

ARTICULOS/ARTICLES

**“HACIA UN MUNDO MORAL”: EL POSTULADO DEL PROGRESO
COMO TERAPIA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
KANTIANA**

**“MAKING THE MORAL WORLD”: THE POSTULATE OF
PROGRESS AS THERAPY IN KANTIAN PHILOSOPHY OF
HISTORY**

Luis Moisés López Flores
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

La Ilustración suele ser definida como la época del optimismo racional, es decir, de la confianza en la razón como motor del progreso humano. Sin embargo, dicho diagnóstico se ha convertido en estigma y ha llevado algunos autores a afirmar que la idea de progreso es un exceso metafísico y que la confianza en la razón es una ingenuidad. En contra de esta interpretación usual presento con Kant la idea de progreso como un postulado de la razón práctica con una función terapéutica, es decir, la filosofía de la historia es una narración causal-diagnóstica con fines antidepresivos en contra de la desmoralización del hombre.

Palabras clave: Ilustración, Progreso, Kant, Terapia, Postulado de la razón

Abstract:

The Enlightenment is usually defined as the age of rational optimism, i.e., the age of an overwhelming confidence in the power of reason as the engine of human progress. However, such diagnosis has become a stigma and has led some authors to argue that progress idea is metaphysically excessive and the confidence in reason naïve. Contrary to this current interpretation I offer an alternative reading of the idea of progress based on Kant. Progress idea is a postulate of practical reason with a therapeutic function, *i.e.*, the philosophy of history is a diagnostic-causal narrative with antidepressant purpose against the demoralization of human being.

Key Words: Enlightenment, Progress, Kant, Therapy, Postulate of reason.

“HACIA UN MUNDO MORAL”: EL POSTULADO DEL PROGRESO
COMO TERAPIA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
KANTIANA¹

Introducción

¿Qué significa que una historia sea progresista? ¿No es una ingenuidad plantear una historia de tal tipo? ¿Cuál es la justificación de esta concepción de una historia progresista? Si bien es cierto que no hay un texto sistemático y desarrollado puntualmente sobre la historia, de modo que pudiéramos tener algo así como una *Crítica de la razón histórica*, de ahí no se sigue que este tema haya sido ajeno al proyecto kantiano.² Antes bien deberíamos suscribir la temática dentro de las ya famosas tres preguntas del “Canon” de la *KrV*: 1. ¿Qué puedo conocer?, 2. ¿Qué debo hacer? y 3. ¿Qué me es lícito esperar? (*KrV*, A805/B833).³

El tema de la historia se inserta en la tercera pregunta, en la cual dice Kant, confluyen dos intereses de la razón, el teórico y el práctico (la primera pregunta sólo es teórica y la segunda práctica), es decir, la

¹ La numeración es de la *Preußischen Akademie der Wissenschaften Kants gesammelten Schriften, Bände I-XXIII*. Del mismo modo las abreviaturas para las obras de Kant que se citan con más frecuencia corresponden con el siguiente orden:

KrV (*Kritik der reinen Vernunft*) = *Crítica de la razón pura*.

G (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) = *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

KpV (*Kritik der praktischen Vernunft*) = *Crítica de la razón práctica*.

KU (*Kritik der Urteilskraft*) = *Crítica del juicio*.

R (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) = *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

MdS (*Die Metaphysik der Sitten*) = *La metafísica de las costumbres*.

TP (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*) = *Sobre el dicho común: lo que es cierto en la teoría, no lo es así en la práctica*.

El resto de las obras se citan de la siguiente manera:

p. e. *Das Ende aller Dinge*, VIII, 327 = obra, volumen, línea

Las *Reflexiones* se citan de la siguiente manera:

p. e. *Reflexionen*, XIX, 116 (N. 6624) = obra, volumen, línea (número)

² No obstante están los textos principales: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*; *¿Qué es ilustración?*; *Probable inicio de la historia humana*; *Teoría y praxis*; el segundo capítulo del *Conflicto de las facultades*; *Hacia la paz perpetua*. Pero también pueden encontrarse *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía* y en el Apéndice de la *KU*. Para un interesante análisis de la relación de estos escritos y las críticas véase M. Foucault (1984), igualmente véase el análisis de J. F. Lyotard, (1979, 44 y ss).

³ Mi traducción.

historia se refiere a la legitimidad de la esperanza, a qué nos es lícito esperar del actuar del género humano en ese escenario llamado historia.

Ahora, es por demás sabido que la idea de progreso en la historia constituye uno de los conceptos centrales de la Ilustración,⁴ de modo que no es sorprendente que la mayor parte de las críticas a la Ilustración se concentren en dicha idea.⁵ Las críticas parecen centrarse en la *ingenuidad ilustrada*, la cual puede percibirse desde dos puntos: a) *ingenuidad por reificación*. La reificación o materialización del sentido en la historia, esto es, la ingenuidad de los ilustrados en pensar que “existe” una dirección y un sentido lineal en la historia (buscar sentido donde no lo hay);⁶ y b) *ingenuidad por optimismo racional*. El optimismo o júbilo desmesurado en la razón, es decir, al otorgar un exceso de confianza en la razón, los ilustrados no se percatan de que la idea de progreso (apoyada por la razón) lleva en sí misma un proceso de dominación.⁷ En esta segunda crítica los cargos y culpas que se le han achacado a la Ilustración se enfocan en la idea de progreso como el “irónico resplandor de un triunfal calamidad” en una tierra ilustrada.⁸ El problema con los relatos modernos de la Ilustración es que abusan de la confianza en la razón humana y pasan de largo la desesperación y el dolor que oculta este relato. Al peinar la historia a contrapelo se hacen presentes los restos de la barbarie.⁹ En resumen, la idea de progreso parece implicar una ingenuidad y comportamiento *naïve* en el pensamiento ilustrado, una ingenuidad producida por su exceso metafísico (reificación) y por su excesiva confianza en la razón (optimismo desmesurado).

Sin embargo, antes de saber si es factible y justificable la idea de una historia progresista, sería necesario regresar a aquellos autores donde comenzó (al menos presuntamente desde el punto de vista historiográfico) a desarrollarse esta idea. De ahí que, escogiendo a Kant

⁴ Como bien lo ha notado M. Mori, (1993, 27-43). Los términos *Enlightment* en Inglaterra, les *Lumières* en Francia, y la *Aufklärung* en Alemania designan, pese a sus similitudes, diferencias muy marcadas en las agendas filosófico-político-culturales. Siguiendo a Mori, la Ilustración alemana estaría marcada por una fuerte tendencia intelectualizante frente a la movilidad social franco-inglesa, de ahí que la posición de Kant frente a las revoluciones como progreso sea bastante diferente.

⁵ Y es que pese a lo heterogéneo del contenido de la Ilustración la idea de progreso parece ser un elemento constante desde Condorcet (1795) en Francia, pasando Kant en Alemania y Smith (1776) en Inglaterra.

⁶ Véase, M. Foucault (1984) y Danto (1985).

⁷ Tres obras clásicas Weber (1905), Horkheimer y Adorno (1972) y Adorno (1966). Cf. J. Habermas (1981, 514-515).

⁸ Horkheimer y Adorno (1972).

⁹ Véase Benjamin (1940).

como uno de los máximos representantes de la Ilustración y de la idea de una historia progresista, sea necesario esclarecer con anterioridad qué es aquello que Kant concebía como historia progresista, para así poder arribar a la cuestión de la justificación.

La hipótesis que se pretende desarrollar es que la historia progresista es un *postulado de la razón práctica* que tiene una función *terapéutica*, es decir, que como un “psicoanálisis” la filosofía de la historia kantiana no sólo intenta la *comprensión memorial* de la enfermedad (diagnóstico teórico de la desmoralización), sino también tiene el cometido de lograr una *modificación* en la capacidad de asimilación de la situación presente (tratamiento práctico). Con esto se intentará hacer frente a las dos objeciones de ingenuidad respectivamente.

La hipótesis supone varias distinciones. En primer lugar se contrapone a la interpretación usual del progreso como un objeto en el mundo (reificación) y opta por colocarlo en el sujeto. Pero dentro de la subjetividad el progreso no es un ideal regulativo de la razón teórica, sino un *postulado de la razón práctica*. Dentro de esta “interpretación práctica” se presenta la función *terapéutica* del postulado práctico. Y dentro de esta interpretación terapéutica se toma la interpretación *psicológica*. Así, en una analogía la filosofía de la historia kantiana tiene la forma del psicoanálisis, como una *interpretación terapéutica* y dicha analogía permite hacer frente a la objeción por ingenuidad en sus dos vertientes. Cabe mencionar que esta interpretación psicológica de la filosofía de la historia kantiana se enfrenta a interpretaciones tanto de la exégesis kantiana como de exégesis dentro de la filosofía de la historia en general.

Por un lado, para hacer frente al problema de la reificación será necesario distinguir entre la historia y la *filosofía de la historia*, para con ello apuntalar al terreno específico de la reflexión filosófica. La filosofía de la historia se refiere al sentido de la historia (historia futura o idea de la historia) y no a la narración de los hechos pasados (historia pasada o empírica). Esta filosofía de la historia se introduce no en el conocer, ni el deber, sino en el ámbito de la “legitimidad de la esperanza”, en el terreno de la “conjetura” con la cual se hace frente a la ingenuidad por reificación.

No obstante, éste es sólo un paso en la justificación, pues puede ser el caso que una filosofía de la historia, como interpretación del sentido, no implique un sentido progresivo (puede ser regresivo u oscilatorio), ¿por qué hablar de progreso? La respuesta tentativa es que la

filosofía de la historia de corte progresista, aparte de constituir una serie de principios regulativos para la explicación teórica de la historia, constituye un postulado práctico que intenta evitar que decaiga el ánimo en la construcción de un mundo moral, es decir, la justificación del progreso en la historia es primordialmente práctico-psicológica. Dicho de otra manera, al introducir la tesis del progreso como postulado práctico se intenta desechar la ingenuidad del optimismo desmesurado.¹⁰

El camino sugerido será: 1) describir qué es la *historia* para Kant, 2) esclarecer las nociones de *filosofía de la historia y progreso*, y 3) abordar la *justificación práctico-psicológica*, es decir, la historia progresista como postulado que tiene una función terapéutica.

1. Historia: historia teológico-natural e historia humana.

El objetivo de esta sección es disipar un primer intento en el que se podría formular la objeción por reificación. Este primer intento tiene la forma de una “objeción histórica”. Los filósofos del siglo XVIII, pese su heterogeneidad mantienen una constante: confunden la mente con la naturaleza y pese a que Kant logra distinguir en su filosofía teórica entre mente y naturaleza recae en sus reflexiones sobre la historia lo cual lo lleva a sostener una visión teológica de la historia. Frente a esta afirmación opondré la hipótesis: Kant sí distingue este plano dentro de sus textos sobre historia y lo lleva a una versión de la historia como narración de los hechos humanos.

La objeción puede ser reconstruida a partir de los señalamientos de Collingwood en una de sus conclusiones a propósito de Kant:

“Toda la historia muestra ciertamente algo de progreso, es decir, el desarrollo de algo; pero llamar a este progreso un plan de la naturaleza, como Kant lo hace, es usar un lenguaje mítico” (Collinwood 1946, 104).

Una primera forma de entender la reificación, según lo que podemos extraer del comentario de Collingwood, es mediante la confusión de la historia progresista como el despliegue de un plan natural. Mediante esta confusión Kant estaría suponiendo que el progreso histórico es la manifestación de un plan divino previamente establecido, es decir, la existencia de un meta-relato que se manifiesta en la experiencia, de modo que ésta es una actualización de dicho relato. Esta

¹⁰ Cabe aclarar que en la presente investigación me concentraré más en el ámbito moral que en el propiamente político. Para un análisis véase Grandjean (2010) y Koselleck (1989).

observación asume, por un lado, que en el siglo XVIII la historia humana parecía estar subsumida en la historia natural (*Naturgeschichte*), el progreso de la humanidad era el progreso de la naturaleza. Pero además, asume que en el siglo XVIII esta historia natural ni siquiera tenía un terreno específico pues se encontraba confundida entre la explicación natural (*Naturbeschreibung*) y el relato natural (*Naturerzählung*).¹¹

La ciencia natural del siglo XVIII comenzaba a deshacerse de la narración teleológica para pasar a la explicación mecánica y con ello a transitar de una *historia* natural concebida según principios teleológicos (en su mayoría por teólogos) a una *ciencia* natural según principios causales-mecánicos (por científicos “empíricos”).¹² No será sino hasta el siglo XIX con las llamadas “teorías del determinismo sociocultural con base biológica” que la explicación natural tomará una forma más secular y la historia se podrá subsumir en ella.¹³ Por ende, la historia en Kant estaría circunscrita a la narración teleológica de tipo teológica, de modo que ni siquiera podríamos hablar de historia como modernamente la concebimos, por ejemplo, como un modo narrativo de enlaces causales entre diversos eventos “humanos”.¹⁴

Sin embargo, creo que hay indicios en el propio siglo XVIII para inferir que ya se hablaba de historia como narración de los hechos humanos. En época de Kant era todavía muy influyente la división

¹¹ Véase, Kant. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, VIII, passim. En alemán historia se dice *Geschichte* o *Historie*. El primer sentido suele usarse para designar a la historia como ciencia, el segundo para el mero relato personal. Sin embargo, el problema con el término alemán *Geschichte* es que contiene la misma ambigüedad semántica que el término griego *ιστορία* el cual significaba: a) relato (*Erzählung*) y b) descripción (*Beschreibung*). Bajo la entrada *ιστορία* Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*. 1961. Véase Kant. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, VIII, 159.

¹² Así lo atestiguan dos de las obras más significativas de la época, obras que el propio Kant menciona, (en *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, VIII, passim) *L'Histoire naturelle* de Buffon y la *Systema naturae* de Linné. La principal fuente para estos textos “científicos” fue el *Génesis*, es decir, se trataba de dar pruebas científicas al problema de la monogénesis a partir de Adán y Eva como antepasados comunes. No será sino hasta el siglo XIX con Darwin que la ciencia natural entrará en una etapa “más secular”. Véase Harris, (1988, 72-75).

¹³ No obstante, ya el propio Kant en *KU*, 359-415, da ejemplo a esta tendencia. La historia teleológica o historia finalista es la narración desde la reflexión que tiene propósitos *sistemático-metafísicos* (heurísticos y de integración), mientras que la exposición causal-mecánica tiene propósitos *explicativos*. Para ejemplos de otros teóricos véase Harris (1988, 7-46).

¹⁴ Véase Hempel, (1942), Bevir (1994), Little (2007), Carroll (2001, 134-66), Danto (1985, 143-181), White (1973, 1-42).

leibniziana de verdades de razón y verdades de hecho, pero además, Moses Mendelssohn ya introducía una tercera verdad: la histórica. Las dos primeras eran verdades eternas, pero la diferencia era que las de razón eran verdades eternas **necesarias** referidas a la esencia mediante la razón y las segundas eran verdades **contingentes** referidas a la existencia mediante la razón y la observación (la regularidad);¹⁵ por su parte las verdades **históricas** o **temporales** se referían a *hechos únicos e irrepetibles* y sólo se accedía a ellas por *la autoridad y el testimonio*. La reducción de las verdades históricas a las necesarias o a las contingentes daba como resultado un determinismo, ya fuera teológico, ya fuera natural. Sin embargo, al dar espacio a una tercera verdad se abría el terreno a una reflexión distinta, a saber, la historia humana.¹⁶

Cabe mencionar que el propio Kant no sólo tuvo acceso al texto de Mendelssohn, sino que le dedica la tercera parte de *TP*, donde los temas son precisamente la historia humana y la historia natural (siendo el tema central el derecho cosmopolita).¹⁷ Pero además, en el texto de “Si el género humano se encuentra en constante progreso hacia mejor” Kant hace una distinción entre el progreso en la historia natural (*Naturgeschichte*) que se refiere a la aparición de nuevas razas y el progreso en la historia de la costumbres (*Sittengeschichte*) que se refiere al avance moral no de la especie como singular, sino como universal, esto es, como pueblos que habitan socialmente la tierra.¹⁸ Es decir, ya Kant, con otros términos, hacía la distinción entre la historia teológico-natural y la historia humana.

Pero Kant no sólo hace la distinción, sino que desarrolla la historia humana como un modelo narrativo. En el texto del *Presunto inicio de la historia humana*, al hacer una descripción de la historia inicial del ser humano y las conjeturas que insertamos entre las causas y los efectos en la historia, Kant recurre a una analogía con una narración o un espectáculo llegando a afirmar que, por este elemento conjetural, en ocasiones la historia parece más bien una novela (*Roman*) o una obra de ficción (*Erdichtung*). De igual manera en *TP* la historia aparece como

¹⁵ Véase Leibniz (2003, 379-390).

¹⁶ Véase Mendelssohn (1991, 31-40). Igualmente véase el texto de Lessing (1780), texto que desencadena la crítica de Mendelssohn.

¹⁷ Recordemos el título de la tercera sección de *TP*: “III. De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)”

¹⁸ En *Der Streit der Fakultäten*, VII, 79. El punto central aquí es que la historia debe justificar la agencia racional libre. Véase Arendt (2003, 23,24). Igualmente Grandjean, (2010, 40-58).

algo similar a una pieza teatral (*Schauspiel*), a una tragedia (*Trauerspiel*).¹⁹ Y es que para Kant, dada la lejanía temporal del “hecho histórico” la objetividad de la historia parecía peligrar por el elemento de la ficción narrativa. Entre el inicio (la causa) y la actualidad (el efecto) parecía existir una causa intermedia que sólo podía ser introducida por la *reflexión* (el juicio reflexionante) que coloca una conjetura, de modo que la historia quedaba a la par de una novela.²⁰ La verdad de la historia no podía ser como la de la matemática porque no podíamos demostrarla a partir de la analiticidad de sus términos, pero tampoco como la de la física porque el objeto que observamos ya no está presente para poder ir por nuestra propia cuenta y “repetir” el experimento, el hecho histórico es “único e irreplicable”.²¹

¿Qué conclusiones podemos extraer? Sí hay evidencia histórica para pensar la historia en Kant como narración de hechos humanos. Por un lado, Kant distingue entre historia natural e historia humana reservando el término *Sittengeschichte* para la última; por otro lado, Kant compara la historia con la novela extrayendo los elementos narrativos que comparten y con ello apuntar a la historia como narración de hechos humanos.

2. Filosofía de la historia e idea de progreso

Esta sección tiene como objetivo principal desechar la imagen de la ingenuidad ilustrada proveniente ya no desde un señalamiento histórico, sino desde uno más conceptual. Tal vez el sitio de la reificación no es la historia propiamente dicha, sino la *filosofía* de la historia, es decir, podemos aceptar que Kant ya habla de historia humana, y no obstante, afirmar que su reificación tiene la forma de una teología-ilustrada en la medida en que su filosofía de la historia asume el progreso como la expresión de un meta-relato que cumple el fin ya no de Dios, sino el de la razón. En contra de esta objeción intentaré mostrar que para Kant la filosofía de la historia progresista como filosofía del porvenir no constituye ningún exceso metafísico, sino que el progreso al ser un postulado de la razón práctica apunta a una interpretación psicológica del progreso.

¹⁹ Kant *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, 109; TP, 308.

²⁰ Esta comparación de la novela y la historia como formas de narración, véase Carroll (2001, 134-166). Cf. Danto (1985) y White (1973, 5-7).

²¹ Véase Mendelssohn (1991, 38-39) y Bevir (1994).

2.1 Filosofía de la historia: el sentido de la historia como hilo conductor.

¿Qué diferencia existe entre historia y filosofía de la historia?

Escuchemos a Kant:

“Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta **idea de una historia universal** (*Weltgeschichte*) que contiene por decirlo así un hilo conductor a priori, pretendo suprimir la tarea de la **historia** (*Historie*) propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto distinto” (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. VIII, 30).²²

Una primera distinción se da entre la “idea” de la historia y la historia misma. La idea de la historia como “hilo conductor” será la labor de una *filosofía de la historia*, es decir, esta “reflexión desde un punto distinto” de una “cabeza filosófica” es la tarea específica de la filosofía. Por otro lado, la historia (aquí Kant habla de la historia concebida de modo empírico) es la materia de la filosofía de la historia.

En el texto de “Si el género humano se encuentra en constante progreso hacia mejor”²³ Kant habla de dos tipos de historia, una historia del tiempo pasado (*vergangene Zeit*) y otra del tiempo futuro (*künftige Zeit*), esta última es una historia profética o venidera (*vorhersagende*). Como ya lo habíamos adelantado en la sección anterior cuando Kant hablaba de historia (aquí historia pasada) hacía referencia a la *historia* como narración, es decir, no había aún una mención de la filosofía, sino que se limitaba a la historia misma. ¿Qué es lo que hace específicamente la filosofía de la historia?

La filosofía de la historia (historia futura, historia venidera, la idea de la historia) no establece criterios de cómo narrar este o aquel evento pasado, sino que atraviesa como una aguja con un hilo todos los “hechos” aislados para darles sentido a partir de un propósito último o final.²⁴ La tarea de la filosofía es dar unidad e integrar a esos sucesos pasados aislados y contingentes a partir de un punto futuro. La filosofía de la historia tiene un trabajo de construcción del sentido no solamente

²² Traducción de Concha Roldán. Mi énfasis.

²³ En *Der Streit der Fakultäten*, VII, 79

²⁴ Por ello es que Kant habla de esta historia en sentido cosmopolita como un *Leitfaden*, un hilo conductor. *Idee*, VIII, 17-18, 30.

mediante una narración causal (cosa que hace un historiador), sino una relación causal que apunta a un fin y que re-significa retrospectivamente el pasado y el presente (Löwith 1949, 1-5).²⁵ Mientras que la historia establece una relación causal de un hecho pasado A1 mediante un hecho pasado A2 dando un sentido *en* la historia; la filosofía de la historia establece la relación de todo el conjunto histórico (pasado) mediante un “hecho” futuro dando el sentido *de* la historia (Danto 1985, 143-181).

Sin embargo, si ésta es la definición de filosofía de la historia, presenta el problema que Danto señala a propósito de las “filosofías de la historia sustantivas”. Éstas contienen enunciados históricos sólo en apariencia pues sus enunciados tienen la forma de frases narrativas pero no lo son. La frase “En 1724 nace el autor de la *Crítica de la razón pura*” sólo puede tener sentido para aquellos que nacieron después de 1781 (el año de la publicación de la *Crítica de la razón pura*), dicha frase en 1700 sería sólo fruto de un profeta pero no de un historiador. Los historiadores construyen frases narrativas a partir de elementos posteriores, pero nunca posteriores al momento de escribirlas. Sólo colocándose al final de los tiempos podría un historiador construir tales frases. No obstante, este historiador sería más bien un profeta y su historia profética estaría atada no a una teología pero sí a una estructura teológica de la historia. La historia moderna progresista no sería otra cosa que la secularización de la historia cristiano-judaica de la providencia (Danto 1985, 1-16 y 143-181).²⁶

Sin embargo, creo que Kant hace una distinción cercana. Dentro de la historia futura o venidera están: a) la historia predictiva (*vorhersagende*) que investiga de manera analógica a la ciencia natural, y b) la historia profética (*weissagende*) la cual investiga según leyes sobrenaturales procedentes de un sabiduría sobrehumana y predice lo que sucederá en un mundo futuro. Dicho con nuestros términos, existen dos tipos de filosofía de la historia, una que predice y la otra que profetiza. Después Kant define su concepción de historia futura:

“Como historia del porvenir (*wahrsagende*) de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero; por lo tanto, como una representación, posible a priori de los hechos que han de venir” (*Der Streit der Fakultäten*, VII, 79)

²⁵ Para la historia como modo narrativo en relación con un fin véase White (1973) y Danto (1985).

²⁶ Cf. la versión de Löwith (1949, 1 y ss).

Kant distingue su historia del **porvenir**, de la historia profética sobrenatural (que ejemplifica con los profetas judíos) y de la historia predictiva o del cálculo (que ejemplifica con los juristas y los sacerdotes), pese a sus diferencias, estas dos últimas historias son creadoras del destino que profetizan o predicen. La profética parte de un punto final (futuro) y una sabiduría sobrenatural que tiene acceso a este punto, por ende, el pasado es sólo una corroboración del futuro, la historia del pasado es una promesa del futuro. La predictiva parte del cálculo de la regularidad de la naturaleza humana y forma un fin mediante la inducción, el futuro es sólo una repetición del pasado.²⁷ Frente a estas dos filosofías de la historia está la filosofía de la historia venidera ¿Qué tiene de particular esta filosofía de la historia?

Antes de responder a esta pregunta quisiera hacer una precisión a propósito de las filosofías de la historia predictiva y profética respecto del sentido. Kant contempla tres tipos: a) *Terrorismo*: continuo retroceso hacia peor, b) *Eudemonismo*: continuo progreso hacia mejor; y c) el *Abdeterismo*: un constante progreso y retroceso (*Der Streit der Fakultäten*, VII, 81-82). Dicho con nuestros términos, la visión del sentido de la historia puede ser pesimista, la cual sostiene un regreso, optimista que sostiene un progreso; vacilante que sostiene un ir y venir. Así, podríamos tener historias proféticas pesimistas, y predictivas optimistas o proféticas optimistas y predictivas pesimistas. Quizá estaríamos tentados a pensar que Kant abogaría por un eudemonismo, pero sorpresivamente no.

Kant desecha las tres visiones, la primera porque quienes la sostienen en el fondo suponen que habrá un juicio final, lo cual muestra una idea de tiempos mejores, pues piensan en una vida renovada (el apocalipsis). La segunda porque creen poder penetrar la naturaleza humana y saber con exactitud la medida de bondad en el ser humano como para concluir que va hacia mejor. La última pese a ser la más socorrida es también inviable, pero Kant detalla un poco más su negación.

Kant presenta esta última dentro de *TP* en analogía con un espectáculo, de modo que tendríamos dos obras teatrales. Parfraseando, podríamos titular a la primera obra “el progreso del individuo” donde el actor es el individuo y el espectador la divinidad. El argumento es: el individuo se esfuerza por ser virtuoso en un mundo de perfidia y maldad, Kant dice que esta obra es digna de ser vista. La segunda obra se titula

²⁷ Véase Löwith (1949, 6 y ss).

“la oscilación de la especie humana o el mito de Sísifo”, donde el actor es la especie humana (desquiciada y loca) y el espectador no sólo es la divinidad, sino un *hombre común y de buenas intenciones*.²⁸ El argumento es: la especie humana tan pronto como avanza retrocede, de modo que lo que en un principio era una tragedia, termina siendo, para los espectadores, una farsa tediosa y aburrida, pues se cansan al advertir que no hay final, y que el absurdo se prolonga indefinidamente. Es decir, Kant apela al juicio del *espectador* como criterio para rechazar esta visión oscilante de la historia.²⁹

Sin embargo, pese a este desarrollo más puntual, en el fondo la razón para negar las tres representaciones (la optimista, pesimista y oscilante) radica en su pretensión de que sea la experiencia (natural o sobrenatural) el juez de la validez de la predicción o profecía. Kant piensa que mediante la experiencia no es posible solucionar la cuestión del progreso y no obstante, su filosofía de la historia se perfila hacia una filosofía de la historia progresista donde los males pasados y futuros se aniquilan en pro de un bien por venir. ¿Cómo es posible una filosofía de la historia así? ¿Cómo es posible una filosofía de la historia que no apela a criterios empíricos? Veamos primero de manera breve la negación de la experiencia como criterio de validez de la filosofía de la historia, para después abordar el problema de la justificación.

Kant llama *punctum flexus contrarii* al punto de rompimiento del sentido de la historia, ya sea de bien hacia mal o de mal hacia bien, esto es, al hecho de no poder determinar con certeza que, con base en la experiencia pasada y presente, (que no es más que regularidad, pero nunca necesidad) podamos afirmar que *siempre* iremos hacia mejor, o que *siempre* iremos hacia a peor, como tampoco podemos afirmar que a partir de un punto dado habrá un momento de quiebre. Toda predicción o profecía de este tipo no será más que un cálculo de probabilidades con base en una cierta lectura de esa regularidad o un establecimiento

²⁸ La insistencia de Kant en el lado receptivo del espectador en el evento histórico se debe principalmente a que quienes actúan directamente en el evento (en la revolución por ejemplo) no tiene distancia reflexiva. La relativa primacía de la contemplación del espectador sobre la acción del actor se debe a que el espectador no puede tener en sus manos el sentido de la historia, sino a lo más, lo manifiesta a la manera de un signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*). Véase *Der Streit der Fakultäten*, VII, 84-97; *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, VIII, 137 y ss.; *KpV* 72-89; *KU* 245-279, 282-288; Grandjean (2010, 55-57. Agradezco a Daniel Scheck por sus comentarios. Véase Scheck (2009).

²⁹ Esta manera de abordar la cuestión es un ejemplo más de la historia humana como se desarrolló anteriormente.

arbitrario que supone un acceso privilegiado a hechos futuros (*Der Streit der Fakultäten*, VII, 82-84). Es decir, Kant se aleja de un optimismo ingenuo y desmesurado que pretende que la experiencia apoye su “predicción” o una sabiduría sobre humana que corrobore su profecía. Kant se niega a reificar el sentido de la historia y con ello formar una filosofía de la historia sustantiva.

Como conclusiones de esta sección podemos apuntar. 1. La diferencia entre historia y filosofía de la historia radica en que la segunda apunta al futuro como punto de resignificación de todo lo pasado. 2. La filosofía de la historia puede ser profética o predictiva, pero ambas recaen en una versión sustantiva de la historia. 3. Kant rechaza una filosofía de la historia progresista *sustantiva*.

2.2. El progreso

No obstante, Kant apuesta por el progreso, ¿cómo es posible una afirmación así, si ya ha sido negada? Esta sección intentará precisar un sentido del progreso que Kant podría estar pensando: el progreso moral.

Kant dice que la carga de la prueba en torno a esta idea de progreso no la tiene él, sino los que argumentan en su contra, pues esta idea se apoya en un *deber*, por lo que esta suposición (idea) puede ser suspendida (*unterbrochen*) pero nunca rota (*abgebrochen*) (*TP*, 309). Pero, ¿qué significa que esta idea de progreso descansa en el deber? ¿De qué tipo de progreso estamos hablando? Responderemos en esta sección a la última pregunta.

Primero que nada debemos recalcar que Kant no está hablando solamente del progreso moral, sino del progreso jurídico³⁰ y el cultural.³¹ Sin embargo, pese a estar íntimamente relacionados, los intereses de la investigación se concentrarán en el primero.

³⁰ Para el progreso jurídico el argumento se presenta: O bien la naturaleza, teniendo como fin la instauración de un orden cosmopolita, se vale de la insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*) para llevar a pactar a los hombres y así formar una comunidad; o bien es el hombre mismo quien, mediante la idea de contrato y los tres principios políticos *a priori*, realiza este orden. El punto de distinción es que o este proceso está determinado y se consumará quiera o no el hombre, o es un proceso regulado por la libertad humana. Véase Grandjean (2010); Pollmann (2011, 76-82); Lazos (2009, 115-120).

³¹ La cultura es “la producción de la aptitud de un ser racional, para cualquier fin en general (y por consiguiente su libertad)” (*KU*, 431, mi traducción). De la cultura hay dos tipos, la cultura de la destreza o habilidad y la cultura de la disciplina. La primera se orienta hacia el desarrollo de la habilidad de la racionalidad medios-fin, la segunda al control y ordenamiento de los apetitos.

El progreso moral no apunta a la mera capacidad para realizar y proponerse fines, pero tampoco a que nuestras acciones se conformen al deber, sino a que nuestras acciones sean hechas “por deber”. El progreso moral tiene como fin el desarrollo de la capacidad de autolegislación (la autonomía), la capacidad para cumplir con las leyes por las leyes mismas, sin que intervenga otro móvil³². Dicho de otra manera, el progreso moral apunta a lo que Kant llama la tendencia a la personalidad (*Die Anlage für die Persönlichkeit*), al ser humano como sujeto racional y de imputación que no tiene otro móvil que el respeto por la ley moral (R, 26-28).

Observémoslo desde una descripción negativa. Las acciones conformes al deber tienen un fin bueno pero requieren de otros motivos que no son la ley (podríamos decir que son malas sólo relacionamente, es decir, sólo en comparación con las acciones hechas por deber). Kant denomina “impureza” (*Unlauterkeit; impuritas*) a la propensión de mezclar motivos para cumplir con la ley, pues lo impuro sugiere la mezcla, y una acción impura mezcla los motivos (R, 28 y ss), pero también afirma que si bien las acciones hechas conforme al deber no son altamente valiosas (moralmente valiosas), son dignas de elogio y aplauso (*Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung*) (G AA IV, 398).³³ ¿Cómo hacer inteligible esta doble apreciación? ¿Qué aporta a nuestra noción de progreso moral?

Si bien no es lo mismo mentir para obtener dinero prestado (contraria al deber) que ayudar porque me beneficia (conforme al deber), tampoco es lo mismo esta última que ayudar porque es mi deber (por

³² Para la idea de autonomía la segunda parte de la G y la Analítica de la *KpV*. El punto central es la coerción. Para el reino del derecho es necesaria y suficiente que una acción esté hecha conforme al deber, por ello se vale de una coacción. Para el reino moral es necesario que la máxima de la acción contenga el motivo correcto, es decir, debe ser hecha “por deber”.

³³ Una posible vía de interpretación de por qué las acciones contrarias al deber parecen estar en un mismo plano que las conformes, es que debido a la contingencia del motivo pueden mudar demasiado rápido de la conformidad a la contrariedad (pues el fin es condicionado, es hipotético). Tan pronto como el tendero percibe que deja de tener ganancias, tan pronto como deja de ayudar, pero eso no significa que el tendero siempre fue malo, no es lo mismo el tendero ayudando que el tendero no ayudando. Otra forma de percibirlo es con los ejemplos de Kant del valor condicionado de ciertas cualidades (G IV 393-396), p.ej. la sangre fría sería buena si se usa para el rescate de una persona, pero sería muy perjudicial si estuviera en posesión de un asesino, la paciencia podría ser buena si espero terminar mis estudios satisfactoriamente, pero perjudicial si se trata de un ladrón que espera la ocasión para robar. Sin embargo, pese a mostrar un carácter relativo no debemos perder de vista que no es lo mismo algo bueno en sí mismo, bueno relativamente y malo, los tres son diferentes.

deber). No es lo mismo *ayudar* por cualquier razón, que *no ayudar* por cualquier razón, pero tampoco es lo mismo ayudar por cualquier razón que por *la razón correcta*. No es lo mismo una persona que ayuda, que un egoísta que nunca lo hace (o peor aún, alguien que trata de perjudicar), pero tampoco es lo mismo una persona que ayuda porque si no cae su reputación, que uno que lo haga porque es su obligación.³⁴

Es decir, cada escalón supone un avance moral, si bien el que ayuda por otros motivos (el miedo a la coerción, ganar fama) está en mejor situación que el que no ayuda o el que perjudica, todavía está en una situación inferior respecto del que ayuda por deber. El progreso moral apunta a que nuestras acciones se hagan por deber.³⁵ Por supuesto que la cuestión del progreso moral no es tan fácil de percibir. ¿Cómo asegurarnos que hay un avance moral individual si hay opacidad en nuestros motivos?, ¿cómo asegurarnos de un avance moral en la historia si no tenemos acceso a los motivos de la humanidad (género humano) y la experiencia no nos puede otorgar el criterio? ¿Qué nos ofrece la filosofía de la historia kantiana?

3. Hacia un mundo moral: la justificación práctico-psicológica de una historia progresista

¿Qué tiene de particular la historia del porvenir kantiana? Esta sección intentará mostrar que el progreso no es una dirección existente como suponen las filosofías de la historia sustantivas de tipo progresistas. El progreso se ubica dentro de la subjetividad como fe racional. Sin embargo, dicho progreso no tiene sola ni principalmente una función

³⁴ Esta confusión proviene, quizá también, de pensar que toda razón instrumental, todo razonamiento medios-fin es egoísta, lo cual es bastante difícil de aceptar. El egoísmo del egoísta consiste en algo más que en el razonamiento medios-fin, mi fin puede ser ayudar, y el medio el dinero, ¿es este pensamiento medios-fin, egoísta? De nuevo el estatus de los fines es muy importante. No por ser meramente “mis” fines (la cualidad de ser autoadscritos, su relación al “yo”) los convierte en egoístas en un sentido ordinario, si fuera así no habría diferencia entre: a) YO quiero que se encuentre la cura del cáncer y b) YO quiero quedarme con la herencia de mi padre y no dejarle nada a nadie. Parece que sólo la segunda es, en un sentido más intuitivo, egoísta. Véase Williams “Internal and External Reasons” en (1973); cf Korsgaard (2008, 91 y ss).

³⁵ Un ejemplo: desde una descripción externa de dos actos (un por deber y conforme al deber) donde dos agentes no se pasan el alto, no cabe la posibilidad de distinguir, si el agente lo hizo porque sabe que es su obligación o por temor a la sanción (ni siquiera en nosotros mismos), los dos son actos legales (y esto basta para el derecho), pero no moralmente valiosos. Es decir, los actos son evaluados por una jurisdicción interna y una externa, por la ética y por el derecho. Para la distinción entre jurisdicción interna y externa, coerción y motivos véase la introducción a la *MdS*.

teorética como la idea regulativa sino práctica. No obstante, la función práctica no es normativa como la idea de la libertad, sino terapéutica como la de los postulados. En la última parte explicaré esta función mediante una analogía con la narrativa psicoanalítica como catarsis mediante un fin.

¿Por qué decía Kant que esta idea de progreso está apoyada en el deber? ¿Qué estatus tiene esta “idea”? ¿Por qué habríamos de optar por esta filosofía de la historia? Mi hipótesis es que esta “idea” es un *postulado práctico*,³⁶ y se registra, como ya lo habíamos advertido, en la tercera pregunta, *¿qué me es lícito esperar?*; pero además la función práctica de este postulado es, *terapéutica*, es decir, intenta hacer factible la convicción en la construcción de un mundo moral al no dejar caer el ánimo y recobrar las fuerzas (Pollmann 2011, 82-87).³⁷ Es decir, la filosofía de la historia kantiana tiene una orientación primordialmente práctica, con ello se separa de una filosofía de la historia que se limita a ofrecer criterios de investigación y entendimiento históricos (interés teórico). Sin embargo, pese a tener una orientación práctica, no tiene el estatus de necesidad de la moralidad (no es la exigencia del imperativo). Su terreno específico es la esperanza en el progreso de la humanidad. ¿Cómo descifrar el carácter de la legitimidad de la esperanza? Vayamos paso por paso.

1. ¿Por qué esta idea es un postulado práctico? Una idea es un concepto al cual no le corresponde intuición alguna en la experiencia. Las tres ideas de la razón son la inmortalidad del alma, la libertad y Dios. En el uso especulativo estas tres ideas quedaban a nivel de simples hipótesis, meras afirmaciones problemáticas, a lo máximo a que aspiraban era a ser una “idea regulativa”, es decir, como principio heurístico que guiaba la investigación teórica (*KpV*, 122-124; *KrV* A805/B833-A807/B835). Sin embargo, estas ideas cambiaban de estatus cuando mudaban al ámbito práctico, la de la libertad quedaba como la

³⁶ Kant define postulado como: “una proposición teorética pero no demostrable, en la medida en que depende inseparablemente de una ley práctica que tiene una validez incondicionada a priori” (*KpV*, 122, mi traducción).

³⁷ Sin embargo, Pollmann no desarrolla demasiado la función terapéutica, además de que no deriva dicha función del progreso como postulado. Una diferencia más radica en que no utiliza la necesidad psicológica del fin como articulación psicológica de la terapia.

piedra angular al mostrar su realidad objetiva mediante la concepción de la voluntad como causalidad que obra según la representación de leyes.³⁸

Por otro lado, los postulados entran para hacer factible la esperanza de alcanzar el sumo bien, es decir, se dirigen al objeto de la ley moral. Los dos elementos del bien supremo son la virtud (como el bien más alto) y la felicidad (como parte de un bien total). El postulado de la inmortalidad del alma hacía factible la idea de virtud (la ley moral en lucha), pues desechaba la posibilidad de la santidad (ley moral en presunta posesión) y en cambio nos abría la perspectiva de un progreso infinito. El postulado de Dios entraba por el segundo elemento, la felicidad, pues solucionaba la distribución exacta entre virtud y felicidad (*KpV*, 122-124; 124-131). En ambos casos las ideas de la razón que se presentaban como problemas para la razón especulativa, se presentan como presuposiciones exigidas para la razón práctica en su determinación del bien supremo.³⁹

¿Por qué no pensar esta idea de progreso como un postulado práctico, en lo concerniente al punto de vista histórico para alcanzar el bien supremo? Si bien es cierto que Kant no describe en la *KpV* el progreso como un postulado práctico, ni lo llama textualmente así en otros textos, el tratamiento que le da es similar al de los otros dos postulados.

Durante mucho tiempo predominó la interpretación de pensar esta idea del progreso como una idea regulativa, pues guiaba el estudio especulativo al mejorar la investigación de la historia. La idea de progreso funcionaba como las ideas regulativas en la biología, pues al plantear el progreso como el sentido de la historia hacía posible la coherencia narrativa de ciertos hechos aislados que investigaba la historia; la idea de progreso no explica, ni narra, si no que es una herramienta del investigador. Visto de esta manera la filosofía de la historia tendría una tarea correctiva como una filosofía de la historia analítica⁴⁰ o de presupuestos estéticos, cognitivos, e ideológicos como una meta-historia.⁴¹ Dicho de manera sintética, una tradición piensa que la justificación de la idea de progreso y la filosofía de la historia en Kant

³⁸ Esta determinación es, en el contexto de la *KpV*, el hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*), es decir, la conciencia de la ley moral. *KpV*, 30-33.

³⁹ Pero además, la razón especulativa no puede poner objeciones a estos postulados, dado no sólo el “derecho de una extensión del uso práctico”, sino el “primado” del interés moral. *KpV*, 51-57; 120-122; 134-142.

⁴⁰ Véase Danto (1985, 1-16).

⁴¹ Véase White (1973, 1-42).

es teórico-heurística.⁴² Sin embargo, las descripciones de la idea de progreso aparecen casi siempre en un contexto político-moral, lo cual ya advierte el posible tratamiento de esta idea: la justificación del progreso es práctica.⁴³

2. Sin embargo, pese a tener una justificación práctica el progreso en tanto postulado se ubica en la legitimidad de la esperanza. El punto central se ubica en cómo debemos interpretar la legitimidad de la esperanza antes mencionada, la pregunta *Was darf ich hoffen?* La esperanza es una fe racional (*vernünftige Glaube*) que toma su objeto como un tener por verdadero (*Fürwahrhalten*), este tener por verdadero nace de una necesidad subjetiva de la razón. Así, podemos observar que esta esperanza no nace de un optimismo ingenuo que tiene como base la seguridad de una previsión o cálculo (lo que en otro momento denominamos filosofía de la historia sustantiva ya sea profética o predictiva), pues no es cosa de opinión o de hechos, sino materia de fe (Kant *KpV*, 142-146, *KU*, 467-473). La necesidad subjetiva no es una promesa (*Versprechen*) de tiempos mejores, sino una esperanza (*Hoffnung*) en tiempos mejores. La primera ofrece una solución dada su seguridad en el futuro, la segunda una posibilidad; la primera ofrece un nuevo hombre, la segunda intenta abrirle la posibilidad al hombre de aquí y ahora (pues le es imposible esperar un hombre completamente nuevo y diferente); la primera es un hecho que ha de cumplirse, la segunda es una oportunidad histórica abierta.⁴⁴

Dicho con otra palabras, la legitimidad (la autorización del *dürfen*) para introducir un postulado como el del progreso la autoriza la razón práctica, pues si he cumplido con lo que la ley ordena ¿qué me es lícito esperar de la historia humana? Un postulado práctico nace de la tensión entre la necesidad práctica de la ejecución de un mandato, frente a la posibilidad física de realización. Es decir, existe una tensión entre lo que exige la ley moral y lo que parece que el mundo nos permite llevar a cabo (si debo entonces puedo). El problema es distinguir lo que “puedo” hacer. Pues o bien es algo que “no puedo hacer” o bien algo que “creo

⁴² Yovel y Beck, ambos recogidos por Lindstedt (1999, 133-135). Para las ideas regulativas en la biología, véase *KU*, 381-384.

⁴³ La propia *Idee* es un ejemplo pues la idea de progreso aparece en la conformación de un orden cosmopolita. Igualmente en *ZeF*, tercera parte de *TP*, en *SF*, en el *MAM*, en la *Beantwortung*.

⁴⁴ Véase Pollmann (2011, 71-75). Pollmann intenta acercar la filosofía de la historia kantiana a la historia de la redención de Löwith (y Benjamin) como historia mesiánica.

que no puedo hacer”, es decir, el “no poder” es o aquello que uno literalmente no puede hacer, o es cualquier rechazo incorporado en la deliberación del agente, es pues, o una incapacidad física o una incapacidad de carácter.⁴⁵ Si la ley me ordena que debo hacer algo es porque puedo hacerlo, sin embargo, yo podría dudar y decir: ¡no puedo hacerlo, ve la historia de la humanidad, es un valle de lágrimas, es una mar de crueldad y desdicha! ¡Cómo me exiges que cumpla con mi deber!

El punto está en dónde podemos fijar el “poder humano”, pues como ya mencionamos, que “crea no poder hacerlo” no significa que “de hecho no puedo hacerlo”. No se trata de una propaganda barata de optimismo *naïve*, sino de un optimismo informado y mitigado. Oigamos pues lo que dice Kant:

“El hombre reflexivo (*der denkende Mensch*) siente una desesperación (*Kummer*) (desesperación de la cual nada saben los que no reflexionan) que puede dar lugar a la desmoralización (*Sittenverderbnis*). Una sensación de descontento con la providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano”.⁴⁶

Inmediatamente después de nombrar los males que aquejan al género humano (la guerra, la brevedad de la vida y la añoranza de una edad de oro) Kant propone una lectura progresista para “superar” estos males⁴⁷ ¿Por qué de este doble proceder kantiano? ¿Por qué este pesimista se comporta como un optimista? La respuesta su optimismo es práctico, es decir, si bien Kant puede incorporar el dolor y la maldad como elementos explicativos de la construcción histórica, ello apunta a que el mal y el dolor son ejercidos por la libertad humana. El diagnóstico (la construcción teórica) da pie para el tratamiento (el postulado práctico).

El postulado le habla a este hombre reflexivo que ya ha aceptado el mandato de la ley pero que ante el espectáculo de los males del mundo

⁴⁵ La física se define como: si A físicamente no puede hacer X, entonces si A lo intentará no lo lograría, mientras que la de carácter: el agente A conoce el curso de acción X, pero no lo considera como una opción seria. Véase Williams “Practical Necessity” en (1973).

⁴⁶ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, 120-121, mi traducción. A esto agreguemos la célebre afirmación de la *Idee*, VIII, 23: “de una madera tan retorcida como de la que está hecho el ser humano nada completamente recto puede salir”, mi traducción.

⁴⁷ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, 121-123.

entra en desesperación y duda de si *es posible* obedecer el mandato. El peligro de esa desesperación es que puede propagarse del individuo al todo. Esta desesperación no se registra en la línea de una mera tristeza o insatisfacción, sino en un cuadro más peligroso y crónico como la antigua melancolía o la moderna depresión. La consecuencia más grave de esta enfermedad es que puede llevar al individuo a una resignación que a su vez lo conduzca a la apatía y a la inactividad.⁴⁸

3. El hombre que ha aceptado el mandato de la ley puede verse tentado a desatender el llamado, pues ¿por qué esforzarse en obedecer algo que de antemano es imposible? ¿Cómo saber lo que es imposible? ¿Cómo evitar una visión ingenua sobre el panorama histórico sin caer en un fatalismo? ¿Cómo hacer frente a la enfermedad sin negar sus síntomas? Mi punto es que el postulado del progreso funciona como un antidepresivo (quizá un placebo) que evita la desmoralización del individuo, y la filosofía de la historia kantiana es la psicoterapia que hace coherente el interés teórico de la unidad de lo diverso del conocimiento histórico, pero también promueve la actividad práctica. Pero oigamos al propio Kant:

“Un medico venía a consolar diariamente a su paciente. Hablándole de su próxima curación le decía el primer día que el pulso había mejorado, el segundo día que la excreción había mejorado, el tercero que el sudor mejoró. El paciente recibe la vistita de un amigo y la primera pregunta de éste es: ¿Cómo va esa enfermedad amigo?, a lo cual responde el paciente: ¿Qué cómo va? *¡Me estoy muriendo de mejoría!* (ST, VII, 93).⁴⁹

Después Kant hace una analogía entre este relato y la situación que ofrece la cosa pública y la salud del género humano. La filosofía de la historia es este médico que da el diagnóstico, puede decirnos cuál es la enfermedad y si es curable o no, cuál es el tratamiento más conveniente, etc. El paciente no es el género humano, sino esa parte del género humano que ya ha sido notificada de la enfermedad (el *denkender Mensch*). La filosofía de la historia de Kant como una “psicoterapia” no

⁴⁸ Véase Pollman (2011, 71-75). Tomando la distinción de Freud entre *Trauer* y *Melancholie*, donde la tristeza es la pérdida de sentido en el mundo, mientras que la melancolía es la pérdida de sentido en el “yo”, Pollmann piensa que la desesperación parece más esta segunda. Kant habla del carácter melancólico como un factor de riesgo (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 213 y 288).

⁴⁹ Mi traducción, mi énfasis.

sólo intenta la comprensión de la enfermedad, sino la cura de la misma. La filosofía de la historia como narración apunta a la conexión de un principio con un fin, un fin abierto que se presenta como una ficción necesaria, como la sensación de aproximarse a una resolución posible, un porvenir prometido pero impredecible. Esta necesidad existencial o psicológica del fin no es otra cosa que la necesidad de humanizar el tiempo.⁵⁰

El despliegue narrativo es entonces el despliegue de un proceso psíquico. El inicio, el intermedio y el final corresponden con una apetencia, complicación y deseo de muerte. Este deseo de muerte es el deseo de un fin, deseo de conclusión, deseo de aliviar la tensión (Brooks 1984, 90-118).⁵¹ La narración de la filosofía de la historia tiene esta estructura emotiva porque desea que los males pasados y presentes se resuelvan en un fin, en una redención futura. El deseo del fin se concreta en la catarsis. Sin embargo, esta catarsis no se logra no sólo en la purificación verbal en el diván, sino en la modificación de la conducta en el mundo.⁵²

Ahora, la “curación” que ofrece esta terapia no es ni la felicidad, ni el conformismo, sino “mantenerse sano sufriendo circunstancias adversas.”⁵³ Como en la psicoterapia no hay “curación absoluta”, igualmente en la filosofía de la historia kantiana, no hay soluciones finales:

“Obviamente, la curación absoluta no puede existir. Vivimos en una sociedad enferma, con la cual tenemos que establecer ciertos compromisos...Un psicoanálisis con buen éxito no ofrece el paraíso sobre la tierra, como muchos pacientes esperan. Simplemente hace posible que el individuo se enfrente a la vida con un exceso de carga psicológica mínimo” (Thompson 2006, 250-251).

Es decir, la filosofía de la historia no oculta el dolor, no describe un mundo perfecto donde la “enfermedad” no existe. El diagnóstico teórico es un mundo de perfidia, el tratamiento práctico es la

⁵⁰ Para la narración como necesidad de un fin, véase Kermode (1967, 3 y ss).

⁵¹ Brooks reconstruye la dinámica del texto a partir de la dinámica de la vida psíquica que encuentra en Freud (1920). Cf. Velleman (2003).

⁵² Véase Thompson (2006, 234-252) y Franke (1998, 65-81).

⁵³ Sullivan llama a esta situación “distorsión paratóxica mínima”. Véase Thompson (2006, 220-230 y 250-251).

modificación anímica. La filosofía de la historia kantiana no intenta bajar el cielo a la tierra, sino señalar el camino hacia un mundo moral.

Bibliografía

- Adorno, T. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- Arendt, H. (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Benjamin, W. (1940), “Über den Begriff der Geschichte”, en *Werke und Nachlass*, Vol. 19. Berlin, Suhrkamp, 2010.
- Bevir, M. (1994), “Objectivity in History” en *History and Theory*, Vol. 33, No. 3.
- Brooks, P. (1984), *Reading for the Plot. Design an Intention in Narrative*, NY, Oxford.
- Carroll, N. (2001), “Interpretation, History and Narrative” en *Beyond Aesthetic: Philosophical Essays*, NY, Cambridge.
- Collingwood, R. (1946), *The Idea of History*, NY, Oxford, 1994.
- Condorcet, J. (1795), *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain suivi de fragment sur l'Atlantide*, Paris, Flammarion, 1988.
- Danto, A. (1985), *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press.
- Foucault, M. (1984), “Qu'est-ce que les Lumières?”, en *Dits et Écrit*, Tome IV, (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994.
- Franke, W. (1998), “Psychonalisis as a Hermeneutics of Subject: Freud, Ricoeur, Lacan” en *Dialogue*, 37.
- Freud, S. (1920), “Jenseits des Lustprinzips” en *Gesammelte Werke*, Vol. 13, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Grandjean, A. (2010), “Téléologie juridique et téléologie historique chez Kant” en *Kant Studien* Vol. 101, 3.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- Harris, M. (1988), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Traducción de Ramón Valdés. México, Siglo XXI.
- Hempel, C. (1942), “The Function of General Laws in History”, *Journal of Philosophy*, 39.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1972), *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt, Ed. S. Fisher.

- Kermode, F. (1967), *The Sense of an Ending: Studies in Theory of Fiction*, NY, Oxford.
- Korsgaard, C. (2008), *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford.
- Koselleck, R. (1989), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Lazos, E. (2009), “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Isegoría*, Vol. 41.
- Leibniz, G. (2003), *Escritos filosóficos*, traducción de Ezequiel de Olaso, Roberto Torretti, y Tomas E. Zwanck, Madrid, A. Machado.
- Lessing, G. (1780), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Liddell, H y Scott, R. (1961), *A Greek-English Lexicon*. 2 Vol. Oxford, Clarendon Press.
- Lindstedt, D. (1999), “Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason” en *Kant-Studien*, Vol. 90, 2.
- Little, D. (2007), “Philosophy of History” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/history>
- Löwith, K. (1949), *Meaning in History*, London, Chicago Press.
- Liotard, J. (1979), *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*, Québec, Collections Dossiers.
- Mendelssohn, M. (1991), *Jerusalem o Acerca del poder religioso y judaísmo*, traducción de José Monter Pérez, Barcelona, Anthropos.
- Mori, M. (1993), “Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus” en *Studia Leibnitiana* Vol. 25, 1.
- Pollmann, A. (2011), “Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht” en *Kant-Studien*, Vol. 102, 2.
- Scheck, D. (2009), “La doble naturaleza de lo sublime kantiano: entre el sacrificio estético y el placer moral” en *Methodus*, Vol. 4.
- Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, 1993.
- Thompson, C. (2006), *El psicoanálisis*, traducción de Eli de Gortari, México, FCE.
- Velleman, D. (2003), “Narrative Explanation” en *The Philosophical Review*, Vol. 112, No.1
- Weber, M. (1905), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Ed. Beltz Athenäum, 2000.

White, H. (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, JHU Press.
Williams, B. (1973), *Moral Luck*. Cambridge, 1981

Recibido el 15 de junio de 2014; aceptado el 10 de diciembre de 2014.