e inclinaciones egoístas para ponerlas al servicio de una coactiva convivencia, incluso en un pueblo cuyos ciudadanos fueran auténticos demonios que no quieren saber nada de la moralidad. Esa mano invisible cuenta con muchos alias en Kant, a quien le resulta indiferente apodarla Naturaleza, Providencia o Destino. Al remedar la enrevesada estructura de los protocolos diplomáticos destinados a sellar efímeramente algún armisticio, Kant, en su ensayo sobre la paz perpetua, convierte sus capítulos en artículos preliminares y definitivos, apéndices y suplementos, permitiéndose también la ironía de allegar una garantía para conseguir esa paz perpetua que da título a su texto. Ese aval vendría dado nada menos que por

[...] ese gran artista que representa la Naturaleza, en cuyo curso mecánico destaca ostensiblemente la intención de hacer sobresalir la concordia merced a la discordia de los hombres, incluso en contra de su voluntad, y por eso se le llama indistintamente *Destino*, en cuanto instancia de una causa cuyas pautas operativas nos resultan desconocidas, o bien *Providencia*, al tomar en consideración su finalidad en el transcurso del mundo, tratándose siempre de una causa que propiamente no podemos *reconocer* en las improntas artísticas de la naturaleza, ni tan siquiera inferir a partir de tales trazas, sino que únicamente nos cabe *conjeturar*, para formarnos un concepto de su posibilidad por analogía con el arte humano. (EF, Ak. VIII 360-362)

Bajo este planteamiento subyace la profunda impresión que causaron en Kant las estadísticas acerca de matrimonios, nacimientos y obituarios. Esa constancia y regularidad que parecía escapar a nuestro arbitrio condicionó algunas tesis de su *Idea para una historia universal*, que contiene asertos tan polémicos como este: “Poco imaginan los hombres que, al perseguir cada cual su propia intención

según su parecer, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en aras de la misma” (I, Ak. VIII, 17). ¿Acaso serían los hombres una especie de marionetas que cierta mano invisible utiliza instrumentalmente para conseguir su propia meta? ¿No habría entonces lugar alguno para la libertad en el devenir histórico kantiano, tal como se ha señalado muchas veces?

Conviene contextualizar lo que para mi gusto no deja de ser un mero recurso retórico. Kant constata que no parece posible una historia de la humanidad conforme a un plan y lo hace con este desolador diagnóstico:

No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro remedio que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la naturaleza. (I, Ak. VIII 18)

Ya hemos dado con el regidor de la mano invisible, el cual no es otro que Kant mismo, cuya vocación aquí sería oficiar como guionista de otra historia posible que respondiese a un determinado hilo conductor, dado que somos estructuralmente incapaces de juzgar la historia sin recurrir a una perspectiva teleológica. Tras uno u otro pseudónimo se parapeta quien quiere llevar a cabo una “historia filosófica” para descubrir en ella

[...] un hilo conductor teleológico, el cual puede servir no solo para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los cambios políticos, sino también para abrir una perspectiva reconfortante de cara al futuro, imaginando un horizonte remoto donde la especie humana pueda ver consumado su destino. (I, Ak. VIII 30)

Las tres metáforas de los árboles en el bosque

Con su hilo conductor de orden teleológico que presupone un plan o una mano invisible que oriente los decursos históricos, Kant tan solo persigue hacer una lectura de la historia que no resulte desoladora y sea compatible con cierta esperanza en el futuro. “Sin esta convicción –señala Eric Weil–, el ser finito, cayendo en la desesperación, cesaría de trabajar en aras del reino de los fines. La fe en un sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber” (115). Presumir ese plan no

significa en modo alguno suprimir nuestra libertad como presuntos agentes del proceso histórico. En su *Idea de la historia* Collingwood lo expresa muy atinadamente:

Desde el punto de vista de Kant era tan legítimo hablar de un plan de la naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de leyes de la naturaleza en los fenómenos estudiados por el hombre de ciencia. Lo que las leyes de la naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no solo puede sino que debe ser descrito por este tipo de metáfora. (101)

Y esto mismo vale para los planes detectados por el historiador.

A pesar de ser en principio tan poco aficionado a las metáforas, Kant no dejó de legarnos algún símil verdaderamente memorable también en este ámbito, como es aquel con que decide ilustrar sus teorías acerca del papel jugado por nuestra insociable sociabilidad en el despliegue de las disposiciones naturales.

Tal como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros, de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, al igual que el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte. (I, Ak. VIII 22)

Cuando Kant utiliza esta metáfora en su *Idea para una historia universal* recuerda lo que ha dicho muchas veces a sus alumnos en sus clases con matices diversos. En las *Lecciones de Ética*, por ejemplo, le da este otro sesgo:

Si un niño hace en su casa cuanto le viene en gana, se convertirá en un ser despótico, y al toparse luego en la sociedad con una resistencia generalizada, a la que no está ni mucho menos acostumbrado, no le será útil a esa sociedad. Los árboles se disciplinan mutuamente en el bosque al buscar el aire que les es necesario para el crecimiento, no junto a los otros, sino por encima de sí, allí donde no encuentran obstáculo alguno, creciendo de ese modo derechos hacia lo alto; por el contrario, un árbol en pleno campo, donde no se ve limitado por ningún otro, crece enteramente atrofiado y luego es demasiado tarde para disciplinarlo. Si se le

disciplina pronto, crecerá derecho con los otros; de no hacerlo a tiempo será un árbol achaparrado. (Ak. XXVIII.1, 468)

También utilizó la metáfora en sus clases de *Pedagogía*, pero cambiando a su protagonista principal, pues en ellas nos dice que son los príncipes quienes deben ser educados para favorecer un buen gobierno, lo cual exige

[...] comenzar por mejorar su educación, ya que durante mucho tiempo se ha cometido el grave error de no contrariarles en su juventud. Mas un árbol solitario en medio del campo crece torcido y extiende desmesuradamente sus ramas; por el contrario, un árbol que se alza en medio del bosque crece derecho a causa de la resistencia que le oponen los árboles colindantes. Eso mismo es lo que ocurre con los príncipes. (Pe., Ak. IX, 448)

Publicidad, republicanismo y reformas paulatinas

Quienes asuman responsabilidades de gobierno deben contar preferentemente con el asesoramiento de los filósofos para llevar a cabo su tarea, según dictamina el artículo secreto del ensayo sobre la paz perpetua. Sería bastante absurdo aguardar que los reyes filosofen o que los filósofos reinen (Aramayo 1997 117 y ss.),

[...] porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón, pero es indispensable que los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad) no permitan que desaparezca ni se acalle a los filósofos, para que estos puedan hablar públicamente y clarificar sus asuntos. (EF, Ak. VIII 369)

Pero en realidad –según se dictamina en *Teoría y práctica*– cualquier ciudadano tendría unos derechos inalienables sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, por lo que ha de poder manifestar públicamente su opinión al respecto, siendo la *libertad de expresión* “el único paladín de los derechos del pueblo” (TP, Ak. VIII 304), y, de hecho, prohibir la publicidad “obstaculiza el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que concierne a su demanda más elemental: su derecho natural” (SF, Ak. VII 89). La publicidad se revelará como un criterio formal que sirve para discriminar si una norma es justa o puede ajustarse al derecho. Así, “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos” (EF, Ak. VIII 381). Una máxima que necesite del secreto para conseguir su objetivo es a todas luces injusta y de hacerse pública suscitaría un rechazo universal.

Aunque ahora nos pueda parecer paradójico, Kant solo reconocerá dos modos de gobernar: el republicano y el despótico, siendo así que la democracia sería por definición un régimen del segundo tipo (porque todos decidirían a veces contra uno haciendo entrar a la voluntad general en contradicción consigo misma), mientras que un régimen autocrático podría “tratar al pueblo según principios conformes a las leyes de la libertad (tal como las que un pueblo se autoprescribiría en la madurez de su razón), aun cuando no se le pida literalmente su consentimiento para ello” (*SF*, Ak. VII 91). Cualquier legislador tiene a su disposición como un criterio infalible la idea del contrato social, una mera idea de la razón que, sin embargo, cuenta con una indudable realidad práctica,

[...] la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si estas hubieran podido haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y que considere a cada ciudadano como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. (*EF*, Ak. VIII 297)

De acuerdo con Kant,

[...] cuanto más escaso sea el personal gobernante –o número de los que mandan–, es decir, cuanto mayor sea la representación que ostentan quienes gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y en tal caso puede esperarse que, finalmente, llegue a elevarse hasta él mediante sucesivas reformas. Por esa razón, resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía e imposible en la democracia, a no ser mediante una revolución violenta. (*EF*, Ak. VIII 353)

En *Hacia la paz perpetua*, Kant se declara partidario de acometer las reformas oportunas para evitar procesos revolucionarios, tal como lo señala, sin ir más lejos, en *La Metafísica de las costumbres*: “un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, solo puede ser introducido por el soberano mediante una reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no mediante una revolución” (*MS*, Ak. VI 322). Sería contradictorio en sí mismo que una norma jurídica reconociese algo así como un derecho a la revolución, puesto que nos hallaríamos ante un absurdo jurídico, como señaló muy certeramente Felipe González Vicen. “No hay contra el supremo legislador del Estado ninguna oposición legítima por parte del pueblo, no existe ningún derecho de rebelión contra el monarca, ni siquiera bajo el pretexto de que abusa tiránicamente del poder” (*MS*, Ak. VI 320).

El entusiasmo de los espectadores “desinteresados” ante la Revolución francesa

Es más, Kant no duda en calificar la ejecución formal de Luis XVI como un crimen inextinguible, al conllevar la total inversión de todos los conceptos jurídicos, e incluso lo describe como “un suicidio de Estado”, un abismo que lo devora todo sin retorno, al atribuir principios a la violencia y elevarla por encima del derecho. El asesinato mismo del monarca no es lo más grave, pero la ejecución formal sí viene a conmover el alma imbuida de la idea del derecho humano.

La razón de que sea tan terrible la idea de que un pueblo ejecute formalmente a su monarca se debe a que el asesinato ha de pensarse solo como una excepción a la regla que el pueblo había erigido para sí mismo. (MS, Ak. VI 320 n.)

Ahora bien, una vez dicho esto, Kant argumenta que “si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad de sus orígenes no dispensa de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas y no cabe negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder” (MS, Ak. VI 323). El monarca destronado podría vivir tranquilamente reducido a la condición de ciudadano, salvo que opte por contrarrevoluciones con el auxilio de otras potencias, debe decidirse entonces, si estas tienen legitimidad para restaurar con violencia cualquier constitución derrocada mediante una revolución. Tampoco falta el razonamiento inverso:

[...] apenas cabe dudar de que si hubieran fracasado aquellas revoluciones por las cuales Suiza, los Países Bajos o Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, ahora tan alabadas por sus aciertos, el lector de su historia no vería en el ajusticiamiento de sus promotores sino el merecido castigo de los grandes criminales. (EF, Ak. VIII 300)

Como quiera que sea, pese a que Kant no reconoce ningún derecho posible a la rebelión y niega cualquier cobertura de tipo jurídico a toda revolución, aplaude con entusiasmo la Revolución francesa:

La revolución de un pueblo plétórico, que estamos presenciando en nuestros días puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria o atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez, y, sin embargo, esa revolución, a mi modo de ver, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización lleva aparejado un riesgo, lo cual no

puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano (SF, Ak. VII 85).

La Revolución francesa es presentada en la segunda parte del *Conflicto de las Facultades* como un acontecimiento histórico que simboliza el progreso moral del género humano, dado el entusiasmo que genera en unos espectadores desinteresados.

Resulta curioso leer la primera versión del mismo texto contenida en un borrador inédito, la extensa Reflexión 8077, donde Kant se pregunta lo siguiente:

Qué significa ese vivo entusiasmo que embarga al mero espectador de la revolución de un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya revolución, pese a conllevar las mayores tribulaciones, induce al espectador a desear ardientemente la consecución de tal empresa (e incluso a los ciudadanos de un Estado gobernado más o menos como aquel les gustaría ver realizada esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí), siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada. Para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés, común a todo el género humano, imaginándose que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar continuamente en su marcha hacia lo mejor, salpicada de continuos retrocesos, para encaminarse hacia un proceso sin interrupciones. (Rf., Ak. XIX 604)

¿Acaso es Kant un Robespierre de la filosofía?

Debemos reparar en algo decisivo para comprender bien la postura kantiana. Lo que convierte a la Revolución francesa en un hito histórico sin par, en una referencia inexcusable para ese republicanismo cosmopolita que configura el ideario político de Kant (cf. Aramayo 2011), no son sus actores o actuaciones de una u otra índole, sino el entusiasmo que tal acontecimiento genera en un público desinteresado e imparcial. “El verdadero entusiasmo –escribió Kant– se ciñe siempre a lo puramente moral, como es el caso de los conceptos de justicia y derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo” (SF, Ak. VII 86). Y madame de Staël suscribiría este parecer kantiano en su libro sobre *Alemania*:

Muchas personas previenen contra el entusiasmo; lo confunden con el fanatismo y es un gran error. El fanatismo es una pasión exclusiva, cuyo objeto es una opinión; el entusiasmo se repliega a la armonía universal. Casi siempre es el entusiasmo lo que nos lleva a sacrificar nuestro propio bienestar o nuestra propia vida. Solo el entusiasmo puede contrarrestar la tendencia al egoísmo (187-188).

En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Kant distinguirá también entre la exaltación visionaria propia del fanatismo y esa sensación moralmente buena en sí aparejada con un entusiasmo “sin el que jamás se ha conseguido nada grande en el mundo” (Ak. II 267), citando a Rousseau como ejemplificación del entusiasmo más genuino.

Dado que los escritos de Rousseau no solo influyeron decisivamente sobre Kant en el giro político de su pensamiento, sino que también inspiraron a ciertos artífices de la Revolución francesa, como sería el caso de Robespierre, cabría preguntarse –con Jacques D’Hondt– si Robespierre supone la traducción política de Kant o Kant la traducción filosófica de Robespierre. Heine no lo duda y traza un paralelismo entre ambos personajes, apuntando que Robespierre se limitó a decapitar al rey, mientras que Kant ajustició al propio Dios, al aniquilar las demostraciones teóricas de su existencia:

En realidad se hace demasiado honor a Robespierre al compararle con Kant –leemos en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*–. Robespierre tenía sin duda sus ataques de cólera destructiva, pero en cuanto se trataba del Ser Supremo se lavaba las manos ensangrentadas y se ponía la casaca de los domingos. En cambio, Kant ha tomado el cielo por asalto y ha pasado a cuchillo a toda la guarnición. Veis que yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en agonía. No se escucha sino estertores y gemidos. (Heine, 153-154 y 165-167)

Al margen del relato literario de Heine, Kant se vio asociado con la Revolución francesa, sobre todo tras el rotundo éxito cosechado por la traducción al francés de su ensayo *Hacia la paz perpetua*. *El monitor universal de la República* publicó a comienzos del año 1796 este comentario:

El célebre Kant, ese hombre que ha producido en Alemania en los espíritus una revolución similar a la que los vicios del antiguo régimen hizo advenir en Francia en las cosas, acaba de apuntalar con su nombre la causa de la constitución republicana.

Todavía Kant no había hecho público su elogio sobre la Revolución francesa, catalogándola como un símbolo del progreso moral de la humanidad, pero sí había manifestado su defensa de un republicanismo cosmopolita, mientras en sus inéditos escribía lo siguiente: “Imaginarse que uno es, simultáneamente, miembro de una nación y ciudadano del mundo constituye la idea más excelsa que el hombre puede hacerse de

su destino, siendo esto algo que no puede ser pensado sin entusiasmo” (Ak. XIX 608-609). Una constitución auténticamente republicana es

[...] el supremo bien cosmopolita e imbuje de un entusiasmo tan acendrado y universal que, cuando menos, equivale al deseo arraigado en el más poderoso móvil moral: como un *factum* sobre cuya realidad cabe invocar a todos los hombres como testigos. (Ak. XIX 612)

Libertad para comunicar lo pensado por cuenta propia

Muy recientemente Olivia Custer ha relacionado este singular entusiasmo que suscita la Revolución francesa en los espectadores desinteresados con el juicio del gusto y el papel del juicio estético en la tercera *Crítica*. Igual que los productos del genio alimentan la experiencia estética, el entusiasmo rememorativo que genera este acontecimiento histórico no supone tanto un modelo a imitar como una invitación para reinventar otro escenario político en circunstancias distintas, y proporciona, además, la esperanza de que los hombres puedan intervenir en el mundo con su libertad (cf. Custer 369 y ss.). Entre la teoría y la práctica se requiere un término medio que aporta el discernimiento, nuestra facultad para juzgar, el juicio que discierne si algo cae o no bajo una determinada regla. El entusiasmo cumple con esa misión que la tercera *Crítica* quiso encomendar al juicio del gusto estético, solo que para una historia filosófica de la política. Si lo correcto en teoría no vale para la práctica, ello se deberá según Kant a que no se había teorizado lo suficiente. Cualquiera se reiría de un artillero empeñado en disparar sin calcular antes las parábolas adecuadas, pero casi todos menosprecian las teorías filosóficas que pudieran ayudar a cambiar un determinado tipo de hacer política, hasta que pasan a temerlas y a repudiarlas por su inesperada eficacia.

Hay un pasaje inédito del borrador de *Teoría y práctica*, donde Kant señala con tono irónico esa incoherencia.

No sé muy bien cómo debo tomar los recientes e inusitados reproches que se atribuyen a la metafísica, si como un inmerecido honor o como una ingenua difamación, puesto que desde tiempo inmemorial era un principio asumido por quienes ejercían responsabilidad política el confinarla como una inofensiva pedantería dentro del coto académico. (Ak. XXIII 127)

En *El conflicto de las Facultades* una nota retoma ese sarcasmo:

Ciertos impostores, para darse importancia, han calumniado esta inocente politiquería nuestra tildándola de afán reformista, jacobinismo y revuelta facciosa que hace peligrar al Estado, a pesar de que no

existía motivo para ello, máxime al tratarse de un país que dista más de cien leguas del escenario de la revolución. (SF, Ak. VII 86)

De ahí que Kant se conforme con reivindicar el artículo once de la constitución francesa, que dice así: La libre comunicación de los pensamientos y las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede por lo tanto hablar, escribir e imprimir libremente. En relación con esto, Philonenko –según señala en su obra *Teoría y práctica en el pensamiento moral y político de Kant*– enfatiza que, de alguna manera, para Kant el mayor activismo político del ser humano es pensar libremente.

Desde luego, a Kant le interesa particularmente que no se socave la libertad para pensar por uno mismo y no encuentra mejor sucedáneo para un presunto derecho a la rebelión que hacer proliferar esa capacidad, siendo esto algo que se presupone como el oficio de los filósofos:

Hobbes –escribe Kant– sostuvo que el pueblo no conserva derecho alguno tras la transmisión efectuada por medio del contrato social. Pero ha de querer decir únicamente que no posee derecho de rebelión, mas sí el de amonestación y el de promulgar la idea de perfeccionamiento. Pues, de lo contrario, ¿de dónde deben provenir ambas cosas? Los escritos de los filósofos han de poner tanto al soberano como al pueblo en situación de reconocer lo que es injusto. (Ak. XXIII 304)

Esa sería la clave, denunciar la injusticia y estar en condiciones de que los demás puedan reconocerla.

Mediante una revolución (política) –leemos en la *¿Qué es la Ilustración?*– quizá se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca se logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno. (WA, Ak. VIII 36)

Del simulacro como método hacia la virtud

Por un lado, Kant reconoce que

[...] la virtud se adquiere poco a poco –dirá en *La religión en los límites de la mera razón*–. Para ello no es necesario un cambio del corazón, sino solo de las costumbres. Pero que alguien llegue a ser no solo un hombre legalmente bueno, sino un hombre moralmente bueno, eso no puede hacerse mediante una reforma paulatina, sino que tiene que producirse mediante una revolución en el corazón del hombre, y solo mediante una especie de renacimiento. (MS, Ak. VI 47)

Quien se muestra firme partidario de las reformas en el terreno político, para evitar traumáticas revoluciones, apostará por la revolución en el plano individual:

La revolución más importante en el interior del ser humano es su salida de la incapacidad del derecho, de la cual él mismo es culpable. En lugar de que hasta ese momento otros pensarán por él y él solamente imitara, o se dejara guiar por andadores, se atreve ahora, aunque todavía vacilante, a andar con sus propios pies en el suelo de la experiencia. (APH, Ak. VII 229)

La educación, los ejemplos y los consejos no pueden producir esa firmeza y constancia en los principios poco a poco, sino solo por una explosión, que resulta súbitamente del hastío por el estado vacilante del instinto. Quizá sean solo unos pocos los que hayan intentado cumplir esta revolución antes de los 30 años, y aún menos los que hayan dado fundamentos firmes antes de cumplir los 40. (APH, Ak. VII 294)

Para Kant solo hay una revolución auténticamente válida y es la que puede tener lugar en el fuero interno de cada cual. Se trata de una revolución en el modo de pensar que conlleva la fundación de un carácter concerniente a nuestro talante moral.

Cunde la idea de que tener carácter en sentido moral supone tan solo un deseo irrealizable, aunque acaso todo sea culpa de los filósofos –leemos en la *Antropología*–, por no haber sabido realzar este concepto como se merece y definirlo escuetamente como la sinceridad en el diálogo interior con uno mismo, así como en el modo de comportarse con los demás, haciendo ver que la índole moral de nuestro carácter supera con mucho al mayor de los talentos en lo tocante a la dignidad. (APH, Ak. VII 295)

Ahora bien, curiosamente, guardar las apariencias favorecería el advenimiento de tal revolución interior, porque la virtud se consolidaría merced al cultivo de cierta hipocresía, entendida esta en su sentido etimológico, a saber, como quien representa cierto papel en un escenario. En *La metafísica de las costumbres* Kant nos habla de ciertos adornos (*parerga*) “que prestan una hermosa apariencia de virtud, que tampoco engaña porque todos saben cómo interpretarla. Sin duda es solo calderilla, pero favorece el sentimiento mismo de virtud al esforzarse por aproximar en lo posible esta apariencia a la verdad” (MS, Ak. VI 473).

Hay una ilusión o apariencia moral que sería beneficiosa y conviene fomentar. La civilización nos hace comediantes, al hacernos adoptar

[...] la apariencia de la simpatía, del respeto a los demás, del recato y del desinterés, sin engañar a nadie con ellos, porque cualquier otro está de acuerdo en que esto no ha de tomarse como si saliera del corazón; y está muy bien que las cosas sean así en el mundo. Pues gracias a que los seres humanos representan estos papeles, las virtudes, cuya sola apariencia han fingido durante largo tiempo, poco a poco terminan por despertar realmente y se introducen en las convicciones. (*APH*, Ak. VII 151)

Toda virtud humana en el trato social es calderilla y es pueril tomarla por oro legítimo. Pero es mejor tener calderilla en circulación, que no tener instrumento alguno, y finalmente puede cambiarse por oro puro, aunque sea con una pérdida considerable. Incluso la apariencia del bien en los demás debe ser valiosa para nosotros; porque ese juego con representaciones que suscitan respeto, quizá sin merecerlo, puede finalmente tomarse en serio. Solo la apariencia del bien en nosotros mismos debe ser borrada sin miramientos –asevera Kant en su *Antropología en sentido pragmático*–. (*APH*, Ak. VII 153)

Hacia una instrumentalización de la política

De nuevo se ve invocado el antagonismo, al describir ahora el simulacro como algo favorable para el advenimiento de la virtud. Se diría que Kant gusta de cultivar las paradojas. En el terreno político hará otro tanto. Erraría quien presumiera que la moralidad puede propiciar un orden legal más perfecto, porque a juicio de Kant sucede justamente al revés. Igual que las apariencias en el trato social pueden acabar fraguando una conducta genuinamente virtuosa, “un consenso social urgido patológicamente es lo que se puede transformar a la postre en un ámbito moral” (*I*, Ak. VIII 21), y no a la inversa. Como Kant deja claro en *Hacia la paz perpetua*, la moralidad “no es la causa de una buena constitución en el Estado, sino que por el contrario es de esta última de donde cabe esperar la buena formación moral de un pueblo” (*EF*, Ak. VIII 366). En definitiva, la política es tan solo un instrumento y no una meta. Instaurar una constitución civil donde impere la coexistencia, merced a leyes coactivas, es un medio, una mera propedéutica que propicia la moralidad. Por eso, “la verdadera política no puede dar un solo paso sin rendir pleitesía previamente a la moral y todo político debe doblar sus rodillas ante la justicia” (*EF*, Ak. VIII 380).

En su historia filosófica Kant nos habla de un mal radical y nos dice que a partir de una madera tan retorcida resulta harto difícil tallar nada recto, pero enseguida procede a instrumentalizar el antagonismo de nuestras inclinaciones egoístas e incluso a la propia guerra, convirtiéndolos en mecanismos propiciadores de lo que

aparentemente socavarían, asegurando así la supremacía del derecho y de un orden legal justo, de corte republicano y cosmopolita, como antesala del cultivo de la moralidad y del imperio de una voluntad buena en sí misma.

Entretanto –leemos en la tercera *Crítica*–, los males con que nos agobia la naturaleza, por un lado, y el arisco egoísmo, por el otro, movilizan al mismo tiempo las fuerzas del ánimo, aumentándolas y fortaleciéndolas para que no sucumbamos a esos males, haciéndonos así sentir una aptitud hacia fines más elevados que se hallan dentro de nosotros. (KU, Ak. V 433-434)

Con su filosofía de la historia, donde la política es instrumento al servicio de nuestros horizontes morales, Kant nos invita constantemente a no transferir nuestra propia responsabilidad y a que nos comportemos “como si todo dependiera de nosotros” (R, Ak. VI 101), aun cuando nos resulte inevitable apostar por la esperanza de que los fracasos tan solo serán provisionales y que alguna instancia con capacidad para ello –verbigracia la suerte– “completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos” (EF, Ak. VIII 362 n.).

El hombre no debe buscar la regla por antonomasia de su existencia y de su conducta ni por debajo ni por encima de sí; debe tomarla de sí mismo y configurarse con arreglo a las decisiones libres de su propia voluntad. (Cassirer 185)

La persecución de tales metas es indefinida y se sabe asintótica por definición, pero acercarnos a ese horizonte utópico es cuanto nos compete.

Reparemos en el título completo de los *Sueños de un visionario*, que se ven *esclarecidos por los sueños de la metafísica*. Kant es bien consciente de que la razón también puede producir monstruos y que resulta muy sencillo descalificar como quimeras a las utopías o tildar de fanático al entusiasta espectador desinteresado de la Revolución francesa. De ahí su empeño en discriminar las quiméricas ensoñaciones fantasiosas (*Schwärmerei*) del horizonte ucrónico que podemos perseguir gracias a nuestra libertad y a la confianza depositada en las posibilidades que nos abre concebir una determinada transformación del mundo, moldeada por principios como los de la publicidad o el republicanismo. En todo esto se basa aquello que hace tiempo di en llamar *imperativo elpidológico* kantiano (cf. Aramayo 1992 29 & 2001 59 y ss.), que supone una implementación de las formulaciones del imperativo categórico, tal como también lo haría ese *imperativo de la disidencia* del cual nos habla Javier Muguerza (cf. Aramayo 2006).

Bibliografía

- Aramayo, R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid : Tecnos, 1992.
- Aramayo, R. *La quimera del Rey Filósofo*. Madrid: Taurus, 1997.
- Aramayo, R. *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF, 2001.
- Aramayo, R. “La sinrazón de la esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica”. *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Álvarez, J. F. & Aramayo, R. (eds.). Madrid/México: Plaza y Valdés, 2006. 41-71.
- Aramayo, R. “Immanuel Kant: La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmolita”. *Historia del Análisis Político*, Sánchez Garrido, P. (ed.). Madrid: Tecnos, 2011. 427-438.
- Arendt, H. *Lectures in Kant’s Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Cassirer, E. *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Aramayo, R. (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Collinwood, R. G. *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Custer, O. *L’exemple de Kant*. Louvain: Éditions Peeters, 2012.
- Heine, H. *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, Velasco, J. C. (ed.). Sacristán, De M. (trad.). Madrid: Alianza, 2008.
- Kant, I. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza, 2013.
- Kant, I. *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Madrid: Alianza, 2012.
- Kant, I. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2003.
- Kant, I. *Antología*. Barcelona: Península, 1991.
- Kant, I. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- Philonenko, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant en 1793*. Paris: J. Vrin, 1968.
- Staël, Madame de. *Alemania*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- Weil, E. *Problèmes kantians*. Paris: J. Vrin, 1970.