

II. EL NÚCLEO COMÚN DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

II-1 LO COMPARTIDO: EL MODELO COMÚN SUBYACENTE

Después de analizar la polémica Kant y Herder,¹ ahora es el momento de sintetizar el núcleo o modelo básico que comparten entre sí y que los sitúa como un momento clave dentro de la evolución de la Modernidad. De esta manera conseguiremos explicitar los trazos esenciales de las modernas filosofías especulativas de la historia. Así veremos cómo su búsqueda común –en principio exclusivamente cognoscitiva– de un orden racional² bajo el caos aparente de la historia es absolutamente inseparable, tanto para Kant y Herder como para la Ilustración y el Romanticismo, de la exigencia de realización del ideal moderno de humanidad. Por eso las investigaciones gnoseológicas y cognoscitivas convergen con los intentos emancipatorios, como sucedía ya en los grandes modelos greco-clásicos donde van totalmente

1. En la primera parte de este libro.

2. Apartado II-5 «Racionalización de la infelicidad humana».

unidos la teoría con la praxis, el conocimiento con la acción. Son dos caras de una misma moneda que, manteniendo una distinción clara, están relacionadas inevitablemente, aunque sea de manera subterránea.

Precisamente, por ese enlace profundo, las filosofías de la historia de Kant y Herder (claves tanto para las ilustradas y las románticas, como para las idealistas e historicistas) no se reducen en ningún momento a una mera cronología, historiografía o metodología de la historia (a una descripción y mero análisis de los datos empíricos del devenir). Al contrario, para ellas, en el análisis de la historia, inmediatamente tiene que emerger un Sentido (en mayúsculas)³ que una todos esos datos o acontecimientos históricos. Y este sentido sólo puede darse (o tiene «sentido» como tal «sentido» –valga la redundancia–) en la medida en que remite a un proceso esencial que evidencia y realiza una visión global y muy concreta de la humanidad.

También es cierto –a la inversa– que tal proceso de realización de lo humano no puede pensarse como mera ficción o mero ideal, sino que necesariamente debe demostrar que los acontecimientos particulares o los datos históricos concretos responden a ese sentido profundo. Una vez más, precisamente por la inseparabilidad de teoría y praxis, en la Ilustración culminante y en el naciente Romanticismo, no tiene sentido la escisión radical entre historia y filosofía, y, por ello, éstas debían confluir para constituir lo que se ha llamado la «filosofía especulativa de la historia». Como evidencian las obras de nuestros autores dedicadas a la historia, se trata de ofrecer la idea o ideas

3. Apartado II-6 «El fin de la historia».

que definen el devenir (el «Geschehen») como un proceso global con sentido, es decir con una «historia» que es cognoscible y narrable, desde la perspectiva de la realización de una determinada concepción de lo humano⁴ (a la que incluso impulsa y fomenta).

Este hilo (pensado como real y dispuesto necesariamente para ser realizado) en la medida que predetermina lo humano con anterioridad a su culminación efectiva, obliga a ambos autores y a la Modernidad a proyectarlo en una instancia suprahumana.⁵ Podríamos llamarla provocativamente «inhumana» pues es previa a lo humano y también más allá, pues es ella la que acabará por definir y crear lo humano mismo. Pero preferimos usar las expresiones «parahumana» o «protohumana», pues la alteridad de esa instancia se ve reducida en la medida que su sentido propio es concretado en la filosofía de la historia como causa, origen y guía de lo humano hacía sí mismo.

Herder –como muchos otros coetáneos orgullosamente cristianos– identificará tal instancia «parahumana» en la idea religiosa tradicional de Dios. Dentro de esta línea, incluso la guía propiamente histórica de la humanidad hacia su plenitud es vista como una segunda creación que –por su naturaleza– se abre a una temporalidad histórica que está más allá de la presente en la primera creación del *Génesis*. Como dice Herder:⁶ «si hay un Dios en la Naturaleza, también lo hay en la historia, porque también el hombre es parte de la creación y debe ajustarse aún [a diferencia del resto de los seres creados ya completos y fijos] en medio

4. Apartado II-3 «Humanidad».

5. Apartado II-2-1 «Necesidad de un garante».

6. *Ideas*, p. 489.

de sus más salvajes perversiones y pasiones a las leyes que no son menos hermosas y excelentes que las que rigen todos los cuerpos celestes y humanos». La primera creación, que era básicamente biológico-corporal y es pensada como dada de una vez por todas, debe ser completada –piensa Herder– por otra básicamente espiritual y política que es la que marca el largo proceso de la historia humana (que precisamente es «humana» porque en ella viene a devenir y realizarse lo humano en tanto que tal).

Ciertamente, Herder no buscará en la revelación trascendente o en una dogmática religiosa positiva (en cuyo caso haría meramente teología de la historia), pero sí en la revelación inmanente del mismo proceso y –para escándalo de Kant– a través de las «analogías naturales» donde la experiencia se muestra como experiencia de ese proceso.⁷ Así dice Herder:⁸ «Busqué una filosofía de la historia de la humanidad donde me fue posible buscarla [...] quien desee sólo especulaciones metafísicas, las tendrá por un camino más corto [que este libro]; más yo creo que éstas, separadas de las experiencias y analogías de la Naturaleza, son un viaje por los aires». Como vemos la idea buscada por Herder se tiene que extraer de la misma transparencia de lo real, de los acontecimientos mismos. La revelación divina no se hace tan sólo mediada por las Sagradas Escrituras sino –y aún especialmente– a través de la realidad misma, del mundo y de la historia. Leer o interpretar la historia y la Naturaleza en tanto que revelación de Dios no es algo absolutamente diferente que leer o interpretar las Escrituras que transmitió.

7. Apartado II-2-2 «Giro naturalista en el garante».

8. *Ideas*, p. 13.

Kant, por principio, se niega rotundamente a recurrir a Dios, pero no por ello deja de remitirse en su filosofía de la historia también a una instancia «suprahumana» o «parahumana»: la Naturaleza. Además, Kant no tiene demasiado problema de hablar de un «plan oculto de la Naturaleza»,⁹ pues ésta actúa incluso bajo un designio tan sutil como tradicionalmente se decía de la providencia divina. Para Kant también la Naturaleza escribe recto con renglones torcidos. Si el hombre puede pretender conocer o sospechar ese designio no es mediante las categorías del entendimiento o el esquematismo de la *Análítica trascendental* aplicada a los datos sensibles, etc. No es en definitiva por los principios tan rigurosamente fijados en la *Crítica de la razón pura*, sino por una idea –así se llama su escrito más conocido de esta temática– de la razón guiada por unas necesidades de orden a la vez teórico-prácticas que enraízan en la teoría kantiana del «als ob», el «como si»,¹⁰ y en la necesidad de la propia razón de sentar un «hilo conductor» que pueda ser a la vez un «hilo propulsor» de los acontecimientos. También aquí «extiende»¹¹ Kant el uso de la razón en función de otros ámbitos y otras ambiciones diferentes de las cognoscitivas. La mezcla indisoluble y constitutiva del proyecto moderno gnoseológico-práxico

9. Apartado II-2-3 «El plan oculto».

10. Collingwood, p. 101, después de identificar de manera excesiva la «metáfora» científica «leyes de la naturaleza» con la de «plan de la naturaleza», dice muy agudamente: «cuando el historiador habla de un plan de la naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente».

11. Como explícitamente dice que ha hecho en la *Crítica de la razón práctica*.

vuelve a manifestarse aquí, aunque Kant en otros momentos y ámbitos exige distinguir rotundamente esos dos aspectos.

Kant no puede sino pensar que «acaso dependa de la mala elección del punto de vista para contemplar la marcha de las cosas humanas, el que nos parezcan éstas tan insensatas».¹² Igualmente no puede sino salir al paso de tal posibilidad buscando la perspectiva que le es dada a la razón («cosa que sólo la razón puede hacer», dice) dada la inseparabilidad en el ámbito de la filosofía de la historia de gnoseología y praxis. Como dice:¹³ «La idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso físico de las mismas en el mundo, sino de su curso moral y sólo así se produce; tampoco puede ser referida más que a lo suprasensible [no comprensible sino desde lo moral]». Se trata de, a la vez y de manera inseparable, pensar y potenciar (casi realizar o garantizar) un fin último que estructure y dé sentido a todo el caos histórico.

La preponderancia de la «idea» o del «hilo conductor» de la historia en la consideración del devenir en global o de cada uno de sus acontecimientos particulares es para Kant casi tan grande e importante como para Herder (y la compartirán con los grandes filósofos especulativos de la Historia como Fichte o Hegel). Por eso afirmará:¹⁴ «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 se-

12. *El conflicto de las facultades*, p. 102.

13. *El fin de todas las cosas*, pp. 125s.

14. *Comienzo verosímil*, p. 67.

gura para el descubrimiento de las causas intermedias que nos hagan comprensible el tránsito».

Como vemos, inevitablemente, tanto el ilustrado Kant como el romántico Herder no pueden sino conjugar las cuestiones e ideales prácticos con los puramente gnoseológicos si quieren hacer de la historia un orden con sentido filosófico, es decir si quieren construir una filosofía de la historia. Así definirán conjuntamente la esencia de la filosofía especulativa de la historia hasta su culminación con Hegel.¹⁵

El proyecto antropocéntrico¹⁶ moderno se impone también a estos autores definiendo una filosofía de la historia que tiene como núcleo e idea la necesidad (a la vez gnoseológica y práctica repetimos) de un sentido que sólo se puede hacer manifiesto si presuponemos un plan oculto que garantiza las aspiraciones humanas que subyacían en ese antropocentrismo moderno. A partir de aquí los matices serán muchos y de gran riqueza o contraste, pero la base y el impulso básico de las filosofías especulativas de la historia será único y el mismo, mostrando cada una de ellas como distintas realizaciones posibles de ese proyecto antropocéntrico moderno.

Detrás de las grandes filosofías de la historia late la misma apuesta por una racionalidad basada en el privilegio del hombre moderno (tal como se define en la sociedad burguesa) y realizada como un macroproceso de educación y realización histórica.¹⁷ Ahora bien, paradójicamente, ese antropocentrismo en Kant y Herder reclama todavía un

15. Apartado II-4 «El progreso».

16. Apartado II-3 «Humanidad».

17. Apartado II-3-3 «La historia como proceso educativo, una necesidad especulativa».

afianzamiento suprahumano:¹⁸ plan natural o providencia divina. Igualmente, como el proceso educativo que es el detalle y concretización de la historia humana tiene muy poco de «humano» o «humanitario»: una vez más, lo que humaniza no tiene por qué ser (más bien todo lo contrario) él mismo, humano o humanitario.

Como vemos, a pesar de la virulencia de su enfrentamiento, hay que evitar pensar que nos enfrentamos a dos planteamientos filosófico-culturales completamente incommensurables. Pues, a pesar de la indiscutible dificultad, si ampliamos la perspectiva de análisis con ayuda de la conciencia histórica y los vinculamos con sus contextos socio-políticos más o menos inmediatos, es posible sintetizar un núcleo básico común compartido en gran medida por la Ilustración y el Romanticismo (y, evidentemente, por Kant y Herder). De hecho, así conseguiremos explicitar la matriz básica de la filosofía especulativa de la historia que, más adelante, culminará con el sistema hegeliano. Es interesante resaltar que a pesar de que tanto Kant como Herder quieren superar la perspectiva metafísica y especulativa, en sus filosofías de la historia (que son típicas de finales del XVIII) no pueden sino presuponer conceptos y métodos que los convierte en autores clave de la tradición de filosofía especulativa de la historia.

Con el objetivo de profundizar hasta el esqueleto unitario que permite ver a la Ilustración entonces culminante y el Romanticismo en plena expansión como partícipes de un común proyecto emancipatorio moderno, tenemos que

superar el nivel de su franco (e incuestionable) enfrentamiento, tanto por lo que respecta a los contenidos mismos como a la diversidad terminológica con que se expresan. Tenemos que profundizar hasta ese núcleo común de filosofía de la historia donde coinciden movidos por una muy similar exigencia de conocimiento riguroso y de liberación y plenitud humana. Tanto en la Ilustración como en el Romanticismo (y en nuestros pensadores) late una muy similar aspiración por realizar el basto ideal antropocéntrico moderno que va desde satisfacer las más básicas y naturales necesidades biológicas hasta dar cumplida cuenta de los ideales éticos, pasando por la consecución de las adecuadas institucionalizaciones socio-políticas.

A pesar de sus enormes diferencias y de la radicalidad de su enfrentamiento, podemos ver la común pertenencia a la Modernidad tanto de la Ilustración como del Romanticismo comentando un texto del profesor Isaiah Berlin.¹⁹ Éste defiende su conocida tesis que sitúa en el Romanticismo el surgimiento de una muy peligrosa ruptura civilizatoria que amenazaba los ideales liberales e ilustrados (de los que Berlin era un gran partidario): «Es esta encarnación del ideal romántico la que tomó formas cada vez más histéricas y, a la postre, terminó en el más violento irracionalismo y fascismo». Ahora bien, a pesar de ello, Berlin reconoce el marco común básico moderno que une a estos dos movimientos en principio tan dispares y opuestos; por eso, inmediatamente después de la cita anterior, enumera algunas de las grandes aportaciones románticas que encajan fácilmente con los más profundos ideales ilustrados y, especial-

18. Luc Ferry así lo ve también en el volumen II *El sistema de las filosofías de la historia* de su trilogía *Filosofía política*, México, FCE, 1997.

19. En su prefacio para Schenk (1983, 13).

mente, modernos: «Y sin embargo, esta visión [romántica] engendró también un respeto a la individualidad, al impulso creador, a lo único, a lo independiente, a la libertad de vivir y actuar a la luz de creencias y principios personales, no dictados, de necesidades emocionales no deformadas, al valor de la vida privada, de las relaciones personales, de la conciencia individual, de los derechos humanos». Como vemos, incluso cuando se enfatizan las importantes diferencias no se pueden olvidar la profundas concomitancias y similitudes de base, que convierten a estos dos movimientos (y a nuestros dos pensadores) en aspectos de una común deriva de la Modernidad occidental. Analicemos ahora los aspectos más relevantes de ese modelo común de filosofía especulativa de la historia compartido por Kant y Herder.

II-2 ¿NATURALEZA O PROVIDENCIA?

II-2-1 *Necesidad de un garante*

Se acepta tradicionalmente que las filosofías de la historia ilustradas y románticas²⁰ en tanto que «especulativas» no pueden evitar convertirse de alguna manera en una cierta teodicea. Evidentemente no se trata de una teodicea superficial, ni tan siquiera plenamente identificable con el monoteísmo cristiano. Pero sí que vincula la razón filosófica (ya sea separada del sentimiento, como en Kant, o aliada con él, como en Herder) con la postulación y presu-

20. Incluso las idealistas y el propio Hegel así lo afirma de su propia filosofía de la historia.

posición de una instancia garante que, en tanto que absoluta, es heredera directa de la divinidad. Evidentemente estamos aquí dentro del marco llamado por Heidegger «de las ontoteologías modernas».

En el caso de Herder es evidente que —en expresión de Heidegger—²¹ «Dios» funciona en su filosofía de la historia no como un término religioso sino como «un término puramente ontológico, al entendiéndolo como **ens perfectissimum**». Ese ente supremo es el principio y motor que mueve la historia humana tanto en el orden del ser y de la existencia (creando el mundo y dirigiendo su devenir a través de su providencia y revelación) como en el conocer (pues es la garantía del orden racional que el hombre capta en ese devenir). Una vez más, Dios o la providencia divina es la garantía de verdad del conocimiento histórico de la humanidad. Estamos evidentemente ante un círculo argumentativo («vicioso» para algunos, «inevitable» y «fundamentador» para otros) del que no puede escapar fácilmente la Modernidad. Ya en Descartes, el «cogito» humano sólo puede sostenerse de manera absoluta y apodíctica (y fundamentarse radicalmente) a través de «demostrar» la existencia no engañadora de Dios. Sólo entonces se cierra el círculo de la fundamentación radical moderna y se hace pensable el anclaje apodíctico del conocimiento del sujeto pensante con la realidad del mundo.

En última instancia y a pesar de su potente método trascendental, en su filosofía de la historia Kant tampoco puede escapar al mencionado condicionamiento moderno. Consecuente con su crítica al uso cognoscitivo de Dios

21. *Ser y tiempo*, # 20.

o «ideal de la razón», evita referirse a Dios pero tiene que recurrir a suponer –más que descubrir– expedientes muy cercanos a la «providencia divina» como son el «plan» o la «intención de la Naturaleza». Así dice con gran sinceridad en *Idea*.²² «No hay otra salida para el filósofo [...] que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza». Más adelante basará la legitimidad de esta presuposición en un imperativo ético, ya que la mencionada intención de la Naturaleza es un hilo regulador al que no se puede renunciar sin «cancelar todos los principios prácticos».²³

En estas palabras resuena claramente una posición que reitera tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica*: «Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), crearé indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis ojos».²⁴ La conciencia kantiana de las dificultades intrínsecas en esta posición filosófica es, evidentemente, más clara que en Herder, pero sobre todo es muchísimo más insatisfecha e incómoda. Pero, por muy en contra que esté de las exigencias científicas de Herder, Kant también termina usando –en su filosofía de la historia– expresiones como:²⁵ «supongamos», «es razonable suponer», «es imprescindible

para el filósofo suponer», «hemos de buscar un hilo conductor».

No nos hemos de dejar engañar, tanto Herder como Kant tienen que responder a la exigencia (vital a finales del XVIII) de pensar y justificar el sentido «filosófico» de la historia, de acuerdo con los principios y valores que cada uno de ellos (o, generalizando, de la Ilustración y el Romanticismo) no está dispuesto a renunciar. Kant ve en la necesidad intrínseca resultante de los valores ilustrados (que, como hemos visto, identifica con los humanos sin más) el argumento último que da sentido y garantiza «su» visión de la historia como necesidad humana. Kant, empero, no se engaña hasta el punto de errar en el valor cognoscitivo de su presuposición y es evidente su desgana al proponer la garantía de una «intención de la Naturaleza». Tal «intención» no es sino resultado de la exigencia intrínseca en los valores de la Ilustración que obliga a prever o suplir la mala voluntad humana con un mecanismo natural que, no obstante muy importante, no «dañe» la libertad humana. Por eso Kant dice con claridad meridiana que la Naturaleza «ofrece la garantía de lo que el hombre *debiera* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, [y además] lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad».²⁶

También Herder está prisionero de sus valores, en este caso cristiano-románticos, y se pregunta al inicio de las *Ideas*:²⁷ «¿por qué, si todo tiene en el mundo su filosofía y su ciencia, no la ha de tener también lo que más nos importa: la historia de la humanidad?». Siguiendo la esencia

22. *Idea*, p. 41.

23. *Ibid.*, p. 43.

24. A 828.

25. Por ejemplo, en *Idea*, pp. 54-55.

26. *La paz perpetua*, p. 332. La cursiva es de Kant y el inciso nuestro.

27. *Ideas*, p. 11.

de la visión cristiana de la historia, concluye que si hay un Dios providencial en la Naturaleza que pone orden, «sabiduría» y «bondad», también tiene que haber uno en la historia. «¿Cómo, me decía a mí mismo, este Dios iba a hacer caso omiso de su sabiduría y bondad y a prescindir de todo plan en la disposición y organización del conjunto de nuestro género?». ²⁸ Remontándose, de manera mucho menos «intranquila» que Kant a una presuposición ontoteológica, usa de «la gran analogía de la Naturaleza» para afirmar que la historia es también «escenario de la divinidad», como ya había hecho en *Otra filosofía*.²⁹

II-2-2 Giro naturalista en el garante

Como hemos dicho, la instancia ontoteológica que funciona como garantía absoluta en las filosofías de la historia de Kant y de Herder no puede identificarse sin más con el Dios cristiano. De hecho, muy pocas veces utilizan la palabra «Dios» y, en cambio, hay otras dos que ocupan su lugar: la «Naturaleza» (como entidad «personalizada») y la «providencia». Así, de manera significativa, Kant no utiliza el término «Dios» ni una sola vez en *Idea*, mientras que el de «Naturaleza» aparece en más de cuarenta pasajes y el de «providencia» una única vez, pero muy reveladora, pues se la equipara a la Naturaleza. En este caso concreto, dice Kant: «Semejante *justificación* de la Naturaleza –o, mejor, de la *providencia*– no es motivo fútil para escoger

28. *Ideas*, p. 12.

29. *Ibid.*, p. 72.

determinado punto de vista con que enfocar la historia universal». ³⁰

De manera aún más significativa, en *La paz perpetua* se pregunta Kant qué término se ajusta mejor a la «fuerza» que introduce el finalismo, la armonía y la concordia en las cosas humanas (incluso en contra la voluntad del hombre). Y acabará afirmando que la garantía de la paz perpetua hay que buscarla en la «gran artista llamada Naturaleza». Su razonamiento es, en síntesis: «se la llama igualmente *destino*, como causa de efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*, por consideración a su finalidad en el curso del mundo, como la profunda sabiduría de una más elevada causa, guiada por el fin último del género humano y predeterminante del curso del mundo; [...] [Ahora bien] El uso de la palabra *Naturaleza*, **al tratarse aquí sólo de teoría, no de religión**, es más adecuado a las barreras de la razón humana [...] y más *modesto* que el término de una *providencia* que pudiéramos conocer». ³¹

Herder, por su parte, aboga decididamente por la palabra «providencia», valorando precisamente su referencia a la divinidad y a una finalidad trascendentes. De manera significativa, en *Otra filosofía*, habla de la «maternal providencia». ³² Sólo más tarde, en la parte 3.^a y sobre todo 4.^a de las *Ideas*, utilizará con mayor frecuencia –en función de su mayor decantamiento hacia un naturalismo inspirado en Leibniz, Spinoza y Shaftesbury– la palabra «Naturaleza» (que, no obstante, siempre había utilizado), al mismo tiempo que

30. *Idea*, p. 63.

31. *La paz perpetua*, pp. 327-329. La cursiva es de Kant y la negrita nuestra.

32. *Otra filosofía*, p. 275.

hablará más de leyes de la Naturaleza y menos de la intervención continua de la divinidad en la historia.

Tiene toda la razón Cassirer en *Filosofía de la Ilustración* al destacar, como característica esencial de la concepción filosófica de todo el siglo XVIII, la inseparabilidad ontológica de Naturaleza e historia, la naturaleza quieta (o en círculo perpetuo) y la «segunda» naturaleza en movimiento y devenir. La continuidad y la unidad de planteamiento básico en los dos ámbitos es total. Dice:³³ «La filosofía del siglo XVIII trata el problema de la Naturaleza y el histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensayo hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la “razón” a la Naturaleza y a la historia».

Pensamos que el esfuerzo —presente incluso en Herder y la filosofía cristiana de la historia— por evitar el nombre de «Dios» y darle un giro naturalista en su papel garante del sentido de la historia, viene a reflejar la evolución de la concepción filosófica de Dios en los siglos XVII y XVIII. En las filosofías ontoteológicas, cada vez más se quiere evidenciar de manera más clara la equiparación plena de «Dios» con lo «absoluto». Ya era el caso clarísimo de Spinoza, pero también el de Descartes, Malebranche o Leibniz, y todavía lo será más en el caso de Hegel (quien veía en el cristianismo la intuición de su concepto de espíritu universal). Cada vez más claramente serán obviados en sus filosofías atributos esenciales del Dios cristiano como son la trascendencia y la personalidad. Por este motivo, Herder

33. Cassirer, 1943.

podrá especificar con tranquilidad: «Que nadie se extrañe si hago servir personificado el nombre de la Naturaleza, Naturaleza no es un ser independiente, Dios lo es todo en ella».

Pero ciertamente, al mismo tiempo que se despersonalizaba a Dios, por otro lado se personificaba la Naturaleza. Con ello eran inevitables las acusaciones de panteísmo y espinosismo. A los cuales, Jacobi identificaba de manera sistemática con todo racionalismo consecuente. Y acusaba de espinosismo no sólo a Lessing sino incluso a Kant. Por su parte, Herder si bien a medida que avanzaba en su obra *Ideas* más vulnerable era a esta crítica, y aunque era un monista radical que aplicaba el principio de continuidad de Leibniz desde los astros hasta las obras del espíritu, distingue muy claramente entre la divinidad y las obras divinas. Para Herder Dios permanece trascendente a su obra: la Naturaleza. Tiene razón Bury, cuando en referencia a Herder, afirma: «La divinidad crea el mundo pero nunca se interfiere en sus procesos, tanto en el mundo físico como en la historia humana. La misma historia humana es un fenómeno natural».³⁴ La filosofía herderiana no afirma la acción extraordinaria y directa de Dios sobre la historia, sino su acción ordinaria creando la Naturaleza y el mundo en general, y a través del mecanismo plenamente mundano de la Naturaleza (es decir de manera totalmente indirecta) la generación de la historia humana y de su devenir. La «providencia» de Dios en la historia está pues totalmente interpretada en clave naturalista, en y a partir de un mecanismo mundano y natural.

34. *Ideas*, p. 217.

También en una línea mucho más parecida de lo que podríamos pensar a partir de lo dicho en la primera parte de este libro, Kant interpreta la «intención» o «plan» de la Naturaleza como un mecanismo que va en realidad más allá de toda «personificación» o «intencionalidad» en sentido humano. «Cuando digo que la Naturaleza quiere que ocurra esto o aquello, no significa que os imponga un deber de hacerlo (pues sólo puede imponerlo la razón práctica, libre de coacción), sino que ella misma lo *hace*, queramoslo o no (“*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*”³⁵)), avisa claramente en *La paz perpetua*.³⁶ El «plan oculto» o la «intención» de la Naturaleza parecen tales porque manifiestan una clara teleología que es el sentido (incluso como «dirección») de la historia, pero son propiamente una manera de hablar que remite a un mecanismo también totalmente mundano, básicamente determinista (aunque también puede ser «propulsado» si la humanidad se lo propone) y natural.

II-2-3 *El plan oculto*

Superando totalmente la vieja polémica sobre los milagros y la posibilidad de una acción «extraordinaria» por parte de Dios en la historia, tanto la Ilustración como el Romanticismo culminan el proceso que lleva del Dios como padre bondadoso al «absoluto» que se expresa exclusivamente en la Naturaleza, pasando por el Dios relojero y

35. Se trata una máxima estoica de Séneca que podemos traducir con una cierta libertad que no traiciona el sentido como: «El destino acompaña a quien se deja, [pero] arrastra a quien no se deja».

36. *La paz perpetua*, pp. 332s. Las cursivas son de Kant.

arquitecto del Racionalismo.³⁷ Así, podemos verlo en la formulación, tanto por parte de Kant como de Herder, de la noción de un «plan oculto» por medio del cual la Naturaleza –siguiendo sus leyes eternas– gobierna la historia humana.

Llaman «oculto» a este plan, no porque lo vean como un arcano inaccesible, sino porque sólo se evidencia ante la mirada penetrante, especulativa y global del filósofo. Tanto desde las tribulaciones de la vida cotidiana, como del detallismo y atención por los acontecimientos particulares del historiador no filosófico, el plan global de la Naturaleza y de la historia toda resulta imperceptible –«ocultado» por los árboles que no dejan ver el bosque–. Atentos tan sólo a sus asuntos particulares, de normal los hombres sólo pueden ver una pequeña parte del plan, mientras que la idea de conjunto se les escapa por completo. Pero a pesar de tal desconocimiento, los mecanismos naturales determinantes de este «plan» se imponen a los individuos y a los pueblos, utilizándolos aun en contra de su voluntad. Los presiona y constriñe como meros peones para obtener unos objetivos que no sospechan y que, en caso de intuir-

37. La visión de Dios como «relojero» o «arquitecto» culmina la polémica sobre la «potencia absoluta» (que en principio todo lo puede y, por tanto, nada se puede excluir) y la «ordinaria» de Dios (que «pudiendo», ha optado libremente por «limitarse» a la acción que «ordinariamente» se puede observar en el mundo). Ya no se trata de pensar la divinidad atendiendo personal y específicamente a cada una de sus criaturas, sino como organizador racional que planifica a escala universal y para siempre el mundo, evitando posteriormente interferirse en la legislación natural que él mismo había establecido. Malebranche, Spinoza y Leibniz ya habían argumentado contundentemente que la divinidad no podía actuar «racionalmente» por voluntades particulares (y, para decirlo así, al gusto de cada cual), sino por una insobornable voluntad general.

los, probablemente les serían o indiferentes o incluso deseables).

Herder lo formula con su habitual fuerza expresiva: «¡Qué obra! ¡Cuántos grupos de épocas y naciones oscuras te pertenecen, cuántas figuras colosales sin apenas visión ni perspectiva de conjunto, cuántos instrumentos ciegos, todos ellos creyendo obrar libremente, pero ignorando qué o para qué, sin dominar el conjunto con la vista, pero cooperando tan celosamente como si su hormiguero fuese el conjunto». ³⁸ Pero también Kant se manifiesta en el mismo sentido en un fragmento famosísimo: «No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa». ³⁹

La clave de este plan no es fácil de descifrar y el filósofo debe realizar un gran esfuerzo intentando poner orden en el caos, yendo más allá de las más terribles desgracias que jalonan la historia, buscando mecanismos y garantías que le aseguren que todo ha ocurrido con buen fin. Por ello la filosofía especulativa de la historia contiene –como hemos dicho– una inevitable teodicea, pues también se trata de encontrar un sentido racional en el mal presente en el mundo, ⁴⁰ si no se quería caer en la desazón tan bien expresada por Voltaire en sus obras a partir del terrible terremoto de Lisboa. Ciertamente ni la Ilustración

38. *Otra filosofía*, p. 366.

39. *Idea*, p. 40.

40. Como hacía Leibniz en su *Teodicea*, por ejemplo p. 336.

ni el Romanticismo mayoritarios, ni Kant ni Herder, pueden aceptar una perspectiva absurda de la historia. Pueden aceptar una gran dosis de crueldad y de sacrificio, pero no el sinsentido, la respuesta nihilista a la pregunta «por qué?»

II-2-4 *Mecanismo de la historia*

Ahora bien, el sentido especulativo de la historia no puede tampoco postularse simplemente, sino que se tiene que mostrar y argumentar el mecanismo concreto que lo sostiene y realiza. Al respecto, las posiciones de Kant y Herder son paralelas. En primer término, la Naturaleza actúa desde el interior de los individuos de tal modo que ellos mismos, por su «naturaleza» o «disposición natural», se encaminan hacia el fin fijado por el «plan» de ésta, aunque no sean conscientes de él. Se trata del mecanismo interno congénito en el hombre, que muestra ya una tendencia activa hacia su desarrollo como especie. Dice Herder: «La organización de la criatura misma fue la más cierta dirección, la más perfecta determinación que la Naturaleza podía imprimir a su obra». ⁴¹

Una muy similar función desempeñan, en Kant, las «disposiciones naturales» que, como predisposiciones innatas o semillas, actúan y germinan desde dentro de los individuos y apuntan al uso de la razón en su desarrollo completo (que propiamente sólo se dará en el momento final de la evolución de la especie). Los dos primeros principios de *Idea* claramente expresan esta idea: «Todas las dis-

41. *Ideas*, p. 79.

posiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada», y «En los hombres [...] aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos».

En Herder, el mecanismo interior está formado por las fuerzas orgánicas, vitales o vivas que –según él– atraviesan todos los seres, incluso los inanimados. En *Ideas*,⁴² dice: «Toda forma exterior de la Naturaleza es reflejo de su interior» y aplica esta idea al caso concreto del cerebro: «Todo cerebro animal está formado según la estructura de su cuerpo, o mejor dicho: ésta está formada según aquél, pues *la Naturaleza obra desde el interior*».⁴³ Herder, de una manera sin duda muy provocativa en la época y aparentemente anticipando tesis evolucionistas, llega a referirse a los hombres y animales como «fuerzas genéticas». Así, en *Ideas* afirma: «La fuerza genética es la madre de todas las formas sobre la tierra, cuya acción es fomentada o retardada por parte del clima mediante un mero curso causal».⁴⁴

Como vemos, este mecanismo interior es complementado por mecanismos exteriores y tanto Kant como Herder se remontan a Montesquieu para destacar la importancia del clima y otras determinaciones naturales. Herder, influido por Montesquieu, aplica el método genético dirigido a explicar las instituciones y el carácter de un pueblo por su hábitat. También para Herder hay una profunda vinculación entre el «clima» en que vive un pueblo y su «espíritu nacional». Evidentemente, el «clima» es un factor

42. *Ideas*, p. 94.

43. *Ibid.*, p. 99.

44. *Ibid.*, p. 206.

más complejo que la mera meteorología e incluye todo el complejo de determinaciones geográfico-naturales que denominamos «condiciones de vida».

Rouché comenta cuatro tipos de determinaciones exteriores en la filosofía de la historia de Herder: La primera es la predeterminación geofísica de los continentes sobre razas enteras. La segunda es la determinación de las leyes naturales de la historia sobre la especie humana en conjunto. La tercera resulta de la acción del medio histórico-geográfico-climático sobre las diversas naciones, dándoles sus trazos diferenciales. Y, finalmente, la determinación ejercida por la generación anterior sobre la posterior por medio de la educación y la tradición. Tanto Herder como Kant están totalmente de acuerdo (como también lo están la Ilustración y el Romanticismo) que en la humanidad hay que destacar una determinación específica que es mucho más importante y decisiva que las otras: la vida en sociedad, la cultura, la vida política. Aquí es donde se forja la más eficaz constricción exterior de la Naturaleza sobre el hombre como individuo y como especie.

Así, para Kant, la discordia entre los hombres fruto del egoísmo e «insociable sociabilidad» presentes de manera natural en cada individuo y la discordia entre los pueblos (la guerra entre leviatanes, en el más puro sentido hobbesiano) los conducen en la dirección del «plan de la Naturaleza». La Naturaleza y «la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres»⁴⁵ así lo dispone. Individuos y pueblos son igualmente obligados a salir de su abulia, comodidad y deseo de tranquilidad. Todo convergerá en

45. *Idea*, p. 53.

II-3-1 *Autodefinición de hombre*

obligar a los individuos y a la especie en conjunto a esforzarse en desarrollar aquellas disposiciones internas que les fueron concedidas para su desarrollo. Para Kant es muy claro que el antagonismo entre los Estados es también una garantía de que, a la larga, se establecerá en cada uno de ellos una constitución justa. Pues en caso contrario carecerían de auténtico apoyo del pueblo, serían más débiles frente a los enemigos y acabarían cayendo ante ellos.

Una similar competitividad se establece entre los individuos y entre los Estados y, en conjunto, obliga al pleno desarrollo de las «disposiciones naturales» de los hombres singulares y a la mejora de las constituciones estatales. Ciertamente –piensa Kant–, los ideales ilustrados de pleno desarrollo de la razón en los individuos, de la justicia interna en cada uno de los Estados y de una constitución cosmopolita que rijan las relaciones internacionales de éstos, podrían haberse producido «sin necesidad de tantas y tan tristes experiencias» si todos y cada uno de ellos se hubiesen regido por la racionalidad. Pero, como ésta es habitualmente superada por los prejuicios, intereses y egoísmos, tiene que ser la Naturaleza la que la provoque «patológicamente» y conforme a los «mecanismos» mencionados. Como dice en *Idea*:⁴⁶ «La Naturaleza ha utilizado de nuevo la incompatibilidad de los hombres y de las grandes sociedades y cuerpos estatales que forman estas criaturas, como un medio para encontrar en su inevitable antagonismo un estado de tranquilidad y seguridad».

46. *Idea*, p. 52.

Todas las ciencias llamadas «humanas» se encuentran ante el conflicto de definir un objeto de estudio que indefectiblemente coincidirá, al menos parcialmente, con el propio observador. Por tanto, éste inevitablemente debe autodefinirse. En el caso de la filosofía de la historia, por su pretensión de abarcar el devenir humano ni más ni menos que en su pasado, presente y futuro, remite a una autodefinición tan radical y global que no puede obviarse ni lo más mínimo. Su carga ideológica y valorativa es tan patente y omniabarcante que es el campo privilegiado del enfrentamiento entre grandes cosmovisiones. Como vemos la Ilustración y el Romanticismo encuentran en ella un decisivo campo de batalla, pero ahora nos interesa destacar especialmente el fondo común que une a estos dos movimientos dentro del proyecto moderno –en gran medida compartido–.

También Kant y Herder saben que en la filosofía de la historia un mismo sujeto es el que teoriza y el que es teorizado, el que conoce y el que es conocido. Pocas veces, como en la filosofía de la historia, tal identidad pone en evidencia con total rotundidad los parámetros comovisionales esenciales, y el sujeto pensante se enfrenta con los límites esenciales de su pensamiento. En su radicalidad la reflexión de la filosofía de la historia remite a los principios ontológicos (en el sentido más amplio de la expresión heideggeriana) de una cosmovisión. Y su única fundamentación posible sólo puede ser –como viene a decir Kant lúcidamente en un tex-

to ya citado— lo absolutamente impensable de cualquier otra alternativa.⁴⁷ Como hemos visto, el argumento filosófico que obliga a suponer una entidad garante absoluta sólo tiene sentido si cualquier otra alternativa lleva a lo impensable, al absurdo, al caos y a la irracionalidad. Desde el hipotético punto intermedio en la historia que se suponía que ocupaba su época, tenían que pensar un posible destino humano que salvaguardara y fuera compatible con los valores que consideraban irrenunciables.

Sin duda el interés moderno por definir un mecanismo «natural» y en gran medida independiente de la voluntad de los individuos particulares (en la línea de la «astucia de la razón» hegeliana o de «la mano oculta» en el mercado de Adam Smith) está estrechamente vinculado a esta clara e inevitable dependencia de la apuesta a la vez teórico-especulativa y práxico-vital de la filosofía de la historia respecto de los propios valores cosmovisionales. La profunda conciencia—si bien a veces no claramente tematizada—de que, en última instancia, la construcción de una filosofía de la historia sólo tenía sentido si se hacía, no para cuestionar esos valores irrenunciables, sino al contrario para afianzarlos, darles un sentido global humano y pensarlos como necesarios. Por eso, la insistencia—que algunos autores menores no acaban de comprender—por resaltar «humildemente» la indigencia última y debilidad de los hombres ante los grandes retos de la historia. Pues de esta manera se legitimaba más rotundamente la necesidad de su devenir (y de los valores a los que éste «tendía»). A pesar de la inevitable «autodefinición» y

47. Pues en caso contrario los propios principios éticos estarían en peligro.

«autofundamentación» de lo humano presente en la filosofía de la historia, se devaluaba este «círculo argumentativo» al recalcar que, en última instancia, el motor de la historia era un mecanismo extra- o supra-humano, «ajeno» a la voluntad de los individuos e «inconsciente».

Por eso el enorme y consecuente interés por enfatizar la pequeñez de los esfuerzos del hombre dentro de la gran maquinaria de la historia. El devenir histórico es presentado como el flujo desbocado de un torrente que arrastra al hombre como una pequeña barca, ¿eso sí en última instancia y después de muchas terribles vicisitudes, hacía el mar soñado como meta! Dice entusiastamente pero con gran claridad Herder en *Otra filosofía*.⁴⁸ «¿Todo es un gran destino impensado, inesperado, no producido por el hombre! ¿No ves, hormiga, que no haces otra cosa que deslizarte sobre la gran rueda del destino?». ⁴⁹ Pero Kant le da cumplida y paralela respuesta en muchos pasajes como en el escrito *Si el género humano*.⁵⁰ «Frente a la omnipotente Naturaleza o, más bien, a su suprema causa inaccesible, el hombre es una insignificancia».

48. *Otra filosofía*, p. 320.

49. En las páginas 365 y siguiente de *Otra filosofía* muestra todavía más claramente su aproximación a la idea de la astucia de la razón: «La limitación del punto en que me muevo, el ofuscamiento de mi mirada, el fracaso de mis propósitos, el enigma de mis inclinaciones y deseos, el fallo de mis fuerzas que sólo están destinadas a un día, a un año, a una nación, a un siglo: son estos aspectos los que me confirman que yo no soy nada, que el conjunto lo es todo. [...] ¿cuántas figuras colosales sin apenas visión ni perspectiva de conjunto, cuántos instrumentos ciegos, todos ellos creyendo obrar libremente, pero ignorando qué o para qué, sin dominar el conjunto con la vista, pero cooperando tan celosamente como si su hormiguero fuese el conjunto».

50. *Si el género humano*, p. 110.

La naturalización del mecanismo motor de la historia –que hemos analizado en el apartado anterior– es lo que permite pensar que el gran «protagonista» de las filosofías especulativas de la historia –el hombre, la humanidad, lo humano en definitiva– ceda su papel a un mecanismo, en última instancia, «inhumano». Con el término «inhumano» no queremos decir «anti-humano» pues el fin de la historia es pensado a mayor gloria del hombre, mejor dicho de una cierta visión –más ilustrada o más romántica eso ya depende de los autores– de lo humano. La «inhumanidad», en el sentido de su exterioridad e incluso incompatibilidad con la voluntad y conciencia de los hombres concretos, del mecanismo que mueve la historia tiene la función esencial de legitimar la «cientificidad» y «rigor» de la filosofía propuesta y salir al paso de toda crítica a una argumentación lógica y ideológicamente circular.

Para ello lo humano que es el sentido mismo de la historia tiene que ser pensado esencialmente como meta, fin y final, y engendrándose a través de un origen y un mecanismo que –en principio– le es exterior, inconsciente, mecánico, natural y enraizado en su «origen» animal. Así la historia debe ser vista como un proceso de humanización de la humanidad, de su realización y cumplimiento desde una base pre-humana, básicamente animal y natural. De hecho toda la historia «humana» es el largo proceso donde el hombre está a «medio hacer», todavía anclado en una cierta animalidad, si bien también proyectándose hacia una humanidad y racionalización crecientes. Por eso la historia tiene que estar marcada y movida por el mecanismo natural, pero también inserto en el hombre –piensa Kant–, de su «insociable sociabilidad», de su mezcla inse-

parable de animalidad y ya «humanidad». El hombre continúa –mientras deviene la historia– anclado todavía a su pasado animal y todavía persisten en él muchos instintos puramente animales, si bien se mueve lentamente hacia un futuro de plena humanidad, racionalidad e ilustración –piensa Kant–. Herder y los románticos se opondrán a identificar Ilustración e, incluso, racionalidad con humanidad; pero también la historia es un camino de más animalidad a más humanidad. También el momento presente está marcado por la naturaleza dual del hombre, mitad «ángel» y mitad «demonio» (o el punto medio entre ellos, dice Herder en *Otra filosofía*).⁵¹ Tiene virtudes específicamente humanas, pero al mismo tiempo se mueve también por instintos como los animales, por eso es la «criatura mediana entre los animales de la tierra».⁵²

En definitiva, la historia es el escenario de la humanización y racionalización del hombre, e incluso de su libertad, pero no porque éstas estén dadas efectivamente desde el

51. *Otra filosofía*, p. 342.

52. *Ideas*, p. 56. Aquí Herder remite a toda una tradición que tiene en Pico della Mirandola su arquetipo renacentista, la cual le había llegado por medio del neoplatónico inglés Shaftesbury. Pico dice en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* que éste, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas. Herder acepta esta continuidad en la creación que se prolonga con las construcciones del espíritu hacia las futuras criaturas superiores. También se da el caso de que, tanto Herder como Kant, alabarán siempre la virtud del hombre de liberarse del estricto determinismo animal y ampliar su campo vital gracias a la no-determinación de la sensibilidad que le otorga la razón. En este sentido, Pico afirmaba: la «naturaleza indefinida» del hombre, el cual como árbitro y soberano de sí mismo se informará y plasmará en la obra que quiera (la cualidad de Proteo que tiene el hombre y que tanto gustaba a Herder). Podrá degenerar o regenerarse a su gusto, pues «al hombre, desde su nacimiento, el Padre le ha dado gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida».

principio, sino porque son el resultado y meta de la historia (y de un mecanismo que las hace posibles). Finalmente la humanidad se apartará de la estricta animalidad y construirá su especificidad y maravilla (libertad, razón, moralidad, organización político-social, etc.). Si bien la Ilustración, en este aspecto no roussoniana, pensará este proceso de humanización desde una perspectiva de ruptura radical (como Kant), o el Romanticismo –en este aspecto heredero de Rousseau– como una continuidad que prolonga y armoniza (en la medida que se va haciendo posible) las facultades más «animales» con las más específicamente «humanas» (como piensa Herder).

Así Kant aventura que «verosímilmente» (destaca claramente este término: *Comienzo verosímil*) el hombre comienza a romper con la animalidad cuando la razón comienza a animarse y a buscar por sí misma. Comparando lo que le aportan los diversos sentidos, se aleja cada vez más de los bajos (gusto y olfato) que eran los más necesarios para la supervivencia y se atiene a los más elevados, vista y oído. Con éstos y con la imaginación consigue ir más allá de la esclavitud de los sentidos y descubrir la capacidad que tenía en sí misma de poder elegir su forma de vivir. Para Kant, la abstinencia ante el instinto sexual representa un nuevo avance, mientras que la reflexiva expectación del futuro prepara al hombre para fines más lejanos, para los ideales. Con los matices habituales que continuaremos comentando, Herder coincide en lo básico con Kant y afirma en *Ideas* que el hombre, no sólo puede dominar sus fuerzas orgánicas, sino que también puede mirar dentro de su alma y dominar sus impulsos.⁵³ Co-

53. *Ideas*, p. 132.

menta también en el mismo texto que la pérdida de la guía férrea de los instintos se ve compensada por la ampliación y mayor concordancia del espíritu humano.⁵⁴ Todo el mundo, sin excepción, reconoce que ese momento hace posible la mayor paradoja y maravilla humanas, el hombre –a diferencia del animal– puede y empieza entonces a equivocarse, pero al mismo tiempo a educarse, a ser libre y hacerse dueño de su destino.

Con anterioridad, los instintos, aunque infalibles, estaban limitados a un pequeño sector del mundo y a una respuesta determinista ante él. Con la sensibilidad abierta del hombre y, sobre todo, con la aparición de la facultad de razonar, el hombre es capaz de tener una auténtica experiencia de su vida y recordarla, reflexionar sobre ella, hasta relacionarla con un concepto abstracto y una palabra. El hombre llega entonces a poder comunicar las experiencias y a instituir así una tradición cultural y una educación de unas generaciones respecto a otras. El hombre puede incluso establecerse como libre, sujeto de fin y sujeto de ley moral. Entonces, en los muchos sentidos de la expresión, el hombre es un fin en sí mismo.

Como vemos, también la Modernidad romántica acepta que la razón tiene en este proceso el papel principal. Pero también –como Herder– quiere atacar el orgullo y apropiación de la razón por parte de la Ilustración. De ahí el esfuerzo por recordar la relación de la razón con los sentidos, la imaginación, el sentimiento o el «genio» inaprensible (y profundizan más radicalmente en el papel del lenguaje). Aquí nace la divergencia entre Ilustración y Romanticis-

54. *Ideas*, p. 82.

mo, entre sus respectivas filosofías de la historia y valores, pero –como vemos– tienen en común una estructura básica muy similar que remite al proyecto antropocéntrico moderno.

II-3-2 La humanidad como meta de la historia

Evidentemente, en las cuestiones político-sociales es muy palpable la contraposición entre Ilustración y Romanticismo, y entre Kant y Herder. Pero también aquí participan de un fondo común típicamente moderno en el que ahora nos queremos centrar. Pero para que no parezca que queramos rehuir el evidente enfrentamiento podemos adelantar brevemente las más importantes divergencias entre Kant y Herder (prácticamente todas generalizables a los movimientos respectivos), ya que en la tercera parte las desarrollaremos.

Herder y el Romanticismo tienden a destacar: en primer lugar, que el individuo está en una inseparable y necesaria relación biológica, lingüística, cultural y sentimental con su pueblo. En segundo lugar, que el derecho, las constituciones civiles y el Estado son básicamente instituciones artificiales que fácilmente pueden degenerar y apartarse de la auténtica naturaleza humana. Como consecuencia, en tercer lugar, cuando así sucede (como en las instituciones de su época y en los ideales ilustrados), tales instituciones van en contra de la dignidad, autenticidad y libertad de los individuos, cuyas posibilidades bloquean. Frente a ellas reivindican, en cuarto lugar, instituciones más «naturales» como son la familia, el liderato no institucionalizado, el pa-

triarcado⁵⁵ y basadas en los vínculos espirituales en continuidad con lo biológico-sentimental. Consideran que tales instituciones eran las adecuadas y naturales a los hombres (incluso considerados de manera individual). En quinto lugar, afirman que la sociedad y el Estado más perfectos y adaptados a la naturaleza humana deben basarse y partir de las instituciones naturales (no necesariamente limitarse a ellas), y siempre en continuidad y armonía con la Naturaleza. Finalmente, concluyen que sólo sería posible un cierto progreso moral y humano si no se olvidan y se respetan todos los condicionamientos naturales anteriormente resalados.

Kant y la Ilustración mayoritaria, por su parte, tienden a considerar que: en primer lugar, la relación primordial de un individuo con su sociedad viene definida por el derecho y las leyes, por el acatamiento y respeto de éstas. En consecuencia, el derecho, la constitución y el Estado devienen la finalidad más importante de la humanidad, como instituciones esencialmente buenas y deseables aunque mejorables. En tercer lugar, estas constituciones no solamente no van en contra de la dignidad y la libertad de los individuos, sino que al contrario son la única garantía de la libertad e, incluso, de la vida de éstos. Sin ellas, sería inevitable la famosa «guerra de todos contra todos» de Hobbes. En cuarto lugar, si es posible hablar de instituciones «naturales», éstas están recogidas en las primeras y a ellas deben subordinarse. El vínculo jurídico es la consagración y reconocimiento «público» de cualesquiera otros vínculos, evitando privile-

55. Evidentemente, las perspectivas feministas actuales en contra del patriarcado eran en su práctica totalidad ajenas a los pensamientos de la mayoría de los pensadores de finales del XVIII.

gios y discriminaciones. Pero, en quinto lugar, hay que reconocer que la sociedad y la vida social del hombre representan un salto cualitativo insoslayable que rompe con las leyes de la Naturaleza y con el estadio natural del hombre. Por ello, finalmente, hay que reconocer que la política y la legislación son la última garantía de un progreso moral continuado, aunque a largo plazo.

Ya sólo con estos breves apuntes se puede ver que resulta bastante difícil definir un proyecto común, aunque muy básico y abstracto, en el que estos movimientos y pensadores pudieran estar de acuerdo. Pero éste es nuestro reto ahora mismo y podemos iniciarlo destacando el acuerdo en que el destino del hombre es vivir en sociedad (como su «segunda naturaleza» coinciden en decir), pues sólo en este estado puede desarrollar todas sus disposiciones naturales. Este acuerdo es común y va más allá de que, para Herder, el hombre sea sociable por naturaleza, mientras que, para Kant, más bien tiene la necesidad de vivir en sociedad a pesar de que una parte de su ser se rebele. A pesar de toda posible resistencia animal, dice Kant,⁵⁶ «el hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como un hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales». Precisamente por ello, la famosa «insociable sociabilidad» no termina por hacer imposible la existencia social de la humanidad y tampoco se puede volver a un estado natural pre-social. Kant y la Ilustración es en esto mucho más pesimista y descarnada que el Romanticismo y Herder, pues tal vez no se pueda soportar a los congéneres. pero tampoco

56. *Idea*, p. 46.

co se puede prescindir de ellos.⁵⁷ Como dijo Sartre y antes Marlowe en su *Fausto*: el infierno son los otros, pero esto se debe al hecho de que no podemos alejarnos, que no podemos prescindir de ellos (como tiene que reconocer finalmente el propio Rousseau).

Para Herder y Romanticismo, la sociabilidad humana tiende a ser vista como más inmediata y natural, siempre y en cuanto se trate de una sociedad sana y no de las artificiosas sociedades ilustrado-modernas. Por ello, los auténticos conflictos se suscitan cuando se quieren cambiar las mencionadas instituciones naturales por los leviatanes artificiales. Herder afirma: «concebido en el seno del amor y amamantado en sus pechos, [todo individuo] es educado por hombres de quienes va recibiendo miles de beneficios sin haberlos merecido. *En tanto, pues, ha sido formado en la sociedad y para ella*; sin ella, no pudo ser concebido ni llegar a ser hombre».⁵⁸ Y concluirá más adelante «*lo antisocial en el hombre empieza donde se apremia su naturaleza*».⁵⁹

Ahora bien, en tanto que la sociedad constituye una especie de «segunda naturaleza» que perfecciona a la primera (para Kant en cierta manera rompiendo con ella, mientras que Herder resalta la continuidad) el proceso de humanización tiene que realizarse en gran medida a través del desarrollo político-social. La humanidad de los humanos sólo puede culminar y realizarse plenamente en lo social, si la historia incluye y perfecciona el desarrollo social. Por ello lo «social» (aunque sea –como hemos visto– con

57. *Idea*, p. 47.

58. *Ideas*, p. 240.

59. *Ibid.*, p. 241.

muchas resistencias) forma parte de la esencia de la humanidad y de su historia.

En la segunda mitad del XVIII, «humanidad» tiene tres sentidos estrechamente entrelazados pero que se distinguen claramente. Precisamente (y como veremos en la parte tercera de este libro), Kant acusaba a Herder de partir en su filosofía de la historia de un planteamiento «averroísta» que atribuía a la especie en conjunto unos atributos que negaba a los individuos en particular. Así en la última página de su segunda recesión a las *Ideas* de Herder, la acusa de no tener claro que «humanidad» puede referirse tanto a «la nota en la que todos los individuos concuerdan entre sí» como a «un todo constituido por una serie de generaciones que se extienden hasta lo infinito». Dejaremos este enfrentamiento para la tercera parte y nos centraremos en mostrar la esencial multiplicidad de sentidos del término «humanidad» en la filosofía especulativa (ya sea ilustrada o romántica).

Como vemos en la distinción kantiana mencionada, el primer sentido es la definición de la especie (en la época, se prefería hablar de «género») que consigna la esencia, naturaleza y rasgos característicos de todo hombre en tanto que tal. Y el segundo se refiere al concepto general que designa el conjunto de todos los hombres habidos y por haber (todos los componentes del género humano). Pero esta clara (y aparentemente anodina distinción) se complica porque sobre todo apunta a un tercer sentido que enlaza los dos anteriores dentro de la perspectiva de la filosofía de la historia y que considera la humanidad en su desarrollo histórico. Además este tercer sentido (y también de alguna manera los dos anteriores) se subdivide en dos polos: uno

de partida y otro de llegada, un mínimo real y un máximo ideal, un *descriptum* y un *desideratum*. Son los dos grandes polos que estructuran la filosofía especulativa de la historia dentro de un proceso progresivo de humanización, es decir, dentro del cual la definición esencial de humanidad se va imponiendo y realizando en la serie real de las generaciones humanas, hasta un hipotético (pero lógicamente necesario para esta filosofía de la historia) momento culminante final.

Como vemos, en esta perspectiva histórica de la humanidad se dan vinculados los tres sentidos mencionados en una dualidad esencial. En el primer caso se hace referencia a la descripción real del hombre efectivamente existente con todos los defectos y limitaciones históricamente constatables, desde el hipotético primer hombre hasta el momento histórico presente (de los pensadores que analizamos). En el otro caso se trata de la postulación (de acuerdo con la definición esencial de humanidad) de un estado plenamente cumplido de éstos, en tanto que completamente desarrollados al final del largo proceso de educación que es la historia. En este último caso se trata del *ideal* o de la meta a que tienden –precisamente por ser tales– todos los hombres a lo largo de la historia y, por tanto, sólo aparece como un ideal al que cabe tender, pero que sólo será plenamente real en un hipotético futuro perfecto.

Así, la filosofía especulativa de la historia (tanto la ilustrada ejemplificada por Kant como la romántica por Herder) se piensa como una indefinidamente extensa serie de generaciones en las que va realizándose la esencia e ideal de la humanidad. A través de ellas se cumple el paso de animal a hombre, que se caracteriza por la amplitud de su

mundo, la posición erecta, su libre albedrío, su sociabilidad, el uso de la razón y del lenguaje, etc.; aspectos desarrollados históricamente (como ya hemos expuesto) por un natural y mecánico proceso de educación y perfeccionamiento.

Kant considera estas ideas como «principios» que funcionan como «hilos conductores» de la filosofía de la historia. Así afirma el segundo principio de *Idea*: «*En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos*»;⁶⁰ y en el octavo: «*Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza [...] como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad*». ⁶¹ Herder también se manifiesta en la misma dirección: «Los períodos históricos se suceden y con ellos las múltiples formas del fruto de los tiempos: la humanidad». ⁶² Y unas páginas más adelante continúa: «El fin de la Naturaleza humana es ser humano y con este fin puso Dios el destino de la especie humana en sus propias manos [...] o conocemos nada superior en el hombre a su misma humanidad [...] Éste es el fin evidente para el cual fue organizada nuestra naturaleza [...] A través de todos los estados y formas sociales, no ha podido el hombre perseguir otro fin ni edificar otra cosa que el humanismo». ⁶³

Como vemos, la humanidad lo es todo en la filosofía especulativa de la Historia de Kant y Herder. Es su co-

60. *Idea*, p. 42. Las cursivas son de Kant.

61. *Ibid.*, p. 57. Las cursivas son de Kant.

62. *Ideas*, p. 485.

63. *Ibid.*, p. 490.

mienzo y su motor, pero sobre todo es su meta, su fin, su ideal, es su trasfondo inevitablemente «milenario» y «escatológico». ⁶⁴ Piensan la filosofía de la historia esencialmente como un gran proceso de humanización, de autohumanización y realización de la humanidad. Para terminar este apartado sólo nos queda salir al paso a las acusaciones que suelen recaer en Herder (normalmente generalizadas a todo el romanticismo) de que detrás de su nacionalismo se esconde el germen del racismo o, al menos, un cierto elitismo y jerarquía entre los pueblos. Evidentemente es difícil (incluso bajo la «globalización planetaria» de nuestros días) escapar a un cierto etnocentrismo, pero Herder siempre remarca que detrás de las diferencias humanas siempre se manifiesta la profunda unidad de la humanidad. Así dice claramente: «Por diversas que sean las formas en que la especie humana aparece en la tierra, en todas partes es una misma especie». ⁶⁵ Berlín es al respecto muy contundente cuando dice: ⁶⁶ «Herder no era ciertamente un nacionalista si por esto se entiende la creencia en algún tipo de esencia profunda e impalpable relacionada con la sangre o la raza».

Paralelamente, ni la Ilustración, ni un pensador como Kant, están libres de un cierto etnocentrismo. Ciertamente en ningún caso se puede considerar a Kant como un racista y para ello basta leer los escritos que dedica a esta

64. Heredada del cristianismo y sus primeros intentos de una filosofía de la historia (desde Agustín de Hipona hasta Bossuet, pasando por Joaquín de Fiore), es ésta una característica esencial de las filosofías especulativas de la historia. Pero también se manifiesta más allá de ellas, en los planteamientos «positivistas» de Comte –por ejemplo– o en el «marxismo científico» de Marx y Engels.

65. *Ideas*, p. 191.

66. Berlín, 2000, p. 90.

cuestión específica *Sobre las diversas razas humanas* (1775) y *Determinación del concepto de una raza humana* (1785). Pero también él tiene sutiles (y terribles) formas de etnocentrismo ilustrado-europeo como es el caso de su respuesta a la cuestión de la legitimidad de la colonización por parte de la razón (tal y como él y la Ilustración la entendían) sobre los otros pueblos que carecían de ella, aunque fuera a costa de conducirlos –precisamente por ello– a la infelicidad!

II-3-3 *La historia como proceso educativo, una necesidad especulativa*

Hemos visto que el proyecto emancipatorio moderno, que culmina con la filosofía especulativa de la historia, se manifiesta como un proceso histórico guiado por un proceso natural (garantizado por una instancia suprahumana) que conduce a la humanidad desde un estado deficitario y casi-animal a un estado futuro que da plena satisfacción a su esencia y realiza efectivamente todas sus potencialidades. Pues bien, ahora veremos que ese proceso histórico de humanización tiene que pensarse como esencialmente «educativo», como un proceso de educación. Tanto la Ilustración como el Romanticismo piensan la historia como un proyecto educativo del máximo alcance pues abarca todo el desarrollo de la humanidad, si bien discrepan sobre los concretos detalles «ideológicos» que habían de presidir tal «educación».

La historia como proceso de educación de la humanidad es una idea esencial de la Ilustración dieciochesca pues

su proyecto de «expandir las luces»⁶⁷ remite ya en su misma formulación al hecho educativo. Para Kant la historia es un proceso marcado esencialmente (como afirma de manera paradigmática en *¿Qué es ilustración?*)⁶⁸ por el aprendizaje del uso de la propia razón de forma autónoma y sin la guía de otro. Ciertamente para este «aprendizaje» –como argumenta J.-L. Bruch–⁶⁹ se dan dos condiciones complementarias difícilmente separables pero distinguibles. Por una parte hay una decisión, ella misma intemporal (pero que se da y puede reforzarse en el tiempo), que viene a equivaler a una conversión intelectual y moral. Por otra parte, hay el esfuerzo y trabajo que se extiende a lo largo del tiempo. Normalmente sólo esta última parte es considerada como un claro fenómeno «educativo», pero nos parece claro su papel para conseguir y afianzar aquella «decisión» (que no tiene por qué pensarse necesariamente como «previa»).

De hecho, Kant enfatiza tanto el momento de la decisión –que confirma y reconoce la propia libertad– porque considera que, en lo esencial, el proceso educativo del hombre está maduro para ella y ha sido liberado ya por la «Naturaleza». Por ello ataca en *¿Qué es Ilustración?* esa «culpable no-emancipación»⁷⁰ que ya no es simplemente

67. La referencia a unas «luces» que hay que fomentar y expandir está en la etimología de todos los términos usados para designar el movimiento en las distintas lenguas: «Ilustración» o «Iluminismo» en castellano, «Enlightenment» en inglés, «Lumières» en francés, «Aufklärung» en alemán e «Iluminismo» en italiano.

68. *¿Qué es ilustración?*, p. 25.

69. Bruch, Jean-Louis. «Kant et les lumières» en *Revue de Méta-physique et de Morale*, vol. 4, 1974, p. 460.

70. «Culpable minoría de edad» sería la traducción literal de «verschuldeten Unmündigkeit», pero aquí –como vemos– Kant precisamente analiza que tal «minorización» ya no es a causa de la temprana edad

debida a la «edad» sino a la «pereza» y «cobardía».71 Pues ésas son –para Kant– «la causa de que una tan grande parte de los hombres, a pesar de todo, gustosamente continúen no-emancipados durante toda su vida, después de que ya hace mucho tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter maiorennes*); y de que sea tan fácil para otros erigirse en sus tutores.72 Es tan cómodo no estar emancipado».73

Para Kant y los ilustrados resultaba de lo más sorprendente y descorazonador la aparentemente voluntaria sumisión74 al «despotismo intelectual» por parte de la mayoría no ilustrada de la población. Consideraban que con la labor de la Ilustración el proceso educativo y autoformativo de la humanidad se podía considerar como esencialmente realizado. Les parecía que bastaba con garantizar la «libertad de expresión» en público para asegurar la educación y

sino de una renuncia. Como los términos «minoría» y «minorización» pueden ser fácilmente mal interpretados hemos recurrido a la forma negativa «no emancipado» para traducir el término alemán que remite etimológicamente de forma negativa al que todavía «no tiene voz propia», en el sentido de sin «decisión» o sin «voto» por sí mismo, es decir «no emancipado».

71. Respectivamente «Faulheit» y «Feigheit».

72. Aquí hay un profundo juego de palabras y una relación etimológica –de imposible traslación– que vincula «Unmündigkeit» («no emancipación») y «unmündig» («no emancipado») con «Vormündern» («tutores»).

73. *Immanuel Kant Werkausgabe*, vol. XI, Suhrkamp, p. 53. La traducción es nuestra.

74. Éste ha sido un problema tan esencial como de difícil comprensión desde el mito platónico de la caverna, pasando por el famoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* o *El contra uno* de Etienne de la Boétie, hasta prácticamente la teoría de la alienación desarrollada por Hegel y convertida en una piedra angular de la posterior «filosofía de la sospecha».

el progreso humano. Precisamente por ello, Kant define de la siguiente manera el «uso público de la razón» (como gran y pacífica herramienta de educación de la humanidad): «el de aquel que se hace de la propia razón en calidad de *sabio* [Gelehrter] ante el público entero del *mundo de los lectores*.»75

Constataban que la superstición y la temerosa sumisión mental se resistían a desaparecer justificando las dificultades y lentitud de los avances humanos. Y es precisamente esta dimensión diacrónica, evolutiva y temporal del proceso educativo lo que lo hace tan relevante y útil para la filosofía de la historia. La evidencia de la dificultad de toda educación, la necesidad de extenderla en el tiempo y adecuarla a las diversas etapas de formación –traspasadas al campo global de la especie– se convierte en el siglo XVIII en la gran justificación de la historia. Ciertamente, por una parte hace razonable que haya historia y no sólo quieta «naturaleza» (es decir: cambio, desarrollo, transcurso, temporalidad, en lugar de quietud o circularidad eternas), pero también y sobre todo permite comprender la necesidad del proceso histórico, con todos sus avatares. Todo en la historia tiene que ser visto como prueba y ejercicio hacia la necesaria educación de la humanidad, ya que ésta se ejerce por medio de ensayos y errores o de pruebas y aprendizajes que actuarán como una especie de dialéctica de premio-castigo que movilizará la humanidad.

Para las filosofías especulativas de la historia como las de Kant y Herder, la educación es la condición de posibili-

75. *Immanuel Kant Werkausgabe*, vol. XI, Suhrkamp, p. 54. La traducción es nuestra pero las muy significativas cursivas son del propio Kant.

dad de la realización de la esencia y racionalidad humanas en cada recién nacido tanto como en la serie de las generaciones que definen la historia. Tal educación se realiza tanto por la acción de la Naturaleza como por la intervención de otros humanos (dentro del mecanismo natural del que ya hemos hablado). Como dice Herder: «Ningún individuo se ha hecho hombre a sí mismo. Toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual llamada educación».⁷⁶ Y evidentemente esta «generación espiritual», extendida a los pueblos y a la especie en conjunto, es la base del vínculo histórico. Podemos ver esta idea desarrollada profundamente por H.-G. Gadamer⁷⁷ en la segunda mitad del siglo XX en términos de una «tradición» de «historia efectiva».

El hombre es un ser cultural y social (tanto por lo que respecta al individuo como a la especie), por lo que su gestación biológica tiene que ser completada con una mucho más larga gestación educativa socio-cultural. Sólo así alcanzará el pleno dominio de sus facultades innatamente poseídas (por ejemplo el lenguaje o la razón) y, en última instancia, será a todos los efectos plenamente humano (lo que quiere decir también socio-culturalmente reconocido y formado). Por ello el proceso educativo del hombre (ya sea como individuo o como especie) es siempre colectivo y realizado en un marco socio-cultural. Kant lo dirá con las siguientes palabras: «Toda educación es un arte, porque las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas (la Naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto)».⁷⁸

76. *Ideas*, p. 201.

77. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

78. *Sobre pedagogía*, p. 21.

La educación, además de desarrollar las facultades humanas y en especial de la razón, tiene como tarea primordial preparar al educando para la vida social, para la libertad y la moralidad. La educación es lo que socializa al niño, diríamos en la actualidad; lo que le permite pasar a ser miembro de pleno derecho de una comunidad e hijo auténtico de su tiempo (como diría Hegel). Por ello, con una profunda paradoja en el fondo, la educación es una necesaria «intervención» o «coacción» para precisamente conducir a los humanos a la emancipación y a la libertad. Como dice Kant: «La coacción que se le impone [al educando] le conduce al uso de su propia libertad, se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros».⁷⁹

Bajo esta misma perspectiva es pensada la historia con todos sus terribles acontecimientos (guerras, desgracias, penurias, etc.). Se trata de una «coacción» que impulsa a la humanidad a desarrollarse y a perfeccionarse. Frente a las terribles pruebas de la historia, la humanidad tan sólo cuenta a su favor con la cadena educativa que permite que cada generación enseñe a la siguiente. Ésta es la «segunda génesis del hombre» de que habla Herder⁸⁰ y que constituye una «tradición» de educación del género humano, que supera la brevedad vital de los individuos. La humanidad converge en una cadena de tradición (si bien con múltiples variaciones y riquezas –dice Herder–): «Puesto que nuestro carácter específico consiste precisamente en que, nacidos casi faltos de instintos, nos vamos haciendo hombres a fuerza de las ejercitaciones de toda una vida y basándose en

79. *Sobre pedagogía*, p. 33.

80. *Ideas*, p. 262.

ello tanto la perfectibilidad como la corruptibilidad de nuestra especie, *la historia de la humanidad se hace forzosamente un solo conjunto, es decir, una cadena de la convivencia social y la tradición formadora desde el primer eslabón hasta el último*».⁸¹

Kant está pensando en la misma idea cuando afirma que los hombres sólo pueden desarrollar totalmente sus disposiciones en la especie y no en el individuo. Como la vida del individuo es demasiado breve, solamente gracias a la educación la experiencia permanece y se acumula. Por lo tanto, es la especie la que mejora gracias a la educación de unas generaciones sobre las otras.⁸² Anticipando ideas como la «historia efectiva» de Gadamer, si bien con su habitual entusiasmo y remitiendo a la providencia divina, Herder afirma que cada cultura, cada pueblo o civilización es un añadido nuevo en una tradición conjunta que abraza toda la historia humana.

Gracias a la tradición cultural, a la educación de una generación por las precedentes, la educación del género humano permanece abierta y en progresión. Kant condena sin paliativos todo intento de romper, retardar o hacer retroceder la ilustración de la humanidad. Considera que es un imperativo moral irrenunciable de todo hombre, gobierno y pueblo mantener abierta e, incluso, fomentar la posibilidad de educación humana. Y se muestra absolutamente crítico a toda posible «confabulación» que tenga como fin detener el proceso educativo de la humanidad: «Un convenio semejante, que significaría descartar para

siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el congreso o por las más solemnes capitulaciones de paz. Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso».⁸³

En su rotundidad, el texto de Kant demuestra hasta qué punto la idea de una tradición educativa de la humanidad es una pieza fundamental en su filosofía de la historia y en sus más sinceros ideales. Lo considera un derecho inalienable y todo ataque a él constituye un crimen contra la humanidad. Tal virulencia, en un pensador tan medido en sus palabras, nos muestra la importancia de la idea pues, en primer lugar, coarta el avance de los ideales ilustrados, pero también (y en un grado similar) porque atenta contra el sentido y legitimación de su filosofía de la historia. El proceso educativo es un elemento imprescindible para la filosofía especulativa de la historia e, incluso, en todo el proyecto emancipativo de la Modernidad. Por eso en el fondo lo necesitan y lo defienden por igual tanto la Ilustración como el Romanticismo, tanto Kant como Herder (luego las divergencias sobre la naturaleza de tal «educación» son muy contrastadas). Sin él, se tambalearía y se vendría abajo esa culminación del moderno proyecto emancipatorio que son las filosofías especulativas de la his-

81. *Ideas*, p. 260. La cursiva es nuestra.

82. *Idea*, segundo principio, p. 42.

83. *¿Qué es ilustración?*, p. 32.

toria, llevándose con ellas la apuesta racionalista moderna aplicada a la historia.

Sin el vínculo educativo entre las infinitas generaciones humanas, la historia cae en la irracionalidad, puesto que entonces no podría ser comprendida racionalmente, ni podría ser pensada como realización de la racionalidad humana. Herder lo expresa también con total contundencia: «La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos externos no son más que humo o fantasmas espantosos [...] Sólo la continuidad de la cadena formativa sabe ordenar tantas ruinas en un conjunto donde, si bien desaparecen las figuras humanas, sobrevive victorioso el espíritu de la humanidad».⁸⁴