

## KANT Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

### A. — FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA E ILUSTRACION

Puesto que las fuentes inmediatas de la filosofía kantiana de la historia se hallan en el pensamiento de la Ilustración, podemos comenzar el estudio de aquélla exponiendo brevemente los caracteres generales del pensamiento ilustrado.

Para una definición de la actitud básica que caracteriza al Iluminismo podemos apelar a aquella que el mismo Kant publicara en 1784 en la "Revista Mensual de Berlín": "La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ello. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. Sapere aude ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración".<sup>1</sup>

El siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, es el siglo que proclama la divisa del ejercicio autónomo de la razón. Esta confianza en las luces de la razón será la característica central del Iluminismo.

Sin embargo, también el Racionalismo del siglo anterior había declarado su fe en la razón. Es necesario precisar más aún los caracteres de esta "razón" que proclaman los iluministas como bandera.

"La razón cartesiana como fuerza única, infalible y omnipotente había sufrido, por obra de Locke, un nuevo contraste que la había reducido a los límites del hombre. En virtud de este ajustamiento, la razón no puede prescindir de la experiencia, por ser fuerza rectora y organizadora de la misma (...). Por lo cual, no extiende sus

<sup>1</sup> KANT, IMMANUEL, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, pág. 57).

poderes más allá de los límites de la experiencia: (...) fuera de esos límites no subsisten más que problemas insolubles o ficticios.<sup>2</sup>

Por tanto, siguiendo a Abbagnano,<sup>3</sup> el Iluminismo proclama una razón:

1. — Impotente para traspasar los límites de la experiencia.

2. — Todopoderosa para explicar todo aspecto o dominio que caiga dentro de los límites de la experiencia y que, por ello, es “capaz tanto de desentrañar los misterios de la naturaleza como de organizar la sociedad sobre la base de ciertos principios establecidos por ella”.<sup>4</sup>

Por este motivo, el Iluminismo extiende su ámbito de acción hacia problemas que antes no aparecían dentro del campo propio de la filosofía: se pretenderá fundar una religión “dentro de los límites de la pura razón”, una filosofía política, una interpretación filosófica de la historia universal que eluda toda significación trascendente a la razón como principio inmanente de explicación del devenir histórico.

De esta entronización de la razón en el campo experiencial, se sigue el rechazo de todo aquello que se sitúa más allá de ella, lo cual se traduce en una actitud antidogmática y antitradicionalista típica del Iluminismo: “...es la negativa de aceptar la autoridad de la tradición y a reconocerle ninguna clase de valor; es el propósito de llevar ante el tribunal de la razón a toda creencia o pretensión para que sea juzgada y rechazada si se demuestra contraria a la misma razón”.<sup>5</sup>

A la par, el dominio de la razón dentro del campo de la experiencia de nada serviría si no lograrse ir modificando dicho campo de tal manera que vaya modelándose cada vez más según las intenciones racionales. De aquí se sigue la idea del *progreso* y del optimismo históricos: “...la obra de la razón en el mundo puede y debe promover el progreso de la razón en el mundo. El concepto de una historia en que sea posible el progreso, es decir, en que la razón, aún a través de luchas y contrastes, pueda afirmarse o predominar es uno de los resultados fundamentales de la filosofía iluminista”.<sup>6</sup>

No resulta difícil descubrir cómo estos conceptos de la Ilustración aparecen en la obra kantiana, interpretación racional a priori de la historia entendida como constante progreso hacia el desarrollo

<sup>2</sup> ABBAGNANO, NICOLÁS, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, 1973, t. II, pág. 333.

<sup>3</sup> ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

<sup>4</sup> GARCÍA VENTURINI, JORGE, *Filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 1972, pág. 77.

<sup>5</sup> ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

<sup>6</sup> ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

pleno de todas las capacidades racionales de la especie humana, realizadas en un ideal reino racional de carácter cosmopolita. Kant mismo confiesa que su intención será encontrar el hilo conductor de la razón en la historia.

Ahora bien, caeríamos en un error si creyésemos que la filosofía de la historia de Kant no es sino una aplicación de las ideas iluministas: "El filósofo de Königsberg hunde las raíces de su pensamiento historiosófico en la Ilustración, también en Rousseau y Herder, aun en Leibniz, pero alcanza en definitiva una síntesis original".<sup>7</sup>

Si bien Kant toma de la Ilustración las ideas de "razón" y "libertad", de "Humanidad", de "progreso", éstas están elaboradas de modo tal que "...tiñen con tonos diferentes a los iluministas y offician exactamente de puente entre dicha valoración y la que de las mismas expone el Idealismo";<sup>8</sup> en ellas están "...los gérmenes del ulterior desarrollo idealista y un anticipo minucioso de los grandes temas hegelianos".<sup>9</sup>

Ejemplo de ello es el plan de análisis histórico que Kant propone (una historia universal que muestre la evolución de la humanidad hasta la plena racionalidad), que será el proyecto que Hegel llevará luego a término.

Dentro de las ideas en las que Kant se separa del Iluminismo, podemos citar dos, siguiendo lo expuesto por García Venturini:

—Así como para la Ilustración el progreso de la razón conducía a un estado de mayor felicidad, Kant afirma —siguiendo los principios de su ética— que el logro de tal felicidad es imposible aquí en la tierra: cuanto más, podremos realizar actos que nos conviertan en dignos de la felicidad. Como consecuencia, la felicidad individual no es el fin de la historia: "...la humanidad marcha hacia el perfeccionamiento moral y jurídico, y hacia una mejor constitución política",<sup>10</sup> pero "hay casi una relación inversa entre la satisfacción individual y el progreso de la especie".<sup>11</sup>

—En segundo término, hay en Kant cierta apertura hacia una instancia escatológica que ciertamente está muy distante del pensamiento ilustrado.

Toma también Kant elementos del pensamiento romántico (aún cuando se opone al mismo, representado en la figura de Herder) como, por ejemplo, la idea de Naturaleza.

<sup>7</sup> GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 98.

<sup>8</sup> GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 98.

<sup>9</sup> GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

<sup>10</sup> GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

<sup>11</sup> GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

Lo expuesto nos lleva a concluir que el pensamiento filosófico-histórico de Kant representa una síntesis original fundada en los principios de su filosofía trascendental, originando, así, una nueva y particular manera de enfocar el problema filosófico de la historia.

#### B. — UBICACION DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN EL CONTEXTO DE LA OBRA DE KANT. LA POLEMICA CON HERDER

Tradicionalmente, se distinguen en la obra de Kant dos grandes períodos, que marcan su progresiva evolución hacia la formulación de su singular visión filosófica.

En el primero de ellos, llamado *periodo pre-crítico*, "Kant está de lleno dentro de la ciencia de la ilustración".<sup>12</sup> Su pensamiento filosófico se nutre de la vertiente racionalista de Leibniz y, sobre todo, Wolff, y entrará en crisis por la lectura de los empiristas ingleses, particularmente de Hume, lo cual determinará, luego de una etapa de semiescepticismo, la búsqueda kantiana de una síntesis de ambas corrientes, con lo cual se abrirá el camino que lo conducirá a la formulación de su criticismo.

Dentro del período pre-crítico se suelen distinguir dos etapas: en la primera, prevalece en Kant el interés por las ciencias naturales (la obra central es: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* que data de 1755); en la segunda, el interés de Kant se traslada de lleno al campo filosófico (como documento más significativo nombramos los *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica* de 1765, visión burlesca de la experiencia mística del sueco Swedemborg; en esta obra critica a Wolff y sostiene que "la metafísica debe, en primer lugar, considerar sus propias fuerzas y, por eso, conocer si su objetivo está en proporción con lo que se puede saber y qué relación tiene esta cuestión con los conceptos de la experiencia, sobre los cuales deben apoyarse todos nuestros juicios").<sup>13</sup>

En el año 1700 se marca, comúnmente, el inicio del llamado *periodo crítico* en la obra de Kant. En ese año, en la disertación que pronuncia al asumir el cargo de profesor titular de Lógica y Metafísica ("De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis") se prelude su concepción del espacio y el tiempo como formas a priori de la sensibilidad y su concepto de fenómeno y noumeno.

Sucedan entonces diez años de silencio en los cuales Kant se dedica a la docencia y a la elaboración interior de la nueva dirección de su pensamiento, esbozada en la Disertación de 1770. Fruto de estos

<sup>12</sup> URDANOZ, TEÓFILO, "Manuel Kant. El idealismo crítico". (En: *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1975, t. IV, pág. 13).

<sup>13</sup> KANT, I., *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica*. Citado por ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 419.

años de silencio es la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, en la cual se presentan los fundamentos de su filosofía trascendental, la legitimación de la ciencia matemática en virtud de las formas a priori de la sensibilidad, de la ciencia de la naturaleza por las Categorías a priori del entendimiento, y la imposibilidad de la Metafísica como ciencia por la carencia de dato empírico al cual aplicar las Categorías a priori del Sujeto Trascendental.

Es en este momento, en que comienzan las primeras repercusiones de la filosofía crítica, en el cual ubicamos los opúsculos kantianos sobre la historia.

En un primer momento, la *Crítica de la Razón Pura* no fue comprendida: se buscaba encasillar a su autor dentro de los moldes del racionalismo o del empirismo, pero "...nadie dio, por el momento, ni la menor prueba de comprensión de lo que era fundamental, a saber: que el planteamiento del problema (del conocimiento) en Kant no encajaba ya en modo alguno dentro de los marcos trazados por los deslindes tradicionales de las escuelas filosóficas".<sup>14</sup>

Las malinterpretaciones de su obra hacen que Kant salga de su concentración de tantos años para explicitar y aclarar su pensamiento. Es particularmente significativa la querrela con Christian Garve y Johann Georg Feder, puesto que su fruto será la publicación de los *Prolegómenos a toda futura Metafísica que quiera presentarse como ciencia*:<sup>15</sup> Christian Garve, escritor conocido y popular, realiza un extenso comentario de la *Crítica*... que es publicado en la revista "Noticias eruditas de Gotinga" el 19 de enero de 1782, pero modificado y extractado por el director de la revista, Feder, profesor de filosofía empujado respecto a Kant. La lectura de este equivocado comentario bibliográfico irrita a Kant, siendo el punto de partida de su toma de conciencia de las repercusiones de su nueva filosofía. Los *Prolegómenos*... que desarrollan breve y suscintamente las ideas de la *Crítica de la Razón Pura*, serán escritos por Kant con el fin de aclarar su pensamiento frente a las tergiversaciones de que es objeto. Pero esta síntesis de su posición filosófica que Kant se siente obligado a hacer, tiene consecuencias importantes para su mismo desarrollo: "Al abarcar libremente con la mirada todo lo realizado hasta aquí, Kant siente la necesidad de emprender una nueva y más vasta obra de creación. Su labor crítica no ha terminado aún; empieza a poner ya los cimientos para las futuras elaboraciones sistemáticas que habrán de enlazarse a las tres críticas".<sup>16</sup>

<sup>14</sup> CASSIRER, ERNST, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, pág. 259.

<sup>15</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, págs. 259-261.

<sup>16</sup> CASSIRER, E., *op. cit.*, pág. 262.

En 1784, Kant publica los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* en donde se formula un nuevo concepto de la materia: ella no es "... algo originario, sino (...) algo derivado, en cuanto que sólo se considera como una expresión distinta de la acción y sujeción a las leyes de las fuerzas. La materia descansa (...) según su concepto empírico puro, en una determinada relación dinámica, en un equilibrio entre la atracción y la repulsión",<sup>17</sup> ideas que Kant aplicará a la historia al designar al antagonismo sociabilidad-insociabilidad como motor de la misma: la garantía del progreso histórico se fundamentará en la supervivencia de este conflicto interior de tendencias ("atracción" hacia la sociedad-"repulsión" egoísta) propio de la especie humana.

Justamente en este momento comienza a aparecer en la meditación kantiana la problemática filosófica de la historia, en el clima de la polémica con Herder.

Herder había sido discípulo y admirador de Kant, pero, en el momento que nos ocupa, las diferencias ideológicas habían terminado por separarlos. No había recibido con agrado la *Crítica de la Razón Pura*, interpretando que la filosofía crítica era una suerte de dogmatismo, intransigente con cualquier otro modo de pensar, fruto de la vanidad de quien pretende los honores de convertirse en jefe de una escuela.

Antes de la aparición de las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* de Herder, la ruptura entre ambos ya era un hecho. Es probable que, a través de Hartknoch y Hamann —editores de la obra de Herder— Kant haya tenido acceso a ella aún antes de su publicación, de allí el enojo de éste cuando Kant, simultáneamente publica su opúsculo central sobre filosofía de la historia. Según María Carolina von Herder, "Kant se apresuró a publicar, en noviembre de 1784, la "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" con el fin de refutar de antemano a Herder, presentando ese artículo como un anticipado preventivo o antídoto de las *Ideas*..."<sup>18</sup>

El segundo momento de esta polémica se produce en 1785, cuando los editores de la "Revista general de Literatura" de Jena invitan a Kant a colaborar con ella y éste envía, como primer trabajo, una reseña crítica de la primera parte del libro de Herder, a la que luego se agregará el comentario a la segunda, en la cual Herder, sin nombrarlo directamente, criticaba con dureza las ideas de Kant.

<sup>17</sup> CASSIRER, E., *op. cit.*, pág. 263.

<sup>18</sup> ESTÚ, EMILIO, "La filosofía kantiana de la historia". (Ed: KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958), pág. 13.

Citamos a continuación las principales diferencias ideológicas entre Kant y Herder, tal como las enumera Emilio Estiú en su estudio sobre la filosofía kantiana de la historia:<sup>19</sup>

(a) Para Kant, el destino individual es imposible de ser cumplido; para Herder, esta idea no es sino una forma de "averroísmo" (tal como más adelante desarrollaremos).

(b) Para Kant, el hombre necesita de un señor (de lo contrario se entregaría a los abusos de su libertad en perjuicio de los demás); Herder considera que, si el hombre necesita de un amo, entonces no es hombre sino animal.

(c) Para Kant, el Estado es el centro de las relaciones humanas (el hombre abandona su salvajismo natural cuando ingresa en una sociedad civil en la que se somete a la voluntad general), o sea, las vinculaciones entre los hombres se vuelven "humanas" en tanto los vínculos naturales se sustituyen por vínculos jurídicos. Para Herder, los vínculos propiamente humanos son los naturales.

(d) Para Kant, la guerra es la condición natural de progreso de la humanidad; para Herder, la paz es el estado natural del hombre.

(e) Para Kant, el ideal histórico se encuentra en la sociedad cosmopolita; para Herder, tal idea es sólo una abstracción.

(f) Para Kant, el "Destino" es una determinación interna, el despliegue de una esencia; para Herder, un poder que "asalta" al hombre desde afuera.

La distinción fundamental radica en que "Herder descubrió el valor de *lo individual* (aunque la conceptualización de su hallazgo haya sido vacilante y poco rigurosa). Kant, en cambio, desde este punto de vista, continúa a la filosofía de la Ilustración. Jamás lo valioso se halla, para él, en las diferencias individuales, sino en el factor racional que las penetra y torna homogéneas".<sup>20</sup> Por ello, el valor central estará en *lo universal*, puesto que allí reside lo racional. Las individualidades serán sólo portadoras de universalidades valiosas.

En este clima polémico de los años 1784 y 1785 es que ven a luz los principales opúsculos kantianos sobre filosofía de la historia: en 1784, Kant publicará el texto que nos ocupa, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita"; en 1785, dará a luz la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como introducción a su futura *Crítica de la Razón Práctica* (1788); en 1786, publicará las "Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana".

<sup>19</sup> ESTIÚ, EMILIO, *op. cit.*, págs. 15-19.

<sup>20</sup> ESTIÚ, EMILIO, *op. cit.*, pág. 17.

Colocamos estas citas para indicar cómo, en síntesis, el problema de la historia aparece en Kant en el momento en el cual comienza a trasladarse el foco de sus intereses desde los problemas teóricos a los problemas de la filosofía práctica: la *Crítica de la Razón Pura* ya estaba concluida, la doctrina ética de Kant comienza a esbozarse.

Así, dice Cassirer, los escritos filosófico-históricos de Kant "... establecen *el enlace* con todo un círculo de problemas nuevos en el que se irá concentrando cada vez más intensamente, en lo sucesivo, el interés sistemático. El concepto kantiano de la historia no es sino un ejemplo concreto de un complejo de problemas que tienen todos ellos su verdadero centro de gravitación en el concepto de "Razón Práctica", campo que Kant investigará a fondo en esta nueva etapa de su vida y de su obra".<sup>21</sup>

### C. — EL VALOR DE LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia no fue, para Kant, objeto de estudio sistemático. Carecemos de un texto de nuestro autor en el cual se desarrolle metódicamente el tema que nos ocupa.

La filosofía kantiana de la historia aparece diseminada en breves opúsculos aparecidos en diversas revistas filosóficas del momento.

De entre ellos, nombramos: la ya citada "Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita" y la "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", ambos aparecidos en el número correspondiente a noviembre y diciembre de 1784 de la "Revista mensual de Berlín"; los dos comentarios bibliográficos a la primera y segunda parte de las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* de Herder, publicadas por Kant en 1785 en la "Revista general de Literatura" de Jena; el "Comienzo verosímil de la historia humana", publicado en 1786; el comentario "Acercas del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'", publicado por primera vez en la ya citada "Revista mensual de Berlín" en setiembre de 1793 y la "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", que integra la segunda parte del *Conflicto de las Facultades* que Kant publicara en 1793. Si añadimos a estos opúsculos otros breves escritos kantianos de intención polémica o aclaratoria de su pensamiento, logramos tener una visión global de las páginas que Kant dedicó a la meditación del problema filosófico de la historia.

Frente a esta enumeración surge consecuentemente la pregunta acerca del valor que debemos atribuir a los escritos filosófico-históricos dentro del marco general de la producción kantiana.

<sup>21</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 273.



Si adoptamos para responder este interrogante un punto de vista estrictamente cuantitativo, ciertamente debemos concluir que los mencionados opúsculos apenas si pueden competir frente a las grandes obras del pensamiento kantiano, relegándolos, a lo sumo, a la categoría de obras menores del autor.

Si en segundo término, adoptamos un punto de vista formal, las páginas que Kant dedicara a la filosofía de la historia se nos aparecen como escritos ocasionales, simples artículos de periódico, carentes de continuidad sistemática y metódica, y que, en último término, son irrelevantes frente a la gran obra del filósofo de la crítica de la razón.

Si adoptamos un punto de vista histórico, los textos que nos ocupan aparecen signados por una intención de rebatir las ideas de Herder en lo referente a la visión filosófica de la historia. No tendrían otro fin, por tanto, que oponerse a las *Ideas...* de Herder, y representarían, como exponentes de esta querrela, un desvío momentáneo de la atención de Kant del objeto central de su meditación filosófica con el fin de defenderse de los ataques de su antiguo discípulo y amigo.

En último término, los tres puntos de vista anteriores coinciden en negar la importancia filosófica de los escritos kantianos sobre la historia y en relegarlos a un último lugar en la consideración de la obra del filósofo de Koenigsberg.

Pero, si en vez de atender a la cantidad, forma o intención con que fueron escritos, adoptamos el punto de vista del contenido, de la sustancia filosófica que estos breves ensayos contienen, la valoración de los mismos varía radicalmente.

“Parece, a primera vista, que estos artículos no pasan de ser trabajos breves y ocasionales, redactados a la ligera, y, sin embargo, se contienen ya en ellos todos los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del Estado y de la historia. Por eso hay que asignar 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*.<sup>22</sup>

En efecto, dentro de la filosofía kantiana, los opúsculos referentes al tema de la historia se encuentran como una consecuencia lógica y una aplicación práctica de la doctrina ética y teleológica que Kant está madurando en el momento de publicar éstos, y a la vez, como fundamento de su filosofía del Derecho. En efecto, la filosofía de la historia, lejos de ser un incidente dentro del pensamiento kantiano,

---

<sup>22</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 264.

aparece como un eslabón indisolublemente unido a la doctrina de la razón práctica y el juicio teleológico, y fundamentada, al igual que las demás, en las ideas expuestas en la *Crítica de la Razón Pura*.

Así, dice García Morente: "Los principios de la ética kantiana proporcionaban elementos maravillosos para una interpretación sistemática de la historia universal. La historia podría aparecer como la realización evolutiva, paulatina, del ideal moral".<sup>23</sup> Y Cassirer: "...el principio de la filosofía kantiana de la historia apunta de antemano al principio de la ética kantiana, que le sirve de remate y en el que se cifra su completa y acabada explicación. Y esta correlación, sustancial para Kant en un sentido metodológico y forma originaria de su concepto de la historia, es también determinante para el contenido de ésta: la evolución histórico-espiritual de la humanidad coincide con los progresos, con la comprensión cada vez más clara y con la penetración cada vez más profunda de la idea de libertad".<sup>24</sup> Y en otro lugar: "La filosofía de la historia de Kant es, simplemente, un eslabón dentro de su sistema general de la teleología. Será el desarrollo total de ese sistema en sus obras éticas fundamentales y en la *Crítica del Juicio* lo que permita emitir el fallo crítico último y definitivo sobre los problemas fundamentales de la teleología histórica".<sup>25</sup>

A la par, la idea kantiana del derecho cosmopolita no tiene otro fundamento que el ideal de la sociedad universal que desarrolla en su filosofía de la historia.

El fin de estas consideraciones no es otro que demostrar hasta qué punto los opúsculos kantianos sobre la historia no son irrelevantes, sino que, por el contrario, representan un momento importante dentro del pensamiento kantiano, que lejos de ser simples notas polémicas u ocasionales, están indisolublemente enlazados con toda la trama de la meditación filosófica de Kant, formando con ella una unidad rigurosa.

#### D. — INTENCION Y CARACTER DE LA FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA

Antes de analizar las ideas fundamentales de la filosofía kantiana de la historia es menester que precisemos su carácter y su intención rectora.

Según Cassirer, "lo que debe retener nuestro interés no es tanto el contenido de esta concepción de la historia como su metodología

<sup>23</sup> GARCÍA MORENTE, MANUEL, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pág. 173.

<sup>24</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 269.

<sup>25</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, págs. 267-286.

peculiar. Lo que Kant busca aquí es, ante todo, un '*nuevo punto de vista para considerar al mundo*; una actitud distinta de nuestro conocimiento ante el curso de la existencia histórico-empírica'.<sup>26</sup>

En virtud de ello, Kant establece dos modos diversos de acceder al estudio de la historia, que serán los que formalmente distingan a la Historia de la meditación filosófica de la misma.

Podemos acceder a la historia desde un punto de vista *empírico*, es decir, "a posteriori", en virtud del cual podemos captar y exponer narrativamente los *fenómenos* históricos en el terreno puro de los hechos. Este punto de vista es el que le corresponde al historiador.

Pero podemos también acercarnos a la historia desde una perspectiva *trascendental* y, por tanto, "a priori", perspectiva desde la cual se nos revelan no ya los fenómenos históricos sino el *sentido* de los mismos. Este punto de vista a priori es el propio de la filosofía de la historia.

De esta manera, la filosofía kantiana de la historia implica un viraje del terreno del *ser*, puramente empírico, al del *deber ser*, tal como el mismo Kant lo atestigua al comienzo de su comentario al Noveno de sus principios de filosofía de la historia, en el cual define su trabajo como el intento de "querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo *tendría que seguir* para adecuarse a ciertos fines racionales".<sup>27</sup>

Esta indagación a priori de la historia tiene un objetivo preciso: "Intentamos hallar un *hilo conductor* para tal historia",<sup>28</sup> es decir, una intención racional que oriente y otorgue significado a la confusa marcha de los fenómenos históricos.

"Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego (...) de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (...), sino también (...) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro".<sup>29</sup>

Para Kant, ambos puntos de vista frente a la historia —el empírico y el filosófico— no son excluyentes sino complementarios: "Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de la historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori".<sup>30</sup>

<sup>26</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 267.

<sup>27</sup> KANT, IMMANUEL, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 53).

<sup>28</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 40.

<sup>29</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 54.

<sup>30</sup> KANT, I., *op. cit.*, págs. 55-56.

No obstante lo cual, en repetidas oportunidades se pone de manifiesto la superioridad del punto de vista a priori. Así, en el citado comentario al Noveno principio, Kant afirma que el hilo conductor a priori puede servirnos "para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales, y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas".<sup>31</sup>

Al referirse a esto, Cassirer comenta: "Para Kant, sólo existe 'historia' (...) allí donde consideramos una determinada serie de acontecimientos de tal modo que no vemos en ellos solamente la sucesión en el tiempo de algunos de sus aspectos o su conexión causal, sino que las referimos a la *unidad ideal de una meta inmanente*. Sólo allí donde aplicamos consecuentemente este pensamiento, esta manera de enjuiciar, se destaca el acaecimiento histórico, en su independencia y peculiaridad, de la corriente uniforme del devenir, del complejo de la simple trama natural de causas y efectos".<sup>32</sup>

Observemos desde ahora que la idea del sentido y fin de la historia no es, por tanto, para Kant, una realidad que brote de la observación empírica de los hechos históricos, sino un *ideal orientador* a priori que debe guiar la marcha de los sucesos humanos y que el filósofo sólo puede aclarar en su *posibilidad*, mostrándola conforme con el destino natural de los hombres.

Esta es, justamente, la tarea de Kant.

## E. — CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA IDEA DE LA HISTORIA UNIVERSAL DESDE EL PUNTO DE VISTA COSMOPOLITA

Para Kant, la historia se desarrolla de acuerdo a un plan de la Naturaleza cuya finalidad consiste en el progresivo desarrollo de todas las disposiciones racionales originarias de la especie humana (I), para cuya consecución la naturaleza se vale del antagonismo entre la tendencia a la sociabilidad y la tendencia egoísta presente en el interior del hombre (II), proceso que tiene como meta ideal el establecimiento de una sociedad civil de carácter cosmopolita como único ambiente propicio para el despliegue pleno de las disposiciones racionales de la especie (III).

### I. — EL FIN DE LA HISTORIA

El objetivo final del plan que la naturaleza persigue en la historia humana es, para Kant, el *desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales de la especie humana*; es decir, la meta ideal de

<sup>31</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 54.

<sup>32</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 268.

la historia no debe ser otra que la actualización plena y absoluta de todas las potencias racionales del hombre, la "humanización" plena de la Humanidad.

Kant desarrolla estas ideas en los tres primeros principios de su filosofía de la historia; en base a ellos podemos reconstruir el razonamiento kantiano de la siguiente forma esquemática:

1. Toda disposición originaria tiende a un fin.
2. Ese fin es su propia y total realización y desarrollo.
3. En el hombre, la *razón* es la disposición originaria fundamental y específica (tiende por ello a su desarrollo pleno).
4. La realización plena de esa disposición racional no se produce en el individuo, sino sólo en la especie humana.
5. Por ser la razón el elemento que especifica al hombre, este desarrollo total de las disposiciones racionales debe ser el ideal orientador que obre como meta y sentido de la historia de la Humanidad.

Repetidas veces, a lo largo de su exposición, alude Kant a la citada finalidad ideal de la historia. Citamos algunos ejemplos; así, en el comentario al tercer principio, afirma que el deber histórico de la humanidad es "...llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes";<sup>33</sup> y en el comentario al quinto principio, define "la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones".<sup>34</sup>

#### I.1. — FUNDAMENTO: LA DOCTRINA TELEOLÓGICA DE LA NATURALEZA

La base sobre la cual se sustenta la filosofía kantiana de la historia, sólo bajo cuya luz pueden hacerse comprensibles las afirmaciones anteriores, la constituye la doctrina teleológica de la naturaleza, tal como queda expresada en el primer principio kantiano: "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin".<sup>35</sup>

Más aún, Kant mismo decide explicitar más dicha idea en el comentario al citado principio: "Un órgano que no deba ser empleado o una disposición que no alcanza su fin constituyen una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. En efecto, si re-

<sup>33</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

<sup>34</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 45.

<sup>35</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

nunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa y una desoladora contingencia reemplazaría el hilo conductor de la razón".<sup>36</sup>

Es decir, Kant parte en su reflexión del postulado de que toda capacidad natural de una criatura tiende a un fin, el cual no puede ser otro que el desarrollarse de la manera más completa y perfecta posible; en caso contrario, no habría otra posibilidad que la admisión de sinsentidos en la naturaleza (órganos que no se utilicen, capacidades y disposiciones que, perteneciendo por naturaleza a una criatura, carezcan de razón de ser y de sentido). Por tanto, si existe una determinada disposición natural, debe tener una finalidad y esa finalidad no puede ser otra que su pleno desarrollo y actualización.

La importancia de la doctrina teleológico-natural como fundamento de la interpretación kantiana de la historia nos obliga a un breve examen de la misma dentro del sistema general del pensamiento kantiano.

#### I.1.1. — *La doctrina teleológico-natural en la Crítica del Juicio*

La comprensión de la idea kantiana de finalidad nos exige el análisis de aquella facultad que es su sede, a saber, la facultad de Juzgar.

La *Crítica de la Razón Pura* había concluido con una afirmación tajante: sólo puede haber ciencia del mundo sensible, sólo puede accederse al conocimiento de los fenómenos, fruto de la aplicación sintética de las formas a priori de la sensibilidad y de las categorías a priori del entendimiento a la intuición caótica proveniente del mundo exterior.

La *Crítica de la Razón Práctica* nos descubre un nuevo mundo, un reino de fines, de libertad, sustraído del determinismo de los fenómenos físicos, en el cual la voluntad humana es autónoma en su determinación de sí.

Tenemos, por tanto, dos mundos distintos separados por un abismo: el mundo de la naturaleza, constituido por el conjunto de leyes naturales, que es puramente fenoménico, y por tanto, no realidad en sí; el mundo de los fines, es decir, el orden moral, constituido por el conjunto de las leyes morales, no fenoménico y, por tanto, en contacto con lo inteligible, pero en un contacto ciego, puesto que carece de la necesaria intuición como premisa.

"Y, sin embargo, no obstante ese abismo, entre los dos mundos, el mundo inteligible *debe* tener un influjo sobre el sensible, porque la libertad debe poder actuarse en el mundo sensible. Por consi-

<sup>36</sup> KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

guiente, el noumeno, que es el fundamento del mundo natural, debe ser el reino de los fines".<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿con qué medio será posible la captación de ese reflejo de la razón en el mundo sensible, es decir, ¿cuál es el instrumento que actúa como *intermediario* entre la razón —que sólo tiene un uso práctico— y el entendimiento —que sólo tiene un uso teo-rético—?

Ese intermediario es lo que Kant denomina "Facultad de Juzgar", la cual no tiene objeto propio, es decir, no intuye la racionalidad de lo real objetivamente, de acuerdo a principios universales y necesarios, sino *subjetivamente*.

"...En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay (...) otro miembro intermediario (...) entre el entendimiento y la razón: es la facultad de juzgar, de la cual hay motivos para suponer (...) que puede contener igualmente, si no una legislación propia, sí un principio peculiar suyo para buscar leyes, bien que ese principio sea meramente subjetivo, a priori, el cual, sin tener como jurisdicción propia ningún campo de objetos, puede tener, **sin embargo**, algún territorio y cierta cualidad del mismo para la cual precisamente sólo sería válido ese principio".<sup>38</sup>

Esa intuición subjetiva del Juicio por la cual capta la inteligibilidad de lo real se realiza:

—a través de un sentimiento (juicio estético)

—a través de una hipótesis que no llega a ser ciencia (juicio teleológico)

Según lo dicho, "el principio supremo del Juicio es el principio de la inteligibilidad de lo real. Pero la inteligibilidad de lo real no es sino la finalidad, puesto que decir que un ente está hecho para un fin quivale a decir que está hecho según una idea que lleva el vestigio de una inteligencia. El fundamento, el hilo conductor del Juicio es por tanto, el *principio de finalidad*".<sup>39</sup>

En el juicio estético, la finalidad es indeterminada (finalidad sin fin) y subjetiva (el acuerdo entre una representación y nuestra facultad intelectual); en el juicio teleológico, se busca una finalidad determinada y objetiva de la naturaleza.

Ahora bien, es necesario precisar en qué sentido habla Kant de una finalidad de la naturaleza. Ciertamente que no puede entender por ello la existencia de un principio teleológico que intrínsecamente

<sup>37</sup> VANNI ROVIGHI, SOFÍA, "La intuición extrateorética de la 'inteligibilidad' de lo real". (En: *Introducción al estudio de Kant*, Fax, Madrid, 1948, pág. 199).

<sup>38</sup> KANT, IMMANUEL, *Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961, págs. 19-20.

<sup>39</sup> VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *op. cit.*, pág. 201.

pertenezca a las cosas. Ello sería imposible porque, en tal caso, sería necesario admitir ciertos postulados metafísicos, a saber, "una inteligencia que pensara el fin del universo y los medios para realizarlo y, segundo, tener un conocimiento exacto de ese fin del universo".<sup>40</sup>

Dichas hipótesis no pueden ser aceptadas por Kant puesto que no habría ningún fundamento procedente de la intuición que las atestigüe.

Por tanto, el principio de finalidad no es, para Kant, ni una hipótesis metafísica, ni una comprobación de la experiencia: la realidad objetiva del concepto de fin *no es demostrable*. "...no sólo no puede decidirse si cosas de la naturaleza consideradas como fines requieren o no para su producción una causalidad de índole muy especial (la intencional), sino que ni siquiera puede plantearse esta cuestión, porque el concepto de un fin natural, según su realidad objetiva, tampoco es demostrable por la razón".<sup>41</sup>

En conclusión, el principio de finalidad es, en última instancia, tan sólo una *hipótesis de trabajo* para explicar ciertos aspectos de la naturaleza. Por ello, el juicio teleológico no es un juicio determinante (es decir, no determina la constitución de los objetos), sino un *juicio reflexivo*: sólo prescribe una regla para la consideración subjetiva de los mismos.

Así, sólo podemos decir que "...por la constitución peculiar de mis facultades de conocimiento, no puedo juzgar la posibilidad de esas cosas y de su producción de otro modo que concibiendo para éstas una causa que actúe según intenciones...".<sup>42</sup> O sea, el principio de finalidad no demuestra la existencia objetiva del mismo, sino sólo que "...según la constitución de nuestras facultades de conocimiento (...) no podemos en absoluto hacernos concepto alguno de la posibilidad (de este mundo) como no sea concibiendo para él una causa suprema que obre intencionalmente".<sup>43</sup>

### I.1.2. — *La idea de la finalidad en la Historia*

Las consideraciones precedentes nos ayudan a precisar la manera como Kant entiende la idea de un plan de la historia humana.

"El problema del fin de la historia tiene para Kant, en consonancia con su fundamental concepción trascendental, un significado completamente distinto que para la concepción usual del mundo y para la metafísica tradicional. Así como sólo se conseguía penetrar

<sup>40</sup> GARCÍA MORENTE, MANUEL, *op. cit.*, pág. 189.

<sup>41</sup> KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, págs. 246-247.

<sup>42</sup> KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, pág. 248.

<sup>43</sup> KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, pág. 249.



plenamente en la vigencia de las leyes naturales al comprender que no es que la naturaleza "tenga" leyes, sino que es, en rigor, el concepto mismo de "Ley" el que determina y constituye el concepto de naturaleza, la historia no posee tampoco, ni siquiera accesoriamente, un "sentido" y una "finalidad" peculiares, considerada como un contenido, por lo demás, fijo, de hechos y acaecimientos, sino que es la misma premisa de este sentido la que crea su propia posibilidad, la posibilidad y la significación específica de la historia".<sup>44</sup>

No hay, por tanto, en la historia, ningún plan preordenado e infalible como el mismo Kant lo expresa en el comienzo del opúsculo que nos ocupa: "Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería posible ninguna historia conforme a plan".<sup>45</sup>

Volvemos así, al citado carácter fundamental de la filosofía kantiana de la historia: el plan de la historia humana, lejos de ser una realidad, no es sino un *ideal orientador* que debe guiar la marcha de los sucesos humanos, el cual se justifica por el hecho de que el hombre, por la índole misma de sus facultades cognoscitivas, aplica, en la consideración de las cosas, y particularmente, en el conocimiento de los seres vivos, el principio de finalidad que brota de su facultad de juzgar.

Por ello, aun cuando a primera vista la historia de los hombres aparezca como un conjunto "...entretejido por la torpeza, la vanidad pueril, y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles..."<sup>46</sup> se impone la consideración y la búsqueda de un hilo conductor de naturaleza racional en el cual deban los hombres guiar sus acciones para que la humanidad avance de acuerdo con una marcha progresiva, no necesaria ni infalible sino posible, que "por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes; porque, de otro modo, las disposiciones originarias tendrían que ser consideradas (...) como vanas y carentes de finalidad".<sup>47</sup>

### I.1.3. — *Naturaleza y Libertad en la filosofía kantiana de la historia*

Ahora bien, la idea de un plan de la historia humana no tiene su origen en el hombre: la consideración de la experiencia histórica lejos de mostrarnos un hilo conductor de carácter racional, nos mues-

<sup>44</sup> CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 269.

<sup>45</sup> KANT, IMMANUEL, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmológico". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 40).

<sup>46</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 40.

<sup>47</sup> KANT, *op. cit.*, págs. 40-41.

tra las marchas y contramarchas de los sucesos humanos que van encadenándose unos a otros sin que los ligen una intención común ni un propósito que progresivamente se lleva a término.

“El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos 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 determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan”.<sup>48</sup>

Esta idea de un plan de la naturaleza para la historia de los hombres exige que se aclaren las relaciones entre naturaleza y libertad dentro del pensamiento kantiano.<sup>49</sup>

—En un primer sentido, Kant llama “naturaleza” a la existencia de las cosas en cuanto está determinada por leyes universales, es decir, al conjunto de los fenómenos reunidos bajo las categorías a priori del entendimiento.

La libertad, en cambio, es, para Kant, esencialmente, una idea, y, como tal, se inscribe dentro de la *razón*. La razón es, justamente, aquella que en el plano teórico impele al entendimiento a la totalización de la experiencia y, en el plano práctico, a conformarnos como seres morales. En uno y otro caso, la razón trabaja con ideas que no tienen verificación en la experiencia, que no son nociones de algo real sino nociones reguladoras que tienen la misión de ordenar y organizar lo real. Por ello dice Lacroix: “la razón es el dominio de lo que no es dado: se aplica más a una tarea que a un objeto”.<sup>50</sup>

En última instancia, la razón expresa la idea de autonomía, o sea, la libertad: es la autonomía de la razón la que, dando leyes, ordena la naturaleza y la moralidad.

Sin embargo, la tarea de la razón en ambos planos no es idéntica: en el campo teórico, la razón necesita de un dato para trabajar (por tanto, no es creadora: está limitada al conocimiento de la naturaleza); en el campo moral, la razón no requiere ningún dato de experiencia, por ello, su labor es creadora: supera toda naturaleza en su obrar autónomo. Es, entonces, plena libertad, trascendiendo la causalidad vigente en la naturaleza. El único límite que puede tener, estaría dado por la intromisión, en el plano moral, de móviles de acción ajenos a la norma de moralidad, es decir, al Imperativo Ca-

<sup>48</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 40.

<sup>49</sup> Las ideas básicas referentes a la concepción de naturaleza y libertad son de: LACROIX, JEAN, “La filosofía kantiana de la historia”. (En: *Historia y Misterio*, Fontanella, Barcelona, 1963, págs. 42-59.

<sup>50</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 45.

teórico que, puesto que no son móviles morales, quedan integrando el campo de la naturaleza.

En síntesis, encontramos en Kant dos conceptos de "Naturaleza":

A) En el plano del conocimiento, tal como hemos dicho, la naturaleza es "la sistematización de los fenómenos conforme a las leyes del entendimiento".<sup>51</sup>

B) En el plano moral, la naturaleza es "la sensibilidad, esto es, los móviles sensibles que continuamente corren el riesgo de dar a la acción otra motivación que la del Deber".<sup>52</sup>

Sea en uno u otro sentido, la naturaleza es siempre *limitación*: en el plano teórico, implica la restricción de nuestro conocimiento al campo fenoménico, con la consiguiente imposibilidad de acceder al campo noumenal; en el plano práctico, una valla que es necesario franquear si buscamos establecernos en el verdadero campo de la moralidad.

En síntesis, Kant plantea una distinción profunda: "...de un lado ponemos a la naturaleza con la ley de causalidad; de otro, la moralidad con la ley de autonomía, de libertad. Entre ambas esferas queda trazada una división total y definitiva. Lo moral y lo teórico están ya perfectamente separados. Lo teórico es naturaleza; lo moral es libertad".<sup>53</sup>

Ahora bien, una vez establecida la dicotomía naturaleza-libertad, Kant busca conciliarlas. Esta conciliación se lleva a cabo en tres campos: la moral, el arte y la historia.

—En el plano moral, la naturaleza aparece como "el punto de aplicación de la libertad".<sup>54</sup> En efecto, si esto no fuese posible, prácticamente no existiría la libertad puesto que el lugar de realización de la misma es este mundo concreto; más aún, la misma libertad podría ser definida como "la introducción del orden racional en el orden sensible o empírico".<sup>55</sup>

Por ello, la acción moral postula la sumisión de la sensibilidad a la razón, la reconciliación de naturaleza y libertad, la cual se realiza plenamente en la felicidad, entendida como "la identidad de naturaleza y moralidad, que encuentra su verdad en la inmortalidad del alma, la cual es garantizada por El Dios Legislador de la religión".<sup>56</sup>

—El arte, en segundo término, realiza la síntesis subjetiva entre el determinismo de la naturaleza y la libertad del espíritu. El juicio

<sup>51</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>52</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>53</sup> GARCÍA MORENTE, MANUEL, *op. cit.*, pág. 159.

<sup>54</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 47.

<sup>55</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, págs. 47-48.

<sup>56</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 49.

estético implica "el goce de percibir lo universal en lo singular, gracias a la resonancia de la finalidad del todo en cada partícula".<sup>57</sup> En la emoción estética, lo sensible se intelectualiza y lo inteligible es sensibilizado, la libertad se hace naturaleza y la naturaleza, libertad, aun cuando tal identificación no tiene carácter objetivo.

—Llegamos ahora a la tercera conciliación de naturaleza y libertad que se produce en la historia y que es la que en particular nos interesa.

"Si Kant mantuvo siempre el dualismo de lo sensible y lo inteligible, también trató siempre (...) de comprenderlo de tal modo que no resultara incompatible con la idea de una naturaleza donde la libertad pudiera desplegar su acción y cuyo devenir mismo anuncia o prefigura, sin explicarlo no obstante, el advenimiento de la razón".<sup>58</sup>

Aplicado este principio a la filosofía de la historia concluimos que, para Kant, *la historia es la que prepara a la naturaleza a someterse a la libertad*.

De esta manera, la historia se inscribe, junto con la moral y el arte, al intento kantiano de insertar la moralidad dentro de la naturaleza, con lo cual, la historia aparece como "la realización de una vocación a la que la especie humana ha sido convocada a causa de las disposiciones depositadas en ella por la naturaleza, si bien esta vocación no se cumple, en definitiva, sino por la libertad".<sup>59</sup>

O sea que el mismo desarrollo de las tendencias naturales del hombre es el que va creando un orden que abre paso a la moralidad facilitando su ejercicio: el hombre, *por naturaleza*, es racional, y este desarrollo de la naturaleza en el hombre, puesto que es el desarrollo de la razón, es, a la vez, un desarrollo moral, puesto que ella es la sede de la libertad.

En este sentido es que debemos entender la expresión "finalidad de la naturaleza". Hemos visto que la finalidad es esencial para la representación de la vida, la cual requiere, para su comprensión, la aplicación de una causalidad no mecánica. Pero ello no quiere decir que, al hablar de "finalidad de la naturaleza", Kant traslade tal cual este principio al universo visto como totalidad. Ello "supondría la asimilación de la naturaleza entera a un organismo inmenso, sería imaginar una especie de alma del mundo e identificar la Idea de la cual la naturaleza sería realización, con una especie zoológica".<sup>60</sup>

Tampoco esta idea implica la admisión de una finalidad inconciente en la naturaleza, "pues tal idea vendría a suponer una especie

<sup>57</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 49.

<sup>58</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 51.

<sup>59</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 51.

<sup>60</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 56.

de objetivación fuera de la inteligencia propiamente dicha de lo que interviene sólo como acto de reflexión".<sup>61</sup>

En síntesis, no hay un plan objetivo de la naturaleza, como ya dijimos, sino tan sólo la necesidad de postularlo que tienen nuestras facultades cognoscitivas. Y, en este sentido reflexivo, no determinante, afirma Kant que la naturaleza colabora a ese fin que la trasciende, sometiéndose a la libertad que, a la vez, prepara. Es desde este punto de vista como debemos entender la relación naturaleza-libertad en la historia, como identificación de los fines de ambas: el fin de la naturaleza (es decir, el desarrollo de las disposiciones naturales racionales del hombre) coincide con el fin de la moralidad.

Por ello, en última instancia, "la verdadera relación entre naturaleza y libertad se halla en la vía de la teleología hecha posible, en definitiva, por la moral. Pues solamente con arreglo al 'reino de los fines', esto es, con arreglo al enlace sistemático de diversos seres dotados de razón, la misma naturaleza puede considerarse como un 'reino'".<sup>62</sup>

Este enlace entre plan de la naturaleza y libertad de la voluntad ya aparece en los primeros párrafos de la obra de Kant: "Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural".<sup>63</sup>

Es decir, los actos humanos considerados en sí mismos (o sea, como noumenos) se determinan por leyes morales, pero, en sus manifestaciones (en cuanto vistas por un espectador), o sea, como fenómenos, las acciones humanas aparecen determinadas por leyes naturales, como efectos de ciertas causas.

Kant mismo ejemplifica lo dicho anteriormente apelando a "los matrimonios, los nacimientos (...) y las muertes: todos son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene gran influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permita calcular de antemano la determinación del número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes naturales..."<sup>64</sup> Es decir, estos actos, aun cuando considerados en sí mismos pertenezcan al plano moral, considerados fenoménicamente aparecen como obedeciendo a ciertas causas, lo mismo que todo hecho natural.

Desde este punto de vista, afirma Collingwood, "Kant está ciertamente justificado al llamar al plan de la historia plan de la natu-

<sup>61</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 57.

<sup>62</sup> LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 57.

<sup>63</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 39.

<sup>64</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 39.

raleza, porque el paralelismo entre leyes de la naturaleza en la ciencia y planes de la naturaleza en la historia es completo".<sup>65</sup>

Finalmente, queremos acentuar la idea de que, para Kant, la idea del fin de la historia es, en última instancia, coincidente con un avance progresivo hacia la libertad. Así, comenta Collingwood: "Kant comprendía el plan de la naturaleza en la historia como un plan de desarrollo de la libertad humana, (...) el propósito de la naturaleza al crear al hombre es (...) el desarrollo de la libertad moral; y el curso de la historia humana puede concebirse, en consecuencia, como la consumación de este desarrollo. Así, el análisis que hace Kant de la naturaleza humana como naturaleza esencialmente moral o libertad es lo que proporciona la clave decisiva para su concepción de la historia".<sup>66</sup>; y Sawiki: "... dado que la prerrogativa verdaderamente esencial de la personalidad se encuentra en la autonomía como verdadera libertad de los espíritus (...), el fin de la historia (consiste) en el avance hacia la libertad".<sup>67</sup>

#### 1.2. — CONSECUENCIAS: LA ESPECIE HUMANA COMO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA

Ahora bien, este desarrollo pleno de las disposiciones racionales originarias, esta marcha progresiva hacia la libertad, es decir, esta finalidad que Kant asigna a la historia, no tiene como protagonista al individuo, sino a la especie humana, es decir a la humanidad.

La razón fundamental de esto nos la refiere Kant en el segundo de los principios: "En el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie".<sup>68</sup>

Es decir, hemos dicho que toda disposición originaria tiende a un fin el cual no puede ser otro que su propio desarrollo en el mayor grado posible. Por tanto, en el hombre las disposiciones originarias tienen por fuerza que llegar a una plena actualización y realización (en caso contrario, negaríamos el principio teleológico, pues las disposiciones naturales no tendrían sentido si no llegasen a desarrollarse plenamente). Pero, como la mencionada realización plena de las disposiciones no se produce en el individuo, es forzoso admitir —por el mismo principio teleológico que las rige— que la sede de esa realización sea la especie, con lo cual, ésta se convierte en la verdadera protagonista de la historia.

<sup>65</sup> COLLINGWOOD, R. G., "El umbral de la historia científica". (En: *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pág. 118).

<sup>66</sup> COLLINGWOOD, *op. cit.*, pág. 120.

<sup>67</sup> SAWIKI, FRANCISCO, *Filosofía de la historia*, Capitel, Buenos Aires, 1948, pág. 32.

<sup>68</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 41.



Acabamos de decir que es en la especie que las disposiciones racionales logran su fin propio, porque no lo logran en cada individuo; es necesario aclarar las razones de esto último.

Dice Kant en el comentario a este principio: "La razón de una criatura consiste en la facultad de *ampliar* las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos, *no conoce límite alguno*".<sup>69</sup> Es decir, la razón implica la liberación y superación de todo instinto, abriendo, de esta forma, un campo de posibilidades prácticamente infinito para la realización del hombre: quedan rotos los esquemas fijos instintivos invitando al hombre a una permanente superación, a un camino de perfectibilidad prácticamente ilimitado. "Si bien el hombre es un animal racional, la 'differentia specifica', la racionalidad, no constituye el don de algo ya realizado, sino de una mera facultad o capacidad de realización. La historia, en efecto, es el gradual desenvolvimiento de las potencialidades de la razón. Si ésta consistiera en el repertorio fijo de ideas innatas, mecánica o instintivamente actualizadas, no existiría historia alguna. La condición de la misma está en la perfectibilidad del hombre".<sup>70</sup>

Ahora bien, por cuanto la razón implica este horizonte ilimitado de posibilidades de realización, el desarrollo de las disposiciones racionales no puede ser llevado a término plenamente por cada individuo, puesto que su vida tendría que ser también ilimitada para lograr actualizar esas ilimitadas posibilidades racionales. Y puesto que el fin de esas disposiciones no es otro que su pleno desarrollo, es forzoso admitir que, si éste no se produce en cada individuo humano, tiene que producirse en la especie. Luego, la especie es la protagonista de la historia porque sólo ella puede llevar a término su finalidad básica.

Además, la razón "no actúa instintivamente; necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo la inteligencia de los demás".<sup>71</sup> Es decir, la razón, al elevarse por sobre el instinto, pierde la seguridad que es propia de este último. En efecto, el instinto, como mecanismo innato, no requiere el ejercicio para su pleno desarrollo; por eso, no hay en él modificaciones ni progreso alguno. Pero la razón, al sobrepasar al instinto, carece de la seguridad que caracteriza al mecanismo instintivo para realizar sus posibilidades ilimitadas: el progreso de la razón es lento y procede por ensayo y tentativas.

<sup>69</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 41.

<sup>70</sup> ESTIÚ, EMILIO, "La filosofía kantiana de la historia". (En: KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 21.

<sup>71</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 41.

Por esta razón, el individuo no puede lograr el desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales, puesto que no logra abarcar en la brevedad de su vida este lento proceso de actualización de sus capacidades racionales. Luego, por esta vía también concluimos que esa actualización debe realizarse en la especie, porque, de otro modo, habría que considerar que las disposiciones naturales son carentes de finalidad.

Las consideraciones precedentes nos demuestran, entonces, que el verdadero protagonista de la historia es la especie humana, puesto que el individuo no lograría, para Kant, cumplir con el destino que la naturaleza le ha asignado al hombre.

En esta afirmación se cifra la posibilidad y la razón de ser de la historia. En efecto, si cada individuo llevase a término el desarrollo de todas las disposiciones naturales que lo conforman, no existiría un proceso histórico: cada uno realizaría sin más el fin de la historia a lo largo de su vida. Es justamente la imposibilidad de alcanzar ese fin individualmente lo que posibilita y justifica la existencia de la historia entendida como lento proceso de desarrollo de todas las disposiciones racionales de la humanidad.

Dice Collingwood: "Kant ha logrado aquí la notable hazaña de demostrar por qué debería haber tal cosa como la historia; la hay, nos demuestra, porque el hombre es un ser racional, y el desarrollo cabal de sus potencialidades requiere, por tanto, un proceso histórico".<sup>72</sup>

"Si las disposiciones racionales del hombre se realizaran en cada individuo, no habría curso histórico alguno: cada uno se determinaría plenamente a sí mismo. Pero la razón es una facultad de poderes indeterminados. Realizar las posibilidades de la razón equivaldría pues, a determinar algo infinito en la experiencia, que siempre es finita. La infinitud de las capacidades racionales supone una actividad indeterminada por sus alcances, llevadas a cabo en un tiempo igualmente ilimitado".<sup>73</sup>

En última instancia, entonces, el hombre, como ser racional, no es autosuficiente, requiere de todos los demás hombres para su desarrollo como tal.

Es necesario que aclaremos el sentido en el cual Kant utiliza el término "especie" en la tesis anteriormente citada, pues es por una falta de comprensión del sentido con que Kant lo utiliza por lo que recibió, de parte de Herder, la acusación de "averroísta".

En la reseña de la segunda parte de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Kant cita la crítica de Herder: "Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido edu-

<sup>72</sup> COLLINGWOOD, *op. cit.*, pág. 121.

<sup>73</sup> ESTRÚ, *op. cit.*, pág. 22.



cado, sino el género, diría algo que, para mí, es incomprendible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales, que no existen fuera de los seres individuales... Es como si yo hablase de la animalidad, de la mineralidad o de la metabilidad en general y los decorase con los más excelentes atributos; no obstante, en los individuos singulares serán contradictorios entre sí. Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta".<sup>74</sup>

La respuesta kantiana a esta acusación de Herder nos servirá para precisar el concepto de "espece" tal como aparece en la obra de Kant.

En primer término, es necesario reconocer que la objeción es seria: si se habla de la especie humana como protagonista de la historia, el individuo concreto existente quedaría absorbido en esta entidad abstracta.

Además, la especie lógica es tal por la abstracción de las diferencias individuales, por tanto, el individuo contiene más notas que la especie (todas aquellas que lo singularizan como individuo), no se entiende entonces cómo podría la especie contener más que el individuo como tal. "Si el género humano fuese un concepto, y, como tal, abstracto, es decir, sin contenido, dicho concepto contendría menos que la cosa singular a que se aplica, justamente individualizada por el conjunto de notas que la singularizan. ¿Cómo podría haber más en el género que en los individuos? ¿Cómo el todo podría contener más que las partes, siendo éstas reales y aquél abstracto? ¿Acaso lo abstracto podría tener algo que faltara a lo concreto?"<sup>75</sup>

Kant responde a la objeción distinguiendo dos formas de entender a la especie:

—*Especie desde el punto de vista lógico*: "... es la nota en la que todos los individuos concuerdan entre sí".<sup>76</sup> Es decir, una noción universal abstracta. Es a esta forma de entender a la especie a la que se refiere la objeción de Herder.

—*Especie desde el punto de vista histórico*: "... es un todo constituido por una serie de generaciones que se extienden hasta lo infinito (a lo indeterminable) ... puesto que esa serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no es contradictorio afirmar que ésta le es asintónica en cada una de las partes, aunque en el todo se confundan".<sup>77</sup>

<sup>74</sup> HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. (Citado por Kant en: "Sobre un libro de Herder". En: *Filosofía de la historia*, págs. 110-111.)

<sup>75</sup> ESTIÚ, *op. cit.*, pág. 22.

<sup>76</sup> KANT, "Sobre un libro de Herder". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 111).

<sup>77</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 111.

Es decir, desde esta perspectiva —desde la cual pierde toda validez la acusación de Herder— la especie no es la suma de los individuos, sino *aquello que los hace ser tales*. O sea, aquí “especie” equivale a “Humanidad”, es decir, “. . . a un todo que no está sumativamente compuesto por individuos, sino que es el supuesto del ser de las individualidades que lo constituyen. Los individuos no se desvanecen en la abstracción genérica de la Humanidad, sino que reciben de ésta el sentido que ellos tienen, porque, en cierto modo, desde el punto de vista de la razón, aquélla los precede”.<sup>78</sup>

La especie es, entonces, la totalidad de las generaciones en tanto que éstas, al desarrollarse, van actualizando las disposiciones racionales originarias cumpliendo, de tal suerte, el fin de la historia. Por eso es que la especie puede ser más rica en determinaciones que cada individuo que la constituye, justamente porque contiene la totalidad del proceso: cada individuo, generación o época histórica contendría sólo un momento del desarrollo de las potencialidades racionales, pero la especie abarcará todo el conjunto de los despliegues de las disposiciones originarias en un progreso hacia la plenitud. “El individuo del siglo xx. . . estará dentro de un mundo cultural que contiene ‘más’ que el de otro que ha vivido en el siglo xvi. El número de invenciones técnicas, de producciones artísticas, de sistemas de ideas, etc., es mayor ahora que antes. Con términos más simples: el pasado histórico de los individuos ‘aumenta’ a medida que la Humanidad se va temporalmente desarrollando. Luego, el todo (indeterminado) de ese desenvolvimiento encerrará la totalidad del curso histórico, y contendrá más materia y contenido que cualquier período singularmente considerado”.<sup>79</sup>

## II. — EL MOTOR DE LA HISTORIA

Hemos visto que el fin de la historia es, para Kant, el desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales que la naturaleza ha colocado en al especie humana, de manera tal que la historia misma aparece como el avance progresivo de todas las generaciones hacia el logro de esa Idea.

Ahora bien, podemos preguntarnos acerca del móvil que impulsa este progreso de la especie. Kant responde que:

—ese móvil está en el interior del hombre, de manera tal que la realización de esas disposiciones racionales de la especie es una *auto-realización*.

—ese móvil interior consiste en el *antagonismo* entre la tendencia a la sociabilidad y la tendencia a la individualidad.

<sup>78</sup> Estrú, *op. cit.*, pág. 15.

<sup>79</sup> Estrú, *op. cit.*, pág. 23.

## II.1. — LA HISTORIA COMO PROCESO DE AUTORREALIZACIÓN DE LA ESPECIE

“La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón”.<sup>80</sup>

Es decir, todo aquello que contribuya al progreso de la realización de las disposiciones originarias de la especie humana debe tener como fundamento el propio ejercicio de la razón. En otras palabras, la especie humana lleva en sí misma la fuente de su propia perfección y felicidad, a saber, la razón, de tal manera que el progreso histórico de la especie debe ser el resultado de su propia obra a partir de la razón.

Kant fundamenta esta afirmación *en su misma concepción teleológica*:

(a) (La naturaleza) “...al dotar de razón al hombre y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad (...) la intención perseguida”.<sup>81</sup>

Es decir, si la historia no es un proceso de autorrealización de la especie, no tendría sentido ni fin alguno, dentro del plan de la naturaleza, la posesión de la razón y la voluntad libre. Si la naturaleza hubiese dispuesto que el motor de la historia fuese exterior al hombre, no lo habría dotado de un principio intrínseco que posibilite su autodesarrollo.

b) Por esto mismo, “el hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos innatos; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo”.<sup>82</sup>

O sea, sólo porque está en el plan de la naturaleza la idea de la autorrealización histórica de la especie humana es que el hombre no posee esquemas de conocimiento y de acción precontenidos o preformados dentro de sí, de tal manera que el hombre está obligado a adquirirlos mediante su propio esfuerzo racional.

(c) Ahora bien, para cumplir este fin de la autorrealización, el hombre no sólo posee razón y libertad y carece de instintos e ideas innatas, sino también le pertenecen un cúmulo de necesidades que obran como acicate para esta autorrealización. “La naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipo animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las

<sup>80</sup> KANT, I., “Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 42).

<sup>81</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 42.

<sup>82</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 42.

supremas necesidades de una existencia incipiente. Parece que hubiese querido que el hombre, al esforzarse alguna vez por ir de la mayor grosería a la más grande habilidad (...) y, de este modo, (...) a la felicidad, tuviera, él solo, todo el mérito, y sólo a sí mismo se lo agradeciera".<sup>83</sup>

Puesto que el hombre carece de instintos y tiene frente a sí la tarea de su autodesarrollo histórico, hubiese parecido lógico que la naturaleza lo hubiese colocado "en un estado en que fuese, físicamente considerado, superior a toda otra criatura".<sup>84</sup> Sin embargo, "lo creó más lleno de necesidades y más desamparado que a otros seres precisamente para que aquella plétora de necesidades fuese el acicate que le moviese a salir de su natural limitación y su natural aislamiento".<sup>85</sup>

Es decir, justamente para impulsar esa autorrealización es que el hombre debía ser el más débil y necesitado de los seres: *El motor interior básico de la autoconstrucción moral del hombre es la necesidad*. Con lo cual, parecería que "la naturaleza hubiese atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo".<sup>86</sup>

## II.2. — EL ANTAGONISMO "SOCIALIZACIÓN-INDIVIDUALIDAD" COMO GARANTÍA DEL PROGRESO HISTÓRICO

Hemos dicho que el motor de la historia es inmanente a la especie humana, razón por la cual ésta posee razón y libertad, un conjunto básico de necesidades y carece de ideas innatas y de instintos entendidos a la manera del animal. Ahora bien, justamente porque este motor de la historia es interior al hombre es que se manifiesta en un conflicto de tendencias específicamente humanas: la tendencia a la sociabilidad y la tendencia al aislamiento.

"El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular".<sup>87</sup>

Kant llama "antagonismo" a "la insociable sociabilidad de los hombres", es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla".<sup>88</sup>

De esta forma, como dice Cassirer, "la justificación moral interior de la historia surge cuando se comprende que el camino hacia la verdadera unidad moral del género humano pasa siempre a través

<sup>83</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 42.

<sup>84</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

<sup>85</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

<sup>86</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>87</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>88</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 43.

de la lucha y la contradicción, que el camino hacia las leyes autónomas del hombre tiene que remontar siempre los obstáculos de la coacción".<sup>89</sup> O sea, el progreso hacia la libertad, el desarrollo de la moralidad pura, la actualización de todas las disposiciones racionales de la especie se logra como resultado sintético de la tensión dialéctica entre individuo y sociedad, entendida como lucha de tendencias *naturales* de la especie humana.

Veamos cada una de estas tendencias por separado:

—*La sociabilidad*: Kant llama así a la tendencia que inclina a los hombres a entrar en sociedad. En el comentario al cuarto de sus principios, el mismo Kant nos indica el fundamento, la razón de ser y la importancia de la citada tendencia: "El hombre tiene propensión a socializarse porque en este estado *siente más su condición de hombre*; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales".<sup>90</sup>

Es decir que, en última instancia, la sociedad, para Kant, es connatural al hombre, expresión de una tendencia. Y, por tanto, de una necesidad natural. En este sentido, Kant coincide con Rousseau: "No fue un impulso social colocado primitivamente en el hombre el que dio vida a las primeras agrupaciones sociales, sino que fue el aguijón de la necesidad, que siguió constituyendo también en lo sucesivo una de las condiciones esenciales que mantuvieron en pie y consolidaron la trabazón social".<sup>91</sup>

Sin embargo, aun cuando Kant coincide con Rousseau respecto del origen de la social, se aparta de él en lo concerniente al *Valor* que se le asigna. Comenta Cassirer: "Mientras que Rousseau concibe la historia humana como un proceso en el que el hombre va desviándose del estado primitivo de inocencia y de dicha en que vivió antes de su entrada en la sociedad (...), Kant considera como algo puramente utópico la idea de aquel estadio primitivo, en cuanto hecho, y en cuanto idea moral, la cree equívoca y confusa. Es cierto que la ética kantiana gira en torno al individuo y al concepto fundamental de la personalidad moral y de sus leyes autónomas, pero la concepción histórica y filosófico-histórica de Kant conduce a la convicción de que *sólo a través de la sociedad* puede llegar a realizarse empíricamente, de hecho, la misión ideal de la autoconciencia moral del hombre".<sup>92</sup> De esta manera, el valor de la sociedad y del Estado debe ser considerado desde la perspectiva de "lo que significan como medios de educación para la libertad",<sup>93</sup> como instrumentos para el logro del

<sup>89</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

<sup>90</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>91</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

<sup>92</sup> CASSIRER, *op. cit.*, págs. 264-265.

<sup>93</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

desarrollo pleno de las disposiciones racionales de la especie, y no desde la perspectiva de la dicha que éstas puedan reportar al individuo.

—*La individualidad*: Es también una tendencia natural que Kant caracteriza y fundamenta: el hombre "...también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él una cualidad insociable de *querer dirigir todo* simplemente según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás".<sup>94</sup>

Kant define a la individualidad con rasgos predominantemente negativos: son manifestaciones de la misma el egoísmo, la ambición, el afán de dominio, la codicia, en última instancia, un afán de afirmarse a sí mismo negando a los demás, imponiéndose por sobre ellos en forma despótica y absoluta.

Ahora bien, a pesar de esto, es justamente la introducción de este elemento negativo lo que posibilita el progreso histórico de la especie humana. Sólo por esta tendencia a la disolución y a la discordia es que es posible el avance del hombre en el desarrollo de sus disposiciones racionales. "Tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar su inclinación a la pereza".<sup>95</sup>

A primera vista, parecería que nos encontramos frente a una contradicción: antes Kant ha afirmado que sólo en el seno de la sociedad es posible el logro del fin de la historia, y ahora afirma que el motor de la historia es la tendencia antisocial a la disgregación. Sin embargo, tal contradicción no puede sorprendernos puesto que es justamente ella la que obra como motor de la historia humana, y como el fin de la misma sólo puede realizarse en la sociedad, esta tendencia antisocial será la que *garantice*, paradójicamente, el progreso de la sociabilidad.

Kant justifica esta tesis mostrándonos cómo, en caso contrario, *no podría haber progreso* humano: en efecto, si la vida social fuese absolutamente armónica, sin disidencias ni enfrentamientos, sin deseos de dominio ni tendencia a la disgregación, entonces la historia se estancaría puesto que ello implicaría un cierto estado de perfección en el cual no hay nada que obre para empañarlo. Por ello también desaparecería el desarrollo de las capacidades racionales del hombre, porque el citado estado utópico no exigiría tal desarrollo, o, más bien, lo supondría como ya realizado y lo tendría como fundamento de posibilidad de ese estado idílico. Dice Kant: "Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad (...) todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes en medio de una arcádica

<sup>94</sup> KANT, *op. cit.*, págs. 43-44.

<sup>95</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 44.

vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos".<sup>96</sup>

De esta forma, la insociabilidad, al crear nuevas tensiones de fuerzas, garantiza el progreso hacia la actualización plena de las potencialidades racionales de la especie humana dentro del marco de una sociedad cada vez más perfecta.

Comenta Cassirer: "Lo que en su estudio de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* había desarrollado con vistas al organismo físico es también aplicable (...) al organismo social. Tampoco éste se mantiene en cohesión simplemente por obra de aquella armonía interior primitiva de las voluntades individuales (...) sino que tiene sus raíces, lo mismo que la cohesión de la materia, en las leyes de la atracción y la repulsión, es decir, en un antagonismo de fuerzas".<sup>97</sup>

Por tanto, "la verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en *mantenerlas en su propia peculiaridad* y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en *determinar la libertad* de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás".<sup>98</sup>

Podríamos preguntarnos por las intenciones últimas de Kant al colocar en el antagonismo el motor de la historia.

En primer término, en la idea de un plan racional de la historia es necesario que Kant también explique y fundamente racionalmente al mal y su papel dentro de la historia humana (en esta línea, Kant se ubicaría en la línea de Leibniz y su fundamentación de la existencia del mal en "el mejor de los mundos posibles").

En segundo término, en la idea de un progreso racional de la historia humana es necesario mostrar cómo todas las tendencias negativas permanentes del hombre no sólo tienen una explicación y razón de ser, sino que además contribuyen al avance de ese desarrollo progresivo.

De esta manera, "a través del progreso de la historia, el mismo mal se convierte en bien y la discordia aparece como el único fundamento de la verdadera concordia moral, segura de sí misma".<sup>99</sup>

### III.—LA SOCIEDAD CIVIL COSMOPOLITA COMO UNICO AMBIENTE POSIBLE PARA LA REALIZACION DEL FIN DE LA HISTORIA

Para el logro de este progresivo desarrollo de las disposiciones racionales de la especie humana logrado a través del antagonismo pro-

<sup>96</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 44.

<sup>97</sup> CASSIRER, *op. cit.*, págs. 265-266.

<sup>98</sup> CASSIRER, *op. cit.*, págs. 266-267.

<sup>99</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 266.

vocado por la "insociable sociabilidad" del hombre, se requiere, según Kant, la consolidación de una sociedad civil perfecta de carácter cosmopolita como el único seno en el cual pueden desarrollarse plenamente las citadas disposiciones racionales de la especie.

"El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal".<sup>100</sup>

El logro del fin de la historia sólo será posible *en la medida* en que la humanidad vaya consolidando un orden social de esa índole, protegido por la creación de un orden jurídico consecuente. Por esta razón Kant llama a la formación de esta sociedad el "magno problema de la especie humana", ya que de su solución depende la conquista del fin de la historia.

### III.1. — RAZONES

Hemos dicho que la razón central por la que Kant asigna tanta importancia a la constitución de dicha sociedad universal reside en que sólo en una sociedad así se logrará el pleno desarrollo de las disposiciones racionales de la especie. Pero esta tesis requiere, a su vez, una justificación:

Kant comienza su comentario al quinto principio afirmando: "Sólo *en la sociedad* (...) podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad";<sup>101</sup> y esto es así porque la sociedad es naturaleza para el hombre, "naturaleza que surge de las inclinaciones sensibles del hombre y que puede y debe someterse cada vez más a la razón",<sup>102</sup> es decir, "...naturaleza creada y recreada sin cesar por éste, sometida a la libertad, y de la que un día llegará a ser pura expresión".<sup>103</sup>

De esta manera, la acción moral, a la vez que va haciendo al hombre más digno de la felicidad futura, va produciendo relaciones sociales cada vez más conformes con la razón. En último término, la sociedad es, entonces, el procedimiento de que se vale la libertad para someter a la naturaleza y convertirla en instrumento suyo. Por tanto, todo avance en la libertad —es decir, todo avance hacia la meta de la historia— implicaría necesaria y simultáneamente, un avance y un perfeccionamiento social.

Antes Kant ha dicho que, en sociedad, el hombre siente más su condición de hombre, que sólo la sociedad genérica de los hombres

<sup>100</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 45.

<sup>101</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 45.

<sup>102</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 52.

<sup>103</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 52.



puede realizar el fin de la historia, que la sociedad es expresión de una tendencia originada en una natural necesidad del hombre, que aun la tendencia a la disgregación tiene por fin el progreso de la sociedad. Resulta claro entonces que el mencionado antagonismo de tendencias como motor de la historia genere no sólo un progreso en el desarrollo de las disposiciones racionales sino también, simultáneamente, un avance progresivo del orden social como ambiente natural del mencionado desarrollo racional. Por esta razón, entonces, el progreso de la especie hacia el fin de la historia es inconcebible sin un paralelo desarrollo de la sociedad hasta su perfección; uno y otro se implican mutuamente como continente y contenido.

Además se sigue de lo anterior que el pleno desarrollo de las disposiciones racionales se podrá lograr cuando el antagonismo que obra como acicate del mismo pueda desarrollarse plenamente sin causar perjuicio a los demás hombres, y eso sólo podrá lograrse en una sociedad civil perfecta, que será aquella "en la que se encuentre la mayor libertad, o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros, pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad".<sup>104</sup>

Sólo donde el motor de la historia pueda desarrollarse plenamente sin destruir a los demás, podrá lograrse el fin que la naturaleza asignó a la especie, y esta idea implica una sociedad en la cual convivan armónicamente el máximo de libertad (y por tanto de antagonismo) con el máximo de límites para esa libertad de tal manera que no provoque la autodestrucción.

Así, comenta Cassirer: "La verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás".<sup>105</sup>

Es claro que la sociedad civil perfecta consistirá en la síntesis dialéctica de ambas exigencias:

- Sin el máximo de libertad no puede haber progreso, puesto que sería mutilado el antagonismo, que es, justamente, el motor de la historia.

- Sin la mayor determinación del límite de esa libertad tampoco podría haber un orden social perfecto, puesto que sólo existiría el caos. La coacción externa de la libertad aparece, entonces, como una *necesidad natural*, ya que en estado de libertad salvaje, los hombres

<sup>104</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 45.

<sup>105</sup> CASSIRER, *op. cit.*, págs. 266-267.

no pueden coexistir unos junto a los otros, impidiendo, por ello, el desarrollo de sus disposiciones originarias.

Será esta armonía entre libertad y coacción la que de por resultado el verdadero orden social: "así como los árboles de un bosque, precisamente porque cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden sus ramas caprichosamente, creciendo de modo atrofiado, torcido y encorvado".<sup>106</sup>

### III.2. — PROBLEMAS

Pero, afirma Kant, esta tarea de creación de una sociedad civil universal en la que convivan la máxima libertad con el máximo respeto a la libertad de los otros, es el problema "más difícil y también el último que la especie humana resolverá".<sup>107</sup>

En una primera inspección, reconocemos el motivo de tal dificultad: el logro perfecto de esa sociedad coincide con el logro del fin de la historia. Además, podemos agregar:

—*Es el problema más difícil*: en razón del mismo antagonismo interior que obra como motor de la historia: por su tendencia social, el hombre reconocerá siempre la necesidad de un límite racional de la libertad pero, por su impulso egoísta, tenderá siempre a considerar como absoluta su propia libertad y, por lo tanto, abusará de ella en perjuicio de los demás.

Por ello, "...necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre".<sup>108</sup>

Resulta claro entonces la necesidad de un gobernante que ponga límites a la libertad de cada uno para lo cual debe ser *justo por sí mismo*. Pero el gobernante es también un hombre, y, por consiguiente, también tendrá en sí mismo el conflicto de tendencias de sus gobernados y, por tanto, no podrá nunca ser justo por sí mismo y tendrá la misma necesidad de un Señor, y éste, a la vez, de otro, en una progresión al infinito, ya que "cada uno abusará de la libertad, si no tiene a nadie por encima de ellos mismos que, según leyes, ejerza autoridad. El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso esta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: (...) la naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea".<sup>109</sup>

<sup>106</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>107</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>108</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>109</sup> KANT, *op. cit.*, págs. 46-47.

—*Es el último problema*: que se resolverá puesto que “los conceptos justos de la naturaleza de una constitución posible exigen gran experiencia, ejercida a lo largo de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se pueden reunir esas tres condiciones; si eso se produjera, sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos”.<sup>110</sup>

En última instancia, la dificultad última par el logro de la sociedad cosmopolita consiste en que para su logro, el hombre debería interiorizar plenamente las determinaciones de su propia libertad. Comenta Cassirer: “La meta ética hacia la que marcha y se proyecta todo el desarrollo de la historia consiste en hacer que la propia voluntad del hombre se asimile esta determinación que por el momento sólo puede imponerse por medio de la coacción externa, y la reconozca como la realización de su propia fama y de su postulado fundamental”.<sup>111</sup> Frente a este problema son *medios* “... todas las instituciones político-sociales y el mismo orden público y el Estado en todas sus formas y modalidades de existencia histórica”.<sup>112</sup>

### III.3. — LA CONDICION BASICA

“El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende de la dificultad de que haya una relación exterior entre los estados, que sea legal, y no puede ser resuelto sin esto último”.<sup>113</sup>

Es decir, la condición indispensable para la formación de la perfecta sociedad civil es la unión de todos los Estados por el derecho cosmopolita. Veamos las razones: Kant aplica a los Estados el mismo principio que antes aplicó a los individuos, a saber, la idea del antagonismo de tendencias: “La naturaleza ha empleado (...) una vez más, la incompatibilidad entre los hombres, e inclusive la de las grandes sociedades y cuerpos estatales (...) como medio de hallar, en el inevitable antagonismo, una condición de paz y seguridad”.<sup>114</sup>

Así, los Estados participan de la misma tendencia a unirse entre sí pero, a la par, por su tendencia egoísta, fruto de una libertad absoluta, intentan, simultáneamente, imponerse sobre otros. Pero, así como en el individuo la tendencia a la insociabilidad es causa de un progreso en la sociabilidad, de la misma manera, los choques entre Estados serán la causa de un progreso hacia la creación de un Cuerpo Inter-estatal de carácter cosmopolita. De esta manera: “...lo que hacía la

<sup>110</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 47.

<sup>111</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 267.

<sup>112</sup> CASSIRER, *op. cit.*, pág. 267.

<sup>113</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 47.

<sup>114</sup> KANT, *op. cit.*, págs. 47-48.

condición del salvaje, desprovisto de finalidad, es decir, el entorpecimiento de todas las disposiciones naturales de su especie —hasta que estuvo obligado, por los males que eso acarrearba, al abandono de dicha condición y al ingreso en una constitución civil en la que pudiese desarrollar aquellos gérmenes— es lo que hará la bárbara libertad de los Estados ya establecidos, a saber: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armarse los unos contra los otros (...) se impide la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales”.<sup>115</sup>

O sea, a través del antagonismo interestatal, fruto de una libertad sin determinaciones, “...se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (...) a que fuera constreñido el hombre salvaje, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal”.<sup>116</sup>

La expresión de esa tendencia negativa de los Estados es la *guerra*. Por ello, así como la insociabilidad individual urgió la formación de la sociedad civil, también la guerra “...por las devastaciones que (...) provoca y, más aún, por la necesidad de prepararse para ella...”,<sup>117</sup> urdirá la formación de la sociedad cosmopolita en la cual reine la paz perpetua, único clima posible para el pleno desarrollo de las disposiciones racionales de la especie.

Así como la tendencia egoísta impulsaba al progreso del orden social, de la misma manera “...todas las guerras constituyen otros tantos ensayos (que no están por cierto en la intención de los hombres pero sí en la de la naturaleza) por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo”.<sup>118</sup>

Así, de igual manera que en el plano individual, los males son, en último término, fuente de bien y adquieren un sentido dentro de una concepción racional de la historia según un plan de la naturaleza. Por tanto, aparece como constante siempre el mismo principio: “el hombre, a causa de su sufrimiento, no se satisface con la situación presente, se inquieta (...) y se pone a la búsqueda de otra cosa distinta. El acuerdo nace gradualmente de la discordia y la paz de la guerra”.<sup>119</sup> La guerra, con todos sus males, progresivamente “nos obligará a buscar una *ley de equilibrio*, (...) es decir, la forzará, para conferirle peso a esa ley, a la admisión de un poder unido, o sea, a la introducción de una condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados”,<sup>120</sup> la cual estará fundamentada en “un principio

<sup>115</sup> KANT, *op. cit.*, págs. 49-50.

<sup>116</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 48.

<sup>117</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 50.

<sup>118</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 48.

<sup>119</sup> LACROIX, *op. cit.*, págs. 64-65.

<sup>120</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 50.

basado en la igualdad de las mutuas acciones y reacciones, para que no se destruyan unos a otros,<sup>121</sup> y se obtenga la paz perpetua.

Ahora bien, la perdurabilidad de esa sociedad cosmopolita debe estar garantizada jurídicamente. "El objetivo de la historia es una especie de armonía y equilibrio de las libertades reguladas por leyes."<sup>122</sup> Por eso mismo, la sociedad cosmopolita es un Estado de derecho. Esto nos obliga a analizar brevemente la concepción jurídica de Kant.

Kant distingue entre "Moralidad" y "Legalidad". La segunda consiste en la "simple conformidad de la acción externa con las leyes jurídicas",<sup>123</sup> mientras que la primera implica realizar la acción sólo por respeto a la ley. Así, las leyes de la libertad, "cuando no se refieren más que a acciones externas y a su legitimidad, se las llama 'jurídicas'. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la acción, entonces se llaman 'éticas'. (...) La libertad a que se refieren las leyes jurídicas no puede ser más que la libertad en la práctica externa; pero aquella a que se refieren las segundas, debe ser la libertad en el ejercicio *exterior e interior* del arbitrio, cuando está determinado por las leyes racionales".<sup>124</sup>

O sea, la legislación jurídica, basada en la legalidad, será aquella que admita, como motivo de acción, un impulso distinto de la idea del Deber y, por tanto, sólo podría imponer deberes *externos*, "ya que ella no exige que la idea interna del deber sea, por sí misma, un motivo determinante de la voluntad del agente".<sup>125</sup>

"Mientras la legislación ética es la que no puede ser externa, la legislación jurídica es la que puede ser también externa y por esto se sirve de una imposición no puramente moral sino *de hecho*, y actúa con fuerza que obliga necesariamente".<sup>126</sup>

Ahora bien, el hecho de que el mundo de la legalidad admita como motivo de las acciones un principio distinto del Imperativo Categórico o una conformidad puramente exterior con él, no implica que no tenga relación con el mundo de la moralidad. Todo progreso en las leyes:

- es expresión de una voluntad moral
- es un medio que facilita el ejercicio de la virtud.<sup>127</sup>

Por ello se comprende que el logro del fin moral de la historia en la sociedad civil cosmopolita requiera un contexto *legal*, expresado en el Derecho Cosmopolítico: "Esta Idea Racional de una comunidad

<sup>121</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 50.

<sup>122</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>123</sup> KANT, IMMANUEL, "Introducción a la metafísica de las Costumbres". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalée, Bs. As., 1974, pág. 22).

<sup>124</sup> KANT, *op. cit.*, pág. 22.

<sup>125</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 464.

<sup>126</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 464.

<sup>127</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra (...) no es un principio filantrópico, sino un principio de derecho".<sup>128</sup>

Por tanto, el fin de la historia implicará "...el establecimiento de un mundo de la legalidad que remede y prepare, en cierto modo, el mundo de la moralidad".<sup>129</sup>

"Para Kant, lo esencial es una especie de armonía y buena inteligencia entre los pueblos, verdadera Liga de Naciones, que renuncian a la guerra como medio para arreglar sus diferencias. Y renunciar a la guerra es adoptar una Constitución Republicana",<sup>130</sup> cuyos fundamentos serán: "1º, principio de la libertad de los miembros de la sociedad (como hombres); 2º, principio de la dependencia en que todos se hallan de una legislación común (como súbditos); 3º, principio de la igualdad de todos (como ciudadanos)".<sup>131</sup>

Sólo con una Constitución así se logrará la paz perpetua en una sociedad cosmopolita que pueda ser lugar de realización de las disposiciones racionales de la especie humana.

El mismo Kant reconoce las condiciones de esa paz "en la constitución republicana de los estados particulares, en la federación de los estados entre sí y, finalmente, en el derecho cosmopolítico";<sup>132</sup> y la suprema garantía de esa paz radicará "en el respeto por parte de los gobernantes a las máximas de los filósofos (...) y en el acuerdo entre política y moral, realizado con la máxima honestidad y la mejor de todas las políticas".<sup>133</sup>

Para finalizar, importa aclarar que para Kant, la idea de esta sociedad perfecta, sin guerras y jurídicamente organizada de modo cosmopolita en la cual la especie humana logrará su pleno desarrollo según la intención de la naturaleza, tiene carácter *moralmente obligatorio*. "Por consiguiente, no se trata de saber si la paz perpetua es posible en realidad o no lo es, ni si nos engañamos en nuestro juicio práctico cuando opinamos por la afirmativa, sino que debemos proceder como si este supuesto, que tal vez no se realizará, debiera, no obstante, realizarse, y tratar de establecerlo entre nosotros (...) dando la constitución (...) que nos parezca más propia para alcanzar este fin y poner término a la guerra execrable, objeto al cual todos los Estados sin excepción han dirigido hasta hoy sus instituciones interiores, como hacia su fin principal".<sup>134</sup>

OSCAR G. LAPALMA

<sup>128</sup> KANT, IMMANUEL, "Derecho Cosmopolítico". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalce, Buenos Aires, 1974, pág. 168).

<sup>129</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>130</sup> LACROIX, *op. cit.*, pág. 54.

<sup>131</sup> KANT, IMMANUEL, "De la Paz Perpetua". (Citado por LACROIX, *op. cit.*, pág. 54).

<sup>132</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 465.

<sup>133</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 465.

<sup>134</sup> KANT, IMMANUEL, "Derecho cosmopolítico". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalce, Buenos Aires, 1974, págs. 170-171).