

La reflexión de Kant sobre la historia y la sociedad

Rubén Jaramillo Vélez

Para comprender los planteamientos de Kant sobre la historia y la sociedad humanas resulta imprescindible, en primer lugar, volver a la fundamentación general de su pensamiento en la *Crítica de la razón pura*, particularmente en lo que se refiere al reconocimiento expreso que él manifiesta en relación con la condición finita del hombre y, por lo tanto, con el carácter finito —es decir, condicionado— del proceso del conocimiento, lo que, por otra parte, constituirá el meollo de su «refutación del idealismo», al que consagra las últimas páginas del capítulo II del libro II de la «Teoría elemental trascendental».

Podría resultar pertinente en este respecto recordar una consideración de Lucio Colletti según la cual la filosofía de Kant se ubicaría entre dos «platonismos» —el representado por la escuela leibniz-wolffiana, que la precede, y el representado por la «filosofía de la identidad» (Max Horkheimer) de Hegel, que la subsigue, en la cual todo resulta finalmente subsumido por el espíritu— ya que ella se caracterizaría por establecer y mantener una «relación positiva» hacia la materia, a la que no «desvaloriza», como lo haría todo platonismo.

En efecto, Kant no desconoce el papel esencial que le corresponde desempeñar a la materia —al «mundo sensible»— en el proceso del conocimiento, no elude lo que nos hemos acostumbrado a llamar la «carga material» de la experiencia, todo lo cual —como espero poder demostrarlo— tiene que ver directamente con el reconocimiento de la finitud del ser humano.

Comenzaré por citar algunos fragmentos de los párrafos iniciales de la «Teoría elemental trascendental» para pasar luego a mostrar la forma como, precisamente a partir del reconocimiento expreso de la finitud de la condición humana —con todo lo que ello implica— es que se pone en marcha la reflexión de Kant sobre el sentido de la historia.

En este contexto quisiera introducir la problemática con unas palabras de Martin Heidegger, en un encuentro muy célebre durante un coloquio sobre el pensamiento de Kant que tuvo lugar a finales del mes de marzo de 1929 en la aldea de Davos en Suiza y cuyo episodio central sería su discusión con Ernst Cassirer, el último gran representante aún vivo por entonces de la escuela neokantiana y colaborador de Hermann Cohen en la edición de sus «Obras completas», que con el patrocinio de la academia prusiana de ciencias se publicaría en 1918 precedida de un volumen-prólogo que nos es familiar a quienes alguna vez nos iniciamos en el estudio de la obra de Kant pues, traducido por Wenceslao Roces, fue publicado en 1949 como «brevariario» por el Fondo de cultura económica de México con el título «Kant, vida y doctrina». Allí decía Heidegger que Kant hablaba de la razón del hombre como de «lo autosustentante», es decir “de una razón que se apoya únicamente en sí misma y que no puede escaparse hacia algo eterno absoluto” pero que tampoco “puede escapar hacia el mundo de las cosas”. Y agregaba que ese «estar en el medio» constituía la esencia de la razón práctica.

Según me parece, con estas palabras daba Heidegger en la clave de la problemática kantiana más peculiar, ya que ese «estar-en-el-medio» considerado como el meollo de la razón práctica se explica a partir de la reflexión de Kant precisamente por el carácter dual de la condición humana. Porque para Kant el hombre es, en primer lugar, un fenómeno y, como tal, está sometido a la causalidad del mundo natural que estudia la «Crítica de la razón pura». Pero, por otra parte, el hombre se conoce a sí mismo a través de la apercepción moral trascendental y se experimenta a sí mismo como el noumenón de la libertad. Tal y como lo afirma en la misma obra, “el hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible y como tal debe tener también por consiguiente carácter empírico como todas las demás cosas de la naturaleza”. Pero, por otra parte, “únicamente el hombre, que en lo demás sólo conoce la naturaleza por los sentidos, se conoce también a sí mismo por mera apercepción”. Y concluye: “Él mismo es por una parte evidentemente fenómeno, pero por otra, con respecto a otras facultades, mero objeto inteligible, porque su acción no puede iniciarse en la receptividad de la sensibilidad”. Lo resume de una manera muy clara y didáctica Guillermo Hoyos en un artículo intitulado «Relación entre ética y libertad en la filosofía de Kant» en el cual recuerda que para Kant el hombre es tanto razón como naturaleza. Y agrega que “el reino de la naturaleza en general, determinado casualmente, es susceptible de una nueva determinación en cuanto la totalidad se presenta como algo apto e idóneo en relación de medio a fin para los fines de la humanidad” (Hoyos: 1998).

Pero lo que aquí se denomina «fines de la humanidad» se relaciona en forma inmediata con el asunto que nos ocupa, el de la sociedad humana y la filosofía de la historia. Por otra parte, diversos exégetas han planteado que en la *Crítica del juicio*

(1790) uno de los propósitos de Kant consistiría en establecer un nexo entre la dimensión peculiar del mundo fenoménico y la del noumenón, una problemática que también resulta explícita o implícitamente considerada en los textos sobre la filosofía de la historia.

Juzgamos pertinente remitirnos a algunas palabras del propio Kant en los párrafos iniciales de la «Estética trascendental» (primera parte de la «Teoría elemental trascendental») en los cuales se ocupa del momento que inaugura el encuentro del hombre con la realidad exterior, en relación con lo cual estimamos necesario aclarar en primer lugar que el nombre «estética» —del griego *Aisthesis*, «impresión sensorial»— no significa aquí todavía nada de lo que significará luego, a partir de Baumgarten: un saber de lo bello y del arte, sino que se refiere a la sensación y a la intuición: “Sea cual fuere el modo en que un conocimiento se refiera a los objetos, aquel en el cual la relación es inmediata y para el que todo pensar sirve de medio, se llama ‘intuición’. Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual solo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por el de cierto modo”.

Para Kant, entonces, el proceso del conocimiento se inicia con la afectación del aparato sensorial del hombre por un estímulo que proviene del exterior, razón por la cual llama sensibilidad a “la capacidad (receptividad) de recibir la representación según la manera como los objetos nos afectan”, agregando enseguida que los objetos “nos son dados mediante la sensibilidad y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones”, aunque sólo el entendimiento “las concibe y forma los conceptos”.

De nuevo nos encontramos con la dualidad, en este caso la que se presenta entre lo inmediato de la experiencia sensorial y el trabajo de elaboración sobre ese dato inmediato por parte del entendimiento: “Más todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado”.

Y más adelante, al describir la estructura del fenómeno se remite —sin una referencia expresa— a dos nociones de Aristóteles, aunque invirtiendo radicalmente su sentido de acuerdo a lo que en la introducción al libro ha llamado la «revolución copernicana» en la filosofía. Pues aquí las nociones de «materia y forma» son percibidas ya en la perspectiva del sujeto, de la misma manera que el objeto es visto como «fenómeno»; no es considerado en forma independiente sino de inmediato en relación con el sujeto, por lo que Kant llama materia del fenómeno “a aquello que en él corresponde a la sensación”, y forma del mismo “a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones”, concluyendo: “Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede darse en ellos *a posteriori*,

y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación”. Todo lo cual descansa en la conciencia de la finitud del proceso del conocimiento: la contraposición entre lo *a priori* y lo *a posteriori* implica la conciencia de la experiencia en el tiempo de un ser esencialmente finito.

Entonces formula Kant un principio que le servirá luego como premisa en su polémica con el idealismo de la escuela leibniz-wolffiana, ese «sueño dogmático» en el que había sido educado y del cual, según diría, le habría despertado la experiencia de la obra de Hume, el más radical y consecuente de los empiristas ingleses.

Insiste Kant en el hecho de que el hombre en este estadio de su relación con el mundo, tiene que vérselas con «datos», material que le es dado y que afecta su sensibilidad, dando lugar con ello a la iniciación del proceso del conocimiento. Pero el desarrollo del proceso del conocimiento coincide con el del fenómeno mismo, puesto que no podemos concebir en general la cosa en sí, separada de la capacidad que la conoce (en el caso concreto que estudia la estética trascendental, la percepción). Ya el obispo Berkeley, ubicado entre Locke y Hume en el desarrollo del empirismo inglés, había planteado que era una evidente contradicción hablar de un «en sí» de la cosa percibida. Pues, en cuanto percibida, ya es «para mí».

De manera que inclusive en la dimensión de la sensibilidad (que, por otra parte, sólo en una perspectiva analítica, sólo artificialmente puede ser considerada separada de la otra esfera porque en la realidad el proceso del conocimiento se produce sintéticamente y la sensibilidad, a través del esquematismo y la imaginación y sostenida por el vértice de la apercepción trascendental, aparece integrada al entendimiento, a la compleja arquitectónica de la razón) el fenómeno aparece en un ámbito que es peculiar del sujeto.

Por ello, el sujeto del conocimiento ha de vérselas con cosas o, como decía yo en alguna ocasión, con «algos» que habiendo afectado su sensibilidad, aparecen destinados a ser objeto de una primera determinación en la sinopsis trascendental de las formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo: desde que ese algo que afecta mi sensibilidad es situado en las coordenadas espacio-temporales, desde el momento en que el hombre lo ha percibido desde su propia capacidad receptora, se ha iniciado el proceso de fenomenalización de lo real y ese dato ya no es mera materia pues ha recibido una primera determinación formal, ha sido «ubicado» en esas coordenadas. Por ello, en la «deducción trascendental del espacio» sostiene Kant que el Yo se convierte en el «aquí radical» de todo «all».

Considero conveniente resaltar, sin embargo, puesto que tiene que ver con el asunto de la finitud, que para Kant ese elemento material, el «substrato material» de la sensación —que, vuelvo a repetirlo, siguiendo a Aristóteles, llama él «la materia del fenómeno» y contrapone a la forma del mismo— permanece siempre algo en últimas

irreducible, externo, pues, por su condición finita, el hombre no puede crear ni el objeto ni la sensación: la materia de los fenómenos sólo puede dársenos *a posteriori*.

Y por esa razón, en la consideración final de la estética trascendental se insiste en que la intuición del hombre no es originaria (*intuitus originarius*, que sería privativa de un ser infinito; de Dios, que al contemplar un objeto lo crearía) sino que es una «intuición derivada» (*intuitus derivativus*) porque depende del objeto. Precisamente por ello las formas puras de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— son «intuiciones sensibles», porque «no son originarias, es decir porque no son tales que por sí solas produzcan la existencia alrededor del objeto, cuyo modo de intuición creemos que sólo puede pertenecer al ser supremo, sino que dependen de la existencia del objeto y sólo son posibles siendo afectada la facultad representativa del sujeto». El carácter finito del hombre condiciona de antemano las posibilidades de su conocimiento, razón por la cual la tarea de la crítica consistirá en primer lugar en reconocer expresamente ese su carácter esencialmente finito y, a partir de tal reconocimiento, asegurar sus límites y fundamentarlo con rigor.

Sin embargo, nos encontramos aquí con una paradoja porque si, como lo afirma Kant, ese conocimiento finito del hombre tiene como objeto «la infinitud de los objetos de la experiencia» —un asunto al que tendremos que volver cuando tratemos específicamente los textos que formulan la filosofía de la historia— y si el sujeto del conocimiento es el individuo finito, esa relación de lo finito y lo infinito no puede darse sino a través del tiempo; es decir, de la historia, a lo largo de la sucesión de las sucesivas generaciones que se transmiten la ilustración —el conocimiento adquirido en un lapso finito de tiempo— ya que durante el periodo de una vida ningún individuo singular podría llegar a conocer esa infinitud de los objetos de la experiencia.

Pero además, como ya lo había visto Leibniz, la finitud no conlleva solamente una limitación en el obvio sentido de reconocer que todos los hombres mueren, sino que implica una limitación inherente a toda relación con los objetos en general, una limitación ante toda relación actual, frente a todo objeto de la experiencia, el objeto concreto y singular de una experiencia concreta. Pues el carácter finito de la percepción obliga al hombre a captar y percibir el mundo siempre desde un punto de vista, desde una perspectiva (por lo cual, como decíamos, en la «deducción trascendental del espacio», afirma Kant que el sensorio del hombre hace del Yo el «aquí» radical de todo «allí»).

Como veremos, también esta limitación de la perspectiva como consecuencia de la finitud, considerada ahora específicamente en relación con el tiempo —la forma pura *a priori* del sentido interno— tendrá sus implicaciones para la filosofía de la historia.

De otra parte, si partimos del reconocimiento de la finitud podemos comprender el sentido de las cuatro preguntas fundamentales que se hace Kant. Las tres primeras: «¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?»

proceden inmediatamente de la conciencia de la finitud. Y también la cuarta: «¿Qué es el hombre?», formulada por primera vez en una carta del cuatro de Mayo de 1793, unos tres años después de la publicación de la «Crítica del Juicio» (que, entre otras cosas, intenta vincular las dos esferas –tan distantes en la «Crítica de la razón pura»– del fenómeno y el noumeno).

Pero naturalmente debemos recordar que entre la «Crítica de la Razón pura» (publicada en mayo de 1781) y la «Crítica del juicio» se encuentran otras obras. En primer lugar los «Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia» (Kant: 1783) y la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres» (Kant: 1785); luego la segunda edición de la primera Crítica, con algunas variantes (Kant: 1788), la «Crítica de la razón práctica» (Kant: 1788) y, a partir de 1784, los escritos sobre la filosofía de la historia.

La primera serie de escritos sobre filosofía de la historia, porque en este respecto se pueden considerar dos etapas. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué significa la ilustración?» e «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» aparecen, a mediados y finales de ese año, respectivamente, en la «Berlinsche Monatsschrift» (Revista mensual de Berlín). Al año siguiente publica Kant una reseña del libro de Herder, su antiguo discípulo: «Ideas para una historia de la humanidad», y otros trabajos, entre ellos uno bien interesante intitulado «Presunto comienzo de la historia humana» en el que se percibe con claridad la huella tan significativa que desde su juventud dejara en su formación la obra de Juan Jacobo Rousseau.

Empero, a partir del año 1789 se puede apreciar un cambio: un acento nuevo, motivado por los acontecimientos de Francia a partir de mediados de julio de ese año, sobre los cuales piensa Kant que hacían evidente algo así como una señal –una prueba o un indicio– sobre el adelanto moral de la humanidad, tal y como lo sugiere el título de un interrogante en el opúsculo «El conflicto de las facultades», publicado en 1798: «Reiteración de la pregunta: si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor», en cuyo desarrollo se encuentra el apartado número seis de la segunda parte (Conflicto de la facultad de Filosofía con la facultad de De Derecho) intitulado: «De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano».

Deberíamos recordar en este contexto una aguda observación de Heinrich Heine en sus contribuciones «Para una historia de la religión y la filosofía en Alemania», un ensayo que aparecería cincuenta años después de la muerte de Kant, en el que parangonaba la aparición de la «Crítica de la razón pura» con el estallido de la revolución francesa: “Con este libro comienza en Alemania una revolución espiritual que tiene las más sorprendentes analogías con la revolución material de Francia y que al pensador profundo le tiene que parecer tan importante como aquella...” (Heine: 1998)

Debemos tener en cuenta que en relación a tan magno acontecimiento Kant se manifestó desde el principio con sincero entusiasmo y, aunque criticara el terror, con el cual, como los otros intelectuales alemanes que la saludaron con júbilo en sus comienzos, no estaría de acuerdo, se mantendría firme en su esperanza hasta el final de su vida. Podría resultar conveniente en ese respecto recordar lo que en alguna ocasión dijera el tigre Clemenceau: que a la revolución francesa habría que tomarla como un todo.

Volvería a ocuparse de ello en otro opúsculo: *La paz perpetua*, publicado en 1795 con motivo de la firma de la «Paz de Basilea», el primer triunfo diplomático de la revolución, que le garantizaría a la república francesa la posesión de la orilla izquierda del Rin. Pues Kant no sólo saludó los primeros pasos de la revolución sino las consecuencias hacia adelante de la misma. En efecto, con la ofensiva que siguió a la victoria de Valmy el 17 de septiembre de 1792 por parte del ejército que en forma tan apresurada como enérgica los jacobinos pusieron en pie para enfrentar la amenaza que encerraba la proclama del duque de Brunswick que anunciaba la restauración de Luis XVI en el trono, ese triunfo sobre el cual Goethe se pronunciara al atardecer del mismo día, al anunciar a sus compañeros del cortejo del duque de Weimar que en el futuro ellos podrían decir que habían sido testigos del nacimiento de una nueva época de la historia universal y que le abrió las puertas de la Renania y los países bajos al ejército de la revolución. Acaso debemos recordar aquí también lo que a ese respecto pensó en su momento Hegel: que con la Revolución francesa, precedida en ese respecto por la Reforma y la Ilustración, se impuso finalmente la subjetividad como «principio de la modernidad». Qué oportuno recordarlo precisamente en relación con la obra de Kant, en la cual, al ser reconocida aquella en su plenitud ésta encontró su legitimación y su sanción.

Por lo cual, en relación a la tercera pregunta que se plantea Kant: «¿qué me es permitido esperar?», debemos considerar que se trata de una pregunta tanto teórica como práctica pero no tal como la entenderían el utilitarismo y el pragmatismo sino en el sentido clásico, a partir del cual ella aparece vinculada al asunto del «buen vivir» sobre el cual meditaría Aristóteles.

Pero en el contexto en que es planteada aparece igualmente como expectativa —o como «conciencia anticipativa» frente a aquello que todavía no es, para expresarlo con el término acuñado por Ernst Bloch. Pues lo que se pregunta en esta pregunta apunta a una dimensión que se encuentra «más allá», que trasciende la dimensión de la mera constatación de la legalidad fenoménica al interrogar por el «sentido» de la vida del hombre y de su historia. Por lo cual, las cuestiones acerca de la libertad, acerca de Dios y la inmortalidad, aparecen estrechamente vinculadas a la ética, al interés práctico de la razón, que se formula a través de la ley moral y conduce a la exigencia de alcanzar el bien supremo.

Pero si el asunto del bien supremo, tal y como lo formula Kant, resulta estrechamente vinculado a la adecuación entre virtud y felicidad, y si la felicidad, a su vez, depende de las circunstancias del mundo real —es decir, del mundo fenómeno— el bien supremo sólo puede ser objeto de moralidad bajo una forma peculiar —no antagónica— en una sucesión de causas y eventos en la que convergen lo fenoménico y lo nouménico.

En este sentido la filosofía de la historia de Kant es próxima a la utopía. Por eso la he asociado a la categoría central de Ernst Bloch, tal y como lo formula en *El principio esperanza*: una filosofía de lo que todavía no es. Porque para Bloch —y en eso es un heredero de los profetas del Antiguo Testamento, del pensamiento religioso judío, judeo-cristiano y herético, dentro del cristianismo— de lo que se trata es de «instaurar el Reino de Dios sobre la tierra», modificando efectivamente las condiciones en que los hombres han luchado y han conquistado sus derechos.

Y por eso, también, la problemática de la ética y la de la filosofía de la historia en Kant aparecen estrechamente relacionadas con el asunto de los derechos humanos. De lo que se trata en la filosofía de la historia de Kant es de vincular lo teórico y lo práctico: las ideas de la razón pura teórica sólo alcanzan su pleno sentido a través de la razón práctica, y alcanzar el bien supremo sólo será posible a partir de la eventual convergencia entre el fenómeno y el noumenón, como espero poderlo ejemplificar con el análisis de un texto publicado en el mes de noviembre de 1784 intitulado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, el cual, como veremos, evidentemente alberga un contenido profundamente solidario y manifiesta un mensaje utópico.

RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ

Profesor titular Universidad Nacional de Colombia

RECIBIDO NOVIEMBRE DE 2004 — ACEPTADO OCTUBRE DE 2005