

Historia universal y vida en el pensamiento crítico de Immanuel Kant¹

Natalia Andrea Lerussi

El único lugar en el marco de las tres obras Críticas de Kant a donde se aborda la problemática de la historia universal entendida en los términos de una reflexión acerca de las condiciones para el desarrollo de cierta cultura es en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ), e.d. en el parágrafo §83 correspondiente a la “Metodología” de la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”. Así, dicha constatación nos exige tomar en serio la circunstancia de que la historia universal sea introducida y presuntamente justificada críticamente en el marco de una facultad de juzgar cuya referencia originaria son los seres orgánicos o seres organizados. Se establece así una analogía enigmática entre la historia universal y la vida.

Según el primer opúsculo de Kant dedicado al asunto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (IHU) la historia universal consiste en la “narración de las acciones humanas tomadas en grande” según una “intención” o “un plan” de la naturaleza” que “nos hace esperar encontrar” en aquello que “parece confuso e irregular a la mirada de los sujetos particulares” “una marcha regular y constante (aunque lenta) en el desenvolvimiento de las disposiciones originales” de la especie humana.² La

¹ En el presente artículo recojo algunas ideas desarrolladas con mayor amplitud en mi tesis doctoral *Historia universal y facultad de juzgar teleológica en la obra de Immanuel Kant. Estudio sobre el estatuto de la historia universal a través de la autorización de la facultad de juzgar teleológica* defendida el 27 de marzo de 2012 en la Universidad Nacional de Córdoba.

² *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902 y ss., B. VIII, S. 017. A continuación se citarán las obras de Kant siguiendo la referida edición de las *Obras completas*. Las mismas se consignarán mediante las siglas AA, el número romano corresponde al tomo y el número arábigo, a la página. Las traducciones al español tanto de la obra kantiana como de la literatura secundaria consignada en otros idiomas son de nuestra responsabilidad.

serie de las acciones humanas tomadas en grande “parece confusa e irregular” a los sujetos particulares porque las mismas están determinadas por dos principios irreductibles, esto es, aun cuando expresan la “libertad de la voluntad” “están determinadas” –como cualquier otro acontecimiento natural- también “por las leyes generales de la naturaleza”. Si los hombres actuaran siempre conforme a los principios de una voluntad racional o, por el contrario, si no lo hicieran en absoluto y siguieran exclusivamente su naturaleza instintiva (como lo hacen las abejas y los castores) podría preverse sin dificultad la marcha de la especie humana tomando como hilo conductor los respectivos principios, según el caso, racional o natural. Pero, puesto que los hombres no son ni exclusivamente racionales ni exclusivamente instintivos, la narración de sus actos tomados en conjunto no parece ser susceptible de comprensión alguna.

En este contexto, el filósofo propone en IHU introducir en la reflexión acerca de la marcha de la especie humana el presupuesto según el cual la naturaleza tiene un “plan” o “propósito” en relación a ella. El punto central de la argumentación llevada adelante por Kant aquí es mostrar que dicho plan o propósito que podemos asignarle a la naturaleza no actúa en el vacío como un *deus ex machina* presionando desde fuera el curso de las acciones humanas sino que se inscribe en ciertas “disposiciones originales” de la especie. De allí que Kant inaugure la problemática de la historia universal mediante los conceptos de “disposiciones originales” o “disposiciones naturales” cuyo marco es la doctrina teleológica de la naturaleza. De este modo, en la primera tesis de IHU Kant señala:

Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conveniente. Lo demuestra en todos los animales tanto la observación exterior como aquella interna o desmembradora. Un órgano que no ha de ser usado; un ordenamiento que no alcanza su fin es una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza. Pues, si nos apartamos de este principio, ya no tendremos una naturaleza conforme a ley, sino una naturaleza que juega sin finalidad; y la desconsoladora inexactitud ocupará el lugar del hilo conductor de la razón.³

³ AA, VIII, 018.

Aquí se apuntan la primera constelación de elementos que delimita el marco de inteligibilidad de la historia universal. En esta primera tesis se sostiene que hay ciertas criaturas que tienen disposiciones naturales y que las mismas han de desarrollarse completa y adecuadamente. Así, el concepto de ‘disposición natural’ inscripto en la “doctrina teleológica de la naturaleza” es la brújula que nos orienta en la determinación de principios de inteligibilidad de la historia universal.

I

El marco conceptual en el que Kant introduce y expone el concepto de ‘disposiciones naturales’ es la teoría de los organismos o seres organizados que en el parágrafo §81 de la CFJ se denomina “epigénesis” o “teoría del preformismo genérico” cuyo lugar de origen en la obra del filósofo puede rastrearse ya –aunque no bajo este rótulo- en un texto de mediados de 1770 *Sobre las diferentes razas humanas*.

En algún momento de 1789, precisamente en los meses de redacción de la segunda parte de la CFJ dedicada a la teleología crítica,⁴ Jh. Fr. Blumenbach le envía por correo a Kant una copia de su texto *Sobre el impulso formativo* que el filósofo le agradece un año después.⁵

El objetivo principal del texto de Blumenbach es, por un lado, refutar la “teoría de la evolución” y la necesidad de suponer disposiciones y semillas naturales en la comprensión de la producción de las variaciones o la forma específica de un cuerpo organizado y, por otro, proponer una teoría alternativa para dar cuenta de lo mismo, e.d. la teoría de la epigénesis. La versión de la epigénesis propuesta por Blumenbach será precisamente aquella que define el horizonte del tipo de epigénesis que Kant defiende, aunque a través de una interpretación importante, en la CFJ.⁶

⁴ Que Kant habría redactado la segunda parte de la KU recién durante el año 1789 es una estimación de Tonelli, G., “La formazioni del testo della *Kritik der Urteilskraft*”, *Reveu International de Philosophie*, 8, 1954, p. 445.

⁵ Kant agradece a Blumenbach el envío efectuado “el año precedente” del manuscrito *Über den Bildungstrieb* en la carta fechada el 5 de agosto de 1790. Véase: AA, XI, 184-185.

⁶ “En vistas a esta teoría de la epigénesis, nadie ha prestado mayor servicio que el señor consejero de la corte Blumenbach, tanto en relación a la prueba como también en la fundamentación de los genuinos principio de su aplicación, en parte mediante la limitación de un uso desmedido de la misma”. AA, V, 424.

Según el científico, hay dos caminos principales para explicar la producción de la forma específica de un ser organizado: la teoría de la evolución, que él rechaza y la epigénesis, que cuenta con los mejores argumentos a su favor. Blumenbach escribe:

O bien se supone que el material productivo (*Zeugungsstoffe*) maduro, aunque bruto e informe de los padres, es desarrollado gradualmente hacia una nueva criatura cuando ha alcanzado su determinación según el tiempo y bajo las condiciones requeridas del lugar. Esto enseña la epigénesis. O bien se rechaza toda producción en el mundo y se cree, por el contrario, que para todos los hombres y animales y plantas que ya han vivido y que vivirán después, fueron creadas las semillas justo en el momento de la primera creación, de manera que ahora meramente se necesita de una generación tras otra para desarrollarlas. Por eso se llama a ésta, doctrina de la evolución.⁷

A partir de la constatación de ciertos fenómenos naturales como la generación de nuevas especies⁸ y la constatación de bastardos,⁹ hermafroditas¹⁰ y monstruos,¹¹ Blumenbach se propone demostrar que la teoría de la evolución¹² no puede ser correcta. Esto significa que se debe mostrar

⁷ Blumenbach, Jh. Fr., *Über den Bildungstrieb und die Zeugungskräfte*, Johann Chr. Dietrich, Göttingen, 1791, p. 14. Citamos la edición de 1791 que es una reimpresión exacta de la de 1789 (la cual no nos fue posible conseguir).

⁸ Blumenbach, a diferencia de Kant, considera posible la producción de nuevas especies (*Gattungen*) en tiempos contemporáneos. Así, comenta una experimentación realizada por el Sr. Kölreuter y descrita en su *Transformación plenamente consumada de una especie vegetal natural en otra (Gänzlich vollbrachte Verwandlung einer natürlichen Pflanzengattung in die andere*, Leipzig, 1761?) de la que habría resultado, a través de inseminación artificial, la reproducción repetida de una planta bastarda fértil y por el cual una especie (*Gattung*) de tabaco (*nicotina rustica*) mutaría en otro tipo (*nicotina paniculata*). Véase: ibidem, pp. 74/5.

⁹ Ibid., p. 74.

¹⁰ Ibid., p. 98.

¹¹ Ibid., pp. 111ss.

¹² En lo relativo a esta teoría, Blumenbach nos remite a los experimentos de Ludwig von Hammen quien en 1677 habría realizado un experimento con semen de gallo y descubierto, mediante el uso del microscopio, que en el mismo habitan una innumerable cantidad de pequeños animales vivos que identificó con disposiciones y semillas. Véase: ibidem, p. 17.

“que no preexiste semilla preformada alguna”¹³ en los cuerpos organizados. Por el contrario, se debe probar que un material productivo bruto e informe “cuando (...) ha alcanzado su determinación según el tiempo y bajo las condiciones requeridas del lugar” es desarrollado o formado a través de un “impulso vivo activo”. De este modo, la teoría de la epigénesis propuesta por Blumenbach se compone de dos elementos principales, esto es, el de los factores físicos externos de tiempo y lugar que dirigen las modificaciones y el concepto de una fuerza o impulso formativo que reproduce la modificación. Este impulso refiere a una fuerza de tipo física¹⁴ pero que se diferencia específicamente tanto de las “fuerzas físicas universales” como de “otras fuerzas vivas”.¹⁵

La prueba principal tanto de la existencia del impulso formativo como de la inexistencia de semillas y disposiciones es la experimentación llevada a cabo por el científico con pólipos. Los experimentos mostraron que los pólipos, luego de ser mutilados, son capaces de reparar la pérdida mediante una reproducción de la parte ausente aunque más pequeña que la original.¹⁶ Puesto que “sería un exceso”¹⁷ suponer que la previsión de la naturaleza ha depositado en ellos disposiciones para desarrollarse en caso de que algunos de sus miembros sean mutilados, la teoría de la evolución debe ser rechazada. Blumenbach considera, consecuentemente, que dicha capacidad de autorreparación que muestran los pólipos debe provenir de una fuerza singular que no poseen los cuerpos inorgánicos, esto es, el impulso formativo.

¹³ Ibid., p. 31.

¹⁴ Blumenbach subraya el carácter físico de dicha fuerza cuando la equipara a la fuerza de atracción de Newton. Así, señala que se trataría de una fuerza cuyas “efectos constantes se reconocen en la experiencia pero cuya causa es —como la fuerza de atracción de Newton— una *qualitatis occulta*”. Ibid., p. 32.

¹⁵ Se trata de un impulso que “pertenece a las fuerzas vivas (*Lebenskräften*) pero que se diferencia con claridad de otras fuerzas vivas de los cuerpos organizados (como la contractibilidad, la irritabilidad y la sensibilidad) como de las fuerzas físicas universales en general; que parecer ser la primera fuerza más importante de toda producción (*Zeugung*), alimentación y reproducción (*Reproduction*) y que se puede denominar (...) con el nombre de impulso formativo (*Bildungstrieb. nisus formativus*)”. Ibid.

¹⁶ Ibid., pp. 87ss.

¹⁷ Ibid., p. 99.

Ahora, según adelantamos, cuando Kant refiera, muy ligeramente, la teoría de la epigénesis en el párrafo correspondiente de la CFJ, le otorga un lugar central al concepto de 'disposiciones', en tanto simientes o gérmenes de un cierto tipo de desarrollo conducido por una fuerza singular,¹⁸ circunstancia que es la base para conjeturar que el filósofo desarrolla un modelo de epigénesis específicamente diferente al de Blumenbach. Los elementos incluidos por Blumenbach en su teoría de la epigénesis no pueden ser, como cree el científico, suficientes para completar la comprensión del origen de las variaciones o la forma específica de los seres organizados pues es necesario, para la mismo, suponer la existencia de ciertas disposiciones, esto es, las disposiciones genéricas que estructurarían la acción de la fuerza formativa condicionada, a la vez, por el clima y la geografía.¹⁹

En el párrafo §80 de la CFJ Kant boceta el modo como se producen nuevas configuraciones o subespecies en el interior de las especies. Así:

En lo que se refiere a las modificaciones a las que son sometidos casualmente ciertos individuos (*Individuen*) de las especies organizadas (*organisierte Gattungen*), cuando se encuentra que su carácter así modificado (*abgeänderter Charakter*) es hereditario y está incorporado en la fuerza reproductiva (*Zeugungskraft*), no puede ser de otra manera juzgado que como el desarrollo oportuno de una

¹⁸ Véase: AA, II, 434.

¹⁹ Es digno de mención que Kant nunca advierta ni sugiera que su versión de epigénesis tenga alguna diferencia respecto a la desarrollada por Blumenbach. ¿Nos encontramos frente a un "malentendido" entre el filósofo y el científico? Según Robert Richards "ellos [Kant y Blumenbach] adoptaron las ideas del otro mientras ignoraban las implicaciones hostiles de aquellas ideas". De modo que se habría producido un "malentendido histórico" entre ambos que, según pondera el intérprete fue, no obstante, "creativo y productivo". Richards, Robert, "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A historical Misunderstanding", *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 2000, p. 12. Los corchetes son añadido nuestro. Desde nuestro punto de vista, el silencio de Kant respecto a las diferencias entre sus posiciones expresas —en la medida en que él adopta pero Blumenbach rechaza expresamente el concepto de 'disposiciones'—, pudo deberse al hecho de que el filósofo entendiera que su versión expresa de epigénesis coincidía con la versión implícita de Blumenbach. Para una ampliación de este punto, véase la nota al pie número 20.

disposición conforme a fin originariamente presente en la especie para la autoconservación.²⁰

Los conceptos puestos en juego aquí son los de 'modificaciones casuales' sufridas por los individuos de las especies organizadas, el de 'disposiciones' de la especie depositadas "para la autoconservación" de la misma e identificadas mediante el criterio de lo "hereditario" y, finalmente, el de 'fuerza reproductiva'. Si advertimos ahora que las "modificaciones casuales" sufridas por los individuos aluden a los factores naturales externos que despiertan las disposiciones según la ocasión, advertimos que los criterios primeros y tercero enumerados aquí coinciden con aquellos que componen el modelo epigenético de Blumenbach, esto es, las determinaciones del tiempo y el lugar, por un lado, y el impulso formativo, por otro. La teoría epigenética de Kant contiene además, como sabemos, las "disposiciones" que garantizan la autoconservación de la especie. ¿Cómo se integran estos elementos en una sola teoría? Kant debe acordar con Blumenbach en que la condiciones geográficas o climáticas deben jugar un papel en el modo de desarrollo de los seres orgánicos, esto es, lo que el segundo llamaba la determinación "según el tiempo y (...) las condiciones requeridas del lugar". Las condiciones físicas externas deben dar cuenta, al menos parcialmente, de la dirección hacia la cual se modifican los miembros de una especie. Los factores físicos externos, sin embargo, no son suficientes para explicar por qué los individuos que han sido alterados por las condiciones externas pueden reproducir la alteración. Así, Blumenbach debe tener también razón cuando señala que la capacidad de los seres organizados de reproducir las modificaciones debe corresponderse con un impulso formativo singular que no se puede reducir al concepto de fuerza mecánica. Ahora, con todo, estos dos factores no son suficientes para dar cuenta de por qué la fuerza formativa de los seres organizados que han sido alterados por las condiciones externas reproduce diferencialmente las alteraciones, esto es, por qué aquella selecciona sólo algunas de las modificaciones que serán reproducidas, e.d. sólo aquellas

²⁰ AA, V, 420.

que garantizan la autoconservación de la especie. Kant señala que aquellas modificaciones que son reproducidas de forma hereditaria deben corresponderse con ciertas disposiciones dormidas en los individuos de una especie para su conservación. De este modo, la herencia es el criterio de identificación de las disposiciones y éstas, a la vez, el criterio que permite explicar no sólo por qué algunas modificaciones se reproducen en desmedro de otras,²¹ sino además, conectado con esto, por qué los seres orgánicos se autoconservan. Así, sólo el trabajo conjunto de los tres elementos incluidos en la teoría de la epigénesis según Kant puede explicar la forma específica actual de los seres organizados.

II

En el contexto de la consideración del desarrollo de la cultura humana en la historia universal Kant utiliza expresamente o supone implícitamente los conceptos centrales de la teoría de la epigénesis. Pues la historia universal es la reflexión en torno a las “circunstancias” que han sido producidas o pueden ser producidas por las “disposiciones naturales” del género humano, a través de la sola “fuerza de la naturaleza humana”, que lo

²¹ La interpretación que proponemos de comprender las disposiciones virtuales como el criterio de selección de la reproducción de las variaciones sufridas a causa del entorno sigue la línea abierta por Christian Girtanner en *Sobre el principio kantiano para la historia natural*. Allí el autor propone una versión del epigenetismo kantiano compatible con la epigénesis de Blumenbach. Véase, por ejemplo: Girtanner, Christoph *Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, ed. Robert Bernasconi, Thoemmes Press, Bristol/Virginia, 2001 [1796], p. 24: “el carácter de la raza [esto es, la forma específica], es una modificación especial del impulso formativo”. Que tanto Kant como Blumenbach habrían acordado con la tesis “compatibilista” de Ch. Girtanner se sigue de que en la *Antropología en sentido pragmático* Kant apruebe expresamente el texto de Girtanner (véase: AA, VII, 320) y que Blumenbach, en la 5ta edición de su *Cuaderno de historia natural* haga propio el concepto kantiano de ‘raza’ (que supone el de ‘disposiciones genéricas’). Véase: Blumenbach, Jh. Fr., *Handbuch der Naturgeschichte*, Dieterich, Göttingen, 1797 [1779], p. 23ss. Hemos advertido la relevancia del texto de Ch. Girtanner gracias a: Zammito, John, “The inscrutable principle of an original organization: epigenesis and looseness of fit in Kant’s philosophy of science”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 34 A, 2003, pp. 73-109.

conduciría hacia la institución de cierto orden legal.²² Ahora, las disposiciones naturales que se inscriben en la historia universal son aquellas relativas a la especie humana como género racional, esto es, las disposiciones “que aspiran al uso de la razón”²³ que, según *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*La religión*) se reducen a tres tipos: las disposiciones para la animalidad, la humanidad y la personalidad o moralidad.²⁴ De la composición de los dos primeros tipos de disposiciones y sus derivaciones se produce diferentes “tensiones de fuerza” (*Anspannung der Kräfte*)²⁵ o formas o circunstancias culturales que despiertan las capacidades y los talentos dormidos en el género humano hasta alcanzar una cierta circunstancia que favorece el despertar de sus disposiciones para la personalidad o morales. Por esto mismo, la especie humana como género racional es productora de las circunstancias que promueven el desarrollo

²² Véase tesis cuarta de IHU: AA, VIII, 021. Es importante señalar quizás que nuestra tesis no implica una reducción de lo histórico al campo de lo “biológico” y esto no sólo porque el campo de estudio de la biología entendida contemporáneamente no existía aún (a fines del siglo XVIII) sino porque el dominio de lo orgánico es pensado por Kant, a la vez, a través del concepto de “vida” que remite a toda una serie de problemas y nociones con el que Kant construye el concepto de razón práctica (remisión de la que no podemos ocuparnos aquí). La cultura humana y el reino de lo orgánico definen el contrapunto de dos instancias analógicas que se reflejan una a otra como espejos contrapuestos. Véase: AA, V, 374. Sobre la construcción del concepto de ‘vida’ en Kant, véase el texto fundamental: Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Central es para mí subrayar que el horizonte de esta perspectiva indica que la historia humana no expresa, según Kant, la actividad de un espíritu o una razón extraña a la naturaleza que opera sobre y por fuera de la misma sino la dinámica de la naturaleza orgánico-racional de nuestra especie. Una concepción vitalista de la naturaleza vuelve inocua la falsa dicotomía entre naturaleza (mecánica) y cultura (o libertad). Sobre el carácter de la concepción vitalista (teleológica) de Kant, a fin de evitar que se me adjudique un “exceso de libertad” en la interpretación de las fuentes, me permito remitir al lector a mi texto: Lerussi, Natalia Andrea, “Sobre la justificación para introducir el concepto de ‘fin natural’ (*Naturzweck*) en la investigación de la naturaleza según *Kritik der Urteilskraft*”, *Kant e-print*, serie 2, vol. 5, n.1, jan-jun. 2011, 69-92. Versión electrónica: http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/index_arquivos/kant-vol6-n1.htm.

²³ Según la tesis segunda de IHU: AA, VIII, 018. Además, véase *La Religión*: AA, VI, 028.

²⁴ Véase: AA, VI, 026.

²⁵ Véase la tesis cuarta de IHU: AA, VIII, 021.

de sus disposiciones genéricas. En este sentido, el hombre como género racional es un productor de sí mismo en sentido enfático.²⁶

Según la tesis cuarta de IHU la tensión entre las disposiciones primarias para la animalidad del hombre en su tercer variante, e.d. la disposición a la sociedad y la derivación de la disposición para la humanidad, esto es, la disposición insociable del mismo o la tendencia a aislarse y querer dirigir todo según su propio criterio²⁷ son la fuente de toda forma de cultura humana, es decir, la fuente de las formas sociales, políticas e intelectuales que, a la postre, pueden activar la disposición para la personalidad o moral del hombre que no coincide con la imposición objetiva de la ley moral en la conciencia de los hombres sino con una cierta inclinación, sentimiento o tendencia subjetiva a acomodarse a la misma.²⁸ Así, la “insociable sociabilidad” humana –bajo lo cual debe comprenderse el antagonismo entre las disposiciones insociables de los hombres en el contexto de la sociedad- es la base de la tensión de fuerzas que motoriza la marcha de la especie. Si los hombres fueran exclusivamente sociables vivirían pacíficamente sin producir cultura alguna, en una “arcádica vida de pastores”. De la misma manera, si fueran exclusivamente insociales se dispersarían por el globo sin fundar comunidad alguna. Por eso, la cultura es el resultado de la competencia entre los hombres -por obtener gloria,

²⁶ Véase la tesis tercera de IHU: AA, VIII, 020. Sobre este punto, véase: Gerhardt, Volker, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart, 2002, pp. 325/6. La autoproducción de sí es, consecuentemente, un rasgo esencial de la especie humana en tanto género racional. Si entiendo correctamente a V. Gerhardt, esto no implica que el hombre pueda producir su propia naturaleza genérica porque la naturaleza genérica le es dada al hombre por la naturaleza. En este sentido, creemos que Allen Wood no acierta cuando afirma que la especie humana “tiene la capacidad de adquirir o incluso de *inventar* nuevas disposiciones”. Wood, Allen, “Kant’s fourth Proposition: the unsocial sociability of human nature”, en Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (ed.), *Kant’s Idea for the universal History with a Cosmopolitan Aim. A critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 114. Las itálicas son añadido nuestro. La autoproducción de sí del hombre no es una invención de la naturaleza (genérica) del hombre sino producción de la especificidad del hombre que es un desarrollo diferencial de las disposiciones dadas al género.

²⁷ Para la definición de la “insociable sociabilidad” humana véase la tesis cuarta de IHU: AA, VIII, 020/1.

²⁸ Véase: AA, VI, 026.

dominio y posesiones- que se produce cuando la disposición insociable al aislamiento y a vivir según el propio sentido degenera en una lucha por el rango –e.d. el medio que facilita la imposición del propio sentido a los demás- en el contexto de la sociedad.²⁹

Así, aunque por él principio a la sociabilidad, el hombre quiere vivir con los otros “sosegado y divertido”, por su disposición a la insociabilidad y las consecuencias de la misma debe “salir de la indolencia y del inactivo contento para arrojarse al trabajo y las fatigas y, por contraste, encontrar sagazmente el medio para salir nuevamente de esto último”³⁰. Mediante los frutos del trabajo, el hombre puede encontrar una ventaja en relación a sus congéneres perezosos y así también puede seguidamente lograr zafarse de las penas de las labores diarias y volver a un estado de ocio. De este modo, se producen los primeros pasos de la rudeza a la cultura que es la circunstancia para el desarrollo de nuevas talentos y aptitudes de los hombres. En IHU no se expone, sin embargo, aquello que está implicado en esta argumentación. De allí que debamos atender al texto *Presunto comienzo de la historia humana (Presunto comienzo)* a donde Kant tematiza expresamente este punto.

²⁹ De este modo, no debe confundirse los conceptos kantianos de “insociable sociabilidad” humana -que es una tensión entre las disposiciones a la animalidad (en su tercer variante según la cita arriba anotada de *La religión*, e.d. en tanto inclinación a vivir con otros de la misma especie) y las disposiciones a la humanidad (que es una mera propensión al aislamiento y a vivir según el propio sentido)- con el “mal radical” originario de la especie que se expresa como una tensión de la disposición a la humanidad y la disposición para la personalidad o disposición moral del género humano (y que haría prevalecer la disposición a vivir según el propio sentido por sobre la segunda que es una propensión a actuar según la ley moral). Algunos intérpretes, sin embargo, defienden sin mayores aclaraciones que “la insociable sociabilidad” es un resultado del “mal radical” originario de la especie humana. Véase: Schneewind, J.B., “Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability”, en Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (ed.), op. cit., p. 108; Wood, A., “Kant’s fourth Proposition: the unsocial sociability of human nature”, op. cit. p. 125. Lectura que tergiversa, en la medida en que desnaturaliza, la perspectiva histórica de Kant quien no defiende en sus textos que sea la cultura el producto del mal inscripto por naturaleza en el hombre. Puesto que si los hombres fueran inocentes, e.d. estuvieran constituidos exclusivamente por las disposiciones para la animalidad y la humanidad sin relación alguna con la ley moral, producirían igualmente una cultura.

³⁰ AA, VIII, 021.

En *Presunto comienzo* Kant afirma que con la entrada del hombre al trabajo comienza la primera discordia entre los hombres porque aquellos que se arrojan al cultivo de la tierra entran en conflicto con los cazadores y pastores que, hasta el momento, vivían seguros y nada les faltaba en un suelo despoblado.³¹ La agricultura es “insegura” y muy “laboriosa”, requiere “morada permanente, propiedad del suelo y poder suficiente para defenderla”. El pastor, sin embargo, “odia esa propiedad porque limita su libertad de pastorear”³². Al agricultor, por otro lado, le resulta muy molesta la vida del pastor porque el animal que pasta “no se cuida de sus plantaciones”. De allí que el primero deba “usar la violencia” contra el pastor y deba tomar distancia de su forma de vida. Se produce, de este modo, la primera “separación [de los hombres] según los diferentes modos de vida en la tierra”.³³ Kant señala inmediatamente que la agricultura, que exige morada permanente y propiedad del suelo, requiere para su defensa “de un conjunto de hombres que se presten auxilio mutuo”.³⁴ Así, los agricultores “forman las aldeas (...) para proteger su propiedad contra cazadores salvajes y pastores vagabundos”.³⁵ El conflicto entre la forma de vida nómada y sedentaria, esto es, entre la forma de vida del cazador y del pastor, por un lado y la forma de vida del agricultor, por otro,³⁶ define, a la larga, el ingreso de los hombres a un nuevo estadio de la cultura pues la protección de la propiedad de la tierra por parte de los agricultores, constreñidos por la existencia de pastores y cazadores, los conduce a la institución de una constitución civil y de la justicia pública.³⁷

³¹ En *Hacia la paz perpetua* Kant parece ser de otra opinión. En una nota al pie del texto de 1795 defiende que la separación de las familias, exigida por la forma de vida de los cazadores, las vuelve enemigas. Así, el conflicto entre los hombres sería previo al ingreso de los hombres a la forma de vida agraria. Véase: AA, VIII, 364, nota de Kant.

³² AA, VIII, 118.

³³ *Ibid.* Los corchetes son añadido mío.

³⁴ AA, VIII, 119.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Además véase: AA, VIII, 120.

³⁷ Así, la institución del Estado no es, según el texto comentado, el producto de la discordia interna, sino del conflicto externo entre pueblos distintos. En *Hacia la paz perpetua* Kant nuevamente señala que la guerra entre pueblos vecinos conduce a instituir Estados “para erigirse como potencia frente a él [pueblo vecino]” aunque no descarta que el Estado pueda ser producto también de la “discordia interna”. AA, VIII, 365. Los corchetes son añadido nuestro.

Según continúa la argumentación en *Presunto comienzo* la división de la humanidad en una forma de vida nómada y sedentaria habría llegado, sin muchas demoras, a su fin puesto que el “lujo de las ciudades y el arte de agradar de sus mujeres” habrían seducido pronto a los pastores que se habrían dejado arrastrar a la “miseria reluciente de las ciudades” (*das glänzende Elend der Städte*).³⁸ El conflicto que se produce al interior de la sociedad de la “miseria reluciente”, del que depende, a partir de entonces, el desarrollo de las disposiciones naturales de los hombres, marca el ingreso a una nueva forma o circunstancia cultural.

La sociedad de la “miseria reluciente” en la que se detiene la argumentación en *Presunto comienzo* es descrita en la sección §83 de la CFJ. El concepto central de este tipo de sociedad es la “desigualdad entre los hombres”³⁹ “ésta rica fuente de tantos males pero también de todo lo bueno”⁴⁰ a la que “está ligada el desarrollo de las disposiciones naturales de la especie humana”.⁴¹ La desigualdad entre los hombres no designa, como podría rápidamente suponerse,⁴² la diferencia que se establece entre los hombres de las aldeas por un lado y los pastores y cazadores por otro (entre los cuales reina, como vimos, una relación de hostilidad en la forma de la guerra o del peligro de guerra) sino la diferencia que se produce

³⁸ AA, VIII, 120.

³⁹ AA, V, 432; AA, VIII, 119.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ AA, V, 432.

⁴² Así lo ha sostenido, sin embargo, Allen Wood quien afirma, a partir de *Presunto comienzo* que “la raíz de este conflicto [que motoriza el desarrollo histórico] es una lucha entre grupos de gentes con intereses económicos antagónicos”, grupos que “representan diferentes estadios en el desarrollo económico de la humanidad”, esto es, según continúa la argumentación implícita del intérprete, entre los pastores, por un lado y los hombres dedicados a la agricultura, por otro. Wood, A., “Unsocial sociability: the Anthropological Basis of Kantian Ethics”, *Philosophical Topics*, 19:1, 1999, p. 244. Los corchetes son añadido nuestro. Ahora, si bien el conflicto entre los pastores y los hombres dedicados a la agricultura coincide con el inicio de la cultura, el desarrollo de la misma depende ya no de este conflicto sino del antagonismo que se produce en el interior del grupo de los agricultores, según veremos a continuación.

entre los hombres en el seno de las aldeas, esto es, entre los hombres dedicados directa e indirectamente a la agricultura.⁴³

Según la sección §83 de la CFJ la sociedad de la miseria reluciente está dividida en dos clases sociales fundamentales, esto es, la clase de los hombres dedicados a la cultura, esto es, al arte y a la ciencia o clase ociosa, por un lado y la clase laboriosa, por otro. La división de la sociedad se produce, entonces, entre los hombres que trabajan directamente la tierra y los hombres de la cultura que oprimen a los primeros para que trabajen la tierra por ellos. Pues bien, se podría interpretar ahora que cuando Kant señala que la desigualdad entre los hombres está ligada al desarrollo de las disposiciones naturales se refiere a un cierto proceso que se produciría a causa de la relación entre estas dos clases sociales de hombres. Pero esta interpretación tampoco parece correcta. Puesto que cuando Kant describe en KU §83 el conflicto que motoriza la cultura en la sociedad de la miseria reluciente se refiere, en realidad, al antagonismo que se produce en el interior de una de estas clases y que es posibilitada gracias a aquella desigualdad. Esto es, cuando Kant señala que la sociedad de la “miseria reluciente” “está ligada al desarrollo de las disposiciones naturales de la especie humana” se refiere a la carrera por la reputación o el rango que se produce entre los hombres dedicados a la cultura, esto es, a un mecanismo de competencia de los talentos mediante la producción de productos culturales. De allí que sea en el interior de la clase ociosa a donde se produce el desarrollo de los talentos dormidos de la especie. No es un conflicto entre clases desiguales aquello que aviva el despliegue de las disposiciones naturales de los hombres sino el conflicto por el rango que se produce en el interior de la clase superior, esto es, entre individuos más o menos

⁴³ Kant señala que “mientras los pueblos de pastores nómades, *que sólo reconocen a Dios como su señor*, merodearon a los habitantes de las ciudades y a la gente de campo *que tienen a un hombre (soberano) como señor*” AA, VIII, 019. Las itálicas son añadido nuestro. Este párrafo evidencia que la desigualdad entre los hombres se produce en el interior del bando de los habitantes de la ciudad y el campo y no, entre todos estos y los hombres nómades. Esto es, son los habitantes de las ciudades y la gente del campo los que consideran a un hombre como superior bajo el cual se subordinan. Por el contrario, los hombres nómades no reconocen a ningún hombre como su superior pues sólo consideran superior a Dios.

sobresalientes. Respecto a la desigualdad que habría entre clases sociales, Kant señala que la clase superior mantiene a la clase trabajadora “en estado de opresión, de trabajo amargo y escaso goce” y que, en la segunda, “paulatinamente se difunde también algo de la cultura superior”.⁴⁴ Nos enfrentamos así con una versión de la teoría del derrame cara a ciertas concepciones modernas del desarrollo de la historia.

Ahora bien, en la tesis cuarta de IHU de la que partimos en esta sección Kant no menciona expresamente la cuestión subrayada en el pasaje correspondiente de la CFJ referido al establecimiento de una clase superior en el interior de la cual se produce aquella competencia cultural sino que indica, directamente, el efecto que tendrían los productos de la cultura, e.d. del arte y la ciencia en la afectividad y modo de pensar humanos en general. Por eso, Kant afirma que con el “paso de la rudeza a la cultura” se produce una “formación del gusto y de un nuevo modo de pensar mediante la ilustración”.⁴⁵ La sociedad de la miseria reluciente en la que los hombres ociosos compiten por producir productos culturales es aquella que, a la larga, a través de la apreciación y discusión pública de sus productos hace nacer una nueva afectividad y modo de pensar que, como hemos mencionado, “puede transmutar con el tiempo las disposiciones naturales rudas hacia la discriminación moral”, esto es, la disposición para la personalidad o moral del hombre que es base de una “sociedad en un todo moral”.⁴⁶

Así, como en la epigénesis, tanto las disposiciones naturales u originales de la especie humana como género racional como las relaciones de fuerzas y circunstancias que promueven el desarrollo de las mismas son los elementos centrales, junto al concepto implicado por las mismas disposiciones naturales de una fuerza formadora, que definen la dinámica histórica según Kant. El filósofo defiende así una concepción según la cual habría una modificación inmanente de la naturaleza humana en la historia por la cual el paso de cada “relación de las fuerzas” o circunstancia cultural en la que se encuentran los hombres a la siguiente, esto es, de la rudeza a un orden legal, de éste, a una sociedad de la miseria relucien-

⁴⁴ AA, V, 432.

⁴⁵ AA, VIII, 021.

⁴⁶ *Ibid.*

te y, finalmente, de ésta, a una sociedad en un todo moral, se produce a partir de las condiciones generadas por las circunstancias culturales previas. De este modo, la insociable sociabilidad humana produce, a la larga, las condiciones para la institución de una sociedad en la que puede despertarse la disposición para la personalidad en el género humano que asegura, consecuentemente, la posibilidad del progreso del género humano.

III

Pensar por vía negativa el problema del progreso, es decir, apartar de la mirada la pregunta por su posibilidad y concentrarnos en las condiciones de la imposibilidad del mismo parece comprometernos, según el marco de conceptos que nos ofrece Kant, a tomar partido por algunas de las alternativas contempladas. Entonces debemos decir que ni en la naturaleza humana actual pero tampoco en una naturaleza humana posible se inscriben los elementos que harían capaces a los hombres de instituir alguna vez una sociedad moral o una sociedad civil plenamente justa. El problema de la realización de la moralidad o de una justicia plena se presentaría como una utopía imposible en este mundo y, consecuentemente, como una cuestión teológica en cualquiera de sus variantes. Ahora, la imposibilidad del progreso según la actual naturaleza humana es tematizada expresamente por Kant en el corazón de IHU.

En la tesis sexta se presenta una objeción fundamental a la concepción que podemos llamar “inmanentista” de historia arriba esbozada. Según esta perspectiva, la moralidad sería el resultado final de una sociedad de la miseria reluciente cuya condición plena –añadida en la tesis quinta de IHU que no se comentó arriba para no complicar la argumentación– es una sociedad o constitución plenamente justa. No obstante, según la tesis sexta de IHU, las circunstancias externas previas no son suficientes para instituir una sociedad civil plenamente justa dado que, para la misma, es necesario contar con la buena voluntad del gobernante, e.d. que él se determine a actuar conforme a las leyes generales por motivos exclusivamente morales. Así, una sociedad civil plenamente justa está condicionada por un elemento moral del que ella es condición. Esta es la razón por la cual

habría señalado Kant en la tesis sexta de IHU que la institución de una sociedad plenamente justa es una tarea “imposible”.⁴⁷

Algunos comentaristas⁴⁸ de las reflexiones sobre la historia de Kant han señalado que la objeción que se presenta en la tesis sexta de IHU a la posibilidad de instituir una sociedad civil plenamente justa por vía de la (imposible buena) voluntad del gobernante habría sido superada por el filósofo posteriormente en el texto *Hacia la paz perpetua* a través de la figura de la “buena organización del Estado” en donde los hombres “aún sin estar obligados a ser moralmente buenos, lo están de ser buenos ciudadanos”. Así, en el texto de 1795 Kant habría llegado a la feliz conclusión según la cual “el problema del establecimiento de un Estado puede resolverse incluso para un pueblo de demonios (en la medida en que tengan sólo entendimiento)”.⁴⁹ Se daría así solución al problema fundamental del progreso a través de la tesis según la cual es suficiente una buena organización de hombres mera-

⁴⁷ Kant afirma que la institución de un orden legal plenamente justo es imposible porque “el hombre es un animal que cuando vive bajo otros de su especie, necesita de un señor” (AA, VIII, 023). El hombre está de tal manera constituido que se inclina a exceptuarse de las leyes generales a todos impuestas siempre que no esté sometido a un señor que lo obligue a lo contrario. Esto es, aun cuando el hombre en tanto ser racional “desea una ley que ponga limitaciones a la libertad de todos” su constitución natural lo conduce, siempre que un poder exterior no lo impida, a permitirse una “excepción de sí mismo” (AA, VIII, 023). De allí que el gobernante que obliga a los hombres a actuar conforme a las leyes generales en tanto que hombre “que requiere de un señor” se inclinará a exceptuarse de la ley puesto que no hay sobre él un poder superior que lo impida. Pero esto significa que una constitución civil plenamente justa en la que todos sus miembros, incluso sus gobernantes, estén constreñidos a actuar conforme a leyes generales no pueda realizarse. Puesto que es imposible que el gobernante sea “justo por sí mismo y, además, un hombre” (AA, VIII, 023). En 1790 Kant conserva la dependencia que tendría la política respecto a la moral cuando afirma en el §83 de la CFJ que la constitución civil en cuestión requiere además de sagacidad, hombres “suficientemente sabios para someterse voluntariamente” a ella. Véase: AA, V, 432. También en *Hacia la paz perpetua*, como veremos, dicha dependencia es confirmada a través de la figura del “político moral”. Véase: AA, VIII, 372.

⁴⁸ El texto que inaugura esta lectura quizás es: Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris, 1986, pp. 105, 116. También, entre otros: Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, p. 26; Galston, William, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1975, p. 241, etc.

⁴⁹ AA, VIII, 366.

mente sagaces y, en absoluto, necesario la buena voluntad de súbditos y/o gobernantes para instituir una sociedad civil perfecta. Sin embargo, esta solución a la objeción a la concepción “inmanentista” de historia nos parece hacer un recorte arbitrario sobre la fuente en la que se apoya puesto que en la sección “Sobre el desacuerdo entre la moral y la política en consideración a la paz perpetua” de *Hacia la paz perpetua* Kant se ocupa de desplegar el concepto central del “político moral”, quien se subordina al “deber” moral tal como se presenta en la “idea de la razón” “aun cuando eso cueste el sacrificio de su egoísmo”.⁵⁰ Si fuera realmente definitiva la tesis según la cual la astucia bien organizada de hombres egoístas pudiera ser suficiente para la constitución de un “república perfecta”, no es posible comprender la crítica kantiana al “moralista político” quien forja una moral para su propio interés de dominación.

Consecuentemente, puesto que la condición para el desarrollo de una sociedad “en tu todo moral”, esto es, una sociedad civil plenamente justa jamás se satisface, cabe afirmar que, desde el punto de vista de la naturaleza actual del hombre, no hay posibilidad de un progreso del género humano más allá del desarrollo de sus capacidades y talentos técnicos y pragmáticos. Por eso, la posibilidad del progreso estará supeditada a la factibilidad de ofrecer “principios de la posibilidad de modificación” de la naturaleza humana.⁵¹ Asistimos al momento de nacimiento de la necesidad de una historia de la especie a partir del diagnóstico de la imposibilidad de una justicia plena dada la (actual) naturaleza humana.

⁵⁰ AA, VIII, 372. La lectura de un artículo escrito recientemente por Paul Guyer me hizo advertir que la interpretación tan repetida de “corte liberal” de *Hacia la paz perpetua* no tiene un buen sustento en el texto puesto que dicha perspectiva omite dar cuenta de la figura central del “político moral”. Puesto que, aun cuando el gobernante estuviera, en una república, jurídicamente obligado a acatar las leyes generales a todos impuestos, en caso de que él hiciera excepción de sí frente a las mismas, no tiene derecho el pueblo a sublevarse contra él sin minar los fundamentos de todo el orden jurídico. Véase: Guyer, Paul, “The crooked timber of mankind”, en Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (ed.), op. cit., pp. 131-133.

⁵¹ En una carta a Marcus Herz de 1773, desdenando en parte el libro de Ernst Platner *Antropología para médicos y sabios del mundo*, Kant afirma que, en el marco de la antropología, le interesan menos “los fenómenos y leyes” concernientes a la naturaleza humana que “los primeros principios de la posibilidad de modificación en general (*überhaupt*)” (AA, X, 145)

Según la historia universal, se inscribiría en la naturaleza humana una fuerza singular, estructurada por disposiciones naturales de cuya tensión se producen diferentes relaciones de fuerzas o circunstancias culturales externas que permite la institución plena, aunque en algún punto lejano del tiempo, de una sociedad civil plenamente justa y, consecuentemente también, de una sociedad moral. Esto significa que ciertas circunstancias culturales alcanzadas por la especie pueden despertar las disposiciones morales de la misma y, por lo tanto, puede la naturaleza humana variar a través de ciertos factores externos.

En la tesis octava de IHU señala el filósofo que los Estados actuales –que se corresponden, probablemente, con el tipo de sociedades civiles arriba descritas como sociedades de la miseria reluciente- no pueden descuidar el desarrollo de la cultura –esto es, el desarrollo de las artes y las ciencias- sin perder poder e influencia frente a sus Estados vecinos. Esto significa que “la libertad civil” ya no puede ser violada o vulnerada sin disminuir las fuerzas del Estado en las relaciones exteriores, fundamentalmente, en el comercio. De allí que la libertad civil “avance progresivamente cada vez más”⁵² y la cultura se asegura gracias al “deseo de honor” de los gobernantes de los Estados. La argumentación de Kant continúa:

De allí es suprimida cada vez más la limitación personal en su acción y omisión, es concedida la libertad general de religión y así surge, progresivamente, mediada por delirios y antojos, la ilustración, como

de la misma. Entiendo que las reflexiones kantianas de la historia tienen por horizonte este proyecto que podemos llamar “antropo-pragmático” que contiene la tesis central según la cual la naturaleza humana no es pasiva sino que es autoprodutora de sí desde una fuerza inmanente. Que esta producción de sí deba ser comprendida en términos pragmáticos y no poéticos remite a la crítica kantiana a la comprensión de la producción orgánica, en general, en los términos de la relación del artista con su obra. Sobre este punto véase el párrafo §65 de la CFJ (correspondiente a: AA, V, 374) y el excelente comentario de: Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Armand Colin, Paris, 1970, pp. 474-477. Con todo, este proyecto antropo-pragmático en la base de la concepción histórica de Kant no se superpone con las notas de las lecciones publicadas bajo el rótulo *Antropología en sentido pragmático* a donde una teoría sobre las facultades del espíritu y no, sobre una naturaleza (humana) activa juega el papel central.

⁵² AA, VIII, 028.

un gran bien que el género humano debe extender por encima de las egoístas intenciones de engrandecimiento de los soberanos (...).⁵³

Kant indica entonces que mediante la libertad civil para comerciar es suprimida gradualmente la “limitación personal”. Así, el comercio promovería la ampliación de miras de los hombres respecto a formas de vida extrañas, es decir, en relación a otras religiones. De la libertad de religión surge, progresivamente, aunque entreverada con delirios y caprichos, la ilustración. Hasta aquí, entonces, se ampliaría la libertad civil no gracias a la buena voluntad de los gobernantes sino por su deseo de honor. Ahora bien, la ilustración, continúa el razonamiento, se extendería por sobre las intenciones de engrandecimiento egoísta de los soberanos y establecería, por primera vez, las condiciones para la institución de una sociedad civil plenamente justa en la que los gobernantes estuvieran motivados a actuar conforme a las leyes generales. La ilustración crearía las condiciones para que todos, incluso sus gobernantes, tiendan a actuar siguiendo las leyes generales del Estado porque produce un “sentimiento en todos sus miembros [del Estado] a los que interesa la conservación del conjunto”. Se trata de “una cierta participación cordial en lo bueno (*gewisser Herzensanteil (...) am Guten*)” que “debe ascender hasta el trono y tener una influencia por sí misma en los principios del gobierno”.⁵⁴ Si bien este sentimiento no es una razón moral para actuar conforme a las leyes generales, actúa como sustituto afectivo de la misma y habilita que los gobernantes, aun cuando no estén constreñidos a actuar según las leyes generales, deseen hacerlo. La ilustración podría ser generadora de un sentimiento por “la conservación del conjunto” en todos los miembros del Estado y, así, garantizar la institución de sociedades civiles plenamente justas en las cuales todos los talentos y disposiciones del género humano puedan ser desarrollados.⁵⁵ Según esta línea argumentativa, es posible conservar una concepción “inmanentista” de historia a través de un sustituto afectivo de las razones morales que eran requeridas por ella como condición de la institución de sociedades civiles plena-

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Todas las citas tomadas de: *ibidem*. Los corchetes son añadido mío.

⁵⁵ Aunque el significado de la ilustración según Kant merecería un trabajo de investigación aparte, quisiéramos dejar sentado aquí algunos de los rasgos que definen su proyecto de ilustración.

mente justas. El surgimiento en sociedades ilustradas de un cierto sentimiento público, entusiasmado, es aquí el mediador entre la insociable sociabilidad que conduce al género a sociedades de la competencia y la coacción y una sociedad racional de hombres comprometidos con el gobierno de las leyes.

En la idea de la posibilidad del progreso se esconde, consecuentemente, una feliz coincidencia entre la disposición de la naturaleza (humana) y la razón (práctica). Dicha coincidencia no implica una reducción de la razón y de la cultura por ella posibilitada al reino de una naturaleza enajenante puesto que Kant ha producido aquí una concepción de “naturaleza”, específicamente, de “naturaleza humana” tal que está constituida por una fuerza natural que es activa. La especie es juzgada teleológicamente como un gran organismo que se da su propia forma mediante una autoproducción de sí y de sus circunstancias orientado hacia el desenvolvimiento de todas sus disposiciones naturales y, por lo tanto también, de su potencia moral.

tración. Katerina Deligiorgi, en su estudio sobre la temática, señala que la concepción de Kant de la ilustración se presenta como una crítica al concepto de ilustración de su época en tanto subraya el valor crítico y político de la misma: “él [Kant] emprendió, nada menos, que la crítica a la ilustración a través de la cual intentó liberar a la ilustración de las certitudes dogmáticas del racionalismo mientras que ofrecía una defensa tanto de la demanda de pensar libremente como del derecho del ejercicio de la libertad”. Deligiorgi, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*, State of New York Press, New York, 2005, p. 55. Los corchetes son añadido nuestro. El lema de la ilustración, según Kant, es el mismo que había sido adoptado en 1736 como emblema de la entonces nueva “sociedad de los amigos de la verdad” wolffiana, e.d. *sapere aude* (cuya fuente son las *Epístolas* de Horacio) que se traduce, literalmente, como “atrévete a conocer”. Ahora, según señala K. Deligiorgi, “al traducirla Kant por *ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*, efectivamente, reemplaza la búsqueda de conocimiento por la búsqueda de la independencia intelectual”. *Ibid.*. Las itálicas son de la autora. Más aún, puesto que, para Kant, pensar por uno mismo no puede ser escindido de un pensar en compañía de los otros -puesto que la razón “no razona sola” (*ibidem*, p. 57)- abandonar la autoculpable minoría de edad de la razón, atreverse a hacer uso del propio entendimiento implica un uso público de la razón y, por lo tanto también, una esfera de publicidad. Así, la ilustración conecta el pensar por uno mismo, el uso público de la razón y la esfera de la publicidad en tanto práctica de discusión efectiva entre interlocutores reales que nos permiten advertir nuestros propios prejuicios. Véase: *ibidem*, p. 66. Para el significado del uso público de la razón en el contexto de la ilustración, según Kant, véase el trabajo de: Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982 (Hay edición en español: Arendt, Hannah, *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Madrid, 2003) y, en esta misma dirección: Gerhardt, Volker, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, op. cit., pp. 256ss.