

mo, Idealismo e Historicismo).⁵¹ A diferencia de Kant —en esos momentos ya convertido en un autor «clásico» de obligada y permanente reinterpretación—, Herder deberá esperar a que el redescubrimiento de futuras generalizaciones le haga justicia. Por otra parte, no es seguro que ello se haya producido ya por completo.

I-2 DIFERENCIAS DE ESTILOS Y DE CARÁCTER

Si bien nuestro objetivo es analizar las primeras grandes filosofías de la historia en la obra de Kant y Herder, y con ello profundizar en el conflicto entre Ilustración y Romanticismo, no podemos obviar aspectos más personales. Como suele suceder, debates filosóficos y culturales de tan amplio calado no se limitan a cuestiones meramente teóricas e, incluso, a favor o en contra de unos valores determinados. Casi siempre intervienen en estas polémicas elementos formales (por ejemplo de estilo de pensar y de expresarse) además de los más personales e idiosincrásicos.

Aunque hemos dedicado toda la parte tercera de este libro a contraponer Kant y Herder (junto con los movimientos que, en cierto sentido, lideran), como allí nos limitaremos a los enfrentamientos de contenido, nos centramos ahora en los enfrentamientos más bien de tipo estilístico y formal. Ciertamente creemos que normalmente no se puede escindir la forma del contenido, o lo dicho del estilo con que se dice, pero por razones de claridad intentaremos distinguir ambos aspectos. Además así evitaremos —más ade-

51. Meinecke y Antoni —entre muchos otros— resaltan este hecho.

lante— tener que reiterar cuestiones formales que están implícita o explícitamente presentes en todos los aspectos que diferencian a nuestros autores y movimientos.

Por otra parte, la bibliografía⁵² siempre ha destacado que en el conflicto entre Kant y Herder tiene una importancia decisiva tanto lo formal y estilístico, como sus respectivos caracteres. Ciertamente su enfrentamiento, aunque iba mucho más allá de los motivos personales, venía casi *determinado, predestinado o provocado* por la divergencia de sus espíritus. En tal sentido, Kant y Herder representarían dos caracteres absolutamente opuestos pero, a la vez, *complementarios*. Ambos serían dignos y respetables, geniales y valiosos cada uno a su manera, pero finalmente incompatibles y contradictorios entre sí. Y ello hasta el punto de que su comprensión mutua se vería comprometida, provocando que seguramente ni uno ni otro pudiera entender plenamente la postura contraria, ni por supuesto apreciar sus virtudes.

En sus reseñas de *Ideas*, Kant dedicó gran atención al estilo de filosofar de Herder. Así, lo califica de ingenioso, elocuente y original; pero afirma, en cambio, que su genio no se dirige a establecer una comunicación rigurosa y clara con su interlocutor, ya que todo resulta finalmente asimilado a su propio discurso haciendo sus ideas «poco susceptibles de ser comunicadas». Especialmente, echa de menos en Herder: «la exactitud lógica en la determinación de los

52. Ya desde las interpretaciones más antiguas como las de Otto Pfeleider (1875), Karl Lamprecht (1904), Karl Hoffmann (1910), Theodor Litt (1930) y David Baumgardt (1933) (recogidas en la extensa y magnífica bibliografía comentada de Rouché, esp. pp. 622-23) hasta las más actuales.

conceptos, o una distinción y justificación esmeradas de los principios», en lugar de la mirada rápida de conjunto que no se detiene en el detalle. Entre irónico y sarcástico, Kant destaca en Herder su «hábil sagacidad en el hallazgo de analogías, que emplea con osada penetración [...] Gran habilidad para disponer favorablemente, por medio de sentimientos e impresiones, a que admitamos un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía».⁵³

Para Kant, su antiguo alumno mostraba una tendencia a desviarse de la estricta filosofía hacia la «sabiduría del sentimiento». Lo compara con el poeta filosófico inglés Pope (caracterizado por volcar su pensamiento en forma poemática), evidentemente por la extracción literaria y filológica de Herder, pero quizás también en irónica referencia a una anécdota que nos relata la esposa de Herder:⁵⁴ éste, emocionado por una clase de Kant, puso sus pensamientos en verso y se los entregó, el cual los recibió favorablemente (hasta el punto de leerlos en público entre elogios). Por otra parte, en la única carta que le escribiría, Kant animaba a Herder, en términos discretos y afectuosos, a dedicarse a «esta poesía que es la gracia de su sabiduría».

El sarcasmo parece ausente aquí como, en general, del carácter kantiano. Y es que éste evidentemente no podía criticar la libertad de pensamiento y de expresión (tan básica para la concepción kantiana de la Ilustración). Así en su *Réplica* en el *Mercurio Alemán*, Kant reivindica «la libertad interna, es decir, a la que se independiza de las cadenas de los conceptos y modos de pensar habituales o fortaleci-

53. *Recensiones*, p. 89.

54. Cfr. Estiú, p. 10.

dos por la opinión común». ⁵⁵ Por ello, justo después del prácticamente único elogio sobre la primera parte de las *Ideas*, Kant continua valorando la valentía con la que Herder supo superar los escrúpulos de su estado eclesiástico para lanzarse con audacia al natural «impulso investigador de nuestra razón, la cual en nada se deshonra cuando fracasa». Recordemos la gran comprensión con que Kant plantea el gran dilema de la metafísica y de la humanidad: tener que plantearse unas cuestiones y problemas que jamás podrán resolver o contestar satisfactoriamente. Éste es también el drama de Herder, piensa.

Ahora bien, Kant no puede aceptar el coste de dar el salto metafísico al dogmatismo; así, piensa que Herder armado precisamente de su «poética» pretende encontrar en la «analogía natural» su gran arma, olvidando que «también el uso racional de la experiencia tiene límites [...] Ninguna analogía podría llenar el inmenso abismo entre lo contingente y lo necesario». ⁵⁶ En esta frase, con tintes humanos, resuena uno de los presupuestos básicos del Criticismo que apartó a nuestros dos pensadores. Herder nunca aceptó la desconfianza en la razón que el Kant crítico heredó del escocés y ve en ella un principio de escepticismo que se quiere ocultar. Y de ello les acusa en la segunda parte de las *Ideas*, argumentando, por su parte, que si no se separa artificialmente ⁵⁷ la razón de las demás facul-

55. *Réplica*, p. 105.

56. *Ibid.*, p. 104.

57. Más adelante, los idealistas utilizarán la expresión «representativamente», como aquella manera típicamente ilustrada de encarar la filosofía desde el entendimiento [Verstand] separador y fosilizador de las representaciones, sin elevarse a la gran especulación que lo sintetiza todo desde la razón [Vernunft].

ades (y aquí aparece la teoría del conocimiento humaniana), el juicio humano no tiene por qué errar. Ello no comporta para Herder ⁵⁸ caer en el dogmatismo, sino más bien liberarse del dogmatismo pontifical de los filósofos académicos (rodeados de sumisos discípulos) entre los que incluye a Kant. Así critica en éste «la petulancia» y «el más lastimoso despotismo» de sus discípulos, que «para la aventura se asían a sus faldones» y querían introducir a sangre y fuego, con burla y escarnio, «un subjetivismo cada vez más indisciplinado y vacío». ⁵⁹

El naciente espíritu antiilustrado y prorromántico, ve la filosofía ilustrada inseparablemente identificada con la filosofía tradicional y académica de todos los tiempos. Así, Herder dice en *Otra filosofía*: ⁶⁰ «Hay ciertamente aquellos mercados esplendorosos destinados a la formación cultural de la humanidad, tronos y espectáculos, salas de justicia, bibliotecas, escuelas y, especialmente, lo que constituye la corona de todas las cosas: ¡las ilustres academias! ¡Qué esplendor tan grande! ¡Para el eterno renombre de los príncipes! ¡Destinadas a objetivos tan grandes como la formación cultural y la ilustración del mundo, establecidas para la felicidad de los hombres! Inauguradas de una forma tan magnífica —¿qué hacen, en realidad? ¿Qué pueden hacer?—, no hacen otra cosa que jugar». Dando un paso más allá de Rousseau —pero sin duda en su línea—, Herder arremete contra la hipócrita sociedad presente exaltando, en cambio, el pasado (tema que comentaremos más adelante). Sólo en el pasado encuentra Herder la vida natural, natu-

58. Cfr., por ejemplo, la p. 219 de las *Ideas*.

59. Baur, p. 212.

60. *Otra filosofía*, p. 103.

ralmente humana, mientras que en el presente únicamente subsiste la artificialidad más vacía.

En una flagrante incompreensión del Kant crítico, Herder ve también en él el representante de «el artificial modo de pensar de nuestro siglo»,⁶¹ de la especulación vana, abstracta de tan «pura»; un hombre, en fin, perdido en los conceptos y los hechos sin conseguir enlazarlos. Dice en las *Ideas*: «El filósofo de la historia *no puede basarse en una abstracción*, sino únicamente en la historia; *si no ordena los innumerables hechos aislados bajo un punto de vista común, corre peligro de obtener resultados erróneos*». ⁶² Por ello —piensa— Kant acaba por absolutizar «el propio criterio, digno de una infecunda y escolástica abstracción». ⁶³ En definitiva, —piensa Herder (y otros muchos pensaban como él, aunque seguramente no incluirían en sus críticas a Kant)— aquéllos incapaces de instruirse según la «analogía natural», faltos de perspicacia y profundidad (abreviando: los ilustrados), no hacían sino oponerse senilmente con su periclitada ortodoxia a los nuevos y sanos frutos del renaciente espíritu del presente.

Como suele suceder en la historia, los mismos pensadores que abren el futuro y hacen posible el siguiente paso de la humanidad se tienen que quedar a sus puertas. Esta trágica ley cae con más fuerza —sin ninguna duda— sobre Herder, quien anticipando tantas cosas del mañana, al final de su vida será considerado como alguien anquilosado en polémicas y perspectivas superadas. Pero, también le sucede a Kant, a pesar que su época terminó tratándole

61. *Otra filosofía*, p. 327.

62. *Ideas*, p. 219. La cursiva es nuestra.

63. *Recensiones*, p. 103.

mucho mejor, pues aunque el futuro estaba en manos de sus muy heterogéneos discípulos, él no podía aceptar ni seguir ya el «hipercriticismo» de éstos.

Vayamos ahora a estructurar en lo básico las divergencias que separan a Kant y Herder. Creemos que el claroscuro que definen nos servirá para introducirnos en el más global debate entre Ilustración versus Romanticismo e Historicismo, sin olvidar el Idealismo alemán que tanto debe a ambos.

I-2-1 Análisis frente a síntesis, y sistematicidad frente a sugerencia

Kant opta por un estilo de reflexión y de exposición lógico y sistemático, sin concesiones al lector ni saltos lógicos. Es un estilo analítico, precavido y basado en la prevención de lo que Wittgenstein llamará «el embrujo del lenguaje». Su discurso contenido, si bien difícil por su propio rigor, responde a la plasmación formal del «camino crítico» que menciona al final de la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo dedicado a la «Historia de la Razón Pura». ⁶⁴ Se basa en la evaluación atenta de las posibilidades y facultades humanas, así como la estricta delimitación de las afirmaciones o discursos rigurosos, además siempre distinguiendo los distintos ámbitos y sus peculiares características: fenoménico, nouménico, cognoscitivo o teórico, práctico o moral, a priori, a posteriori, puro, empírico, etc.

Herder, en cambio, manifiesta un estilo entusiasta,

64. A 856.

metafórico e inclinado a todas las figuras retóricas. Es un estilo sintético donde los brillantes giros argumentativos se consideran signo de agudeza y especialmente adecuados a la profundidad de la cuestión tratada. Herder escribe y argumenta con gran fluidez y facilidad, pero –muy influido por la poética hamanniana– también con desmesura y mucha ambivalencia de significados. La suya es como dice Gerold: «una prosa emocional, plagada de frases interpoladas admirativas o interrogativas». Se trata de una redacción que busca la complicidad en el entusiasmo del lector, que fácilmente incurre en lo que podríamos llamar argumentación por el sentimiento.⁶⁵ La búsqueda de la empatía o de la comprensión entre dos subjetividades se impone pues a la del rigor conceptual objetivamente determinado. Berlin⁶⁶ siempre reivindica esta aportación de Herder y de su uso del término alemán «Einführung» que significa «comprensión», «intuición» o «comprensión» pero en el sentido de «sentir-con» o «contactar-dentro». Por ello Berlin lo identifica como «penetración empática», «entering into» o «enter into».

La contraposición del objetivo empático de Herder y el conceptual de Kant remite al eterno debate entre lógica y retórica, se ve perfectamente en la muy diáfana posición

65. Por ejemplo, dice Flint: «Es fácil descubrir en esa obra [de Herder] diferentes defectos: el pensamiento está con frecuencia mal definido, el estilo exuberante en exceso; los principios fundamentales quedan ignorados o débilmente concebidos y formulados; hay abuso de analogías y las fases superiores de la civilización están tratadas de un modo insuficiente; a pesar de todo, yo tengo por ella la más sincera admiración, porque en ella se encuentra una amplitud y una verdad de observaciones generales, una abundancia y una exactitud de conocimiento, una universalidad del sentimiento, del mérito más raro» (p. 65).

66. Por ejemplo, Berlin, 1997, pp. 229s.

Kantiana en su primera recensión: «Desearíamos que nuestro ingenioso autor encontrara ante sí una firme base y que, al continuar su obra, *impusiera algún freno al vivaz genio que está dotado, de tal modo que la filosofía, cuyo cuidado consiste, más que en fomentar exuberantes retoños, en podarlos, le permita realizar su empresa; pero no mediante señales, sino con conceptos precisos; no por leyes medidas por el corazón, sino por las que se observan; no por medio de una alada imaginación, debida a la metafísica o al sentimiento, sino por una razón extendida en sus proyectos, pero cautelosa en su ejercicio*».⁶⁷ Como vemos, se contraponen una filosofía entendida como la tarea de medir críticamente las afirmaciones, los argumentos y las ideas a otra que privilegia la sugereancia y el ingenio que facilitan la empatía con el lector.

I-2-2 Claridad y distinción frente a multiplicidad y riqueza

En la línea del punto anterior, para Kant, la filosofía es más una búsqueda de inteligibilidad estrictamente universalizable, por modalizada y limitada que ésta sea, que un elocuente artificio destinado a provocar el entusiasmo y la admiración (Berlin califica a Herder de «propagandista apasionado»). Por otra parte, Herder busca evidenciar y permitir la comprensión más específica de «la intuición de las manifestaciones infinitamente múltiples e infinitamente variadas de la vida de la humanidad».⁶⁸ Quiere mostrar

67. *Recensiones*, p. 102. La cursiva es nuestra.

68. Cassirer (1978), p. 270.

y comprender la riqueza inagotable de la creación, riqueza que Dios habría puesto al servicio del hombre; quiere, además, entusiasmar con su magnífica visión de conjunto de la Naturaleza y la historia, de la vida natural y las civilizaciones humanas. Herder parece anticipar ya el amor (casi relativista) del Historicismo por las particularidades socio-culturales, así como las aspiraciones a un método «comprensivo» típico de las ciencias del espíritu tal y como las definirán autores como Dilthey. Frente a él, Kant busca la lógica de la explicación más cercana al método y rigor de las ciencias naturales.

Por ello Kant privilegia la comunicabilidad intersubjetiva por medio de razones ponderadas, explícitas y universalmente objetivas. En el caso de la filosofía de la historia, eso comporta explicitar una ley racional de la historia que sea su explicación (y la causa casi «física» y «material»). En cambio, Herder prefiere una comunicabilidad más empática que facilite la comprensión y aceptación por parte del lector de la gran diversidad histórica. Ello le lleva a querer «complementar» los déficits de la razón ilustrada con el poder evocador y vinculante de lo retórico y lo sentimental.

Así, Kant, seducido –como Descartes– por la claridad y distinción de las matemáticas y de la ciencia moderna, pide para la historia lo equivalente a Kepler o Newton. Convencido del éxito cognoscitivo de la ciencia natural, se escandaliza de que no se pueda conseguir otro tanto para lo que más preocupa al hombre, que es sí mismo y el mundo propiamente humano (pues la humanidad misma lo crea) de la historia, la ética, el derecho, etc. Ahora bien, por profundo y sentido que sea este escándalo, nunca aceptará el

proceder histórico-filosófico de Herder. Pues, para Kant la razón nunca puede ser obviada y, cuando se pretende ignorarla o completarla desde otra facultad –por ejemplo el sentimiento–, se desvirtúa causando graves problemas a la humanidad –piensa–.

Herder, en cambio, fascinado desde joven por la poesía, la literatura y las disciplinas retórico-filológicas anticipa las valoraciones de Schiller (a pesar de que éste se declara kantiano) y del *Systemprogramm* tan claves tanto para el idealismo alemán como para el Romanticismo. Ve en la fuerza poética y estética la gran herramienta de educación de la humanidad en una inteligibilidad común que no niegue sus diferencias. La mera y todavía representativista razón ilustrada –apunta ya Herder– no puede sino negar la auténtica naturaleza humana y escindirla, convirtiendo a la humanidad en incomprendible para sí misma. Considerando, mucho antes que Hölderlin, Schelling o Hegel (o, incluso, que Schiller), que la poesía es la «maestra de la humanidad», Herder anticipa ideas muy cercanas al *Systemprogramm*. Por eso podría firmar frases como las siguientes: «el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas sólo en la *belleza*. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos ortodoxos».⁶⁹

69. Cito esta obrita (de aproximadamente 1796) que nos ha llegado fragmentada y de difícil imputación (entre Hölderlin, Schelling y Hegel, o incluso de dentro de su círculo de conocidos) llamada *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, por la edición de José María Ripalda en *Escritos de juventud* de Hegel, México, FCE, 1981, p. 220.

La respuesta herderiana ante los ímprobos esfuerzos de rigor y precisión en la expresión que caracterizan a Kant (y que ciertamente dificultan la lectura de alguna de sus obras de estilo más torturado como es la *Crítica de la razón pura*)⁷⁰ es la siguiente: «Quien refina excesivamente la lengua de una nación (aunque lo haga con ingenio) le quita el gusto y corrompe el instrumento racional de esa lengua; mutila el órgano más noble de multitud de jóvenes, haciendo extravíar su entendimiento mismo, cuyo ámbito nunca puede cerrarse a las especulaciones».⁷¹ Evidentemente, estas palabras apuntan a Kant quien, por su parte, le acusaba de ser muchas veces un mero poeta y no detenerse suficientemente en el análisis riguroso de los conceptos.

1-2-3 Eurocentrismo versus nacionalismo generalizado

En su desespero por no poder legitimar cognoscitivamente de manera rigurosa la ley de la historia, Kant opta por «legislar» o «presuponer» tal ley con vistas a obtener un «hilo conductor de la historia» que pueda tener un efecto «propulsor»⁷² hacia una meta de la historia tal como desde la Ilustración puede concebirla. Aunque para Kant el fin de la historia es un mero ideal y se lo imagina definiendo una curva asintótica que nunca lo alcanzará, parte de la seguridad de quien «sabe» ya cómo es o debiera ser y que, por

70. Hecho aceptado por Kant, quien ciertamente en otras obras muestra tener un estilo tan ágil, ingenioso y sugerente como preciso y sistemático.

71. *Metacrítica*, p. 371.

72. Claramente es el contenido del principio 9.º de la *Idea*.

santo, tiene un claro proyecto de realización. Como buen ilustrado, Kant parte de la extensión del ideal ilustrado de la humanidad a todo tiempo, circunstancia y país, sin excepciones. Como veremos, Kant quiere elevar el universalismo humanitarismo en la concepción del hombre típico de la Ilustración a ley y meta última de la historia. Para él es una exigencia irrenunciable de la razón y de la idea misma de humanidad. Pues al igual que los postulados⁷³ del uso práctico de la razón: «Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer oscilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos».⁷⁴

En cambio Herder, partiendo también de una profunda concepción ética pero desde valores cercanos al Romanticismo y al futuro Historicismo, tiene un ideal y definición de humanidad más complejo y diverso. Dentro de un equilibrio muy medido, a Herder le interesa la filosofía de la historia tanto para destacar lo común a la humanidad en tanto que todos somos «hijos de Dios», como por poner de manifiesto la gran diversidad cultural y lingüística humana de las distintas épocas, civilizaciones o «espíritus del pueblo». Aunque evidentemente es este último aspecto el que predomina en su enfrentamiento con la Ilustración, a la que juzga «etnocéntrica». Por ello parte de las manifestaciones infinitamente variadas de la humanidad a lo largo de la historia y la geografía. Berlin⁷⁵ define a Herder por su capacidad de adorar «las cosas por ser lo que son, y que no las condena por no haber sido de otro modo. [...] piensa

73. Es decir, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

74. A 828.

75. Berlin, 2000, pp. 93s.

bien de prácticamente todo [...] Si hay algo que le desagradaba a Herder es la eliminación de una cultura por otra. [...] Le desagradaba toda forma de violencia, de coerción, de deglución de una cultura por otra, ya que deseaba que todo fuera, lo más posible, lo que debía ser. [...] estaba interesado en que todo alcanzara sus posibilidades, es decir, que todo se desarrollara del modo más rico y pleno posible». Por ello, más que pretender conocer la ley única de la historia, lo que Herder quiere es reivindicar, sentir y comprender, e incluso revivir simpáticamente⁷⁶ esa tan diversa historia de la humanidad. Y por supuesto, se niega absolutamente y con toda rotundidad a la pretensión ilustrada por identificar y confundir SU ideal y razón con LOS de toda la humanidad en conjunto.

Anticipando en lo esencial muchos argumentos posteriores, Herder critica violentamente esa tendencia «imperialista» de la Ilustración moderno-occidental a imponerse y menospreciar la riqueza de todo el resto de pueblos y culturas. Como la mayoría de los grandes antiilustrados de la época (pero antes que la mayoría), Herder lleva a cabo su crítica desde la defensa de unos valores nacionales y religiosos; si bien a veces se muestran difícilmente compatibles, a causa del enfrentamiento entre la generalización del nacionalismo a cualquier pueblo y cultura,⁷⁷ y del ecumenismo cristiano. Aunque su nacionalismo generalizado⁷⁸

76. Antoni (p. 53) ve aquí la influencia del pietismo, pues Herder pretende interpretar el gran libro de la creación a partir de la vida interior del sentimiento, de manera análoga a la que enseña el pietismo en su lectura de la Biblia.

77. Es la famosa interpretación de Max Rouché sobre Herder como defensor del «nacionalismo generalizado».

78. Berlin, 1995, pp. 196s.

no es nunca excluyente y eso permite que no entre en contradicción con todo ecumenismo respetuoso con la diferencia. Por eso Berlin prefiere hablar en el caso de Herder de «populismo» y lo define como: «La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura; algo que, al menos en Herder, no es político, sino, en cierto modo, anti-político; diferente e incluso opuesto al nacionalismo». Ahora bien, también es indudable que Herder anticipa algunos aspectos más virulentos por una parte de *Los discursos a la nación alemana* de Fichte y, por otra, del inflamado cristianismo antirrevolucionario.

Mientras Kant culmina la Ilustración, definiendo un ideal de cosmopolitismo político-cultural (que unifica claramente la humanidad), si bien construido y mediatizado por la esencial autonomía de la razón personal que es la base de toda responsabilidad y moralidad. Herder, por su parte, anticipa la deriva hacia el Romanticismo y el Historicismo, y se define como un amante de las diferencias culturales humanas. A la vez, un «patriota» (un hombre identificado con su pueblo, cuyo espíritu comparte) y un «devoto» que ve, en la diversidad de la vida, la señal más rotunda de la grandiosidad de la creación divina.

El universalismo y unitarismo típico de la Ilustración que representa, llevan a Kant a concentrar el núcleo de su filosofía de la historia en un único aspecto esencial: la necesidad del camino humano hacia una sociedad «cosmopolita» que garantice la libertad, justicia y paz tanto en el interior de los Estados como en sus relaciones internacionales. Subordina sin excepción cualquier otro aspecto de la historia a éste, que es el primordial, por eso insiste en hablar de «idea» en singular. Herder, en cambio, acumula los

aspectos pretendiendo ocuparse de la totalidad de las diversidades humanas. Ya en el título de su obra más ambiciosa sobre filosofía de la historia, Herder manifiesta que su interés es omnívoro y debe manifestarse, por tanto, en una pluralidad de «ideas» relativamente yuxtapuestas.

Por tanto, Kant propone una filosofía de la historia marcada y definida por la unidad, la linealidad, la pauta uniforme e ideal, común a todos los pueblos y culturas. Para él la unidad de la humanidad predomina por encima de la diversidad de pueblos, culturas y épocas, por encima de toda especificidad, diversidad o inconmensurabilidad humana. Tiende a considerar las diferencias humanas como accidentales y accesorias dentro del proceso unitario de la historia. Herder, en cambio, propone una pauta histórica compleja, no lineal y no uniforme. Pues, para él, los acontecimientos históricos al estar determinados por un tiempo y un espacio concretos son irreductibles entre sí, inagotables e inconmensurables. Bajo una cierta pero muy flexible y variable unidad humana, prevalece —para él— la diversidad cultural, histórica, geográfica, etc. La diversidad humana es pues —afirma— constitutiva y esencial, y lo que llena de contenido y sentido la unidad de la especie.

Naturalmente, el planteamiento universalista de Kant le permite definir un baremo único y común del progreso humano para toda la serie de generaciones y pueblos. Entonces cada uno de ellos puede ser evaluado y situado en una coordenada única en función de su mayor o menor aproximación a la meta ideal y común. Al contrario, camino del Historicismo, para Herder no hay un tipo ideal ni universal de sociedad. Todas las culturas son igualmente necesarias y realizan a su manera el fin de la humanidad y

al designio establecido por la providencia divina. En consecuencia, no puede evaluarse una cultura o un período histórico exclusivamente por su situación en una única (e ideal) coordenada. Para Herder esto es un simplismo (en el que caería gravemente la Ilustración) que muestra la unilateralidad desde la cual se menosprecian aspectos humanos esenciales.

I-2-4 Coherencia estricta frente a intuición de la lingüística e historicidad humanas

Como ya hemos visto, Kant busca configurar un sistema filosófico integrado que dé respuesta coherente a los problemas de su tiempo, mientras que Herder privilegia la necesidad de polemizar y salir al paso de los errores que comete —su tiempo. Ello le impide obtener una respuesta tan integrada y coherente como la kantiana, pero —quizás— le permite intuir y reconocer cuestiones de gran alcance a las que su tiempo no podía dar todavía respuesta. Es el caso por ejemplo de la cuestión del lenguaje y de su papel fundamental en el hecho cognoscitivo o, en general, humano.

Posiblemente y a pesar de su enorme alcance, el gran sistema filosófico con el que Kant culmina la problemática ilustrada difícilmente podía integrar plenamente el hecho de la lingüística. El motivo es que precisamente tal cuestión era por entonces muy marginal (salvando, por ejemplo, el siempre intuitivo e inclasificable Rousseau).⁷⁹

⁷⁹ En cierto sentido tan innovador, sugerente y poco sistemático como Herder.

Seguramente debido a la determinación de su tiempo y del movimiento cultural en que se inscribe, Kant nunca considera a fondo la cuestión de la lingüística humana, ni aún en sus análisis epistemológicos. Evidentemente no se le escapa el papel humanizador del lenguaje y lo vincula estrechamente al pensamiento y la razón. Así dice, pero sin profundizar en las consecuencias radicales de tal vinculación, en *Comienzo verosímil*: «Por lo tanto, el primer hombre podía erguirse y andar, podía hablar, sí, hacer uso del discurso, es decir, hablar según conceptos coordinados, por lo tanto, pensar».⁸⁰

Como vemos, la cuestión del lenguaje no le es totalmente ajena, pero las consecuencias extraídas son relativas y ocupan un papel muy secundario en su pensamiento y sistema. En cambio no es éste el caso de Herder,⁸¹ quien se avanza indiscutiblemente a su tiempo y conecta con los trabajos filológicos y teórico-lingüísticos de los hermanos Grimm y de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), siendo uno de los padres del posterior «giro lingüístico».⁸² Herder —seguramente más libre en su «errático» pensar que Kant— puede concebir genialmente que el lenguaje juega un papel esencial e imprescindible en el acto del pensar. En última instancia, lenguaje y pensamiento son indiscernibles, de la misma manera que lo son para él (anticipando el posterior relativismo lingüístico de la hipótesis de Sapir-Whorf) el espíritu de un pueblo y el idioma en el que se expresa.

80. *Comienzo verosímil*, p. 70.

81. Cfr. por ejemplo *Metacrítica*, pp. 372ss.

82. Usamos esta terminología de Rorty, si bien constatamos que en principio este giro es anterior al siglo XX en el que se centra básicamente el análisis rortiano.

Como dice Herder en la *Metacrítica*:⁸³ «El alma humana piensa con palabras. Mediante el lenguaje no sólo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos. El lenguaje —afirma Leibniz— es el espejo del entendimiento humano [...] una fuente de sus conceptos, un instrumento de su razón, no sólo habitual sino imprescindible. A través del lenguaje aprendemos a pensar».

Otro aspecto en que claramente Herder anticipa planteamientos posteriores, de hecho convirtiéndose en el «padre» del Historicismo, es su conciencia histórica y su captación de la historicidad humana. Por su parte, Kant carece de una concepción clara de la historicidad constitutiva e irrenunciable de la humanidad. Más allá de sus importantes escritos sobre filosofía de la historia —en los que nos centramos en este libro—, habla de «historia de la razón» en el último capítulo de la *Crítica de la razón pura*; pero, ni en este breve capítulo ni más adelante, profundiza verdaderamente en la cuestión. Para Kant, en la humanidad hay educación, proceso progresivo, devenir y desarrollo —en definitiva, historia—, pero no «historicidad», en el sentido de una coordenada o componente que esencialmente corresponde al ser y que es una propiedad esencial de toda realidad sin excepción. Desarrolla una cierta historia del espíritu humano (no de la Naturaleza) pero no esa determinación que Heidegger considera que es previa a la historia y que apunta a la «estructura del ser» del «gestarse» del «Dasein».⁸⁴

83. *Metacrítica*, pp. 372s.

84. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1927, #7. He preferido introducir el término alemán *Dasein* para evitar los conflictos que provoca la traducción de José Gaos por «ser ahí».

En Herder, en cambio, la historicidad es clara y se destaca en todo de momento (Meinecke lo valora como el padre del Historicismo). Aunque es cierto que en él predomina el esfuerzo por enfatizar la historicidad de todas las cosas —es decir: los entes— más que no elevarse a una plena concepción ontológica de la historicidad del ser mismo, creemos que ésta no está totalmente ausente de su pensamiento. Por las características de su filosofar, Herder oscila entre la diversidad y la inconmensurabilidad de los pueblos (nacionalismo generalizado no excluyente) y el progreso lineal y la unidad de la especie (ecumenismo cristiano y continuidad de toda la creación). Aunque parece que privilegia la unidad en las partes III y IV de las *Ideas*, sin embargo siempre persisten en Herder dos niveles que, en pugna, definen su concepto de la historicidad: por un lado, continuidad, enlace y tradición; y, por otro, oposición, ruptura y discontinuidad. En definitiva, permanencia de lo esencial y desarrollo en lo mismo, frente a alteridad y cambio esencial. Por ello apunta ya a la noción de «dialéctica» que tan central devendrá en el pensamiento hegeliano y para gran parte del Historicismo del siglo XIX.

I-3 CONTRADICTORIEDAD DEL PENSAMIENTO HERDERIANO

Después de haber situado las vicisitudes vitales y el enfrentamiento entre Kant y Herder, ahora analizaremos el sentido que la filosofía de la historia tiene en estos autores. Con ello abordaremos algunos de los problemas más dificultosos a la hora de tratar la obra de uno y otro. Y en pri-

mer lugar analizaremos la enorme ambigüedad de posicionamientos polémicos de Herder y la vincularemos con su posición respecto el progreso.

Se trata de una cuestión difícil, pues la totalidad de los estudiosos, en un momento u otro, enfatizan el complejo entrecruzamiento de ideas típica del pensamiento herderiano que acaba convirtiéndolo en un verdadero laberinto. Incluso bastantes de ellos manifiestan sus dudas sobre la coherencia interna total de la obra de Herder. Realmente sorprende que tras tales radicales críticas muchos de ellos le dediquen importantes elogios. Es el caso, por ejemplo, de Flint, quien a pesar de caracterizar a Herder por su «creencia tan ilógica como sincera»⁸⁵ y por sus «razonamientos que no tienen, con frecuencia, ninguna relación con otros razonamientos empleados o los contradicen, y que los nuevos hechos reciben interpretaciones diversas e inconciliables en los diferentes pasajes en que están citados»,⁸⁶ manifiesta su «sincera admiración» por Herder y concluye: «Me parece que se le aprecia de ordinario por debajo de su valor, a causa de la poca aptitud del autor para la especulación abstracta».⁸⁷

Podríamos parapetarnos detrás de afirmaciones de este tipo y calibre para evitar entrar a fondo en el esfuerzo de encontrar la coherencia del pensamiento completo de Herder. Pero vamos a intentar hacerlo aún reconociendo la dificultad del intento. Si bien, prudentemente, comenzaremos —como hace Gerold— pidiendo precaución al amable lector pues la obra de Herder «es rica en contradic-

85. Flint, p. 71.

86. Ibid., p. 81.

87. Ibid., p. 66.

ciones y llena de oscuridades. Una idea que surge como un relámpago, una formulación sorprendente, genial, son capaces de aniquilar de improviso toda la imagen de Herder que uno creía haber podido trabar». Esperamos poder superar este escollo o, al menos, dar una explicación de por qué sucede así.

Nuestra tesis es que Herder se caracteriza por pensar y escribir polemizando. Su estilo, más allá de su habilidad y riqueza retórico-literaria o de su rechazo a la fría sistematicidad ilustrada, viene determinado esencialmente por enunciarse desde una perspectiva esencialmente polémica. Nietzsche se definía a sí mismo como un pensador «intempestivo» pues nunca coincidía su «tempo» y perspectiva con los de sus coetáneos. Pues bien, sin llegar a la radicalidad de Nietzsche, también Herder se caracteriza por pensar y descubrirse a sí mismo en contraposición a sus coetáneos. Hasta el punto de que también coinciden en que, a pesar de un juvenil y entusiasta reconocimiento a sus primeras obras, pronto lo perdieron precisamente a medida que profundizaron y precisaron sus ideas. Su madurez como filósofos y pensadores se hizo al precio de su éxito inicial, condenarlos a carecer durante el resto de su vida de auténticos interlocutores. De tal manera que sólo los volvieron a tener (ahora sí en considerable número) póstumamente, cuando las grandes líneas de pensamiento que inauguraron adquirieron plena madurez.

Pues bien, Herder es un pensador cuyo sentido y alimento principal lo obtiene del desacuerdo con su tiempo (en especial la Ilustración) y, polemizando con él, descubriendo unas ideas y perspectivas que le proyectaban más allá de su época. Además, como también le pasaba a Nietzsche,

su relación de negatividad con la sociedad y cultura ilustrada se multiplicaba en función de múltiples enfoques hasta el punto de poner en peligro su coherencia última. Así pues tenemos que interpretar la aparente contradictoriedad del discurso herderiano a partir de su distinta focalización en función del interés polémico predominante. Sólo desde esta perspectiva, el discurso herderiano recupera una cierta coherencia, siempre en función de la negación y reacción a las tesis de su adversario dialéctico. Y entonces recuperamos un Herder con su propia lógica que fija y determina muy claramente esas tesis a cuestionar, y las ataca frontalmente con toda suerte de recursos, sin que la variedad de éstos disimulen en absoluto su meta. Entonces el discurso herderiano muestra claramente sus posiciones y las jerarquiza visiblemente. Sin embargo, a diferencia flagrante con el estilo kantiano, su preocupación por reaccionar y denunciar frente a sus desacuerdos se impone a la necesidad de encontrar una última coherencia más global resultante de sus múltiples y diversos debates. Al respecto es clara y muy interesante la tesis de Rouché: «Herder pensaba casi exclusivamente por reacción en contra de adversarios, y como éstos eran muy diferentes entre sí, le fue necesario contradecirse para contradecirlos a todos».⁸⁸

Por tanto, en nuestra interpretación del pensamiento de Herder partiremos de reconocer que privilegia los intereses críticos inmediatos y su tarea revulsiva del momento (que ejecuta con entusiasmo e, incluso, minuciosidad) por encima de la tarea de sistematizar un pensamiento global es-

88. «Herder ne pensait guère que par réaction contre des adversaires, et comme ceux-ci étaient fort différents entre eux, il lui fallait se contredire pour les contredire tous», p. 317.

trictamente coherente. Pero también buscaremos definir detrás de tal contradictoriedad, armonías no estrictamente lógicas pero sí en función de lo que Wittgenstein llamaría «aire de familia». Tales armonías, que responden a un mismo «aire de familia», tienen que buscarse por tanto a partir de su posición vital global desde la cual proyecta todas sus polémicas y reflexiones. Éste es además el sentido de «sistema» o de «sistematicidad» que reivindica Herder, que se opone a lo que considera la fría coherencia de unas ideas abstractas y sin vida que, eso sí, se estructuran férreamente en función de una lógica que les es exterior y ajena. Herder reivindica una sistematicidad más fluida y menos estricta que se modula según los ámbitos y las necesidades concretas de la específica cuestión tratada. Menospreciando (anticipando posturas en tal sentido del posterior Romanticismo e Idealismo) la mecánica coherencia analítica y lógico-matemática del representacionismo ilustrado, reivindica una unidad especulativa de orden superior: a la vez racional y sentimental, analítica y sintética, lógica y poética.

I-3-1 Progreso, una idea relativa según el contexto

Intentaremos mostrar lo comentado en el apartado precedente, extrayendo del complejo discurso herderiano las «filosofías» de la historia que se encuentran allí mezcladas por lo que respecta a la noción de progreso. Ampliando libremente lo dicho por Rouché,⁸⁹ mostraremos que no defiende tres filosofías de la historia diferentes, sino cinco,

89. Rouché, pp. 3-12, 132-134 y 535-593.

y que su contradictoriedad debe ser interpretada valorando que cada una se aplicaba a un debate y a un ámbito diferente. Veremos también que la idea moderna de progreso era en el siglo XVIII necesariamente la piedra de toque de los grandes debates sobre la historia y el destino humano, y respecto a ella Herder muestra una versatilidad y libertad de perspectivas sólo comparable con Rousseau.⁹⁰ Hemos intentado reflejar la riqueza herderiana de perspectivas en nuestro esquema 1 (p. 82).

Reaccionando a la teoría del progreso racionalista, *Otra filosofía* es una obra dirigida contra la *Aufklärung* y, en especial, contra el orgullo etnocéntrico de la Europa ilustrada que cree haber descubierto en exclusiva la racionalidad humana y que, por ello, menosprecia tanto las épocas anteriores como las otras culturas. La lucha en contra de la Ilustración es también el principal interés y debate presente en *Ideas*—una década más tarde—. Herder en su filosofía de la historia se enfrenta en cinco frentes a la *Aufklärung*.

Por una parte, amplifica y radicaliza la crítica rousseauiana a la sociedad y cultura de su tiempo por artificiales, hipócritas y decadentes, al pervertir la naturaleza esencial del hombre y despreciar orgullosamente las otras culturas, el pasado y los estadios primitivos de la humanidad. Por

90. Por eso ambos autores se caracterizan por no dar por supuesto —en contra de la práctica totalidad de sus coetáneos— el progreso humano y, al contrario, destacan polémica y revulsivamente los contextos en que éste no parece nada claro. Eso mismo es lo que hace Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, contraponiendo el indiscutible progreso científico-técnico a su falta en el campo moral, de la sinceridad y de la naturalidad humana, y en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, introduciendo consideraciones políticas que también problematizan la tematización más ingenua del progreso.

Factor ideológico desencadenante	Doctrina con que se relaciona	Consecuencia respecto el progreso	Ámbito sobre el que se aplica	Adversario en contra del que reacciona
Defensa de las épocas fundacionales de las culturas	Reivindicación de la antigüedad Medievalismo	Decadencia matizada por el desarrollo interno de cada cultura	Interior de cada cultura Historia de Europa	Orgullo ilustrado Menosprecio del pasado y primeras etapas de la cultura
Rousseauismo Crítica al presente	Inconmensurabilidad Relativismo histórico-cultural	Cambios incomparables que hacen imposible hablar de progreso en general	Historia de las civilizaciones	Etnocentrismo Eurocentrismo Orgullo ilustrado Menosprecio de lo diferente
Germanismo	Nacionalismo	Progreso como desarrollo interno	Historia de la cultura germánica	Afrancesamiento Cosmopolitismo
Cristianismo	Filosofía cristiana de la historia Educación divina de la humanidad	Progreso conjunto de la humanidad	Historia del género humano	Racionalismo Ilustración Ateísmo Escepticismo
Unidad y continuidad entre hombre e historia y la Naturaleza	Naturalismo Monismo protovitalista	Progreso como desarrollo continuo de las fuerzas vivas	Historia cosmológica	Escisión entre hombre e historia y la Naturaleza

otra parte, defiende los valores nacionales (progermánicos) frente al afrancesamiento cultural dominante en las cortes alemanas de la época (al respecto, el Romanticismo que anuncia había de ser una cultura adecuada y digna del pueblo alemán). Podemos hallar este ideal reflejado en su escrito de 1767 *Sobre de la nueva literatura alemana. Fragmentos*, pero que él generaliza a todas las culturas. En tercer lugar, sigue la sensibilidad del cristianismo luterano y pietista, intimista y sentimental, que se contrapone al frío ateísmo racionalista, al escepticismo y al ataque a la religión propio de muchos ilustrados. En cuarto lugar, aplica a la historia el ideal naturalista que identifica el universo como un gran organismo unitario que comparte las mismas fuerzas vitales esenciales. Éstas en concreto vinculan a la humanidad y su desarrollo histórico con la Naturaleza, pues el hombre y su historia no son sino una parte de la historia natural. Finalmente, reivindica las épocas de constitución de los diversos pueblos y culturas en tanto que expresan lo esencial de éstos. En tal dirección reivindica la Edad Media y la fuerza de la literatura anónima medieval, que se esforzaba en recobrar.

A partir del primer punto, Herder ataca el orgullo etnocéntrico ilustrado sosteniendo en cambio un relativismo histórico y cultural que hace inconmensurables las culturas. Este aspecto le permite superar todo nacionalismo germanista esencialista y le lleva a su doctrina del nacionalismo generalizado y no excluyente, ya que extiende a todas las culturas su reivindicación de lo propio y de las diversidades humanas. Valora y reivindica el «Geist des Volkes» (los «espíritus del pueblo») además de la lengua, la literatura y la cultura de cada nación. Herder es uno de los

más importantes promotores de la concepción romántica de las naciones como una relación natural previa a los individuos, a los cuales determina. De tal manera que los pueblos y culturas vienen a ser organismos vivos con un centro de gravedad y un equilibrio en sí mismos. Por ello, piensa Herder, todo pueblo o cultura tiene su propia razón de ser y dinámica interna, de tal manera que no tiene sentido despreciar unas culturas desde otras.

Lo importante de cada cultura es la especificidad propia que se manifiesta en su espíritu nacional. Por ello, si un elemento pasa de una cultura a otra, este mismo elemento ve alterado su sentido para poder amoldarse al espíritu de la nueva cultura. No hay, por tanto, en el mundo dos momentos idénticos. Para Herder, la humanidad —en cada pueblo— es como una jarra en que una vez llena no se puede añadir más líquido sin derramar igual cantidad. El hombre ha de abandonar algo a medida que avanza⁹¹ y esto que abandona no es una mera negatividad despreciable. El hombre no lo puede ser todo a la vez, por eso, «si nosotros queremos ser, a la vez, orientales, griegos, romanos, seguro que no somos nada».⁹²

Aplicando este planteamiento inevitablemente relativista de la cultura a la historia y sus diversas épocas, Herder rechaza el progreso acumulativo típico de la *Aufklärung*. Más que progreso, lo que hay en la historia es cambio y sucesión de las culturas, una evolución en la que pueden entresacarse fragmentariamente mejorías y empeoramientos, pero sin posibilidad de definir una ganancia o una pérdida

91. *Otra filosofía*, p. 292.

92. *Ibid.*, p. 339.

términos absolutos. Dada la inconmensurabilidad de las culturas y pueblos existentes en la historia, tiene que negarse la idea del progreso como linealidad única aplicable a todas las culturas. Por tanto Herder niega a este nivel la idea moderno-europea de progreso, no porque con el tiempo la humanidad y los diversos pueblos no hayan conseguido avances considerables —cosa que no niega—,⁹³ sino porque no hay una linealidad homogénea ni un único criterio de valor que pueda abarcar toda la diversidad humana. La idea ilustrada del progreso debe ser, pues, rechazada a este nivel no sólo porque no hay posibilidad de comparación entre las épocas y las culturas, sino porque cualquier intento en tal dirección no hace sino menospreciar unas culturas ante otras, poner unas gentes y pueblos por debajo de otros.

Ahora bien, esta voluntad herderiana de respetar y valorar por igual todas las diversas culturas humanas, juntamente con su profunda religiosidad cristiana le obliga a reconocer que, de alguna manera, la providencia divina se ejerce para toda la humanidad en conjunto, sin ningún privilegio para ningún pueblo en concreto (en clara crítica al judaísmo). El universalismo inherente a la religión cristiana y el valor absoluto que representa, le inducen a recuperar la filosofía cristiana de la historia e intentar hacerla compatible con su rechazo (ya comentado) de un progreso lineal y único para todas las culturas. Herder ve también la historia como una teodicea que justifica la bondad divina. En esta línea integrará en su teoría muchos elementos de la

93. Como claramente tampoco lo negaba Rousseau en sus dos discursos.

filosofía cristiana de la historia que entresaca de la *De civitate Dei* de Agustín de Hipona hasta el *Discours sur l'histoire universelle* de J. B. Bossuet (1627-1704), con muchos argumentos de la teodicea racionalista de Leibniz.

Según la escatología presente en la filosofía cristiana de la historia, Dios educa a la humanidad a lo largo del tiempo histórico: la educación es una y la misma para todo el género humano. Dios garantiza entonces el progreso humano con su magisterio; los hombres concretos pueden negarse a aceptarlo, pero no cabe duda de que al final y de manera progresiva, la humanidad en conjunto responderá a la llamada de Dios. Todo tiende a ello en la historia y ésta debe ser por tanto una para todo el género humano y define una línea necesariamente progresiva. Pero Herder matiza también que uno de los individuos y de los pueblos (por muy antiguamente que hayan vivido) han sido igualmente llamados por Dios y todos ellos han tenido una similar posibilidad de plenitud y salvación. Recalca especialmente que el progreso no puede significar una discriminación en estas posibilidades.

Curiosamente Herder enlaza esta filosofía cristiana de la historia con un naturalismo o monismo cosmológico-vital de profundas raíces espinosistas y paganas.⁹⁴ Piensa que al igual como una misma providencia divina se manifiesta en la Naturaleza y en la historia, también unas mismas fuerzas vitales abrazan por igual al hombre, a los ani-

94. También se confiesa influido por Leibniz y el neoplatónico inglés Shafstebury (en cambio no es segura la influencia directa de Lessing como tampoco es descartable una influencia en dirección inversa). Con esta teoría Herder se convierte en un pensador clave del naturalismo romántico y posterior, incluyendo los desarrollos vitalistas.

males y a todo el universo sin excepción. Por tanto todo el universo y toda la Naturaleza ya sea mineral, vegetal, animal o racional está unida por una misma vitalidad y legalidad definiendo una especie de progreso conjunto general. Herder construye su filosofía de la historia en las ideas como una omnicompreensiva consideración que abarca desde las lejanas estrellas hasta el propio ser humano, desde el mundo geológico –pasando por el vegetal y el animal– hasta alcanzar el mundo espiritual propio de la humanidad. Para él –a pesar de las enormes diversidades que contiene– en este amplio ámbito hay una continuidad evidente que parece definir una cierta continuidad de alguna manera progresiva –salvando como hemos reflejado en el punto anterior la dignidad de toda criatura y de toda vida–.

Pero para complicar aún más las cosas, todavía queda otra perspectiva a partir de su crítica acérrima –en clave cercana a Rousseau, pero también a algunos tradicionalistas– a la sociedad de su tiempo y a la Ilustración como un estadio decadente y senil de la civilización europea. Dentro de un espíritu romántico (más que tradicionalista), Herder valora extraordinariamente la Edad Media y los tiempos antiguos como época de los patriarcas. Los valora en tanto que en ellos se constituyeron los principios esenciales de las diversas culturas y pueblos que, muchas veces, el paso de los siglos no ha hecho sino adocenar, desvirtuar y debilitar. Dentro de una reivindicación de los valores humanos naturales, que más que en un hipotético estado de naturaleza ve realizados en estos estadios constitutivos y primigenios de las culturas, Herder contrapone estos sobrios principios básicos con la relajación y degeneración

filosofía cristiana de la historia que entresaca de la *De civitate Dei* de Agustín de Hipona hasta el *Discours sur l'histoire universelle* de J. B. Bossuet (1627-1704), con muchos argumentos de la teodicea racionalista de Leibniz.

Según la escatología presente en la filosofía cristiana de la historia, Dios educa a la humanidad a lo largo del tiempo histórico: la educación es una y la misma para todo el género humano. Dios garantiza entonces el progreso humano con su magisterio; los hombres concretos pueden negarse a aceptarlo, pero no cabe duda de que al final y de manera progresiva, la humanidad en conjunto responderá a la llamada de Dios. Todo tiende a ello en la historia y ésta debe ser por tanto una para todo el género humano y define una línea necesariamente progresiva. Pero Herder matiza también que uno de los individuos y de los pueblos (por muy antiguamente que hayan vivido) han sido igualmente llamados por Dios y todos ellos han tenido una similar posibilidad de plenitud y salvación. Recalca especialmente que el progreso no puede significar una discriminación en estas posibilidades.

Curiosamente Herder enlaza esta filosofía cristiana de la historia con un naturalismo o monismo cosmológico-vital de profundas raíces espinosistas y paganas.⁹⁴ Piensa que al igual como una misma providencia divina se manifiesta en la Naturaleza y en la historia, también unas mismas fuerzas vitales abrazan por igual al hombre, a los ani-

94. También se confiesa influido por Leibniz y el neoplatónico inglés Shafsterbury (en cambio no es segura la influencia directa de Lessing como tampoco es descartable una influencia en dirección inversa). Con esta teoría Herder se convierte en un pensador clave del naturalismo romántico y posterior, incluyendo los desarrollos vitalistas.

males y a todo el universo sin excepción. Por tanto todo el universo y toda la Naturaleza ya sea mineral, vegetal, animal o racional está unida por una misma vitalidad y legalidad definiendo una especie de progreso conjunto y total. Herder construye su filosofía de la historia en las *Ideas* como una omnicomprensiva consideración que abarca desde las lejanas estrellas hasta el propio ser humano, desde el mundo geológico –pasando por el vegetal y el animal– hasta alcanzar el mundo espiritual propio de la humanidad. Para él –a pesar de las enormes diversidades que contiene– en este amplio ámbito hay una continuidad evidente que parece definir una cierta continuidad de alguna manera progresiva –salvando como hemos reflejado en el punto anterior la dignidad de toda criatura y de toda vida–.

Pero para complicar aún más las cosas, todavía queda otra perspectiva a partir de su crítica acérrima –en clave cercana a Rousseau, pero también a algunos tradicionalistas– a la sociedad de su tiempo y a la Ilustración como un estadio decadente y senil de la civilización europea. Dentro de un espíritu romántico (más que tradicionalista), Herder valora extraordinariamente la Edad Media y los tiempos antiguos como época de los patriarcas. Los valora en tanto que en ellos se constituyeron los principios esenciales de las diversas culturas y pueblos que, muchas veces, el paso de los siglos no ha hecho sino adocenas, desvirtuar y debilitar. Dentro de una reivindicación de los valores humanos naturales, que más que en un hipotético estado de naturaleza ve realizados en estos estadios constitutivos y primigenios de las culturas, Herder contrapone estos sobrios principios básicos con la relajación y degeneración

contemporánea. Sorprendentemente y de manera muy próxima a Rousseau, desde esta perspectiva Herder está aplicando un modelo de progreso negativo, de declinación y degeneración. Ciertamente, comparando los tiempos antiguos, heroicos y míticos de las distintas culturas con su situación actual, Herder ve aumentar la decadencia.

Desde esta perspectiva Herder está aplicando una corrosiva crítica a la sociedad de su tiempo y proponiendo un ideal regeneracionista que, como muchos de ellos, se basa en la vuelta a los principios originarios de los tiempos antiguos. Es una idea no muy lejana a los distintos intentos de reforma y de retorno al cristianismo primitivo que han jalonado repetidamente la historia del cristianismo. Pero ahora la perspectiva es muy próxima a Rousseau o, incluso, Diderot⁹⁵ y su reivindicación del hombre natural. Así como éstos constituyen una segunda generación de ilustrados (a pesar de algunos aspectos ya prerrománticos) muy críticos ya con algunos principios de la propia Ilustración, Herder los asimila desde un espíritu claramente romántico y absolutamente incasable con la Ilustración. Por otra parte, vale la pena llegados a este punto mencionar que los reconocidos problemas herderianos para hacer cuadrar su negación del progreso en ciertos ámbitos con su aceptación para otros, no es una cuestión tan peculiar suya como se suele creer y que también afecta de manera muy parecida a Rousseau, Diderot y la mayor parte de los románticos (pues ninguno de ellos niega absolutamente la idea de progreso).

95. Así como la influencia directa de Rousseau es muy clara y confirmada por el propio Herder, parece que la de Diderot (quien tendió a publicar poco y tarde) es muy hipotética.

Desarrollaremos pormenorizadamente más adelante⁹⁶ la cuestión de la imposibilidad de los pensadores de la segunda mitad del XVIII para escapar plenamente a la fascinación de la idea del progreso. Veremos cómo, incluso en casos de filósofos centrados en llevar a cabo una radical crítica al presente como son Rousseau y Herder (y seguramente también Kant, aunque en éste tal tarea queda contrapesada por su trabajo más constructivo y sistemático), éstos no pueden renunciar absolutamente al ídolo del progreso moderno. Deberán compatibilizar por tanto su crítica revulsiva de la sociedad de su tiempo que, enfrentada con un modelo ideal del pasado, obliga a plantear la posibilidad de la degeneración histórica, con el ideal del progreso que esta misma sociedad les impone. Por ello tales autores distinguen perfectamente los marcos de aplicación de ambas perspectivas (escandalizando a los intérpretes más acelerados y buscadores de coherencias fáciles) y, generalmente, relativizan la crítica a la degeneración de su época, en el marco más general de un proceso regeneracionista difícil y traumático pero en última instancia progresivo.

Por razones muy parecidas, también Kant se ve obligado a distanciarse de la versión más optimista e ingenua del progreso y proponer una versión indefinidamente larga y lenta de él. Consciente de las dificultades y de la naturaleza dual y profundamente «torcida» del hombre, Kant postula una idea de progreso asintótica, donde la plenitud final es infinitamente pospuesta y, por tanto, más ideal que real. Pero volvamos a la problemática más propia de Herder,

96. En el apartado II-4-1 «Una necesidad de la época y de las filosofías especulativas de la historia».

pues éste nunca aceptará —o así parece— propuestas kantianas por muy cercanas que estén a su espíritu o a las necesidades de su propio discurso. Éste es el caso paradigmático de la tesis defendida por Kant en su escrito *Si el género humano se encuentra en progreso hacia mejor* que, sin duda le vendría muy bien —por lo que hemos visto— a Herder. Pues, llevado por su extremo rigor y consciente de los límites del estricto conocimiento, Kant niega la posibilidad de decidir científicamente o de manera cognoscitivamente rigurosa en la historia entre progreso, decadencia y estancamiento. Afirma que, tanto por la experiencia como por medio del razonamiento, no podemos negar o excluir ninguna de estas posibilidades de procesualidad histórica entre las cuales también se mueve Herder. Pero, una vez más, el acuerdo entre nuestros filósofos, que parece por momentos posible, se estrella contra su incompatibilidad y la de los movimientos filosófico-culturales que representan. Pues Herder, sin preocuparse de la contradictoriedad a que era llevado por sus múltiples polémicas y por los conflictos de su tiempo, afirma que es posible encontrar en la razón y en la experiencia un fundamento para cada uno de estos planteamientos sobre el progreso (si bien aplica cada uno de ellos a un ámbito distinto).

Sin preocuparse en demasía por hacer compatibles todas estas perspectivas, cuando necesita defender la riqueza y diversidad humana de los embates etnocéntricos e «imperialistas» de la Ilustración defiende la inconmensurabilidad y el relativismo que hace inconcebible el progreso global «eudemonista». Frente al orgullo y vanidad de la Ilustración reivindica la dignidad «nacional» de cada una de las culturas, lenguas y pueblos, aspecto que extiende a

los pueblos y culturas antiguos. Para él, no hay comparación posible y, aún menos, se puede «enlazar» pueblos y culturas en una serie que condena a la práctica totalidad de ellos a ser meros precedentes o esbozos de una única cultura y pueblo culminantes. Para Herder, como para la mayoría de los románticos y de los historicistas, un planteamiento de este tipo cae en los más burdos anacronismo y etnocentrismo. Y por tanto hace imposible una verdadera filosofía de la historia que dé cuenta de la gran riqueza de pueblos y culturas de la historia humana.

Por otra parte, piensa Herder, sólo cuando se considera la especie humana en conjunto en relación con la providencia divina, puede destacarse la unidad básica de la enseñanza divina, si bien su acción y «simiente» se manifiesta también de manera diversa según el pueblo sobre el que se ejerce. Aun dentro de una cierta filosofía cristiana de la historia, Herder se resiste a olvidar la valoración de la diversidad humana. Si bien no puede sino destacar la unidad del mensaje divino, como tantos teólogos han reconocido, Dios habla por igual a todos, pero no todo el mundo responde al unísono. Para Herder no sólo las personas singulares responden al mensaje divino según sus caracteres, también los pueblos responden en conjunto con matices específicos. Como vemos, la unidad de la providencia divina —indudable para el cristiano Herder— no es incompatible con la reivindicación de la diversidad. Tampoco parece incompatible con ésta la continuidad naturalista que Herder define en el conjunto de la creación. Para él, todos los grados del ser se dan unidos y en una continuidad estricta que no niega la diversidad y riqueza que se contiene en ella.

Además, dentro de su diagnóstico de sociedad actual y del presente, Herder se propone «humillar» el orgullo y vanidad etnocéntrica de la cultura ilustrada europea (especialmente en su versión francesa). Entonces enfatiza —en clave romántica— los orígenes de esta cultura en su vertiente cristiana (patriarcas, etc.), en su vertiente filosófica en la Grecia clásica, y en la vertiente de las distintas naciones en la Edad Media. Frente a estas raíces idealizadas, el presente aparece como un epifenómeno de aquella constitución esencial, como su decadencia y adocenamiento. Replantando la famosa «querrela de los antiguos y los modernos», ya en clave romántica Herder reivindica en este punto los antiguos, quizás no por su perfección formal y en conjunto, pero sí por su fuerza, sobriedad y pureza. En una dialéctica muy concreta que enfrenta los «orígenes» con sus «consecuencias», las «raíces» con las últimas y débiles «ramas», los primeros se revalorizan en el discurso herderiano siempre —como en los casos anteriores— desde su voluntad polémica.

Además, esta perspectiva le ofrece a Herder un ideal «regeneracionista»⁹⁷ que permita superar a la Ilustración y a un presente degenerados por el olvido y tergiversación de sus raíces esenciales. Ello no implica que éstos sean absoluta y completamente superiores, pero sí que son el modelo original del ser específico de cada cultura (en este caso la europea de su tiempo), al que ésta no puede dar la espalda sin pagar duramente las consecuencias en forma de degeneración y decadencia. El gran esfuerzo de regeneración

97. Véase al respecto lo que decimos más adelante en el apartado, dedicado al progreso, II-4-1 «Una necesidad de la época y de las filosofías especulativas de la historia».

que implícita y explícitamente se contiene en esta perspectiva matiza —como vemos— la posición y la tan comentada «contradicción» herderiana.

Como vemos, aunque Herder parece defender posiciones contradictorias frente al progreso, soslaya su oposición delimitando los distintos ámbitos de aplicación dentro de una voluntad claramente polémica. Ésta se centra en la crítica a la Ilustración desde perspectivas de difícil compatibilidad, pero de gran potencia revulsiva dentro de un proyecto «regeneracionista» global. Desde él, Herder se propone sintetizar su roussonianismo radical con su «nacionalismo generalizado», su filosofía cristiana de la historia y su reivindicación de lo originario en cada cultura.

Por ello, aunque la personalidad y la filosofía de Herder es muy compleja, no puede decirse que carezca de cierta coherencia. Como veremos en la tercera parte de este libro, la contraposición con Kant y la Ilustración sigue unos trazos altamente cohesionados. Es verdad que Herder, llevado por su afán polémico, teoriza diversamente y sin especificar del todo los enlaces entre sus diferentes posturas. Nunca realizó el esfuerzo de sistematizarlas y, por lo tanto, su obra permaneció abierta a muchas interpretaciones. Tal vez por este motivo el destino de la obra herderiana ha sido valorada de muy diversas maneras y apunta a movimientos tan distintos como el Romanticismo, el Idealismo o el Historicismo. Gerold⁹⁸ expresa muy bien las consecuencias de la superioridad de su capacidad de intuición por encima de la de coherencia estricta, y de su primordial preocupación por reaccionar frente a las viejas ideas y sugerir

98. Gerold, p. 7.

nuevas, por encima de trabarlas con plena coherencia. Dice: «Aquí, [en la poca precisión de los conceptos], se encuentra una de las causas por las que Herder ha compartido el destino trágico de tantos precursores: su nombre está ciertamente en boca de todos, pero cuando se pregunta por su obra, la mayoría es incapaz de dar una respuesta». El resultado del estilo de pensar herderiano es que se convierte muy fácilmente en precursor o antecedente de muchos movimientos intelectuales pero difícilmente en su culminador, es una fuente inagotable de creativas sugerencias que tan sólo otros llevarán a su plasmación más plena.

I-3-2 Analogías naturales

Comenzaremos recalcando que no se han de confundir la analogía natural que utiliza profusamente Herder, y las analogías de la experiencia de las que habla Kant en la *Crítica de la razón pura*. Éstas se corresponden con las categorías de la relación y forman parte del uso cognoscitivo perfectamente válido del entendimiento. La analogía natural de la que habla Herder guarda, en cambio, parentesco con las analogías de la Naturaleza a las que Kant hace referencia en su obra «precritica»: *Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo*. La tercera parte de esta obra lleva el siguiente título: «Contiene un ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planetas, basados en las analogías de la Naturaleza». ⁹⁹ Evidentemente Herder se siente más cercano al método racionalista dogmático

99. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, p. 85.

(como lo llamará más tarde el propio Kant) que no al trascendental de las *Críticas*. Por ello, mientras que este último es rechazado, Herder no tiene ningún reparo en elogiar en grado sumo dicho libro kantiano.

También recurre Kant a la analogía de la Naturaleza en un escrito fuera del marco crítico y sin pretensiones de científicidad, como es el breve escrito *Comienzo verosímil de la historia humana*. Allí define la naturaleza de este escrito y su grado de validez de la siguiente manera: ¹⁰⁰ «Es lícito esparcir en el curso de una historia presunciones que llenen las lagunas que ofrecen las noticias; porque lo antecedente, en calidad de causa lejana, y lo consecuente, como efecto, pueden ofrecernos una dirección bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias que nos hagan comprensible el tránsito. Pero pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela». Allí Kant afirma que se puede dar cuenta con alguna garantía o plausibilidad de los orígenes de la humanidad en la medida en que se deben a la Naturaleza y que se puede suponer que la Naturaleza se habrá mantenido estable desde entonces. Entonces y sólo entonces se puede lanzar una hipótesis sobre lo que pudo pasar, basada en la analogía de una naturaleza estable. Las condiciones planteadas por Kant son pues muy restrictivas y además evitará cuidadosamente aplicarlas más allá de planteamientos «hipotéticos» si bien «verosímiles» como el mencionado.

Por otra parte, cuando Reinhold salió en defensa de Herder ante el ataque de la primera reseña kantiana a las

100. *Comienzo verosímil*, p. 67.

Ideas, Kant admite un cierto valor en las analogías de la Naturaleza y acepta que pueden hacer cierto servicio al conocimiento (dentro de las condiciones que acabamos de mencionar). Pero, inmediatamente, destaca que «ninguna analogía podría llenar el inmenso abismo entre lo contingente y lo necesario». ¹⁰¹ Y para Kant –sin duda– Herder sobrepasaba en muchos casos este abismo, condenando sus obras a una muy preocupante falta de rigor.

Por otra parte, el método de la analogía natural de Herder no está tan alejado de las condiciones reclamadas por Kant para ser legítimo, pues se basa en el principio de continuidad de Leibniz y en la presuposición de la estabilidad de la Naturaleza. Herder piensa que partiendo de esa continuidad (una misma legalidad armónica y sin saltos) y estabilidad (no ha cambiado con el tiempo) es posible inducir a partir de hechos constatados empíricamente en los animales, las plantas o incluso los minerales, muchas de las cosas que afectan al hombre. También utiliza Herder el concepto de preformación: la Naturaleza ha previsto ya el desarrollo futuro de todas las disposiciones y éste está implícito por tanto en sus estadios anteriores. Dice Herder: «La Naturaleza necesita gérmenes, un número enorme de gérmenes, porque su gran marcha persigue a un tiempo miles de fines». ¹⁰² Todos estos fines se armonizan y están previstos y adecuados ya en las formas o condiciones fisiológicas de los seres.

Emulando planteamientos como la armonía preestablecida de Leibniz, Herder considera que existe un acuer-

101. *Recensiones*, p. 104.

102. *Ideas*, p. 48.

do ya previsto entre Naturaleza y espíritu (y en todos los grados que los unen). Aunque esta concepción leibniziana se complementa en Herder con la doctrina fisiognómica de su amigo Lavater, y con un mayor énfasis vitalista, en último término, las analogías de la Naturaleza se basan en otro principio leibniziano: el principio de razón suficiente. Dice Herder: «Donde hay una acción en la Naturaleza, debe haber una causa que actúe; donde en los esfuerzos y aun en las convulsiones se manifiesta un estímulo, tiene que sentirse también un estímulo por dentro. Si no se aceptan estas proposiciones, cesa toda relación de las observaciones, toda analogía de la Naturaleza». ¹⁰³

Con un planteamiento muy cercano e influido por la *Naturphilosophie* alemana (muy contrapuesta a la física matemática de la época), Herder afirma que la Naturaleza trabaja por fuerzas invisibles y nos presenta, «para que podamos conocerla, el resultado de su esfuerzo bajo la creación visible». Si estudiamos las diversas organizaciones y formas, si intuimos las fuerzas activas que las han generado, podremos ir avanzando «hacia el origen fisiológico del hombre». ¹⁰⁴ Evidentemente Herder (como una parte significativa de los románticos de su tiempo) va mucho más allá en el camino de «las analogías de la Naturaleza» de lo que podía aceptar Kant y la Ilustración más cercana a la científicidad newtoniana. Así, el primero podía decir: «La Naturaleza nos presenta su obra, que desde fuera es figura velada, recubierto depósito de fuerzas internas. Vemos su modo de vivir; por la fisonomía de su rostro y por la pro-

103. *Ideas*, p. 69.

104. *Ibid.*, p. 70.

porción de sus partes adivinamos tal vez algo de lo que ocurre en su interior; pues aquí, en el interior, si nos exponen los mismos instrumentos y medidas de las fuerzas orgánicas, y cuanto más nos aproximamos al hombre, tanto mejor es el medio de comparación de que disponemos».¹⁰⁵

En expresiones profundamente esotéricas y más próximas a la tradición hermética y simbólica renacentista que no a la ciencia físico-matemática y experimental moderna, piensan que las analogías de la Naturaleza son la guía que ésta nos da para poder adivinar totalmente su secreto. Toda la creación está destinada a ser disfrutada, sentida y conocida en su totalidad –opina Herder–,¹⁰⁶ por tanto no existe posible error en las analogías de la Naturaleza, si seguimos fielmente su guía. Herder incluso asocia las analogías naturales con el «modelo de Dios» impreso en ésta. Así, en *Otra filosofía*,¹⁰⁷ considera el progreso y el encabalgamiento histórico de las distintas generaciones e, incluso, culturas como «la analogía en la Naturaleza, el modelo de Dios que habla en todas sus obras». La tradición cristiana de filosofía de la historia ha repetido habitualmente tal idea. Por otra parte, Reinhold en su réplica a la primera re- censión de Kant expresa un sentimiento muy extendido en el mundo alemán de la época, cuando critica que sólo un metafísico que vive exclusivamente en su pensamiento es incapaz de servirse de la analogía natural, cuando es indiscutible –piensa– que con el camino de la experiencia no hay suficiente.

105. *Ideas*, p. 74.

106. *Ibid.*, p. 69.

107. *Otra filosofía*, p. 304.

I-4 KANT: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y SISTEMA CRÍTICO

I-4-1 *La esencia política de la historia*

Así como la filosofía de la historia de Herder tiene una base naturalista y se plantea integrando el conjunto de la Naturaleza, Kant considera la historia como una «segunda naturaleza» –digamos que específicamente humana– claramente diferenciada de la primera.¹⁰⁸ Por eso, aunque piensa que la historia está guiada por la naturaleza humana, Kant afirma que rompe totalmente con la naturaleza físico-cosmológica. Así como la humanidad rompe con la naturaleza animal de la que ha surgido, igualmente lo hace la historia pues es obra (aunque sea inconsciente) de la humanidad. Para Kant la historia equivale a un proceso de humanización marcado por el desarrollo de la razón que se configura dominando lo animal y emancipándose de lo estrictamente natural.

Si bien el proceso con que la humanidad rompe con lo natural sólo puede ser pensado formando parte de un plan o intención de la Naturaleza –piensa Kant–, rompe totalmente con lo animal y con la naturaleza físico-cosmológicamente considerada. Esta aparente paradoja está muy claramente formulada por Kant en el enunciado del tercer principio de *Idea*: «*La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mis-*

108. Véase nuestros apartados: III-2 «Dualismo versus monismo» y III-2-1 «El hombre-ruptura frente al hombre-continuidad».

mo, libre del instinto, se procure por la propia razón». Es decir el proceso tiene que ser visto surgiendo del mecanismo de la «insociable sociabilidad» humana que es implícito (como si fuera su «intención») en la Naturaleza, pero rompiendo con lo animal y constituyendo una «segunda naturaleza» de tipo puramente ético-político que tiende al desarrollo de las potencialidades racionales de la humanidad. Pues, para Kant, la esencia de la historia humana al ser socio-política y construirse a través de instituciones necesariamente «artificiales» rompe con lo cosmológico y lo animal. Sólo la humanidad (y en tanto vive en sociedad) tiene historia y, por ello, la meta y culminación de la historia es pensada por Kant desde una perspectiva esencialmente política y jurídica. La meta de la historia es una sociedad cosmopolita caracterizada por una institucionalización del derecho internacional en una sociedad de naciones.

Pero especifiquemos un poco más el sentido del ideal que —para Kant— debe culminar la historia. Podemos concretarlo en cuatro aspectos absolutamente interrelacionados, pues cada uno es condición de posibilidad de los restantes. El primero y más importante (también quizás el más abstracto) es el de la libertad. La exigencia de libertad para el género humano es en Kant algo sagrado; no olvidemos que la «libertad» es el término clave del proyecto emancipatorio moderno y en especial de la Ilustración. Para ésta, la libertad constituye el objeto último y la finalidad del progreso en la historia, por eso las etapas de la historia humana se pueden evaluar en términos de mayor o menor libertad. Para Kant sólo en la sociedad cosmopolita de naciones culmina la libertad humana, característica que ningún otro animal tiene y que rompe con lo natural. Pero

el concepto de libertad de Kant no encaja con el concepto vulgar. En su filosofía de la historia significa para Kant: la posibilidad de autolegislarse autónomamente, lo cual comporta la posibilidad de fijarse y de aceptar las normas que el individuo, uno más dentro del cuerpo social, explícita o implícitamente ha aceptado como normas colectivas. Aunque el ideal para Kant es que tales normas hayan sido discutidas y elaboradas explícitamente por el conjunto de los individuos a través del uso público de su razón, acepta que tal «contrato social» se haya establecido exclusivamente de manera implícita e, incluso, inconsciente.

El segundo aspecto es una constitución civil justa, que sea la garantía de la libertad y de aquel «contrato social» dentro de un Estado. En los principios quinto y sexto de *Idea* afirma Kant que «una sociedad civil que administre el derecho en general» es el problema «más difícil y que más tardíamente resolverá la especie humana». Y en *La paz perpetua* define muy claramente cómo ha de ser la constitución civil perfectamente justa: ha de ser republicana, representativa y con separación de poderes. Ahora bien, la constitución de un Estado, por muy justa que sea, nunca está protegida del todo contra un ataque exterior. Por eso, en el principio séptimo de *Idea*, afirma que «el problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los Estados, y no puede ser resuelto sin este último».

Y así hemos pasado al tercer aspecto del ideal político e histórico de Kant: la Sociedad de Naciones. Es decir, la unión conforme a un derecho cosmopolita (o internacional) de todos los países con constitución interior republicana, representativa y con separación de poderes. Sólo esta

sociedad de naciones libres y justas puede garantizar las constituciones interiores y, por lo tanto, en última instancia la libertad de los individuos. Finalmente, Kant añade un cuarto aspecto estrechamente vinculado con los anteriores: la paz perpetua. Para Kant sólo puede haber garantía de libertad en tiempo de paz, pues la guerra inevitablemente retrotrae al hombre a la situación hobbesiana de libertad natural (que comporta la guerra de todos contra todos). Además la guerra es una amenaza constante respecto a la constitución justa pues termina imponiendo el derecho del más fuerte (o del vencedor) en lugar de imponer el derecho *incluso* al más fuerte. Por ello Kant afirma que solamente una sociedad de naciones que administre e imponga el derecho cosmopolita y garantice las diversas constituciones estatales puede garantizar también la paz perpetua (y la libertad) para todo el género humano.

I-4-2 Tarea crítica y la libertad en la historia

Precisamente porque la historia tiene una esencia política y no es una parte de la cosmología o la biología (como parece pensarla a veces Herder), Kant no puede considerarla plenamente como susceptible de un conocimiento científico (totalmente predeterminado y que, a su juicio, no puede contemplar a la libertad). Y ello convierte en muy compleja su consideración dentro del esquema crítico de la filosofía kantiana. El estatus cognoscitivo y la validez de la filosofía de la historia no fueron establecidos ni en la *Crítica de la razón pura* ni en la *Crítica de la razón práctica*. Sólo después de haber sido redactados la mayor parte de los

escritos sobre filosofía de la historia y en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* dedicada al juicio teleológico, Kant le da un cierto engarce en el sistema crítico (por otra parte y según la mayoría de los estudiosos no plenamente concluyente). No es nuestra intención aquí (no entra en el plan de trabajo y nos faltaría espacio) ofrecer una visión completa del sistema kantiano, así como tampoco resolver plenamente el muy complejo problema de la imbricación de la filosofía de la historia dentro de su sistema crítico. Por ello, nos limitaremos a enmarcarlo brevemente mediante algunas acotaciones, y así pasar directamente a nuestro objetivo principal: la comparación de las doctrinas específicamente de filosofía de la historia de Herder y Kant en relación con los movimientos socioculturales a los que pertenecieron.

Recordemos las tres famosas preguntas que resumen, para Kant, todos los intereses de la razón: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es dado esperar? En tal sentido, afirma en la *Crítica de la razón pura*¹⁰⁹ que la primera es una cuestión especulativa (teórica), y espera haberla planteado rigurosamente de acuerdo con el método trascendental en la primera crítica; la segunda es práctica y moral y sería encarada básicamente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; mientras que la tercera (que puede reformularse de la siguiente manera: ¿Qué puedo esperar si hago lo que hay que hacer?) es una cuestión a la vez teórica y práctica. Esta pregunta se plantea y sitúa de manera diversa en obras tan distintas como *La religión dentro de los límites de*

109. A 805, B 833.

la mera razón, la segunda parte (dedicada al juicio teleológico) de la *Crítica de la facultad de juzgar* y los escritos de filosofía de la historia.

Esta última es para Kant la pregunta adecuada para la vida en sociedad y para inquirir por el porvenir (efectivo y no meramente ideal) de la especie humana en conjunto. Es una pregunta que incluye las consecuencias reales de los actos y de la efectiva actuación en sociedad de los hombres tal y como son (con una maldad natural –piensa Kant– que los impulsa a la insociabilidad). Debido a que la maldad natural en el hombre acalla la ley moral con escandalosa facilidad, Kant no puede responder a esta pregunta señalando simplemente la maravillosa presencia de la moralidad en el fondo de los corazones. No puede soslayar ni la naturaleza real del hombre, ni la importancia de las circunstancias y leyes naturales. Kant dice en el inicio de *Idea*: «Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza». ¹¹⁰

Kant analiza el pasado histórico de la humanidad y constata la presencia inseparable de insociabilidad y sociabilidad. En la dialéctica entre estos dos impulsos contrapuestos cree descubrir un «oculto plan de la naturaleza» y lo considera una hipótesis de imposible demostración pero con grandes potencialidades propulsoras (es decir que, al ser formulada y seguida por los hombres facilita su efectiva realización). De tal manera que éste parece definir un pro-

110. *Idea*, p. 39. La cursiva es de Kant.

greso en la sociedad y en la «ilustración» que hace que cada vez predomine más la sociabilidad. Pero reconoce que sin duda el impulso de insociabilidad –aún disminuyendo– no desaparecerá nunca del todo.

Se trata, además, de una cuestión que apunta incluso a la vida política de los Estados. Para Kant, ésta era la pregunta idónea para el gobernante o el legislador de un Estado y, en definitiva, para toda persona que haciendo uso público de la razón pretendiera incidir en la dirección a seguir por la propia sociedad y por la humanidad en conjunto. Para Kant el esfuerzo por mejorar las leyes y el derecho tenía como objetivo final colaborar en la tarea de configurar una sociedad racional, cosmopolita e ilustrada donde la sociabilidad humana se impusiese claramente a la insociabilidad. Ello no sería –lo afirma con rotundidad– porque hubiera desaparecido del hombre el impulso a la insociabilidad, sino porque no se manifestaba tanto por su educación personal como por la sabia vigilancia de las instituciones jurídicas y de toda la colectividad.

Esta profunda dualidad humana está vinculada también con la profunda dualidad de la filosofía de la historia y de la pregunta «¿qué puedo esperar si hago lo que debo?». Ya hemos dicho que aquí concurren inseparablemente el uso teórico (en la primera parte de la frase «qué puedo esperar») y el uso práctico de la razón (en la segunda, en el «debo»). Además se presupone la capacidad humana para autodeterminarse y elegir pero, por otra parte, tales elecciones tienen que ser cuanto menos compatibles con las leyes naturales. Una filosofía de la historia –como la kantiana– que quiere valer como «propulsora» tiene que presuponer la libertad humana, la capacidad de la humanidad para de-

terminarse en función de consideraciones racionales;¹¹¹ pero por otra parte, tal libertad tiene que validarse «realmente» por su capacidad para incidir en el orden natural determinista y de causas eficientes, inaugurando de esta manera una nueva serie causal (en adelante, en principio, determinista).

Ahora bien esta dualidad es indecible metafísicamente y el racionalismo dogmático presente en Leibniz, Wolff y su escuela se veía inevitablemente abocado a la contradicción tan bien demostrada de la tercera antinomia.¹¹² En este apartado de la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, Kant demuestra¹¹³ —destruyendo desde su interior al racionalismo dogmático de la Escuela de Leibniz-Wolff— que siguiendo el proceder «dogmático» se pueden demostrar dos tesis contradictorias. Por una parte, la «Tesis: la causalidad según leyes de la Naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por la libertad.» Y por otra parte, la «Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la Naturaleza». Evidentemente ambas no pueden ser ciertas en el mismo contexto.

Antes de continuar hagamos un breve alto para resaltar la gran importancia de esta antinomia en su época y para el

desarrollo de la filosofía. Pues, al explicitarla y en tanto que ejemplificación suprema de los déficits del «racionalismo dogmático», Kant culmina la capacidad crítica de la Ilustración pero, también, pone de manifiesto sus propias limitaciones. Es, seguramente, el momento donde más perfectamente se evidencia la potencia de la razón crítica ilustrada, pero donde también se apunta uno de los límites más claros del proyecto ilustrado. El ideal crítico ilustrado triunfa espectacularmente en su tarea negativa (de desmascaramiento del error y la eliminación de la superstición) pero ello no comporta un éxito similar en el aspecto positivo. Kant lo sabe y argumenta¹¹⁴ reiteradamente los aspectos positivos de aquella tarea negativa: evitar por siempre aquellos errores, así como los conflictos entre los distintos usos de la razón. Pero tal solución les parece absolutamente insuficiente tanto al Idealismo como al Romanticismo, y en primer lugar a Herder. Para todos ellos el Criticismo escindirá en demasía al sujeto humano y a una razón que (aislada de las otras facultades) parece incapaz de fundamentar la libertad necesaria para hacer posible el ideal ilustrado de emancipación humana. Por eso, la tercera antinomia será el centro de las críticas e intentos de superación de la Ilustración por parte de Herder y muchos románticos e idealistas. Pero volvamos a la cuestión más concreta que ahora nos ocupa.

En la tercera antinomia, Kant no se refiere a la libertad práctica. Se pregunta si existe una causa incondicionada, y por lo tanto libre, en la Naturaleza (se trata en definitiva de la pregunta por la propia naturaleza, puesto que quien

114. Por ejemplo, en el segundo prólogo a la *Crítica de la razón pura*.

111. Pues para Kant el hombre es libre y no es un mero *arbitrium brutum*. Como dice en A 534: «el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo, con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos».

112. Definida (A 420) como: «Conflicto de conocimientos aparentemente dogmáticos (“thesis cum antithesis”) en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones».

113. A 445.

legisla está siempre por encima de sus leyes). Kant todavía se mueve aquí en el plano teórico (trascendental), si bien nos interesa en cuanto Kant apunta ya a la libertad práctica, a la libertad propiamente humana. Así lo ha formulado Van Riet:¹¹⁵ «Kant no esconde en absoluto que lo que ha mantenido su laborioso esfuerzo para conciliar la casualidad natural y la causalidad por libertad no es ante todo un interés cosmológico, sino más bien un interés práctico».

La libertad en sentido cosmológico es una idea pura trascendental, puesto que no toca a la experiencia y su propio objeto no puede ser determinado nunca por ninguna experiencia.¹¹⁶ La razón que busca completar y cerrar la serie causal «crea la idea de una espontaneidad capaz por ella misma» sin una causa anterior. Lo que importa es que esta idea trascendental de la libertad «sirva de fundamento al concepto práctico de ésta [la libertad], y que aquélla [la libertad trascendental] represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad».¹¹⁷

La libertad práctica remite inmediatamente a la libertad trascendental: ésta es previa a aquélla, ya que «la supresión de la libertad trascendental significaría, a su vez, la destrucción de la libertad práctica». La concreta libertad óntica de los hombres, por así decir, ha sido siempre considerada como relativa a la posibilidad más básica y previa de una libertad ontológico-trascendental. Kant define la libertad práctica como «la independencia de la *imposición*

115. Van Riet, p. 191.

116. A 503.

117. A 534.

de los impulsos de la sensibilidad»:¹¹⁸ es ella la que nos diferencia radicalmente de los animales, los cuales están afectados por su sensibilidad y sus instintos.

En este sentido, Kant dibuja en el *Comienzo verosímil* una hipótesis de cómo podría haberse producido la liberación del hombre de la sujeción animal que la Naturaleza le había impuesto en un estado natural primigenio. En un principio, el hombre se encontraba sometido al instinto («esa voz de Dios que obedecen todos los animales» y que, más adelante, califica de «voz de la Naturaleza»).¹¹⁹ El hombre es un animal mientras sigue esta voz que le desvela ciertas cosas, así como también le vela otras muchas. Mientras el hombre se guía por el instinto, no hay escisión entre él y lo que ve: no puede distanciarse, no puede ser libre. «Pero pronto la razón comenzó a animarse y buscó, comparando [...], la ampliación de su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto».¹²⁰ Kant relaciona este momento con el pecado original de la Biblia. Por primera vez, la razón toma conciencia de sí misma, así como de su poder de alejarse de lo inmediato, recordando o imaginando algo ausente, o incluso creando y fantaseando nuevos objetos o deseos. Así, la razón, consciente de poder ir más allá de la inmediatez animal, puede intentar y conseguir dominar su parte meramente instintiva.¹²¹

A partir de este momento se dan las condiciones de posibilidad de la libertad humana: «Se pudo presentar de este modo la primera ocasión a la razón para empezar a

118. A 534.

119. *Comienzo verosímil*, pp. 70s.

120. *Ibid.*, p. 71.

121. *Ibid.*, pp. 71s.

porfiar con la voz de la Naturaleza e intentar [...] el primer ensayo de una elección libre [...] La cosa es que [el hombre] abrió los ojos. Descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola». ¹²² Se ha producido así la escisión dentro del simple ser animal del hombre. Aparece la oposición entre voluntad libre y determinismo natural. La razón continuará «empeñada» en ampliar el margen de libertad del hombre, extendiendo en el tiempo su mirada y dominando sus impulsos. Hasta el punto de permitir que el hombre pueda darse a sí mismo determinaciones libres bajo la forma de leyes e, incluso, pueda proponerse fines racionales.

No podemos saber si el origen de la libertad del hombre en la historia ha sido el expuesto brevemente, pues el *Comienzo verosímil* es definido por Kant como un mero «viaje de placer». En cualquier caso, la ruptura del lazo animal con los estímulos sensoriales es algo demostrable por la experiencia. Cada hombre puede experimentarlo en su propia vida. Como dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: ¹²³ «La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso en forma remota, provechoso o perjudicial». Para Kant es innegable que disponemos de libertad para dominar nues-

tros instintos y nuestros deseos, y encaminar así nuestra voluntad hacia fines más nobles. En este punto el problema pasa a ser: ¿hay alguna manera de determinar la razón práctica? ¿La razón, en virtud de su uso práctico, puede ofrecernos «leyes objetivas de la libertad», es decir: imperativos, exigencias sobre nosotros mismos, que «establecen lo que ha de suceder, aunque nunca suceda»? Nos preguntamos si la razón puede fijar reglas morales que rijan la voluntad, con independencia de que podamos satisfacer o no fenoménicamente nuestra voluntad. Pero ahora, más que preguntarnos por la realización efectiva de nuestras decisiones libres y morales, nos preguntamos si hay una norma universal que rija moralmente nuestras decisiones libres.

Cabe señalar que, desde el punto de vista práctico, no tiene sentido preguntarse por la independencia de la razón de las leyes morales. ¹²⁴ La libertad práctica no resulta negada, sino todo lo contrario, por la existencia de una norma moral o de un imperativo ético. Al contrario que en la libertad trascendental, en la libertad práctica no tiene sentido preguntarse por la causa incondicionada de los actos morales libres. En el uso práctico de la razón y en la libertad práctica podemos romper el círculo de causas por medio de un fin último, el bien supremo. De esta manera, podemos postular «un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la unidad moral». ¹²⁵ La razón práctica, en su uso legislativo puede afirmar con contundencia el siguiente supuesto: «Mi supuesto es el siguiente: existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente a priori

122. *Comienzo verosímil*, p. 72.

123. A 802.

124. A 803.

125. A 807.

(con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general». ¹²⁶

En otras palabras: existe —por un supuesto que puede «asumirse razonablemente» acudiendo al «juicio ético de todo hombre»— una capacidad de libertad completamente alejada de la inmediatez y de los motivos empíricos (los cuales serían susceptibles de ser determinados por la causalidad natural). Y existe la posibilidad de determinar esta capacidad de leyes morales, no por principios especulativos, sino por principios y leyes prácticas y morales. En conclusión, podemos fijar leyes universales de la libertad práctica, lo cual nos era imposible para la libertad trascendental y en el uso especulativo de la razón. «Así pues, la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la posibilidad de la experiencia [...] pero sí los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan». ¹²⁷

Con la posibilidad de fijar las leyes universales de la libertad práctica aparece —piensa Kant— un nuevo orden de cosas, un mundo moral con una legislación que le es propia y que es diferente de la legislación natural. La conciencia de la ley moral y la conciencia de que el hombre puede liberarse de sus impulsos animales, nos proporcionan la esperanza de la realización de los actos morales que la ley moral fija, y que por tanto un nuevo orden —moral, ahora— se hará presente en la historia. Así florece en el género hu-

126. A 807.

127. A 807.

mano la esperanza de la realización efectiva en la historia de sus ideales y de su bien supremo. Van Riet ¹²⁸ nos dice: «La conciencia de la ley moral demuestra la realidad objetiva de una cierta libertad en el hombre; revela la ley de otro mundo que el de la naturaleza, imponiéndose de manera incondicional, la ley moral implica la libertad como autonomía del querer».

Para Kant la razón «posee causalidad respecto a la libertad en general», pero no respecto a la Naturaleza en su totalidad. La razón puede guiar la libertad práctica de un ser humano, pero no puede hacer que su acto, en cuanto fenoménico y en cuanto incide en el mundo natural, realice efectivamente el fin que perseguía. «Los principios morales de la razón dan lugar a actos libres, pero no a leyes de la Naturaleza.» ¹²⁹ De todos modos, existe la posibilidad de un mundo moral en el mundo «en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas». ¹³⁰ Y puede serlo gracias a la libertad de los seres racionales, los cuales se pueden proponer como «objetivo y fin la realización del mundo moral en la historia». Como dice Kant: «Tomando por nuestra parte disposiciones racionales podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa». ¹³¹ El mundo moral es pues un ideal, un «mundo meramente inteligible», una idea. «Pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a una idea.» ¹³²

128. Van Riet, p. 222.

129. A 807s.

130. A 808.

131. *Idea*, p. 58.

132. A 808.

Es un mundo inteligible que, como ideal director de las acciones humanas, ha de incidir en el mundo fenoménico originando una nueva serie causal natural. Y transformando, por tanto, el mundo fenoménico poco a poco según el modelo de aquel otro mundo moral nouménico. El hombre necesita de esta guía ideal. Como dice Kant en su escrito *Sobre pedagogía*: «El hombre a diferencia de los animales, para intentar conseguir su destino necesita poseer el concepto». ¹³³ Ahora bien, la voluntad, aunque sea perfectamente libre, puede sin embargo estrellarse fácilmente con la realidad física —el mundo físico con sus leyes naturales—, pues toda decisión debe convertirse en acto y todo acto (como recuerda Kant al inicio de *Idea*) está determinado por las leyes generales de la Naturaleza. Por lo tanto, puede ser un acto fallido. De cualquier modo, si se dan las condiciones materiales para que la intención llegue a buen término, devendrá acto y podremos decir entonces que la acción ha resultado de la libertad de la voluntad y no de una causa material o instrumental.

La voluntad y la razón práctica, en virtud de la causalidad de la idea —del fin propuesto—, permiten enlazar la libertad práctica (independencia de los instintos animales y de la inmediatez sensible) con la libertad trascendental (posibilidad de iniciar una nueva serie causal a partir de un punto, él mismo incondicionado). Pero la transformación del mundo fenoménico es muy larga y dificultosa. Es una tarea que sólo puede llevarla a cabo la especie, no los individuos. ¹³⁴ Es una labor que precisa de la colaboración de to-

133. *Sobre pedagogía*, p. 18.

134. *Idea*, principio 2.º.

dos los hombres y de todas las generaciones; ella constituye la historia humana. La transformación y el progreso se realizarán, sobre todo, en la legislación que gobierna a los hombres, en «una sociedad civil que administre el derecho en general» ¹³⁵ y, por lo tanto, en la vida política. Como vemos en la filosofía de la historia la componente práctica (en Kant identificada estrictamente con lo moral) es en última instancia inseparable de la componente praxica, ¹³⁶ es decir de la real acción política llevada a cabo en colectividad (que muchas veces no se pliega a las exigencias morales). ¹³⁷

Ciertamente, en el caso de hombres que viven en continua interrelación, los resultados de un acto moral no dependen únicamente de la libertad propia, sino también de la libertad de otros. La consecución del fin que todo acto moral se propone viene determinada en sociedad, también por la voluntad de otros ciudadanos. En último término, por lo tanto, el orden moral no se impondrá verdaderamente sobre el orden natural, y no se realizará el bien supremo que es el fin de la historia, si no es por la colaboración conjunta de toda la humanidad. Por eso, el fin que Kant pretende en su filosofía de la historia es dar un hilo conductor para una historia filosófica, que ha de ser pensado, sobre todo, «en su efecto propulsor» ¹³⁸ para el conjun-

135. *Idea*, p. 48.

136. Permítasenos usar el neologismo «práxico» para evitar la confusión muy importante y terrible para Kant con el término «práctico» de uso mucho más reducido para Kant pues se limita a la cuestión ético-moral, excluyendo —en la pureza de su uso en la *Crítica de la razón práctica* o de los *Fundamentos*— el sentido de político o estratégico-pragmático.

137. Y no olvidemos que muchos pensadores, de los presocráticos a Hegel o Marx, han resaltado la superioridad de la perspectiva político-práxica por encima de la moralidad individual.

138. *Ibid.*, p. 61.

to de la humanidad. Las otras finalidades le son subordinadas, aunque tampoco se tratan de un «motivo pequeño». El hilo conductor expresado en *Idea* puede servir también: para explicar el juego complejo de la historia, como arte político de la predicción, como perspectiva consoladora (que es en gran parte el interés de todas las teodiceas y filosofías de la historia), y como orientación de los hombres (en especial, de los jefes de Estado y de sus servidores).

I-4-3 *Uso práctico de la razón y juicio teleológico*

Kant poseía un concepto de filosofía «no escolar», es decir, no como un conjunto total de saberes con una estructuración lógica ya dada y que al «filósofo» no le queda sino aprender (que era la idea de Wolff y sus discípulos). Define su concepto como *cosmicus*¹³⁹ afirmando que está presupuesto en el «escolar», pues todo auténtico filósofo ha ejercido su razón buscando y edificando la auténtica filosofía desde su reflexión. Sólo así «la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana». Precisamente por eso y gracias al concepto *cosmicus* de la filosofía, Kant puede encontrar salida a la escisión entre razón teórica y razón práctica. Ciertamente en Kant lo moral no funda lo teórico (como ocurre, en cambio, en Fichte), pero sí que le otorga prioridad en el interés y la natural predisposición de los hombres. Para Kant la razón práctica posee el primado por encima de la razón teórica, pero no hasta el punto de

139. A 839.

usurpar sus derechos. De aquí el verdadero sentido de la famosa frase: «He puesto límites al saber para dejar lugar a la creencia».¹⁴⁰ El uso práctico y el teórico de la razón no se deben confundir o interferir. Hay una ampliación legítima de la experiencia a través —exclusivamente— del uso práctico de la razón, mediante el cual el hombre no se preocupa por la perfección especulativa de lo que se afirma¹⁴¹ al ser consciente de que «nunca sabe lo suficiente como para otorgar certeza a su presuposición». Pero sabe también que su adversario se encuentra en igual situación, pues «en el terreno práctico tiene una posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y que, de hecho, no podría probar. Es, por lo tanto, el adversario el que tiene que presentar pruebas».¹⁴²

Pero el uso práctico de la razón no debe verse entorpecido por el uso teórico: entonces aparecen las antinomias y las contradicciones de la razón consigo misma. Kant dice al respecto: «La razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de esta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma».¹⁴³ Existe para Kant un abismo entre lo sensible y lo suprasensible. La metafísica tradicional ha errado sobre todo en el desconocimiento de este abismo, que ella creía poder transitar sin dificultad. La única posibilidad de supe-

140. B XXX.

141. A 776.

142. A 776s.

143. B XXV.

rar el abismo no está tanto en el pensar o en el conocer como en el actuar, en el ámbito práctico. En este ámbito agrupamos todo aquello que es posible mediante libertad;¹⁴⁴ el actuar humano parte de una voluntad libre, por eso la voluntad es la facultad práctica por excelencia.

Toda moralidad se genera en la pura razón, en la interioridad a priori de cada hombre, en las ideas por encima de la experiencia. Pero estas ideas, que en el campo especulativo no tienen realidad objetiva suprasensible, sí que tienen este uso suprasensible en el ámbito práctico, en el cual ellas crean sus propios objetos como lo haría un matemático. Pero la filosofía en virtud de la razón práctica puede ir –según Kant– más allá del estatus de los matemáticos y los lógicos: «El filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella [...] El matemático, el naturalista, el lógico [...] son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumento para promover los fines de la razón humana. Sólo a ese maestro deberíamos el nombre de filósofo».

La filosofía es «la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)».¹⁴⁵ Pero todos estos fines han de converger en un único fin supremo, como prosigue Kant: «Éste no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral». Así, hemos vuelto al concepto *cosmicus* de filosofía, el cual la filosofía moral es la única que lo cumple totalmente. Como dice Kant: «La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspi-

144. A 800.

145. A 839.

ración racional explica también que los antiguos entendieran siempre por “filósofo” de manera especial al moralista».¹⁴⁶ El filósofo auténtico, por lo tanto, va más allá del mero conocer y, en virtud del uso práctico de su razón, promueve los fines de la humanidad. Para Kant, la ampliación de la razón teórica no se hace en virtud de una aplicación metafísica del saber, de una voluntad de verdad, sino en una voluntad de acción moral. Finalmente, para Kant, la aspiración de todo filósofo –como de todo hombre– es realizar –crear– en la tierra el ideal que le guía. El lugar o proceso donde se realiza el objeto de las ideas de la razón, el ideal humano y los postulados prácticos, es la historia.

La libertad que sólo se manifiesta en el campo teleológico es capaz de inducir la realización –en virtud de las acciones conjuntas y dirigidas al mismo fin de todas las generaciones humanas– del ideal que la rige. En el escrito *El fin de todas las cosas*, Kant afirma: «Aunque hay que considerarlas vanas [las ideas] para el conocimiento especulativo, no por eso tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos la pone a nuestro alcance al propósito práctico, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos [...], sino para que las pensemos en provecho de los principios morales, enderezados al fin último de todas las cosas (con lo cual, esas ideas, que de otro modo serían totalmente vacías, reciben práctica realidad objetiva)».¹⁴⁷

Kant plantea la filosofía de la historia, no como una mera metodología de una disciplina o campo fenoménico

146. A 840.

147. *El fin de todas las cosas*, p. 131.

que cabe analizar, sino como una problemática que recoge la práctica totalidad de las tareas humanas, como lo atestigua la filosofía en virtud de su concepto *cosmicus*. La historia ha de ser considerada como el proceso en el que se realiza el bien supremo de la humanidad. Por ello afirma que si en la historia no se realiza el fin de la humanidad –aunque sea por una intención escondida de la Naturaleza–, permanecerían cancelados todos los principios prácticos.¹⁴⁸ La filosofía de la historia –para Kant– no forma estrictamente parte de la razón práctica, pero sí que se fundamenta en los intereses más irrenunciables de la humanidad que, en última instancia, enraízan en la razón práctica. Además intenta hacerlos compatibles con una comprensión de la historia que propulse en tal dirección al conjunto del género humano.

En la filosofía de la historia Kant afrontó la problemática de la aplicación concreta –ya no crítica, sino positiva y doctrinal– de su pensamiento moral, teleológico y de filosofía del derecho y del Estado. En definitiva, en ella, aborda los dos problemas centrales que le ocupan en la segunda y tercera *Críticas*, pero no bajo la forma u orientación propiamente «crítica», sino bajo la forma de una exposición positiva que Delbos califica de «metafísica»: «Es por la explicación del espíritu de la *Crítica de la razón pura* que la filosofía de la historia se convierte en filosofía práctica; más tarde, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, se despojará de su forma metafísica para adquirir la forma criticista, y se subordinará a esta misma filosofía práctica que ha contribuido tan poderosamente a determinar».¹⁴⁹

148. *Idea*, p. 43.

149. Delbos, p. 240.

Al final del prefacio de la *Crítica de la facultad de juzgar*,¹⁵⁰ Kant manifiesta dar por terminada su labor crítica y desea pasar a la labor puramente «doctrinal». Kant dedica toda una serie de escritos a la filosofía de la historia que no revisten la forma «crítica», pero que la presuponen. Son efectivamente escritos doctrinales que tratan problemas que más adelante situará y fundamentará –ahora sí, en forma crítica– en la segunda y tercera *Críticas*. Naturalmente, las prefiguran en muchos momentos, a la vez que se fundamentan en la *Crítica de la razón pura*.

La justificación del hecho que Kant diese a los escritos de filosofía de la historia la forma que presentan y que no esperase a darles una forma «crítica» cabe buscarla en las siguientes razones: en primer lugar, en que su contenido partía de trabajos y meditaciones del período pre-crítico o de la gestación de la *Crítica de la razón pura*.¹⁵¹ En segundo lugar y como ya hemos visto, la publicación de *Idea* fue motivada externamente al plan kantiano, ya sea por la noticia publicada en la *Gaceta Académica de Gotha* o por la lectura del manuscrito de la primera parte de las *Ideas* de Herder, provocando que la gestación, formulación y publicación de sus ideas fuera rápida y, en cierta medida, urgente. Además, en ese momento (1784), Kant no había visto triunfar todavía su proyecto criticista en el panorama alemán, pues acababa de publicar los *Prolegómenos* (1783) y todavía no la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787). Todo ello seguramente le disuadía de todo intento de aplicar más o menos mecánicamente la estruc-

150. *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 105.

151. Delbos p. 239.

tura «crítica» a los acuciantes escritos de filosofía de la historia.

Pero, sobre todo, al incidir con cierta urgencia —debida a las circunstancias mencionadas— en la filosofía de la historia, Kant descubrió la profunda «urgencia» o «exigencia» de tal cuestión para los más importantes intereses humanos. Comprendió que en ellos se concentraba gran parte del proyecto emancipatorio ilustrado (que él identificaba con el humano en general) obligando a una urgente necesidad de intervención pública directa, de hacer uso público de la razón para definir el más radical e importante proyecto humano. Comprendió que también aquí «La razón humana tiene el destino singular [...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón [y la esencia de la humanidad], pero a las que tampoco puede responder [de manera absolutamente científica y ya conclusa] por sobrepasar todas sus facultades.»¹⁵² En definitiva, la filosofía de la historia es un ámbito tan o más importante y radicalmente acuciante que el de cualquier pregunta metafísica esencial, pues se refiere a un futuro en el que es posible incidir «propulsivamente» para dirigirlo en la dirección correcta como para adelantar en lo posible su advenimiento.

Evidentemente ante tal urgencia práctico-especulativa (pues concebir, impulsar y avanzar hacia tal meta debería ser un deber para toda la humanidad) quedan canceladas y superadas todas las prevenciones críticas. ¡Ahora bien, no para negarlas ingenuamente ni para —peligrosamente— olvidarlas haciéndonos caer de nuevo en el «sueño dogmáti-

152. A VII.

co», sino para —siempre conscientes de ellas— ir más allá en virtud de su urgencia y necesidad para la humanidad y su desarrollo histórico! Una vez más, la humanidad vive necesariamente en la tesitura —entre trágica y afortunada— de haber de encarar imperiosamente unas problemáticas —que no puede rehuir ni negar— aunque no puede «resolverlas» bajo la forma de una deducción silogística o una fórmula matemática. Ciertamente, Kant comprende muy pronto que la filosofía de la historia es una problemática que al concentrar la esencial cuestión del devenir de la humanidad debe ser encarada,¹⁵³ más allá de no ser reducible a ciencia totalmente demostrada, en tanto que responde al interés primordial de la humanidad. Y nada hay —piensa Kant— más importante que tal interés.

El resultado es, en definitiva, una obra más allá del esquema «crítico» y en cierta manera híbrida, que agrupa gran cantidad de temas kantianos y que prefigura —aunque sin desarrollarlos del todo— aspectos doctrinales de la segunda y tercera *Críticas*. Además, concentra el núcleo más radical del proyecto emancipatorio ilustrado (a un nivel de autoconciencia nunca antes alcanzado), que permite aproximarnos al programa filosófico, antropológico y político de la Ilustración (que nosotros comparamos con el del Romanticismo liderado por Herder). Por ello los escritos kantianos de filosofía de la historia son esenciales y —como afirma Cassirer—:¹⁵⁴ «se contienen ya en ellos todos los

153. Conscientemente hemos formulado esta frase como un deber moral para destacar que en última instancia la exigencia a pensar y actuar —en la medida de lo posible— en la historia responde a un imperativo moral.

154. Cassirer 1978, p. 264.

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*.

I-4-4 *Filosofía de la historia y los intereses primordiales de la humanidad*

Consciente del dramático estatus de las problemáticas más acuciantes para la humanidad, Kant en ningún momento afirma que el proyecto de una filosofía de la historia fuera estrictamente científico. Ahora bien, dada la imperiosidad e importancia de los valores allí en juego, afirma que en ella son legítimos usos de la razón intermedios con los «legislativos» del ámbito práctico o de la teleología natural analizada en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Por consiguiente, la tarea que cabe llevar a cabo en una filosofía especulativa de la historia –para Kant– no corresponde al entendimiento sino a la razón con presuposiciones legitimadas tanto por el uso práctico de ésta como por juicios teleológicos. Por lo que respecta a lo primero, Kant ya había argumentado:¹⁵⁵ «En lo que al *uso práctico* se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes [...] En el terreno práctico [la razón] tiene una

155. A 776.

posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y que, de hecho, no podría probar». Mientras que por lo que respecta a los segundos, argumentaba en la *Crítica de la facultad de juzgar* que era legítimo e incluso inevitable en ámbitos como la filosofía de la historia presuponer «fines naturales», teleologismos y «organización» en los seres.

Como vemos, Kant no renunciaba a utilizar «hipótesis» en la filosofía especulativa de la historia que nunca habría aceptado en el uso teórico y «científico». Allí admitía usos de ideas de la razón (es decir, conceptos puros que sólo se remiten al entendimiento y a sus categorías y no directamente a la sensibilidad) que rebasan la posibilidad de toda experiencia.¹⁵⁶ Se trata, pues, de un concepto que la humanidad debe postular necesariamente en ciertas cuestiones, pero del cual los sentidos no pueden dar ninguna intuición. Para Kant tales ideas no significan intervenciones arbitrarias –contra lo que pensaba Herder– sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y rebasan el límite de la experiencia. Herder podía estar de acuerdo con «licencias» de este estilo pero –entonces– no podía aceptar, pues las veía hipócritas, las otras muchas «prevenciones» kantianas. Éstas todavía le indignaban más, pues –pensaba Herder– se terminaba llegando al mismo planteamiento que él pero ahora de manera inconsecuente e hipócrita. Además veía en las prevenciones kantianas una profunda desconfianza «escéptica» en las plenas posibilidades de la razón, y un esfuerzo –fraudulento– para afianzar los ideales ilustrados en oposición a una nueva perspectiva que él lideraba: el Romanticismo. El pensa-

156. A 320.

miento de Kant –venía a pensar Herder– gozaba de exactamente la misma legitimidad que el suyo propio, pero con el agravante hipócrita de esconder su verdadero fundamento pues, a través de múltiples prevenciones de raíz escéptica, se arrogaba un rigor del todo ficticio pero que impactaba en las mentes crédulas del vulgo y de los estudiantes jóvenes. Sólo así –pensaba– se podían imponer unos ideales ilustrados que ponían en peligro lo que él consideraba la verdadera perspectiva de la Naturaleza, de la humanidad y de la historia.

Dejando por el momento la opinión que le merecieran a Herder, lo cierto es que Kant es muy moderado y precavido al afirmar el valor de las ideas de la razón. En la *Crítica de la razón pura* considera que las ideas de la razón, más que auténtico conocimiento, basan su legitimidad tan sólo en la necesidad de la razón que debe presuponerlas en aquellas cuestiones esenciales a la humanidad que van más allá de toda experiencia posible. Por eso en *Idea* afirma que a la humanidad no le queda más remedio, si quiere dar cuenta y pensar como posibles sus «intereses» más esenciales,¹⁵⁷ que aceptar el hilo conductor y el «ideal propulsor» que propone en su filosofía de la historia. Kant argumenta que, si bien el valor cognoscitivo de las ideas no puede ser admitido, tienen la validez de satisfacer demandas ineludibles de nuestra razón y permitir comprender, justificar y salvar los principios prácticos más esenciales a la humanidad.¹⁵⁸ Kant se

157. Herder siempre denunciará que son tan sólo los propios de la «Ilustración» en su peligrosa enajenación y no los de la humanidad considerada en toda su riqueza y diversidad.

158. Una vez más, Herder recordaría que son tan sólo los de la humanidad tal como la concibe la Ilustración desde sus valores y presupuestos.

niega al uso de las ideas de la razón para el conocimiento «científico» especulativo, pero es consciente que si también lo negara en su uso práctico, como juicios teleológicos o como «hilos conductores» e «ideales propulsores», entonces se imposibilita toda defensa de los imperativos y valores morales, así como toda perspectiva consoladora y emancipadora para la humanidad.¹⁵⁹

La posición de Kant es pues extremadamente medida y «fina». Como en el campo de la filosofía de la historia, tampoco hay nada firme en contra de las ideas de la razón¹⁶⁰ si evitamos cuidadosamente la «presuntuosidad» del «sueño dogmático», es posible y urgentemente necesario para los intereses de la humanidad ofrecer a la opinión pública un discurso sobre el devenir humano que se afiance en el uso público de la razón, en su uso práctico, en sus aplicaciones teleológicas y, finalmente pero no en último grado, en función de sus efectos «propulsores». Kant acepta humildemente la contrapartida: armados de la solidez obtenida «positivamente»¹⁶¹ a partir de la renuncia «nega-

159. Cosa, que a pesar de todos los pesares, tampoco están dispuestos a aceptar por su parte Herder y los románticos.

160. Pues no sería el ámbito y tratamiento susceptibles de caer bajo la denuncia de los paralogismos, las antinomias y la indemostrabilidad que –precisamente– había puesto de manifiesto Kant para denunciar todo intento dogmático de discurso que afirmara «presuntuosamente» su validez como conocimiento «científico» y metafísico.

161. Kant, como buen lector de Hume, sabía que la fuerza de los escépticos en el momento de argumentar está en la misma razón que atacan, y que por lo tanto sus argumentos se debilitan en la medida en que aciertan en el blanco. Mientras que la debilidad de los racionalistas está precisamente en la presuntuosidad dogmática y ambición (o «ilusión trascendental») en el momento de afirmar conocimientos no plenamente garantizados por una crítica previa de la facultad usada. Por tanto la fuerza de los racionalistas –concluye– dependía en gran medida

tiva» a pretensiones «dogmáticas» o superiores, dejemos que sean nuestros adversarios los que, si pueden, se dirijan a la humanidad en virtud del «uso público de la razón» argumentando en su contra, así como de los principios que sostienen.¹⁶² Dejemos pues la última palabra a la propia humanidad en proceso de ilustración —si bien seguramente todavía no totalmente ilustrada (reconoce Kant)—.

de la moderación de sus afirmaciones y de la garantía extraída «positivamente» de haber llevado a buen término una «crítica» previa de sus posibilidades de afirmar con rigor. De aquí extraerá con gran habilidad Kant la fuerza de sus posiciones en ámbitos tan difíciles y resbaladizos como son la filosofía especulativa de la historia.

162. Véase, por ejemplo, A 777.