

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Virtud y Sistema

**Juicio moral y filosofía de la Historia
en Kant**



CTK E-Books

Digital Library of Kantian Studies (DLKS)
Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (BDEK)

Series

Translatio Kantiana (TK)
Quaestiones Kantianas (QK)
Hermeneutica Kantiana (HK)
Dialectica Kantiana (DK)

Esta biblioteca digital se integra en la revista *Con-Textos Kantianos International Journal of Philosophy* (CKT-IJP)

ISSN: 2386-7655

Diseño del logo de la colección CTK E-Books: Armando Menéndez

e-mail: contextoskantianos@gmail.com

Página web: www.con-textoskantianos.net

© Ricardo Gutiérrez Aguilar, 2018

© CTK E-Books, Ediciones Alamanda, Madrid, 2018

Diseño y maquetación: Nuria Roca

ISBN: 978-84-940241-7-7

La edición electrónica de este libro es de acceso abierto y se distribuye bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Common Attribution (CC BY-NC-ND International 4.0) que permite la descarga de la obra y compartirla con otras personas, siempre que el autor y la fuente sean debidamente citados, pero no se autoriza su uso comercial ni se puede cambiar de ninguna manera.



Ediciones Alamanda

General Zabala, 5 E-28002 Madrid



CTK E-Books | Serie Hermeneutica Kantiana

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Virtud y Sistema

**Juicio moral y filosofía de la Historia
en Kant**

edicionesALAMANDA

Índice

Preludio

ORÍGENES DEL *JUICIO MORAL EN HISTORIA*..... 6

Primer acto

LA *HISTORIA A PRIORI* Y LOS PRIMEROS PASOS DE
UNA NUEVA DISCIPLINA 21

La sincronía y la insuficiencia del orden interno.

Las *ensoñaciones* del que decide caminar solo 21

La diacronía, el tiempo y el discreto fundamento del *Mundo* 29

Segundo acto

LA *HISTORIA FILOSÓFICA* DE KANT Y SU
PRESENTACIÓN EN SOCIEDAD 40

La *historia filosófica* kantiana como *historia moral*
del género humano..... 40

Prolegómenos a una crítica de la *historia filosófica*
moral kantiana 57

El esperado *conflicto* entre las *ideas prácticas de Razón*
y las *ideas trascendentales* 85

Desenlace

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SIN HISTORIA.
UNA REDUCCIÓN AL ABSURDO 108

¿*Historia filosófica* o *Filosofía de la Historia*? 108

La explicación y su necesaria relación con la idea de
serie en Historia 126

BIBLIOGRAFÍA..... 137

Preludio

*I know the pieces fit 'cause I watched them fall away.
Mildewed and smoldering. Fundamental differing.
Pure intention juxtaposed...
(Tool, *Schism*, 2001)*

Orígenes del *juicio moral* en *Historia*

Así de entrada, no poco parece demandar Kant. Sus intenciones hacen por cubrir un amplio arco de intereses que van –*grosso modo*– de la *existencia* [*Existenz*] a la *Historia*. Kant no se conformaría ya con *todo lo que hay*, lo que subsiste, sino que se querría atrever con un ambicioso *todo lo que puede haber* –*lo que hay, lo que ha habido y lo que habrá*– incluso. Todas sus posibilidades. Ahí es nada.

Pues, a la *Historia* kantiana no le duelen prendas en admitir que desea mirar hacia el pasado tanto como desea hacerlo hacia el futuro. El pasado no está ahí como ornamento para admirar, sino como lección que aprender. Muestra en ello orgullosamente también su carácter *ilustrado*, moderno, de una *Historia qua projecto*. Si hay que presentar resultados, hay que sacar los libros de cuentas y presentar balance. Ningún registro se

omite. Hay también que hacer previsiones. Como comienzo, tendríamos el aparecer inexplicado de *lo que existe* y se nos ofrece. Un reto y acertijo de sentidos. Uno está en el medio del entramado de la experiencia, a uno le suceden cosas, las padece, y, a su través, pasa el trasiego del mundo advertido e inadvertido. Como punto de llegada, allí espera la *Historia*. La idea de que el ser humano obra y se aparece en este mundo de modo especial e implicado en ese trasiego lo quiera o no, y que si se aparece, lo hace exclusivamente para la instauración de un sentido que le es muy propio. *Ése es su destino peculiar. No puede dejar de cumplirlo.*¹ Por su

¹ ¿Cuál es su destino? ¿Qué lo compone como ingrediente, a diferencia de la mezcla de que se componen los inertes palo y piedra? Podría ampliarse la distinción entre *historia humana* e *Historia* con la inclusión de un momento previo a ambas que se catalogaría, siguiendo la misma lógica, de *historia*. La *historia, res gestae*, lo que prepara y en lo que se gestan las cosas, se da como sucesión de acontecimientos y eventos impersonales, circunstanciales. Se da en relación al límite de sentido máximo que es la *Historia* –conjunto de hechos que la incluiría–, y es así como es tema para el *Hombre [Mensch]*. Es frente a ésta que se ha enfrentado, desarrollado, y que triunfará. Kant no ha sido menos ajeno a ella como tema de su filosofar: En 1754 ya, el primero de sus escritos relevantes es acerca de temas cosmológicos. En la *Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigens- Nachrichten* de Agosto-Septiembre publica “Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen” [*Cuestión acerca de si la Tierra envejece, sopesada desde un punto de vista físico*] (FEV, AA 01: 195-213). El uso del ‘envejecer’ nos tiene que resultar curioso. Anticipa la idea orgánica de sus siguientes intentos. La Tierra puede ser vista *como si [als ob]* fuera un ser vivo, o, con sus caracteres. Un año después, en 1755 se publica su famosa *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* [*Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo, o tratado de la constitución y los orígenes mecánicos del entero edificio del Mundo, considerado según principios newtonianos*] (NTH, AA 01: 217-368). Se edita anónimamente. Su genialidad no consiste sólo en la hipótesis nebular como origen del Universo que compartirá en tanto mérito de descubrimiento con Laplace, cosa que sin duda la obra contiene como mérito. La genialidad es filosófica y está justo un paso antes. Está en el mismo uso de la hipótesis. «Incluso comprendido en el efecto de las leyes generales del movimiento [*die Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen*] propias de la materia [*Materie*] que constituyen este caos, *puede uno observar aquella marca de la perfección que acarrear desde su mismo origen*, en la medida en que su esencia es una consecuencia de la idea eterna en la mente divina» (En su “Vorrede”, en NTH, AA 01: 222. El subrayado es mío). Kant dice seguir los

parte, y ya hablando con la voz de la metáfora, el *destino peculiar* de la familia de textos que forman el *corpus kantiano* es exactamente el mismo como respuesta. Ésa es la narración debida que cubre con su continuidad, la continuidad propia de dicho proyecto.

Cabría decir entonces que, también de la *existencia* a la *Historia*, *vale ilatio*. El protagonista es el mismo, aquél que puede contar de la *existencia* es el que puede llegar a contar de la *Historia* algún día. Los dos extremos dan para elaboraciones distintas de la misma narración. Y es que, aquello que en la *Historia* se ha elaborado, se ha elaborado «conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural [*als jede andere Naturbegebenheit*]» (IaG, AA 08: 17). No existe diferencia a ese nivel. Otra cosa será que apuntemos trivialmente a que, de

principios newtonianos, pero ‘*perfección*’ [*Vollkommenheit*] no es un término cuantitativo y no se ve cómo pudiera responder al movimiento inferencial de las leyes. ‘*Perfección*’ es una referencia a una sustancialidad previa. Una ‘*idea en la mente divina*’ de cómo han de ser determinados objetos al final de su camino o *destino*. Pero Kant sigue extendiendo los principios newtonianos por la vía de la consecuencia, no sólo a las ‘*propiedades esenciales*’ físicas, tema del anterior trabajo. Hay algo más en las leyes del movimiento. Ahora se deja llevar. Las ‘*propiedades universales*’, no sólo ‘*die blinde Mechanik der Naturkräfte*’ [*la mecánica ciega de las fuerzas de la Naturaleza*], siguen el mismo método hipotético-deductivo. Podemos obtener inferencias de ellas. Porque la idea refiere a un origen y un efecto desde su potencia. Se ven trazas. Porque las *propiedades universales* van más allá, los elementos materiales «aparentan ser pasivos por entero y necesitar de forma y disposición, [pero] en su estado más sencillo tienen una tendencia a desarrollarse naturalmente hasta alcanzar su perfecta constitución» (*Ibid.*). La *historia humana* puede suponerse desde su hecho, su *propiedad universal* mediante, hasta su origen y desarrollo, *à la Newton*. En 1775 aparece *Von der verschiedenen Rassen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahr* [*De las distintas razas humanas, programa de las lecciones de Geografía Física para el Semestre de Verano*] (VvRM, AA 02: 429-443), publicado por Hartung en Königsberg y como anuncio de los temas a tratar próximamente en el curso universitario. Anticipo sin duda de su decidido giro del “Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse” [*Determinación del concepto de raza humana*], aportación del 85 –el sistema ya va en camino con la crítica de la filosofía teórica del 81 y de la práctica en el 85 también– al número de Noviembre de la *Berlinische Monatschrift* (MAM, AA 08: 91-106). De la *propiedad universal* de la ‘*raza humana*’, su idea o concepto, a la *inteligencia* como etiología, ¿*La Razón?*, no sería extraño que se pudiera partir hacia los intereses en *Historia*.

ningún modo, es la *Historia* reductible a mera aparición. Pero el plus de sentido que la ha ido alejando de la nuda *existencia* es un complemento, no hace de mentís. Ese complemento es la particular forma de darle voz a la *Naturaleza* que posee en exclusiva el ser humano.

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con [mi idea][...] de una historia universal [...] pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto de lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos (IaG, AA 08: 30-31)

Y es que semejante legado –podemos hasta fantasear con ello– sería inconcebible y contrario quizás a la misma actividad del vivir.²

Pero hay, de todos modos, una clara diferencia entre los trabajos de la *historia propiamente dicha* del legajo [*Die Bearbeitung der eigentlichen*

² Quizás sea ésta una de las ideas más populares desde el punto de vista existencial que la famosa *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [*Sobre la utilidad y el prejuicio de la Historia para la vida*, 1874] de Friedrich Nietzsche se ha granjeado. Nietzsche, a diferencia de Kant, sabe y conoce de una *presunta ciencia* llamada *Historie*, que no *Geschichte*, que aporta y resta al cómputo de la actividad del mismo vivir. No estaría fuera de lugar el pensar en la reflexión nietzscheana como una prolongación por el extremo contrario –el de las consecuencias vividas– de la admonición kantiana. La distancia entre *lo que al Hombre le ha sucedido*, la *Geschichte*, y la actividad institucional que es la *Historie*, permite distinguir tres líneas derivadas de las consecuencias de su efecto. En general, la *Historie*, frente a la *Geschichte*, corre dos riesgos. En el primero, *lo ahistórico* [*das Unhistorische*] hace paradójicamente de cada pedazo arrancado a la *Geschichte* una ocasión de adoración. Todo es único por igual y merece ser conservado. La *Historia anticuaría* [*das antiquarische Historie*] «no le otorga a las cosas del pasado valor alguno en lo que a diferencias y proporciones toca, ninguno que al medirlas una respecto de otra las haga ser valoradas en su justa medida; por el contrario, sólo atesora [...] los aparentes caracteres de lo único» (Nietzsche, F. (1899). *Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. En *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Band 1. (pp. 305-306). Leipzig: C. G. Naumann Druck und Verlag). Frente a la *Historia*

bloß Historie, empirisch abgefaßten] y la acumulación del dato, y *la idea de una historia universal* [*Die Idee einer Weltgeschichte, la Idea de una historia del Mundo*]. Kant, humilde, reconoce dicha distancia. Pero es en esa diferencia que Kant encuentra el lugar para la posibilidad de ésta última. El *Mundo* que debe recoger el ‘*universal*’, que no puede sino estar obligado a recogerlo, quiere más que un *mundo*. Contiene más elemen-

anticuaria, la Historia monumentalista [*monumentalische Historie*] peca justo de lo opuesto. De una *suprahistorización* [*Das Überhistorische*] en que por medio de la *analogía*, todo produce el eco del ejemplo y el monumento a la *Humanidad*. Claro que, entonces, *todo es una misma cosa* (*Ibid.* pp. 290-295) *¿Y qué cura propone Nietzsche para esta esquizofrenia, por un lado, o megalomanía de la experiencia, por otro?* Su propuesta se llama ‘*kritische Historie*’, *Historia crítica*. Y, no, pese a lo que se pueda pensar, no es una propuesta kantiana. Más bien es su complemento. ‘*Für das Leben*’, *respecto de la experiencia vital, la Historia crítica* en su explicación a modo de *idea* es, en su envés, un ejercicio decidido de ‘*olvido*’. «Ocasionalmente, sin embargo, irrumpe la misma vida, vida que precisa del olvido [*das die Vergessenheit braucht*], la *negación aniquiladora de los instantes que aquél conlleva*; debe resultar de todo punto claro entonces *cómo de gratuita es la existencia de cualquiera de estas cosas*, de su privilegio, cómo de gratuita la de la casta, la dinastía...» (*Ibid.* p. 308). Como es *gratuita* está aparte de derecho, es *a-justa*, Nietzsche utiliza el término ‘*ungerecht*’, no reglado. La *existencia* es trivial, y por eso podemos y debemos olvidar. Porque de no hacerlo, nos llenaremos la cabeza de trivialidades, y, como son trivialidades en realidad, cosas que entran y salen de la *existencia* sólo con *razón suficiente*, podemos por eso mismo olvidarlas. De ser más importantes, no nos sería posible. La *Historia* es crítica cuando puede eliminar los elementos del pasado dignos del olvido, y preservar los dignos de conservación. Tan fundamental es la actividad del *recordar* como la del *olvidar*. Tan trágico es el episodio de *amnesia*, que olvida lo fundamental, como el de *memoria perfecta* [*perfect memory*], un caso de psicología clínica en que el sujeto se ve incapaz de no recordarlo todo: «En cualquier situación, aquello que alguien me había dicho, o alguna de esas cosas ridículas o hirientes que yo misma le había dicho a alguien y que desearía desesperadamente no haber dicho, podían ocurrírseme de improviso y empujarme a aquél momento y exactamente al estado en que entonces me encontraba [*may pop into my mind and yank me back to that difficult day*]. La intensidad emocional de mis recuerdos, combinada con la naturaleza aleatoria por la cual se hallaban de continuo apareciéndoseme, de forma intermitente a lo largo de toda mi vida, me había vuelto prácticamente loca [...] Mi vida entera me pasa ante los ojos a diario ¡Y me está volviendo loca!» (Price, J. citada por Bernecker, S. (2010). *Memory. A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press, p. 2)

tos. La no interferencia es sólo su coartada retórica mínima para abrirle un camino, no obstante. La máxima es, de hecho, que *hasta una cabeza filosófica debe estar muy versada en historia* para emprender la andadura ‘universalista’. No obstante, lo que justamente parece ser un argumento añadido a las preces de la *historia empírica*, una legitimación de su labor, resulta ser la introducción a las necesidades que toda cabeza habría de tener para con una *historia universal* o *historia filosófica*: «Además [Überdem, por añadidura, más aún][...] [¿] cómo podrán abarcar nuestros descendientes esta pesada carga histórica?» (IaG, AA 08: 30). La *reflexión* como intento es entonces una que se aproxima a la fuerza de lo necesario. Se alaba, pero se alaba censurando. *Es cierto aquello, pero... como las cosas son así, hay que pensar más bien de otro modo*. Una necesidad de la argumentación a que se nos ha conducido, pues *¿cómo si no sobrevivir a la memoria completa de todo lo que ha sucedido?* La *Novena Propuesta* [Neunter Satz³] de *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* [1784], donde se introduce esta comparación entre dos tipos distintos de hacer *Historia* –la *historia empírica* y la *filosófica*– resulta ser una clave metodológica para lo que, de otra manera, sería una exposición tentativa, aproximada, aditiva, de *cómo* habría de llegar a ser semejante ‘*idea*’. Dicha exposición, sin mostrar su lugar y oportunidad, únicamente con la rapsodia de sus rasgos, quedaría como un ejercicio novelado dictado al tuntún. Un capricho. Es la *exposición metodológica*, que señala a dónde conducen estos dos modos de proceder en *Historia*, la que señala también si tiene o no un lugar tal perspectiva novedosa, o bien *la historia propia-*

³ Traducimos ‘Satz’ por ‘propuesta’ antes que por ‘proposición’ por la cercanía de ambos términos de un lado, y por el deslizamiento de sentido que permite entre lo político y lo argumentativo, de otro. Kant elabora el texto de *Idea* en nueve partes básicas, nueve propuestas o proposiciones. Dichas partes no tienen exactamente el aspecto de proposiciones al modo en que un axioma, lema o principio lógico funciona. Tienen el carácter de pasos de un argumento, pero su objetivo es práctico. Su parecido más razonable es con una sugerencia para la acción reflexionada. Más un proyecto que un razonamiento puro, a la manera en que las partes de su posterior *Zum ewigen Frieden* [La Paz Perpetua, 1795] se estructuran.

mente dicha, la disciplina ya instaurada, ha colmado todas las expectativas al abasto. Nada tendría entonces que hacer aquí una *Historia* de otro tipo.

La respuesta kantiana es clara en dos sentidos: *No las ha colmado*, y, *además*, esa *historia empírica*, precisamente por las imposibilidades y contradicciones a que da lugar en su perseverancia, en su *motu proprio*, puede ser reclamada legítimamente al reino de los acontecimientos para responder del principio en que se basa su actividad. Y entonces, ya tenemos lugar para la *historia universal*.⁴ La *historia universal* kantiana es llamada a declarar ante el tribunal de la *crítica*, debe declarar sus bienes bajo forma de *principios, canon y uso correcto*, y, efectivamente, allí, en la '*Doctrina trascendental del método*' de la *Kritik* primera [*Transscendentale Methodenlehre*] es donde hallamos indicaciones gemelas, punto por punto, en lo que de toda *ciencia posible* se puede esperar. No menos de una presunta *Historia*.⁵

La relación de ambos textos —el de la *Primera Crítica* y el de *Idea*—, sus paralelismos, resultan reveladores. Deseamos la circunscripción del tema a *qué clase de Historia es científica, cuál es conocimiento*. En la *Doctrina*, la comparación entre un *conocimiento filosófico* [*cognitio philosophica*] y un *conocimiento histórico* [*cognitio historica*] llama al prestar atención sobre los fragmentos de la *KrV* como aclaración justificada del estilo más

⁴ Kant habla de '*historia universal*' para vincularla a una tradición. No tiene desde luego predilección por esta forma de nombrar a la disciplina más allá de hacer reconocible su solución dentro de un debate prolongado en el tiempo. La apostilla '*moral*' es su añadido y aportación. Y es que mientras las demás '*historias universales*' podían querer igualmente abarcar la suerte de las *historias empíricas*, era dudoso que colmaran las expectativas críticas y racionales que la '*historia moral*' pretende, pues, partiendo de la esencia racional de la acción humana, *moral* en tanto crítica con sus motivos, sólo ésta da una clave de interpretación coherente a lo que era bien un cuento mesiánico —Bossuet—, una alabanza del mágico proceso civilizatorio —Voltaire— que deja fuera el llegar a ser de dicho proceso como simple casualidad de los Hados, bien un mito genealógico, en Gimbuttista Vico. *vid.* a este respecto Caponigri, R.A. (1953). *The Science of Humanity*. En *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*. (pp. 55 y ss.) Chicago: Henry Regnery Co.

⁵ Nos dirigimos al capítulo III [*Drittes Hauptstück*] de ésta, pero la discusión parte de *KrV* A707–B735 y ss.

panfletario y menos sistemático que el texto más tardío del 84 representa. Allí se nos dice que

si prescindimos por completo del contenido de conocimiento, considerado objetivamente [esto es, si prescindimos de su *significado* o *sustantividad*,] todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis* [*conocimiento a partir de los datos*], mientras que el racional es *cognitio ex principiis* [*conocimiento a partir de principios*]. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado [su causa], para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza (KrV A836-B864)

Experiencia directa, relato o lección son homólogos, son *causas* y origen à la *Newton*, se mueven por vía de consecuencia. Podría verse en ello una *ampliación universal de las características históricas del conocimiento...* *Si no pudiera haber algo de filosófico como rasgo y atributo en este hilo.*

Casi cualquier conocimiento transmitido, entonces, comienza por ser *histórico*. Tiene por *propiedad esencial* o *atributo* este rasgo. En su origen, *subjetivamente*, el individuo experimenta la pasividad del que recibe una herencia, un legado o una enseñanza. El uso del término ‘*conocimiento*’ para *conocimiento histórico* es así una concesión por mor de la claridad argumentativa, pues, en realidad, sólo es *conocimiento* aquél que está basado en *principios*, y el *histórico*, estarlo no lo está. No ha calado convenientemente en el caletre. Está ‘como por fuera’, nos ha pillado de improviso, de inmediato, *sin mediación*. Es algo ajeno, una lección sin regla explícita. El todo ha de estar articulado –en una ‘*articulatio*’–, y no amontonado –como ‘*coacervatio*’–

como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, cosa que lo capacita mejor para cumplir sus fines (KrV A833-861)

Un tal legado, además, puede crecer como tal –si sabemos lo que ‘crecer’ significa de verdad– sólo internamente [*per intus susceptionem*], pero no

externamente [*per appositionem*]. Esto es, se ha de superar por asimilación, por apropiación, ‘*el punto en que le ha sido revelado desde fuera*’. Un cúmulo amontonado.

Apuremos el argumento: Si por ‘*conocimiento*’ entendemos *conocimiento a partir de principios* [*cognitio ex principiis sive philosophica*] y no *conocimiento histórico, empírico* [*cognitio ex datis sive historica*], y, la *historia propiamente dicha* no es sino *historia empírica* de momento, entonces esa *historia universal* que no ocupa el sitio de la anterior, a la búsqueda de principios, ocuparía de ser posible el lugar y misión que toda *ciencia posible* desea tener ocupado, y, de apostar por ella, convierte en este movimiento a la anterior disciplina en un andar propedéutico, tentativo, que indica la necesidad de un hilo que lo zurza. Ha hecho palanca y ha intercambiado el lugar de preeminencia ‘*propiamente dicho*’. *Se lo ha apropiado*.

Hay que agradecer al conocido Locke el haber sido el primero en abrir el camino a este respecto [...] [siendo que] las impresiones dan el impulso inicial [...] [y son] al menos *la causa ocasional* de la producción de todo conocimiento (Krv A86-B119)⁶

Las impresiones, las experiencias inmediatas, o los relatos, o la lección y el sermón declamado, dan el impulso inicial y son origen. Son un punto por donde comenzar y al que volver. Pero todavía no son *conocimiento*. Gracias, Mr: Locke. Su resultado nos será por siempre útil. Son, sin embargo, *causa ocasional* [*Gelegenheitsursache*, no la *causa* como categoría, que es su uso correcto], subjetiva, oportunidad únicamente, antecedente si acaso ¿Así que, de dónde sale semejante adquisición y hasta dónde vamos con ella?

Una investigación de esta naturaleza, ‘*de las primeras tentativas*’ de una *ciencia posible*, puede ser ilusionante, pero una idea tal habrá

de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo [...] una partida de nacimiento enteramente distinta a la de una procedencia empírica. Ese ensayo de derivación fisiológica, que, al afectar a una *quaestio facti*

⁶ El subrayado es mío.

[*cuestión de hecho*], no puede llamarse en absoluto deducción, [y, que si ha de ser *ex principiis*, es que desearemos llamarlo *deducción*,] lo llamaré *explicación de la posesión* [*die Erklärung des Besitzes*] de un conocimiento (KrV A86-B119)⁷

De cara a su porvenir como herencia, '*en vistas a un futuro empleo*' [*in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs*], tal posesión no nos dice nada. Es un asiento en la cuenta de nuestro banco. La *historia empírica* no es *ciencia*, sólo la *historia universal* garantiza la explicación de la posesión *de facto* y además la posibilidad de la misma, *de iure*⁸. La *empírica*, la experiencia sensible, nos deja mudos y a la espera de lo que haya de pasar, pero ni siquiera gozamos con la expectativa, puesto que la *empírica* sólo certifica la *posesión*, no se detiene a valorar lo que significa para nosotros el *deseo*. Pero no se nos entienda mal –intervendría anticipadamente el *Herr Professor*– nada tiene que ver esta *deducción* soñada con el *don profético de la visión futura*. La diferencia entre la *profecía* y la *expectativa*, que es un *a priori ex principiis*, es la que hay entre el que *afirma un resultado* y el que se dedica únicamente a su cálculo. Esta salvaguarda hecha, por si no fuera suficiente para apoyar semejantes inclinaciones propedéuticas, «un tal legado [*histórico*], además, puede crecer como tal sólo internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*)» (KrV A833-B861). Con la *historia empírica* no hay posibilidad de futuro fundamentado, calculado. Sólo posibilidades para el amontonamiento.

⁷ Es interesante hacer notar que el término '*posesión*' [*Besitz*] puede no despertar en nosotros ninguna relación de ideas así traducido, pero que resulta de lo más atractivo referido a nuestros temas si se intercambia por su sinónimo de '*propiedad*' [*Eigentum*], que dice de '*propiamente*', *eigentlich* en alemán... como en '*la Historia propiamente dicha*' (vid. IaG, AA 08: 30)

⁸ Al comienzo de la *Análítica de los Conceptos* [*Die Analytik der Begriffe*] del *entendimiento*, podemos leer que «Al hablar de derechos y pretensiones [de *propiedad*], los juristas distinguen en un asunto legal [a saber, uno en el que las *leyes* intervienen] la cuestión de derecho (*quid iuris*) de la cuestión de hecho (*quid facti*). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera –la que expone el derecho o pretensión legal– *deducción*» (KrV A84-B117). Pero de las dos cuestiones se quiere una demostración, no sólo de la *empírica –posesión–*, no sólo de la *filosófica –deducción–*.

Expresado de forma negativa, significa que Locke no estaba preocupado en unos orígenes como momentos *en el tiempo* [momentos que se siguen como proceso y de los que se lleva una cuenta], sino con la clase de certeza que se obtiene por medio de una *historia externa*.⁹

Solipsista. Su convicción puede pasar más bien por persuasión acrítica así vista.¹⁰ A saber, tiene que ver más bien con la *relación de evidencia* entre el *sujeto del conocimiento* y el *hecho conocido*. Sin embargo, *el hombre historia, narra*, y esto se hace conforme a principios. Momentos a seguir. Habrá que ver «[...] como un *sistema* lo que de otro modo [sería] un *agregado* rapsódico [*ein sonst planloses Aggregat*] de acciones humanas» (IaG, AA 08: 29). Un agregado además que hace caso omiso de que ante sí ya tiene un factor común, que es un agregado *humano*. *Quién calla, otorga*. Ni callado se encuentra el ser humano mudo, *juzga siempre*, se mide, *espera*... A la misma vez, las *acciones* no son acontecimientos tal cual *aunque* estén sometidas también al gobierno de la *Naturaleza*. Son *racionales*, y es contradictorio ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la *Naturaleza* si esa fracción de la misma para la que pedimos semejante atención, nosotros, nuestra *Historia*, representa '*una constante objeción*' en contra de dicha racionalidad. Esto es, si el deambular del ser humano por el mundo –*ser que es racional*– *no es racional* en absoluto. Semejante espectáculo nos obligaría «a apartar

⁹ Labio, C. (2004). Origins Here and Now. En *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*. (p. 70). Ithaca & London: Cornell University Press. El subrayado es mío. Locke, de hecho, inicia su conocido *An Essay concerning Human Understanding* [1689] con una *historia de los primeros inicios del conocimiento humano* (Locke, J. (1985). *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, pp. 162-ss.)

¹⁰ En la sección tercera del *Canon de la Razón Pura* se lee que «El tener por verdadero es un suceso [*Begebenheit*] de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también de causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea Razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción* [*Überzeugung*]. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión* [*Überredung*]» (KrV A820-B848) La *convicción* perfecta sugiere también la *persuasión* pues.

nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional» (IaG, AA 08: 30). Y, ¿por qué vamos a resignarnos a encontrar lo que buscamos únicamente en algún otro mundo? Yo «contrapongo [entonces, si se me obliga,] lo racional a lo empírico» (KrV A835-B863), sentencia Kant.

Tras la sentencia, la explicación.

Incompletos al principio y completados con el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca*, por mera confluencia [...] [Pero] en la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos, [una] arquitectónica es, no sólo posible, sino que ni siquiera resultaría difícil (KrV A835-B863)

Vivimos en una época de meritoria minuciosidad histórica. Aprovechémosla.

Sólo la *unidad sistemática* convierte el conocimiento ordinario en *ciencia*. «Es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema» (KrV A832-B860). Regidos por la razón nuestros conocimientos no pueden sino producir un *sistema*, no una *rapsodia* sin plan [*ein planloses Aggregat*]. Y, como no podemos hacer dejación de nuestra racionalidad, es casi consecuencia suya toda vez que cobremos conciencia de esta labor. Aquel trabajo científico que no se traza de acuerdo con un plan, «sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente [...] nos [puede] ofrecer una unidad *técnica*» (KrV A833-B861). Nuestros descendientes

sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas –cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás– *aplicando únicamente el criterio que más les interese* (IaG, AA 08: 30-31)

pero lo que llamamos ciencia no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos [*por fuera*] sino *arquitectónicamente*, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno (KrV A833-B861)

No es debido a la *similaridad de lo diverso, que deja como accidentales y 'por fuera' los fines de lo comparado, sino en virtud del parentesco resultado del descubrimiento de un único fin en ellas* que la *unidad técnica* de los conocimientos se vuelve *sistema*.

Esa '*arquitectónica*' sólo es posible como construcción de un todo bajo el supuesto que Kant llama '*esquema*' [*Schema*]. Es decir, bajo la figura de la *esencial variedad de lo real* pero en la que existe un orden de las partes *bajo un principio*. El *esquema* es el orden que se impone la *Razón*, vía la *imaginación*, frente a la *sensibilidad*. Es la *acción* acompasada a la *pasión*. Es un instrumento. El *esquema*, que es un '*monogramma*', una regla sinóptica o pincelada única que describe una variedad de una vez, que funciona como esbozo, como orden en la multiplicidad o, por mejor decir, *unidad en la diversidad con arreglo a un criterio de selección de la experiencia*, ese *esquema*, *si y sólo si tiene éxito*, '*realiza una idea [Idee]*' (*Ibid.*). Le da la *realidad* a una *idea*. Y una *idea* es un orden de sentido interno, *a priori*, una unidad significativa que da sentido a la experiencia como tal. Una *unidad* que no es una *unidad técnica*: En un *sistema*, realizada, la *idea* vale por un *concepto*. Así, la *historia universal [Weltgeschichte]*, bien realizada, completará la tarea de la *empírica* obrando conforme a un plan, conforme a una *idea realizada*, y será por ello *sistema*. Aquella queda nada menos que como *intento [Versuch, una búsqueda]*, de la que no se juzgan aún sus frutos, sino que se la toma por un principio de la aventura. Pero se confía en que la aventura concluya bien. La *historia empírica* no es *ciencia*, es una *unidad técnica*. Aquél plan o *esquema*, es una *idea* primero y es un *concepto* después cuando se acaba de realizar. Hará en la mejor de las circunstancias finalmente de la *Historia* una *cognitio ex principiis*. Una *ciencia [Wissenschaft, la realización efectiva, la creación –schaffen–, de lo sabido –das Wissen–]*. De los *condicionados* a las *condiciones* de los mismos, y vuelta atrás. El orden en un sentido y en el otro coinciden perfectamente. Han de coincidir. Si el *condicionado* explica '*descriptivamente*', explica la *posesión*, la *condición* explica '*normativamente*'. Ambos dos coinciden sobre el tema. Esto, a resultas, no es sino el *método experimental* científico –nos asegura el de Königsberg.

Así las cosas, ¿cuál será la *idea/concepto de la Historia*? Es decir, ¿qué *esquema*, o qué *idea* con qué *esquema*, producirá la unidad de los fenómenos que llamamos históricos en algo llamado '*ciencia histórica*'? ¿Existe una tal *idea*? ¿Se llega a hacer *concepto*? *Toda idea* entraña además sus peligros. Cuando seguimos un plan, éste puede cumplir su propósito mecánicamente, aún y a pesar de nosotros mismos, y, precisamente por ello hay que decirle cuándo debe detenerse, porque él mismo no lo sabe. La dinámica del principio puede gustarnos tanto como para que todo empiece a parecer incluido en el mismo. Cuando uno tiene un martillo en la mano, todo comienza a parecerse misteriosamente a un clavo.

En las aplicaciones del *asociacionismo* de Locke al estudio de la historia [...] la asociación de ideas [por un lado] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida [como la que confiere el *esquema* si acaba su misión en la *idea/concepto*] cosa que sugiere a su vez que un conocimiento completo es posible de hecho. Por otro, produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres, *lo cual es una forma de locura* (Labio, 2004: 68)

La *locura*, el *delirio*, es en una de sus variedades más típicas una forma de la ausencia de orden, o, por mejor decir, de que cualquier orden sea posible. Y *orden en la variedad* es una forma y manera de entender el *tiempo*. De hacerlo materia del *entendimiento*.

Primer acto

*...I know the pieces fit 'cause I watched them tumble down
No fault, none to blame, it doesn't mean I don't desire to
Point the finger, blame the other, watch the temple topple over.*
(Tool, *Schism*, 2001)

La *historia a priori* y los primeros pasos de una nueva disciplina

LA SINCRONÍA Y LA INSUFICIENCIA DEL ORDEN INTERNO.
LAS *ENSOÑACIONES* DEL QUE DECIDE CAMINAR SOLO

Pero hay tantas clases de *locura* como lenguas se dice había en Babel. Y esto no por nada, sino porque las mañas que se puede gastar uno en negarse a ser –o *no darse por*– corregido en las propias costumbres se cuentan todas entre las filas del delirio.

De entre esas mañas, junto a la locura o demencia del *desorden*, o del *asociacionismo* extremo, tenemos la del *orden categórico inmutable*. No dejaríamos de ser precavidos si adelantáramos que las dos son un tipo de

forma sincrónica, y, por ello, de ruptura esencial con el *tiempo*. De regir, *todo sucede en realidad a la vez, en copresencia. Ahora*. Una se deja llevar por aquél *afuera*, la otra simplemente lo ignora. Lo *muy flexible* y lo *carante de flexibilidad* se vienen a dar aquí la mano. La vía que una *ciencia* o *sistema* decidirá habrá de ser una intermedia, pues *hace falta orden*, pero *no un exceso de orden* esclerótico. Esta nueva variedad de delirio la practica aquél que se decide a no hacer caso ninguno a las continuas apelaciones de lo que le rodea y pretende gobernar incólume todo el territorio de su experiencia. *Anarquía* y *autoritarismo* como formas de locura pues, formas de gobierno que son distintas *negaciones del contrapunto del afuera*. O, si se desea enunciar así, *que no son capaces de aceptar la crítica*.

El planteamiento del mismo Locke, como si de un gozne se tratase, nos ha de llevar a esta otra variedad de la demencia que, en vez de la dislocación de las infinitas posibilidades del movimiento, nos habla de la detención del mismo. Hablamos ahora del contrapunto a la melodía anterior: la locura, el delirio a que da lugar el partir de las *condiciones –ex principii–* y no saber cuándo ni dónde debe uno detenerse. O, por mejor decir, *no tener otra autoridad que decida que la propia de la inercia de los principios*. Y, ¿no es esto un tipo de desorientación? Pues, ¿quién le dice a ese órgano que se expande naturalmente que ha cesado su crecimiento debido? Es éste el segundo escollo en torno al cual navega el velero crítico. El primer tipo de locura, la del desorden, volverá a ser tratado con posterioridad, cuando llegemos a las condiciones dinámicas del conocer que parece ya empezamos a necesitar.¹¹ Por el momento, *en ausencia de un tiempo concreto*, «a pesar de que Locke discutió los orígenes del entendimiento humano bajo el supuesto de un ‘*método histórico*’, [parece que] no se sintió obligado a hacer tal cosa diacrónicamente» (Labio, 2004: 70), esto es, *en el tiempo, como proceso*. Lo hubo de hacer entonces *sincróni-*

¹¹ Sucederá en la sección final de la segunda parte de este trabajo y con el que será el tratamiento comparativo entre las *ideas prácticas de razón* [*Praktische Ideen der Vernunft*, *ideas ‘in concreto’*, dice Kant] y las *ideas trascendentales* [*Transscendentale Ideen*]. Se comenzará con ello a colmar esta necesidad, para, finalmente, despuntar en el desglose de lo que una *idea* en general es (vid. KrV A327-B384 y A328-B385).

amente. Hay que releer en ese caso la *coda* kantiana sobre la *experiencia* como compuesta de dos momentos inextricables.

Locke incluye el *tiempo* en sus consideraciones epistémicas, por supuesto. Pero, si *todo comienza con la experiencia, pero antes de la experiencia* para Kant, Locke representa las limitaciones del mundo '*todo comienza con la experiencia*'. Para el resto, no tiene nada que decir.

Conocer los orígenes (de nuestras ideas, de nuestras instituciones, de la habilidad del artista) es apropiarse del pasado y cancelar la distancia entre éste y el presente. De ahí la importancia de lo sincrónico de gran parte de la historiografía del siglo XVIII y su historización de su presente (Labio, 2004: 69-70)¹²

Una forma esencial de *sincronía* es la de la *inmediatez*, que anula el *tiempo* y destila una relación coetánea estrictamente espacial: *No hay nada*

¹² No es desde luego como historiador que Locke habrá de ser recordado. La almen-dra de su razonamiento ya ha sido presentada: los misterios epistemológicos y la puesta en claro de la relación entre *sujeto* y *objeto de conocimiento*. La idea de origen representaría para él la de la relación límpida y directa, en este caso. El ideal que sustituye la relación *innatista* ha de ser desde luego *histórico*. Si la fama del inglés no se acrecentará en los siglos venideros por estos quehaceres, no es menos cierto que David Hume (1711-1776) sí refiere su gloria en vida a su labor como historiógrafo. Su *History of England* en seis volúmenes –publicada entre 1754 y 1761– fue todo un bestseller. Algo que no puede decirse de sus trabajos filosóficos salvo póstumamente. Es en el mismo comienzo de su primer capítulo, y no sin cierta continuidad desde Locke y sus apuntes sobre la lengua y el símbolo, tras un breve esbozo biográfico motivador que lo precede, que Hume pone a las claras la novedad de su enfoque: el individuo aventurero, ya abandonado a los placeres de la curiosidad [*the leisuress of curiosity*], se quiere prolongar allá donde el documento y el registro histórico no llegan. Los únicos medios que gozan de credibilidad [*the only certain means*] con los que las naciones pueden regalarse en esta curiosidad son aquéllos referidos a la lengua, las costumbres, y las maneras de conducirse de sus ancestros [*the language, manners and customs of their ancestors*] y la comparación con las de sus vecinos (*vid.* Hume, D. (1983). *The Britons*. En *The History of England. From the invasion of Julius Caesar to the End of the Reign of James the Second*. Indianapolis: Liberty Classics). El documento sustituye a la *idea* y a la *fantasía*, con las que disfrutamos elucubrando. Es la prueba documentaria la que restituye la *viveza* [*vivacity*] de nuestras impresiones. No está de más en esto de las comparaciones recurrir al contrapunto de esta opinión que hallamos en su *The Natural History of Religion*, escrita justo en

por en medio. Su envés por el lado de las razones no es otro que la *causalidad*. Esto es, el enlace entre las experiencias, bien tratado, resulta incommovible. Es *posesión*. No peligra porque *sucedan* otras cosas, porque nada sucede, pero, por otro lado, que *sucedan cosas* es propiamente *experiencia*, y su medición adecuada conforme a reglas, *conocimiento*. La *Metafísica clásica* de la Modernidad elevó aquél deseo, aún a pesar de esto, a un arte cuidado de caballeros. Las cosas *se suceden en el tiempo*, pero nadie señala concretamente cuándo ni dónde pasa todo esto. Tenemos una *historicidad por traslación y geométrica*. Congelada. Vemos los pasos como señalamientos en el espacio, distancias y magnitudes, pero no como movimiento.

Veremos cómo cualesquiera de las dos partes de la *coda*, aisladas, refleja a su modo su contrapartida. Como *mitades que, no obstante aludiendo a su complementaria, pretenden hacer de sí un todo*. El *empirista* y el *dogmático* se sientan en buena sintonía al final a la misma mesa.

Así,

emparentados ciertamente con los *soñadores de la sensación* [*in gewisser Verwandtschaft mit den Träumern der Empfindung*] están los *soñadores de la Razón* [*Träumer der Vernunft*], y entre estos se cuentan los que a veces tienen tratos con los espíritus, pues tienen algo en común con los primeros en que ven algo que ningún otro hombre sano ve [...]. Además, si se admite que dichas apariciones terminan en meras quimeras, el nombre de ensoñaciones [*Träumerein*] se justifica en que, tanto en unos como en otros, se elaboran imágenes que engañan a los sentidos como verdaderos objetos... (TG, AA 02: 342)

Sin embargo, *no por ello hay que figurarse que los dos tipos de soñador se asemejan lo suficiente como para que la descripción de uno baste para*

la misma época [1757], y que desplaza los orígenes de las religiones mayoritarias nada menos que a las emociones básicas, el miedo y la apetencia o deseo. Una concepción *expresivista* de la Religión más allá del documento pues, hasta el motivo tras el documento. Esto no obsta para que la *History* de Hume sea un precedente y texto apologético de cierta historia *whig*. Para él la *Historia* avanza a golpe de revolución, no de manera paulatina, y la *History of England* lleva a su cénit para el pueblo inglés, la *Revolución Gloriosa* de 1688.

explicar la desviación del otro. Son dos dinámicas diferentes, esto es, *dos órdenes* que, poniendo en juego los mismos elementos –*ex datis*– proceden –*ex principiis*– de modo diverso ofreciendo dos variedades distintas de ‘soñador’. Hay dos juegos de principios. Si el *historiador empírico* y el *historiador dogmático –a priori*– se van a parecer, vendrán a dar en todo caso con sus huesos al mismo sitio desde distintos caminos. El principio diverso que sigan nos dará una pista de los errores cometidos.

Aquél que, en su deambular por el mundo, se hunde despierto y sin precauciones en el jardincillo muelle imaginario de sus ficciones y quimeras, rindiéndose a lo que le ofrecen sus facultades, ignorando aunque sea sólo por momentos la llamada de la impresión intuitiva y sus esfuerzos, puede muy bien ser llamado un ‘soñador despierto’ [*Der wachende Träumer*]. Si lo acunáramos en este estado de absorción y lo hiciéramos dormir,

las quimeras precedentes se convertirían en verdaderos sueños. La causa [entonces] por la que estas quimeras no son sueño en la vigilia es porque en el momento en que el soñador despierto se las representa como *interiores* se representa también, pero como *exteriores*, otros objetos que el percibe, de modo que imputa los primeros a los efectos de su propia actividad [*jene zu Wirkungen seiner eignen Thätigkeit*] (TG, AA 02: 343)

¿Y los segundos? Sencilísimo, los ‘imputa’, o se los ‘reconoce’, a un *afuera* [*als außer sich die vorstellt*]. Hay un *indicio de realidad*. «Las mencionadas imágenes pueden, en la vigilia, ocuparlo perfectamente, *pero no engañarlo*», pues –dice Kant– *por claras que puedan ser semejantes ensoñaciones, existe sin embargo la sensación efectiva –ex datis– en su cuerpo por los sentidos externos para provocar un contraste respecto de aquellas quimeras* (*Ibid.*). «Se me ocurre [entonces] que se debería convertir» aquella proposición de Aristóteles según la cual *cuando estamos despiertos tenemos un mundo en común; pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*, «y decir: cuando hombres diferentes tienen cada uno su mundo propio hay que presumir que están soñando» (TG, AA 02: 342). Así, al considerar a esos ‘constructores en el aire de mundos’ [*wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten*] que son los filósofos dogmáticos, como *legisladores autoritarios*, aunque sea de su pequeño y aislado terruño, se nos hace cabal la pregunta por la cual nos

cuestionamos, de si la ridícula posición que hace rayar a la demencia con la bufonada y el teatro, no hay que referirla más bien a la *buena* o *mala fe* del que se sabe en ella ¿Es consciente de su impostación el metafísico? ¿Es honrada y clara su mente? Pues si lo es, la diferencia entre *el que sueña* y el *filósofo dogmático* no ha de ser una de honestidad. Este último tiene todo un mundo que lo circunda que le da oportunidad *para no engañarse*.¹³

Ciertamente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales

¹³ No quiere confundirse Kant. El *delirante* y el *dogmático* se parecen, pero es en todo caso una '*aclaración*' [de aclarar, *erläutern*] lo segundo respecto de lo primero. Kant escribe sus *Träume* en 1766. A este opúsculo se lo tiene en la estima que merece el primero quizás de los textos publicados en que se ve con más claridad la incursión kantiana en el problema de la *trascendencia/lo trascendental*. Faltan 4 años para la conocida como *Dissertatio [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible], obra clave sobre el tema antes de la *Kritik* del 81. La historia de su redacción no deja de ser curiosa. Kant se ve insistido al parecer por varios de sus contertulios a que intente explicar la pretendida fama de visionario que Emmanuel Swedenborg (1688-1772) atesoraba en los últimos tiempos. Tenemos la noticia por escrito de la *Fraulein* Charlotte von Knobloch (Br, AA 10: 43 y ss.), en carta del 10 de Agosto de 1763. Swedenborg, el nuevo místico sueco, se había ido haciendo famoso por sus visiones relatadas y su aparente carácter profético. Basándose en el simbolismo que permite la exégesis bíblica, en 1749 había publicado un *Arcana Coelestia [Misterios Celestes]*, donde más allá de la hermenéutica apelaba a la experiencia *directa* de lo sobrenatural. *Experiencia sensible*, de hecho. Kant se hace con una copia de los manuscritos y armado de paciencia prusiana intenta sacar algo en claro de todos aquellos galimatías. Fuera los apuntes teológicos, fuera la cábala, fuera la escatología... ¿Qué queda? El análisis kantiano saca punta a la contradicción que acompaña a la idea de *seres inmatrimales* experimentables *sensiblemente*. Su crítica apunta a que no se puede pensar un cuerpo sin materia, a que la *extensión* es la característica esencial de aquélla, y que en ésta, '*espacio*' es la *externalidad de unas partes respecto de otras*. Unas partes expulsan a otras. La *intuición* acaba de comprometerse en su propio pensamiento. A las malas, si Swedenborg quiere pensar, debe pensar metafísicamente de esta manera, aclararse. No como místico. *Pensar objetos implica pensar su materia de alguna manera, y viceversa*. Ya le llegará luego el turno a la *Metafísica*, pero de momento más oscura es la opción del místico trascendente. Su editor recibe el manuscrito desde el retiro vacacional de Kant en los baños de Goldap –la obra se publica en Königsberg por Johann Jakob Kanter (Y está en TG, AA 02: 317-373)–. La virulencia del ataque kantiano al misterio sueco, cargado de encono, podría ser debida a la incomprensión

es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela* [Roman] (IaG, AA 08: 29)

O un *sueño*, o el *cuento de un embustero* ¿Pero por qué opción nos decidimos? *Paradójico* por cuanto, bien la realidad del *afuera* del mundo amenazaría constantemente al desenlace de la fábula, y el *historiador a priori* porfiaría honradamente en asegurar la realidad de su constructo, mientras el mundo no tendría que hacer muchos esfuerzos para llevarle la contraria; o bien defendería aquél aviesa y teatralmente su postura, sin estar convencido de la misma. Posición sostenible aunque entonces enemiga de sí misma. Absurdo porque el esfuerzo es baldío. Los mismos episodios de la trama que son los hechos se nos ofrecen dócilmente para llevarles la cuenta trayendo de casa ya cierto orden. Aunque la primera treta y tentación sea un *asociacionismo libre*, éste ya representa la posibilidad de un orden. *Un principio para el tiempo. Ex datis, ex principiis.* ¿No habremos de aprovechar el ingente trabajo de la *historia empírica* y valorar esa avanzadilla en pos de su fundación como ciencia al fin? El que emplea este método, el minucioso, deja tras de sí un hilo de Ariadna, para bien o para mal, que le permite *andar o desandar* el camino a voluntad.

En un desierto intransitado, el pensador, al igual que el viajero, ha de elegir su camino *con entera libertad*; [pero] hay que esperar a ver cómo le va y si, tras haber alcanzado su objetivo, regresa oportunamente sano y salvo a casa, esto es, a la morada de la Razón. En tal caso podría prometerse tener sucesores (RezHerder, AA VIII: 64)¹⁴

El *historiador*, el *científico*, deben arriesgarse a lo mismo. Si regresan, podrán contar la aventura de su periplo, su bienandanza o no, dar cuenta de los detalles y escollos del viaje, avisar a los no previsores de que lleven

para el primero de la epifanía del último por la cual pasó de rendir culto a la *Ciencia Moderna* y hacer importantes aportaciones en ingeniería civil y ciencia natural, a esta especie de oscurantismo religioso. ¿*Obra de uno de esos poderosos sortilegios?*

¹⁴ Tomamos de momento sólo como préstamo la metáfora del desierto como análogo a la de una navegación con mapa de la tercera reseña de Kant a la obra de Herder, comentario crítico que se publicó en 1785. En breve tendremos ocasión de incluir consideraciones más amplias sobre estos textos kantianos en concreto.

un mendrugo de más en el morral, o de qué posada está libre de malhechores... *Éstos podrán tener sucesores que emprendan el mismo camino por solaz o para llegar más lejos.* Pero también está el que no regresa, y está el que fabula y miente sobre sus encuentros en las Islas de los Bienaventurados ¿Quién querrá seguir los pasos del primero? ¿Quién no le pedirá cuentas al segundo?

En carta a Marcus Herz, Kant se cuestiona en 1772 por la conveniencia para con la realidad de un saber, la *Metafísica*, que no aparentaba necesitar del *Mundo* para avanzar y que, no obstante, exigía ser tildado de ‘verdadero’¹⁵. La *Historia a priori* ejerce una misma atracción. A esto se lo ha conocido desde hace tiempo con el nombre técnico de *el problema crítico*, y, tenemos una versión literaria que se ha hecho más popular al público incluso siendo exclusiva de la Academia, esto es, prescindiendo con ello de la calidez de la versión epistolar anterior a que nos hemos referido en esta versión se nos pregunta «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» (KrV, B19). Es decir, ¿cómo es que se puede tener algo nuevo que contar y que no sea una fábula novelada? Y por ‘contar’ podemos apuntar al hecho de que se desgrana, en cuentas, y, con cierto orden, una historia con sentido, que tiene un comienzo, un nudo y un desenlace. Para llegar del primero al último, *hay que pasar por el medio. Trama*. Al mismo tiempo, la *trama* debe guardar cierta proporción con los *hechos*. Ésa sería su verdad. Como guardan cierta proporción los miembros con el todo que es el cuerpo. Y es que la tentación siempre está presente. Tiene la forma fulminante de la inmediatez. El viajero

¹⁵ «¿Cómo es posible que nuestro conocimiento, *en el plano de las cualidades*, forme totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que coincidan éstas de manera necesaria?» (Br, AA 10: 131. El subrayado es mío) Es éste el nudo principal de la carta a Marcus Herz del 21 de Febrero de 1772 en que Kant comenta una vez más los progresos que hace en su proyecto crítico. Estamos sin embargo al comienzo de la llamada *década de silencio* (1770-1780). La *Kritik der reinen Vernunft* no aparecerá hasta nueve años después. Kant anda ya metido de lleno desde hace tiempo en el problema de la *transcendencia* del *conocer*, y para separar las lindes de *sensibilidad*, *entendimiento* y *Razón* debe poder explicar llegado el caso cómo es eso de que no sea raro ver a la última moviéndose a sus anchas y pisando los cultivos de las primeras, a veces *con derecho –de iure–*, otras *sin derecho*.

se coloca de un salto en su destino. Al observar su mapa, de un vistazo une con la mirada comienzo y final. Pero, como para el caso de Aquiles, *es difícil asegurar que uno ha acabado una carrera cuando ésta no consistía en ninguna distancia*. Si no nos dejan contar la historia, tanto como si la contamos de corrido y sin detenernos en los hechos narrados, pecamos por lo mismo. Kant distingue entre la *Razón* [*Vernunft*], que *no necesita* siempre de hechos, y el *sano entendimiento* [*Verstand*], y, allí, en los dominios de la primera, donde la *metafísica* de que hablamos campa, puede aquella ganar la partida por la mano, y nosotros correr el riesgo de creernos sus cuentos. Al seguir sencillamente su propio impulso creador, un impulso que es *normativo*, nos convence con sus seguridades. *Ex principiis. Pretende que se mueve sin llegar a hacerlo, puesto que gravita sobre sí misma. Hace normas, reglas, cánones, en definitiva, conceptos...* Y los hace en ocasiones de una nada.

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que *no puede rechazar* por ser planteadas por la misma *naturaleza* de la Razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la Razón no es debida a culpa alguna suya. Comienza con principios cuyo *uso es inevitable* en el curso de la experiencia [*técnicos*] uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia [*objetivos* después]... (KrV AVII)

Pero puede sentirse tentada por ello de proseguirlos *sine die*.

El viajero regresa a casa, y, en su relato, el hito que alcanzara le parece poco para asombrar a su audiencia. Fantasea entonces con el camino que hubiera seguido más allá de aquel risco, más allá de aquella peña. Pero de cobrar voz, esos paisajes jamás podrían decir que ha estado allí.

LA DIACRONÍA, EL TIEMPO Y EL DISCRETO FUNDAMENTO DEL MUNDO

Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento *geográficamente* sólo por medio de un fundamento *subjetivo* de diferenciación; y si un día, por milagro,

conservando todos los astros la misma figura y precisamente la misma posición los unos respecto de los otros, sólo se modificara la dirección de los mismos [...], en la primera noche estrellada el hombre no advertiría el menor cambio (WDO, AA 08: 135)¹⁶

Estaríamos perdidos, y tendríamos motivo –nos quiere decir Kant–. Nuestra coartada subjetiva estaría vigente, eso sí, hasta la *segunda noche*. Porque tras esto, se advertiría ‘*la modificación en la dirección de los mismos*’, o no se advertiría nada en absoluto. El fundamento subjetivo es necesario, orienta a su modo, sigue el impulso de su inercia, de su *libertad* si se quiere, pero no se sabrá dónde se ha estado sin referencias objetivas. *Llegará la segunda noche o no llegará nada*.

La *historia a priori*, por su parte, nos ha prometido ser *vaticinadora* [*vorhersagende*, que dice o habla del hecho antes de que suceda]. ¿Qué se quiere decir con esto? Esta *historia*, procediendo con toda seguridad según el plan de una *idea*, incluye al mundo en sus consideraciones sólo para decirle cómo debe organizarse. Saca de las condiciones –*ex principiis*– los mismos condicionados –*data*–, predice los hechos a partir de la inercia de los principios... Mal que le pese a lo que suceda de veras. *Cuenta, pero no cuenta. Hace como que cuenta*. Una *historia* así no pasaría de ser una *novela*. Y, si logramos detallar su procedimiento, tanto se nos dará asignar buenas o malas voluntades. Será para ese *historiador* una victoria pírrica que quiere mostrarse como gran batalla, porque un tal *historiador a priori* se proporciona a sí mismo el documento desde el principio sin levantarse de su butaca. Evita equivocarse, pero con esto evitará la posibilidad de acertar.

En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, *no hay error*. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, *al no incluir juicio alguno*. Ninguna potencia de la naturaleza

¹⁶ Respecto a esta obra, vale lo mismo que se ha apuntado en la nota anterior sobre las reseñas de Herder. Su importancia es, no obstante, más secundaria en la medida en que pronto abandonaremos los terrenos más puramente intuitivos hacia los pagos de la *Razón*, y la orientación tendrá que venir de la observancia de otros firmamentos y el uso de otra brújula. La metáfora aquí empleada sí sigue a pesar de ello la misma lógica de la retórica geográfica de que venimos.

puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes (KrV A293-B350 y A294-B351)¹⁷

Completemos cerrando el círculo de la comparación lo que no está escrito para evitar la redundancia: *En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no se incluye juicio alguno. Y, donde no hay juicio alguno, no hay posibilidad de errar.*

Esto, aunque lo parezca, no es una ventaja. La operación de ese *narrar* es bien sencilla, desde luego. La *novela* se puede confeccionar en casa. *Cuando no hay juicio* alguno, cuando no hay mediación ni riesgo de derivaciones equívocas que nos hagan errar en ese camino *ex principiis pro datis*, en ese riesgo que corre toda *unidad técnica* para ser *sistemática*, «el juicio inferido se halla de tal manera en el primero, que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, [y] entonces el razonamiento se llama *inmediato*» (KrV A303-B360). Antes de salir ya ha llegado a destino, porque *lo inmediato* es lo que no implica *tiempo*. «La Razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, *ni puede tener* otra ocupación» (KrV A680-B708)¹⁸

Si la *ciencia* que nos propusiéramos versara sobre la *Razón pura*, bien estaría que aprovecharíamos el material a la mano, pero es que tampoco necesitaríamos más. El único *conocimiento* que ya es tal, sin las penurias propias de tener que soportar bajo el signo de la duda ese corto interregno que es la *cognitio histórica*, y que «tal y como ha sido aprendido, pueda considerarse como conocimiento racional también subjetivamente [...]» es el *lógico-matemático* (KrV A837-B865). «La causa reside en que las únicas fuentes cognoscitivas de las que el enseñante puede extraer el conocimiento se hallan en los principios esenciales y genuinos de la Razón» (*Ibid.*), y, del mismo modo, el *discente* recibe el mismo sin derivación y de ningún otro sitio sino de ahí, de la *Razón pura*. Son principios *concretos*, *cognitio histórica*, y, *sin embargo*, *a priori*, de modo que lo que se ofrece y lo que se toma coinciden, y, de paso, se puede decir que no hay distancia

¹⁷ El subrayado es mío.

¹⁸ El subrayado es mío.

que salvar entre lo que es *cognitio histórica* y *cognitio ex principiis*. «Por ser pura, [esa *cognitio*] es infalible. Tal uso excluye, pues, *el engaño y el error*» (*Ibid.*). Pero, por lo mismo, y, apuntado al tipo de *ciencia* que es así posible, sólo sirve para la *ciencia lógico-matemática*. Aquélla que no se ocupe de los mismos *principios de la Razón pura* deberá ofrecer –como nos enseña la *Doctrina trascendental del método*– una distancia efectiva entre el *conocimiento histórico* y el *racional*. Se crea la necesidad de la aproximación porque se instituye la necesidad de que estén separados. Tienen que tener algo que contarse.

Considerado subjetivamente, el *conocimiento histórico* ha de aparecer primero como ‘*experiencia inmediata*’, como *posesión*, pero, además, como *enseñanza, relato que le ha sido revelado ‘desde fuera’*, y que *tiene la obligación* –si es que quiere ser considerado *ciencia*– de buscar un determinado orden *a partir de un esquema*. Hay que explicar *de iure* la herencia recibida. Tiene la obligación de *llegar a ganarse sus galones de racional*. La *historia a priori* es una *novela* porque realmente no es *historia*. *Absurdo, paradoja*.

La *Metafísica clásica*, para Kant, se caracteriza así, en primer y decisivo lugar, por su esencia totalizadora. *La Metafísica quiere ser un todo acabado y de inmediato*. Ésta acaba siendo su intención final, su mayor deseo y el motivo programático de la misma. *O lo es todo, o no es nada*.

Esta ciencia [la *Metafísica*, es] un mar sin riberas [*ein uferloses Meer*] en donde el progreso no deja huella alguna, [ni *historia* que contar] y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se está de él. [...] *Metafísica* es, en su esencia e intención final, un todo acabado: *o todo o nada* [*entweder Nichts, oder Alles*]. Lo que para su fin final se requiere no puede ser tratado pues fragmentariamente, como sería el caso en [...] la ciencia natural empírica (FM, AA 20: 259)¹⁹

¹⁹ El subrayado es mío. El texto que responde a esta pregunta estuvo motivado por una de esas cuestiones que la *Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* publicaba para motivar el debate entre *Gelehrte*, eruditos. Ésta en concreto fue presentada en la sesión correspondiente al 24 de Enero de 1788 –en francés: *Quel sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?*–. La

Una travesía por el desierto de las olas que no promete un regreso. Por eso la ausencia de orden y el exceso imperativo al que trata de someter la *Metafísica* a la realidad desembocan en la misma neurosis solipsista.

Es Kant quien decide elaborar una alegoría para explicarlo, quizás basándose en que ésta es una forma retórica popular para narrar las revoluciones en su origen: bajo el juicio kantiano, la carrera metafísica fue reducida o, quizá más bien emplazada, a ese retiro no menos lírico que obligado, que le proporciona Kant en la Crítica de 1781 bajo el atuendo de su *Hécuba*,

la matrona, rechazada y abandonada, se lamenta [...]: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens –nunc trahor exul, inops–* [Hasta hace poco aquélla que se tenía en la más alta consideración, poderosa por encima de todo fruto de su vientre, ahora desterrada como una miserable] (KrV AIX)²⁰

La *Hécuba* que se nos ha descrito allí, recién comenzado el prólogo, es una figura aún poderosa que cuenta con la perenne administración de los *fieles al dogma*. Los filósofos de la Academia, en muchos casos ya filósofos del Estado prusiano, se encargan de velar por la pulcritud de la doctrina y porque ésta siga siendo pía en lo referente a la tradición heredada. Es un *conocimiento histórico*. Estos prosélitos, están aún prestos por ello a aplicar las razones de aquella en un ejercicio de legislación de toda la realidad circundante. La *deductividad* es la moneda, no ya de cambio, sino *que permite* cambio y reducción de los elementos proscritos de la realidad, de los fenómenos, en el orden creciente de lo que se llevaba llamando

convocatoria salió a la luz en 1790, y la fecha límite de recepción de los trabajos estaba prevista para el 1 de Enero de 1792. Kant nunca envió el suyo a pesar de prepararlo. La fecha del escrito es probablemente 1793. Aparecerá publicado no antes de Abril de 1804, por Friedrich Theodor Rink (*vid.* FM, AA 20: 257)

²⁰ Kant cita a Ovidio, en concreto, *Metamorfosis* (XIII, 508-510).

scientia [Ciencia] desde hacía tiempo, un cierto tipo de saber absoluto que no dejaba nada fuera de sí.²¹

²¹ Basta echar una ojeada a cualquiera de los títulos con que Wolff se decide a culminar sus textos para darse cuenta de este fenómeno. *Ciencia* es efectivamente deducibilidad, universalidad y por ello *necesidad*. La Lógica es capaz de atraerse a su esfera cualquier elemento de la vida para escrutar su posible carácter necesario. Pero resulta curioso lo ligado al *sistema* que permanece el término de *ciencia* en la Filosofía posterior a pesar de los deseos de Kant. Siguiendo este mismo principio se propondrán los idealistas postkantianos realizar definitivamente tal proyecto consiguiendo para ello la *unidad* de las facultades tanto teóricas como prácticas de la Razon. «Si Fichte defiende enérgicamente su sistema es porque está persuadido de que es verdadero y, al propio tiempo, de que *no hay verdad en ninguno de los demás*, ya que ‘la filosofía es sólo una’» (Quintana Cabanas, J.M. (1997). En Fichte, J.G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, introducción, estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas (p.XXI). Madrid: Editorial Tecnos). Y así también Hegel puede decir que «Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el *conocimiento científico de la verdad* [*Worauf ich überhaupt in meinen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit*]» (Hegel, G.W.F. (1989). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1827]. En *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*. Band 19. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Deutschen Forschungsgemeinschaft (p. 5). Hamburg: Felix Meiner Verlag.), y, nosotros podemos apostillar desde su *Lógica* que la Filosofía se ocupa en sus rudimentos de *ideas* y que, «la idea es el pensamiento, no como pensamiento puramente formal, sino como *totalidad* que se desarrolla ella misma en sus determinaciones y en sus leyes y, por tanto, estas determinaciones y estas leyes *no las encuentra en sí* como elementos que están ya en ella y que le son dados de antemano, sino que *ella misma se los da* [*die es sich selbst gibt*]» (Hegel, G.W.F. (1989). *Die Wissenschaft der Logik*. En *Op.cit.* §19 (p. 45)). El subrayado es mío. Como se puede apreciar, parece que los resultados kantianos habían sido *a posteriori* ligeramente revertidos. La crítica de Schelling al uso que del criticismo hacía la Universidad que le tocó vivir podría ser aplicada quizás a los propios discípulos ‘hipercríticos’ kantianos: «Debido a una serie de acontecimientos, el autor de estas cartas tiene la convicción de que los límites trazados por la *Crítica de la razón pura* entre dogmatismo y criticismo no están, para muchos *amigos* de esta filosofía, determinados aún con suficiente precisión. Si el autor no se engaña, se está intentando edificar, a partir de los trofeos del criticismo, un nuevo sistema de dogmatismo ante el cual cualquier pensador sincero añorará la vuelta al antiguo sistema [*Aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen*]» (Schelling, F.W. J. (1958). *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795). En *Schellings Werke*.

‘*Dedución*’ es *a priori*, sí, pero en Kant el uso legítimo del término ‘*deducción*’ implica el empleo de unos principios –*ex principiis*– que no se bastan a sí mismos. Es semejante idea de *scientia*, que vulnera esta regla prudente de la autosuficiencia, la que, como absoluta que es, debe ver como una amenaza el auge de otras pretendidas *ciencias*, pues serán unas que, a no dudarlo, le disputarán su carácter total. Esta *Metafísica*, como *Hécuba*, *princeps* entre las de su clase, se encuentra ya de regreso no obstante de sus días de conquistas.

La clase de dominio al que se había acostumbrado llevaba en tiempos de Kant ya el signo de la *barbarie*. Con este apelativo la toca Kant, y, es uno bien difícil de convertir en equívoco. Donde aquella, reina de los troyanos –que le sirve a Kant como una de las escasas pero ricas metáforas a las que nos tiene acostumbrados–, fuera prodigio por su *fecundidad*, aquí, ésta, que tiene todavía pretensiones de vasallaje sobre parte de las otras ciencias, anticipa ya su declive al no poseer sino la inercia de los cuerpos pasivos, que, continúan su movimiento a pesar de no tener ya ningún impulso originario que lo fortalezca. Sola en ese trono de la *sincronía totalizadora*, pierde a cada vez la oportunidad que le ofrece el mundo *en el tiempo*, ése es el pensar *diacrónico*. La estirpe de la monarca no ha podido conservarse, la línea de sangre se ha diluido. La antigua jerarca, a través de la transformación de todas sus aspiraciones en las de sus administradores, «fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*» (KrV AIX), y es que, ante los muchos sistemas rivales y las muchas leyes,

tras haber ensayado todos los métodos –según se piensa–, reina el hastío y el *indiferentismo* total, que engendran el caos y la noche de las ciencias, pero que constituyen, a la vez, el origen o al menos el preludeo, de una próxima transformación y clarificación de las mismas (*Ibid.*)

Pues es cierto que la parcela del saber, la de las ciencias que, ahora, con toda justeza le vienen disputando las provincias de su imperio, ha caído

Münchener Jubiläumsdruck. Erster Hauptband. Jugendschriften 1793-1798. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter (p. 207). München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung)

ya bajo las más diversas reglas y, han sido agotadas ya todas las posibles transformaciones –nos dice Kant– a excepción de una –la suya propia, que escapa a la acusación vertida porque no es una legislación propiamente dicha²²– en su organización.

Se produjo la confusión propia de Babel y sus lenguas: *Todo era indiferente en su variedad*, y, donde todos los sistemas son vigentes, *ninguno por lo mismo es válido* como criterio de ordenación. Pero, es claro que en ese movimiento, allí donde no hay ya poder instituido y legitimado por la abulia del que no puede decidir, se ve venir la aparición de algún mecanismo de elección, pues, entre las cosas que pueblan la realidad, *hay cierto orden* impuesto por el mero hecho de que estén ahí para ser experimentadas.

Anarquía entonces redoblada la que le toca vivir puesto que, por un lado, esta ausencia de gobierno dividió la provincia del saber en sus potencias hasta reducirla a la impotencia y, por otro, anarquía en tanto que aquella fue sustituida en sus derechos de dominación –por seguir con el símil al que Kant saca punta a lo largo de todo el prólogo a la primera edición de su obra– por los que antes únicamente lo administraban. Es el paso del *ser delegado* al *ser usurpador*. Atomizado así el poder desde el Imperio de aquella *Metafísica*, a una *demagogia* fragmentada en facciones, el símil kantiano es sin duda sumamente productivo. *La historia a priori*

será calificada de *adivinatoria* y como, desde luego, no puede obtenerse por ningún otro medio que no sea la participación sobrenatural en la visión del futuro, se la tildará de *vaticinadora* (profética) [*weissagend* (*prophetisch*), decidora de verdad, esotérica] (SF, AA 07: 79)

²² «En Kant, la voluntad de crítica se entiende así como la de alguien que traza límites elásticos, alguien que fuerza las vallas en las que hemos vivido para ver cómo son de versátiles y si están en el lugar que debieran. A diferencia de otros filósofos anteriores y posteriores toma sumo cuidado de no rotular su obra como ciencia, sistema, doctrina, *treatise* o *essay*... Se aleja del rigorismo ordenado con pretensiones de búsqueda de La Verdad, de orden acabado y jerarquizado, con sumo cuidado se abstiene de poner a su proyecto la etiqueta de completado, cerrado o perfecto, amén de demostrado de una vez por todas» (Villacañas Berlanga, J.L. (2003). “Crítica en Kant”. *Investigación y ciencia. Mente y cerebro*, 4, 92)

Pero será profética al modo en que lo es ‘*chapuceramente*’ el pronóstico de la pitonisa y de la gitana, también del oráculo. El adivino que promete *un hecho concreto* procura rodearlo de embeleo para que sea lo menos específico posible, o es un chapucero, y concreta entonces demasiado de manera que se puede decir ciertamente cuándo se ha equivocado. Acierta siempre o falla siempre. O es un estúpido, o llena su bolsa a nuestra costa «aventurándolo sin conocimiento ni honradez [*ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit*]» (Nota al pie en *Ibid.*)²³

Kant, en lo que tenemos por delante, ha de cambiar de parecer al menos en cuanto al uso del término ‘*profética*’, uso que se va a volver técnico para que el concepto se recupere en el rendimiento de un buen servicio a la *historia moral*. Pues ésta desea fervientemente dar cuenta del *futuro*, recordemos, y ser a la vez *filosófica*. Evoquemos anticipadamente, proféticamente, otro término hermanado: *Expectativa*. Si, por adelantar, ponemos sobre el tapete la idea de que la *Historia* se ha de encargar de la *narración* del *cómo* los individuos llegan a organizarse entre ellos y fundar un sistema de convivencia equitativo, «además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, [se] requerirá de gran experiencia, dilatada por el prolongado discurrir del mundo» (IaG, AA 08: 23). Tendremos que contar con que pase el tiempo.

La *totalización psicológica* de cualquiera de ambos impulsos, el de la *historia empírica*, el de la *historia a priori*, da lugar a un tipo distinto de *locura*. Aquél que no encuentra orden alguno para sus sensaciones, *delira*, aquél que impostándolas le cede un contenido sensible al *concepto* huero, *alucina*. Una vez más, el pecado cometido apunta a la *desmesura*.

Pero, por de pronto, y para concluir, anotemos que la situación a la larga fue tal que, *el Imperio* de la *Metafísica*, no dio lugar a una *República del Entendimiento*, sino a la fractura de –lo que termina llamando para

²³ Este comentario [*Anmerkungen*] figura como nota al pie de Kant. De la misma manera, el que simplemente ofrece la forma nuda de todo conocimiento, la de una *lógica formal*, por ejemplo, no ofrece en realidad nada. O, lo ofrece todo. Pues todo conocimiento deberá mostrar dicha forma para albergar algún sentido. Como debe albergar algún sentido, los alberga supuestamente todos. Pero que con esto se diga ‘algo’ es cosa de replanteamiento.

concluir su alegoría— la unión social. No hay mundo en común. ¡Qué no decir ya de una *Historia*! Los últimos ‘legisladores’ habían llegado ya demasiado lejos en sus hazañas. No se habrían conformado con cartografiar las distancias, medir las dimensiones y levantar acta de la orografía del terreno, ni siquiera se habrían conformado con imponer su organización hasta allí donde llegaron, sino que tuvieron la pretensión de robarle terreno a la misma línea de costa. La *barbarie* es ahora un ejercicio de enajenación. Lo que en principio había comenzado siendo tan sólo un supuesto en tanto criterio, esto es, un método que facilita el juicio sobre algo, acabó siendo convertido en coadyuvante de un *postulado*, esto es, una norma regia de imposición que actúa con necesidad, sustantiva. Más que ser guiados por una brújula hacia la experiencia de *lo real* —pues la idea del ser guiado es la de encontrarse por medio del instrumento con *lo que ya estaba ahí*— emplearon la misma para su construcción. El instrumento, ‘la brújula’ [*Kompass*] que menciona Kant, era el mismo *pensamiento*, el conocimiento especulativo de la *Razón*, que, midiéndose con el objeto más cercano que poseía, con aquél que se encontraba más a la mano —ya que, es norma del buen método el comenzar por resolver las dificultades próximas antes bien que las lejanas—, a saber, *con él mismo*, consiguió levantarse enteramente por encima de sí en un gesto imposible. La *Razón* que avala la *Metafísica* de este modo, actuaría a la vez *como discípula* y *como maestra* en una parodia que cuesta tomar en serio a la larga. El *entendimiento*, en su pantomima entre el juego de caracteres de aprendiz y de maestro, compartía ya todas las experiencias a discutir. No había intercambio alguno porque no había novedad alguna. Acababa la *Razón* con ello, contrariamente a lo que creía en su vanidad, por no conocer *nada* en absoluto. Añadamos: no ha conseguido encontrar el camino seguro *de ampliar* el campo de su experiencia. Pues desde luego, el suyo era el camino más seguro que podía ser tomado, *aquél que encuentra su destino antes de haber comenzado siquiera el viaje*.

Segundo acto

La *historia filosófica* de Kant y su presentación en sociedad

LA HISTORIA FILOSÓFICA KANTIANA COMO HISTORIA MORAL DEL GÉNERO HUMANO

Aquel caminante solitario se aventura en su *primera noche estrellada* con la única ayuda, en principio, de ese impulso íntimo que es su capacidad para orientarse por sí solo.

Se orienta «geográficamente sólo *por medio de un fundamento subjetivo de diferenciación*» (WOD, AA 08: 135), haciendo pie, como si dijéramos, en sí mismo, se dice: *Mantendré el norte, giraré al este, yo soy el punto de referencia en torno al cual gira el mundo*. Tampoco tiene muchas

más pistas en principio. La noche, no obstante, está estrellada. Y además es la primera, nadie dice que no pueda haber muchas más. El viajero emprende la primera singladura *con total libertad*, y *mira a ver cómo le va*. No se olvida de ninguno de sus pasos, *hace memoria* lo mismo que *tiene expectativas* con cada linde a la que se adelanta, obra y aprende en el camino. *La ruta inicial es corregida en el momento en el que avista el primer lucero*. El *fundamento subjetivo de diferenciación* colabora con uno *objetivo*, pues la primera estrella ocupa su sitio en el firmamento y contesta al plan ciego inicial de la andadura. Lo avala tímidamente.

Quizás dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la Tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan (SF, AA 07: 83)²⁴

El rumbo que se fija la *Metafísica clásica* no es tal, pues no está entre sus facultades el llevar el bajel a puerto, planificar y concluir el trayecto, sino

²⁴ En Octubre de 1786 Kant publica en la *Berlinische Monatschrift* –entre las páginas 304 y 330– su *Was heißt: Sich im Denken orientiren*. La redacción le toma la última parte del verano y principios de la estación de la caída de las hojas. Era un escrito esperado en el círculo filosófico, pues contenía la anhelada participación del sabio de Königsberg en el llamado *Pantheismusstreit* [*La disputa sobre el panteísmo*]. F.H. Jacobi y Moses Mendelssohn llevaban por delante la cuestión, el primero defendiendo un *intuicionismo sentimental* bajo la figura de una *Offenbarung* o *revelación*, que fundamentaría todas nuestras creencias como un bajo sostenido. Su *David Hume* es el bastión literario que lo respaldaba, y ante el escéptico filosófico que duda del fondo común que esto tiene con la *fe*, no tiene más que decir que dicha filosofía se destruye a sí misma en *nihilismo*. El *panteísmo* mecánico y vacío es la consecuencia, la doctrina de Spinoza. Filosofía consecuente será siempre spinozismo. Por otro lado, tenemos al Mendelssohn racionalista ilustrado. Entremedias, la memoria de un Lessing, y el conflicto entre aquellos sobre si éste defendía más bien un *deísmo* o un *panteísmo*. El defensor de la Filosofía y la *ratiocinatio*. ¿Kant? Llamado a intervenir y en relación de admiración intelectual mutua con ambos dos. Su escrito del 86 decepcionó a ambas partes, pues de alguna manera entendían que no contestaba a ninguna. Esto es un mal entendimiento de la respuesta kantiana, respuesta que no hace sino repetir dos logros propios anteriores que, con variaciones, se recogen en su primera *Kritik*. El escrito se pregunta por el *Pantheismus* indirectamente: ¿*Qué significa 'orientarse'*

sólo el continuar largamente el viaje y trazar sobre el mapa su discurrir. Endereza el timón y todo su oriente es la constancia de la dirección en que lo ha fijado. Por eso, cualquier pronunciamiento sobre su travesía es una *predicción de futuro* que se queda en eso, en *predicción*. Y, en tanto se queda *sólo en eso*, resulta el vaticinio la ‘chapucera’ [pfuscherhaft] obra del adivino. Y, sin embargo, *¿cómo salvar el sano fundamento subjetivo*

cuando el que se debe orientar es el pensamiento? Esto es, *¿se puede uno orientar a priori?* O, lo que es lo mismo, *¿puede el pensamiento ser completamente libre en su deambular?* *¿Puede pensar y sacar conclusiones sobre cualquier objeto?* Y, por cualquier objeto nos referimos a objetos realmente importantes...por ejemplo, a Dios. «Significa el orientarse, según el significado propio de la palabra, esto es, según nuestra situación en una región del globo –y desde la cual dividimos en cuatro la línea del horizonte– el ser capaces de situar la salida del Sol. Digamos que ahora diviso el Sol en el cielo y que además sé con ello que es mediodía. Advierto entonces de seguido donde queda el Sur, el Oeste, el Norte y el Este. Pero en vistas a cumplir con esta aspiración requeriré, no obstante, del medio del sentimiento de una diferencia en mí como sujeto. A saber, la misma diferencia que hallo entre mi mano derecha y mi mano izquierda. Y gusto de llamarla sentimiento [Gefühl] porque estas dos no presentan por lo demás diferencia externa alguna” (WOD, AA 08: 134-135) Es decir, *a priori* puedo dividir el horizonte, *¿Pero cómo diferencia cada dirección sólo desde el a priori?* *¿Cómo las ‘separo’ con el pensamiento?* La respuesta de Kant es que preciso de dos principios. *Concepto e intuición*. Respecto del *concepto*, las dos manos son idénticas. Tampoco sabríamos decir nada ‘del movimiento de la izquierda a la derecha’ imaginado dentro de un círculo [in der Beschreibung eines Cirkels]. Como resultado, Kant subraya de nuevo para Jacobi y para Mendelssohn, la parcialidad de sus soluciones, y remite –implícitamente– a su trabajo de 1763 –*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios], (BDG, AA 02: 65-163)– y del 55 –*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico] (PND, AA 01: 387-416)–. En ambos escritos Kant avanza su teoría sobre el carácter no predicativo de la ‘existencia’, que no puede ser incluida dentro de un concepto. En el escrito más tardío vincula este resultado al problema ontoteológico de Dios por medio del argumento que dice que, desde luego, la posibilidad de algo debe basarse en que algo exista. Algo. Esa existencia última sobre la que descansa el Universo entero en su posibilidad debe ser necesaria, y debería poder llamarse Dios. Quizás Kant no deseó hacer referencia explícita a este escrito pues dejaba la cuestión de la *personalidad divina* –auténtico punto fuerte para decidir sobre el *Pantheismus*– indecida, y le otorgaba con ello un aliento spinozista a su solución.

que se aúpa ex principiis al fin y al cabo? ¿Cómo es posible una historia a priori [ex principiis] que no fanfarronee? Sería algo tal que una participación no sobrenatural en la visión del futuro.

Por consiguiente, [la cuestión es, cómo es] posible una representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer [...] Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y *prepara* los acontecimientos que presagia [*wenn der Wahrsager die Begebenheit selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt*] (SF, AA 07: 80)

Del *profetizar* diremos que, ahora, su sentido es otro bien distinto al que empleábamos hace unas páginas ¿Cuándo el pretendido conocimiento de la ruta se vuelve conocimiento puntual de la misma? Cuando se ejecuta según el plan trazado. *Se prepara, se espera, se dispone*. El que la *causa* y el que la *padece* son el mismo. «*Un intento [así][...] tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza*» (IaG, AA 08: 29). Una *historia filosófica a priori* ha de ser *posible*. *Posible* porque la profecía la elabora el mismo que la piensa llevar a término, posible porque se la dice a sí mismo bajo la forma del principio, y, posible porque lo hace *bajo la forma del principio y se podrá juzgar* su ejecución y su pericia; *propiciatoria* porque la idea de la misma es la que ofrece la expectativa que invita a la acción. *No es un vaticinio, no queda en adivinación*. Las *hipótesis*, las *expectativas* que adelantan el camino a seguir, *sólo son aceptables como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo*. El *derecho* está fundado en otra cosa. Ya está dado. Esto es, se comprende que el *derecho* ya se posee. Somos *libres*, y, es en tanto que *libres*, que somos *libres de seguir el impulso*.

Ahora bien, «en estos casos tenemos que buscar siempre al enemigo en nosotros mismos» (KrV A777-B805). Esto es, *ser críticos* con nuestra actividad de exploración. «Pero ¿cómo podemos hacerlo si no damos a ese germen libertad, si no lo nutrimos incluso, de modo que broten hojas y se manifieste, para cortarlo después de raíz?» (KrV A778-B806). *Sólo el que yerra en su camino, el que se pierde o sabe que puede perderse, conoce lo que ha hecho*. La idea de que el *conocimiento* es un *proceso* de contraste y corrección del propio juicio, y que implica el *dar razones* tanto

de cuando se acierta, como de cuando uno se equivoca, es una asunción ya clásica. «La Historia se ocupa de *la narración* [*Erzählung*] de» un intento así (IaG, AA 08: 17). Es la narración tanto de los arribos a puerto que se celebran descargando la rica mercadería de las bodegas, como de los tristes naufragios que dejan tan sólo el recuerdo de la ruta allá en el fondo del mar, unido al del bajel perdido. La *Historia* es la *trama* que se desarrolla de una cierta *idea* o *esquema* de ese ‘objeto’ de investigación peculiar que es el *ser humano*, que yerra y atina. Una que irá entonces desperezándose ante los ojos del *historiador filósofo* bien convencido de lo que busca. Sigamos, en este caso también, las pistas procedimentales que hemos desbrozado respecto a lo que se espera de toda ciencia. La *Doctrina trascendental del método* no deja de estar vigente.

En nuestro caso, es ésta la *narración* de «las *manifestaciones fenoménicas* de [...] la *libertad de la voluntad*, [esto es,] de las acciones humanas» (*Ibid.*). La *acción humana* indica los derechos que pretendemos cobrarnos en el *Mundo*. Esos derechos tienen por nombre ‘*libertad*’. Y podemos ser, incluso, más específicos. Aquella *voluntad* que no puede ser determinada y conducida sino *por estímulos sensibles*, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal* –*arbitrium brutum*–, «La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la Razón, se llama *voluntad libre* (*arbitrium liberum*)» (KrV A802-B830). Un *motivo* se distingue del resultado de un *instinto* en su no mecanicidad. No es *mecánico*, no sigue un *pathos*, no es *pasivo* o reactivo. Existe la mediación del *juicio*, sea bueno o malo, pero no es *inmediato*. El *motivo*, el *interés*, el *deseo*, es –como ya adelantamos– un estado mental. No ha de suponer entonces ninguna dificultad el *narrar* lo que de por sí ya tiene una estructura *racional*. A estas narraciones se las suele llamar ‘*explicaciones*’. La *Historia* adquiere así la fisonomía genérica de una *historia filosófica-racional* por partida doble: comprende la idea de *proceso en el tiempo*, con aciertos y errores, y la de tratar sobre *asuntos e intereses racionales*. Como principio no está mal. Habrá que dotarla, no obstante, de algunos rasgos más específicos.

La *Historia* se arroja al *Mundo*, se confunde con la multitud de los acontecimientos y comienza su labor, a su lado, el mismo impulso heurís-

tico brilla en las intenciones de sus hermanas las mil ciencias. La *expectativa*, el ‘*esperar*’, tiene una relación análoga con su ejecución, que es la acción explicable *por principios*, a la que tiene el ‘*saber*’ o el *conocimiento* con la *ley de la naturaleza*, como una *idea* o *esquema* que es paso adelantado a la marcha y se va confirmando como *útil* (KrV A806-B834).²⁵ La *ley de la naturaleza* también es una tentativa propicia que funciona como *unidad técnica* que demanda ser englobada en unidades cada vez mayores de sentido. *Expectativa*, *esquema*, son tentativas que pretenden encontrarse en la realidad con su refrendo, estando como hipótesis realmente en al aire, aunque estén sostenidas por el fundamento que el sujeto les ofrece: *Que sigue una regla de actuación, que sigue una regla de conocimiento*. A diferencia del oráculo [*Wahrsager*], que abre su boca y pronuncia palabras que quieren ser hechos, el protagonista o *agente* no podrá decir que no estaba en su haber el ejecutar el intento que la expectativa albergaba. *Promete ejecutar lo que está en su mano*. Ha de ser *tarea posible*, ha de ser propiciada.

Aunque la esencia metafísica de la *libertad* nos quede velada para el saber teórico, estos fenómenos peculiares que son las *acciones humanas* también se encuentran, por supuesto, dentro y determinados conforme a leyes universales de la Naturaleza. Justo como cualquier otro *acontecimiento*. En cuanto entran en el Mundo prometen cumplir la legislación del país extranjero a donde han ido a parar. La pregunta por el ‘¿*Qué me es dado esperar?*’ es una *tanto teórica como práctica* –nos dice el propio Kant (KrV A806-B834)–. Como *fenómenos*, las acciones humanas son igual de fragmentarias que cualquier otro. Aparecen aquí y allí. Es fragmentaria cada una de las veces que se muestra la *libertad*, que se muestra la *voluntad* en el mundo, *dónde y cuándo* se aparece, y desde quién sabe dónde. Pero

²⁵ «Para llevar a cabo esa singladura, [se] necesita alimentar[la] con la *esperanza*, cuyo papel en el terreno de la praxis es asimilado nada menos que al desempeñado por el *saber* dentro del plano especulativo» (Aramayo, Roberto R. (1992). *Crítica de la razón ucrónica. Estudio en torno a las aporías morales de Kant*. Madrid: Tecnos, p. 47)

nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea. *Sin embargo*, mientras se elabora esa ciencia, raras veces coincide su esquema, ni tampoco la definición dada al comienzo de la misma, con la idea, ya que ésta se halla oculta en la Razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica [...] Se verá entonces [...] [cómo se da vueltas] en torno a una idea que no se ha sido capaz de dilucidar, como se verá también que, por tal razón, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (*unidad sistemática*) y los límites de la ciencia (KrV A834-B862)²⁶

Es una pena [continúa Kant] que *sólo tras haber reunido, como material de construcción*, múltiples conocimientos sugeridos *por una idea con la que se relacionan rapsódicamente* y que se halla oculta en nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo (KrV A834-B862 y A835-B863)

Y, sin embargo, aunque sea una pena, ¿no es también cierto que *hay que dar gracias a la meritoria minuciosidad de la historia empírica por habernos ofrecido los materiales?* Materiales que, por otro lado, ¿no es igual de cierto que guarecen una *idea de la razón pura* que une el sentido de cada una de las *acciones humanas* adelantándose a la acusación de que aquellas sean *rapsódicas* y hermanándolas bajo la forma del *ideal práctico* y la *ley moral?* (KrV A806-B834). Parece que tenemos apenas más que de sobra para emprender la travesía. Jugará en ese caso la *'cabeza filosófica'*, que se entretenga en materia de *Historia*, con cierta ventaja, pues tendrá todo el material de estudio que precisa bien cerca y además contará con el testigo principal. Está dentro de ella. *La Historia* se mueve por motivos, por máximas en ocasiones, y es testigo y puede medir la distancia entre el propósito como un máximo de perfección en la acción y su ejecución. Una vez más, ahora con Kant, *es posible una Historia a priori –ex principiis.*

²⁶ El subrayado es mío.

El añadido que aporta al paisaje una auténtica *Historia filosófica* reabilita a la de otro modo vituperada ‘*cabeza filosófica*’.²⁷ El futuro tiene

²⁷ ¿Ha existido a resultas de esto un conflicto y brote cuasi-psicótico dentro de la presunta ‘cabeza filosófica’? ¿Ha soportado bien el principio de realidad en/dentro del pensamiento? Es decir, ¿ha presentado problemas el compaginar ambos artes en una misma cabeza? Posiblemente valga la pena remitir ahora a otro caso de filósofo de pro que se mete a historiador. No parecía suponerle perjuicio alguno intelectual al bueno de Hume el acabar enterrado allá, en la *Faculty of Advocates* de Edimburgo, bajo montones y montones de archivos, fruto éstos del espíritu de la minuciosidad precedente. En realidad una cosa figuraba para él como vehículo de la intención más profunda de mostrar mediante ella su propio hilo al respecto de su pensar político. La dificultad del *todo o nada* a que parece obligar el chantaje intelectual entre la *idea* y el *hecho* pudo ser vista con mayor claridad por parte de Kant, sin embargo, en su vecino y precedente Leibniz (1646-1716). Y esto porque Leibniz, a diferencia de Hume, entiende que hay *realidades virtuales*, sutiles, pensadas sólo. Entiende que la *existencia* o la *percepción* se dan en grados, que emergen fontanales, y no suceden –eso pretende Hume– como producto de un choque de fuerzas y vivezas, un choque elástico o inelástico más adecuado para un Newton de la percepción. Y por ello, por esta diferencia cualitativa en Leibniz, la oportunidad del brote de la escisión metodológica y del espíritu es factible. Quizás por eso tenemos en Leibniz a un muy mal historiador por ser muy buena ‘*cabeza filosófica*’. Leibniz publicó en vida a partir de 1693 –con el *Codex iuris gentium diplomaticus*– su trabajo como historiógrafo para la casa de *Braunschweig-Lüneburg*. El duque lo manda llamar a Hannover, y lo ata como bibliotecario a una enorme masa de documentos de más de 10000 volúmenes, la biblioteca familiar, para que los clasifique y relate el origen y desarrollo de su ducado. Como bibliotecario implementa en primer lugar un sistema propio de clasificación, orden para el trabajo minucioso, pero no se le ocurre en el terreno de la práctica otra cosa que, ante la cantidad de material incluso ordenado, tratar de contarlo *todo*. Tejerlo todo de hilo en hilo. En sus estancias en la biblioteca ducal, a caballo entre Hannover y Wolfenbüttel, Leibniz se quiere remontar nada menos que a los tiempos de Carlomagno... Cuando deja el intento en paz por su propio deceso ha llegado en su texto apenas al año 1005. El duque, que conocía sus avances, advirtió la lentitud del mismo y su prolijidad. Quedó decepcionado. Entre 1707 y 1711 se van publicando algunos materiales, los *Scriptores Rerum Brunsvicensium Illustrationi Inservientes*, en tres volúmenes. La edición de la Academia de sus obras tiene pendiente aunque anunciada la serie quinta (*Reihe V. Historische und Sprachwissenschaft Schriften*) que contendría estos materiales, como nos avisa en su página web (www.leibniz-edition.de). La edición crítica de sus obras comenzó en 1966, pero ha sufrido modificaciones y retrasos debido –entre otras cosas– a la reunificación alemana. El material al abasto se puede consultar en las series de *Gottfried*

ahora en sus manos el cariz de lo real que le otorga el proyecto realizable. Ya no es el denostado vuelo de la *Metafísica clásica*. «En esta materia se precisa una muestra de la historia humana y, en verdad, *no del tiempo pasado, sino del futuro*, por consiguiente, hace falta una *historia profética*» (SF, AA 07: 79). Eso sí, una '*que se lleve a cabo conforme a leyes naturales conocidas*' (*Ibid.*). Es así como la *historia filosófica a priori* es posible. Se revaloriza cuando de dar cuenta de la experiencia real de la *Historia* se trata. Lo que no ha podido realizar la *Metafísica*, el oráculo equívoco, Kant lo busca completar con las condiciones bajo las que sería posible la empresa.

Kant introduce tentativamente en sociedad a la nueva ciencia, de una manera casi humilde, como un *intento* [*Versuch*] (IaG, AA 08: 29), una idea que se avanza tímidamente, e, '*Historia filosófica*' no es sino la aventura de «concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a *ciertos* fines racionales» (*Ibid.*). Dichos *fines racionales* son *normas para la acción* que, de hecho, bajo la suposición de que el *ser humano* alberga *motivos* –que tiene *arbitrium liberum*–, hacen inteligible semejante plan filosófico de trabajo. A este *plan filosófico, posible y propiciatorio*, Kant lo ha llamado consecuentemente '*hilo conductor*' [*Leitfaden*] (*Ibid.*). Es bajo el supuesto de que, existe un *hilo conductor o plan providencialista*, y

Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe, Hrsgb. von Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Walter de Gruyter, Berlin, Hannover&Potsdam, 1966- . Sorprende encontrar ciertas referencias que apuntan a que el propósito de Leibniz hubiera sido remontarse en el tiempo nada menos que al comienzo geográfico de toda su *Historia*, sería el fin de su *Protogaea oder Abhandlung von der ersten Gestalt der Erde und den Spuren der Historie im Denkmalen der Natur*, que se publica póstumamente en 1749 en Leipzig [Hay edición en castellano en Leibniz, G.W.(2006). *Protogaea, o del primitivo aspecto de la Tierra y de su antiquísima historia según los vestigios de los propios monumentos de la naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Evaristo Álvarez Muñoz. Oviedo: KRK]. Puede verse entonces cierto reflejo en cuanto a intenciones entre Leibniz y Kant, de la Geografía a la *Historia*, sólo que éste último bien podría haber advertido a lo que la avalancha de materiales y la ambición total podía desembocar y decidiendo ir por un atajo clasificatorio propio: la configuración de una *idea de la Razón* y no la rapsodia racional.

que ese *hilo* se enhebra desde las apariciones individuales –*técnicas*– de la *libertad humana*, que la *historia a priori* es posible. «Además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de [...] [semejante empresa, se] requerirá de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo» (IaG, AA 08: 23). No nos hurta a la suerte pues el hecho de que para llegar a ella se precisa del desarrollo de una *trama*, del seguir la pista a aquella *idea* que nos es tan íntima, pero que hay que *hacer y reconocer en el mundo*. Y es que, la *Historia universal*, al hacerse *filosófica*, corría el peligro de volverse ilusoria. El '*territorio del entendimiento puro*' era

una isla que había sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos icebergs que se deshacen producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás (KrV A236-B295)

Pero es sobre esa isla, que es el origen de la acción del individuo, sobre la que nosotros *pretenderemos y podremos* elaborar nuestra idea. *Tenemos*, como decimos, *el material justo a la mano*, y nos sometemos a la *realidad del hecho* que es *la libertad en el mundo*, como un *proceso que se da en el tiempo y en el espacio* entonces. No nos podemos ahorrar el viaje y situarnos *de inmediato* en el resultado deseado, quitarnos de la foto a nosotros mismos y abstraernos. Un resultado que, por otra parte, nos es tan caro y cercano. Hay que salir. Quizás también, porque –por trocar el símil del hierbajo por el de la navegación costera– incluso la línea de costa familiar y conocida de nuestro pequeño islote cobrará nuevos significados una vez nos alejemos mar adentro y volvamos la vista atrás para redescubrirla bajo nueva faz.

Y es que, si bien de hecho, esa misma «capacidad de hacer abstracción prueba una libertad del poder de pensar y una autonomía del espíritu [*es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths*]

beweist]» (Anth, AA 07: 131)²⁸, el espíritu obra y se coloca a distancia, pero hace de la experiencia un útil sólo moldeándola. Toma *posición* al tomar aquella experiencia *posición* en él a su vez, pues no puede dejar de situarlo en *un tiempo y un lugar concretos*. Tener *conciencia histórica* no puede, por tanto, sino ser una reelaboración de esta situación refleja y

²⁸ Kant no elude la patente «extrema ambigüedad del término» *abstraer/abstracción*, y diferencia para facilitar el tránsito intelectual entre un «abstraer algo de algo» – *abstrahere aliquid*– y un «abstraer desde algo» – *abstrahere ab aliquo*– (Log, AA 09 : 95). En su *Dissertatio* del 70 había ya contemplado, con viento favorable en dirección al puerto trascendental que «un concepto intelectual abstrae de todo lo que es sensible, pero *no es abstraído* de aquellas cosas que son sensitivas, y quizás fuera más conveniente por ello que se lo llamara ‘*abstrayente*’ antes bien que ‘*abstracto*’» (MSI, AA 02 : 394). Hay un uso que llega a sobreentenderse como una génesis inductiva de la experiencia que produce conceptos –como referencia a la *extensión* de la experiencia– y otro como especificación de cómo un concepto es usado –referencia a *intensión*–. Por ello, «una prenda escarlata, por ejemplo [*wenn ich z.B beim Scharlach-Tuche*] de pensarla sólo en relación a su color carmesí, lo que queda abstraído es la prenda misma del color» (Log, AA 09: 95). Respecto de la capacidad tan humana de la *percepción*, acercándonos ya al problema del *sujeto*, la *KrV* pone bien a las claras que dicha actividad de forja consiste no en una derivación o destilado, sino que se considera «un alejamiento de la experiencia [a tanta distancia] como» para seguir haciéndola «posible» (KrV A78). Como ejemplo, la *lógica formal* puede abstraer todo contenido, pero llega un punto en el que ofrece dentro de lo esperado de su función un límite de estrés, y éste es que no puede ser ella misma abstraída de él si se ha de pensar en algo (KrV A131-B170). ¿Y para la Historia? ¿En qué influye la función del abstraer pensativo en el recuento de los hechos humanos? ¿Para qué se necesita y cuál es por lo tanto su límite de empleo en todo este asunto? En la sección tercera de su *Anthropologie* lo explica bien a las claras: ‘*Abstraer*’ es una operación de *negación de la atención* [*das Aufmerken-attentio*], cuyo complemento es la *distracción* [*die Zerstreung-distractio*] (Anth, AA 07 : 131). ¿*Es la distracción una pérdida-llamada de la libertad desde otro sitio?* El *ser humano* puede abstraer, seleccionar el foco de su *atención*, es libre en su pensar, y, el mismo pensar es *libertad* por tanto. Es autónomo. Esa es su esencia. El *pensamiento* es una actividad de la *libertad* en sentido propio, y tanto el uno como la otra dependen de la *Razón*. De esta debe encargarse pues la *Historia* si ha de ser humana ¿*Qué sentido tendría que desviara el Hombre la atención de aquello que más le puede interesar?* Justo parte del argumentario, la más potente por cierto, del *Was heißt: Sich im Denken orientieren* del 86 de Kant se basa en esta doble faz de la *libertad de pensar-libertad de actuar*. Orientarse y cambiar la atención van de la mano.

coibrarse esa tan cacareada ‘*mayoría de edad*’ [*Mündlichkeit*] o *capacidad para hablar con voz propia*. El oráculo habla por otro y así hace dejación de su responsabilidad. Aquí hay que mojarse. Esto es, se adueña uno de su discurso y sus consecuencias y se tiene capacidad para decir *cómo le va a uno en la feria*, al «regresar oportunamente sano y salvo a casa, esto es, a la morada de la razón» le será dado relatar a la lumbre del hogar la *narración* oportuna, y, ¿quién sabe? Quizás pueda «prometerse tener sucesores» (RezHerder, AA VIII: 64). *No puede uno, sin embargo, tener historias que contar sin salir de casa, obtener réditos sin invertir, ver la película sin pasar por taquilla, o tener experiencia sin descender al mundo.*

Allí donde se nos obliga a *suponer*, a *creer*, a aceptar sin más la enseñanza y a *asentir* y *admitir*, a uno lo han enajenado incluso de su derecho a ocupar un sitio en el curso de los acontecimientos, lo han despojado de un derecho vital, pues la *libertad de pensamiento* no es sino una sutil aplicación de la *libertad de acción* y, ambas, proceden de la *ratio essendi* del *ser humano*, la *libertad trascendental* infundida en la *libertad individual*.

Una *Historia natural*, con la que la comparación podría ser inmediata –pues ¿*por qué no satisfaría ésta a la cabeza filosófica?*–, daría para explicar la historia *del ser humano* –*singulorum*– pero no para colmar expectativa alguna de entre las que con Kant hasta aquí nos hemos planteado. El *individuo humano* es *por naturaleza*, pero acaba siendo *más que naturaleza*.²⁹ No es simplemente una bestia. La *Razón* es otra cosa. Ni un

²⁹ De la *historia*, a la *historia humana*, y de aquí a la *Historia*, hay una serie de saltos cualitativos que hay que detallar. Desde el *Von der verschiedenen Racen der Menschen* [1775] pasamos a la *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* de la *Berlinische Monatschrift* de Noviembre del 85. Es la determinación de lo que contiene el *concepto genérico* de *raza humana* [*Menschenrasse*] lo que explica en último término el paso de ‘*una Historia natural del ser humano*’ a una *Historia*. Tratar de lo primero lleva a lo segundo. Pero determinar el rasgo distintivo del concepto de *ser humano*, si bien da para completar una *historia humana*, no relata la vista atrás de la esposa de Lot que hace recuento cristalizado de los *hechos del Hombre*. Y esto porque la *historia del ser humano* como individuo genérico –*singulorum*–, a pesar de ser objeto de la *Anthropologie* es, por contenidos tratados, la historia anunciada de su superación *por Razón*. Para Kant ‘*raza*’ supone una «diferencia clasificatoria [*atributo esencial*] de los animales del mismo *phylum* en la medida en que dicha

Linneo puede esperar tener éxito en una empresa de este jaez. La *Antropología* acabaría dejándonos entonces algo que desear en este terreno. La conclusión *no se deja esperar*, esto es, se sigue de suyo: No

se trata de la historia natural del hombre (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral* y, ciertamente, no con relación al *concepto genérico* (*singulorum*), sino con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos sobre la tierra (SF, AA 07: 79)

La *historia moral* del '*singulorum*' sería una suerte de *Antropología* imposible en la que se descubriría el desarrollo genérico de la *esencia moral* de éste dentro de su concepto, pero aquí el término '*historia*' no tiene articulación alguna. Dentro del *concepto genérico* del individuo humano, esta '*historia*' se ha relatado ya en la segunda de las *Críticas*, y con llamarla '*historia*' sólo puede querer decirse equívocamente entonces que se tiene que empezar a contar por el principio, pasar por el medio, y llegar a un final. La '*historia moral*' del *conjunto* o *en bloque*, del *género humano* es —permítasenos el juego de palabras que hemos arrastrado— *otra historia*.

diferencia *es sin excepción hereditaria*» (MAM, AA 08: 100. El subrayado es mío). El ser humano es un animal más, pero... La clave de la esencialidad es la separación o no del *phylum*. Los grupos y familias no se hacen sino por similaridad/diferencia de caracteres. «En la *historia natural* (que se ocupa de la generación y el origen filogenético) la *clase* y la *especie*, no se distinguen en cuanto tales», pues se fija —un prejuicio kantiano— en la aparición y desaparición en el tiempo tan sólo de los grupos. «La distinción sólo aparece en exclusiva en la descripción de su naturaleza [o *atributos*] en la que importa entonces tan sólo la comparación de rasgos distintivos» (Nota de Kant a *Ibid.*). La unidad de la especie humana, su *carácter universal*, lo que la separa distintivamente por cualidad y no cantidad —*distinción temporal de origen y decadencia*— es en lo que hay que fijarse. No en una diferenciación topológica o geográfica —esto lo puede ofrecer si acaso el loco del dato— sino una distinción conceptual. Y esto sólo puede regalarlo una '*cabeza filosófica*'. Para lo primero, quizás sirva sólo la observación, para lo segundo se necesita además la atención a los problemas que al individuo humano interesan respecto de su *libertad* y también la historia particular de aquéllos de los que la distrae. La obra del 86, el *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [*Presunto comienzo de la historia humana*] es, de hecho, la exigencia kantiana recién expuesta puesta en marcha y hecha escrito para contestar a Herder (MAM, AA 08: 109-123).

Las funciones mecánicas del *astrónomo* no dejan de comprender que el número de cuerpos que participan en los giros, revoluciones e, incluso, interfiriendo entre sí, modifica cualquiera de sus resultados.

Con esto Kant se propone un aumento de las exigencias a la *explotación* que pretende ser la *Historia*. Lo que sirve de base a la *Historia* no es únicamente la consideración *del conjunto de las acciones de los hombres reunidos socialmente y esparcidos por todos los pueblos de la Tierra*, cosa que se anclaría al proyecto crítico por medio de un estudio de *las condiciones trascendentales de la acción*, una *historia empírica* posiblemente, sino que va un paso más allá, pues siendo '*moral*' lo que le interesa es *el conjunto de las acciones de los hombres reunidos socialmente y esparcidos por todos los pueblos de la tierra en relación con su desarrollo moral*. Lo que Kant se cuestiona y para ello necesita *el bloque* que forma la Humanidad, es *cómo es posible la aparición del hecho que es la moral en el tiempo*. La *narración* de este plan, del *hilo*, es la *Historia*. O, de forma inversa, *la única Historia que puede ser llamada propiamente así es moral*.

Esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible [...] La Naturaleza [*como impulso e inercia*] sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea [...] Requerirá de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo [*durch viel Weltläufe geübte Erfahrungheit erfordert wird*] y, sobre todo, *de una buena voluntad* dispuesta a aceptar el resultado de tanto esfuerzo (IaG, AA 08: 23)

Ese resultado es una *idea*, sí. Ese plan tiende a la solución del «*problema del establecimiento de una constitución civil perfecta*» (IaG, AA 08: 24)³⁰. No una *constitución civil*, sino una *constitución civil perfecta*. Pues, donde el procedimiento que al *historiador filosófico* le proporcionaría la *unidad técnica* de los fenómenos pueda ser suplementado con el máximo de *a qué fines últimos* tienden cada una de las acciones, se le abrirá a aquél la imagen de la deseada *unidad sistemática*. ¿Y cuál es la *unidad sistemática* y máximo al que tiende y alude aunque sea indirectamente cada acción?

³⁰ Como figura en el encabezamiento del *Siebenter Satz*.

La respuesta es sencilla, la *ley moral*. Un *esbozo* o *intento* o *esquema heurístico* –el *hilo conductor*–, y un posible final, un *concepto* –el *quiliasma* que es la *constitución civil perfecta*–. Al final, una *distribución perfecta* del *Derecho* y, con ello, del *uso de la libertad* entre los individuos. La Naturaleza nos

arrastrará, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, [se llegará] a lo que la Razón podría haber[nos] indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias (*Ibid.*)

Kant ha resaltado el elemento que decantará su decisión respecto al tipo de *Historia* que pretende desarrollar filosóficamente. *Sobre todo, es la bien dispuesta buena voluntad* [*und über das alles ein vorbereiteter guter Wille*], *solicita en el aceptar dicha constitución* lo que constituirá de veras el punto de llegada de semejante aventura, y, como se sabe, la *'buena voluntad'* es un asunto de la praxis.

No obstante, quisiéramos resaltar más bien aquí la importancia de aquél de entre los factores en concurso citados que parece tener menos peso. Nos referimos *al requerimiento de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo/tiempo*, pues en este factor están concitados los dos enganches con el argumento desarrollado poco más arriba: la *acción* como ejercicio en la *trama*, y el *discurrir del mundo* que implica que dicha *acción* interfiere y corta el curso de los acontecimientos. Eso es *experiencia*. Se aprende. Lo primero que se les vino a las mentes a los revolucionarios franceses es un ejemplo. Una lección *sustituible*, intercambiable en su lugar, de aquella estrategia de la trama y el proceso y de la importancia de la misma en el curso de los acontecimientos. Su *posibilidad de repetición* supone el paso y dilatación del *mundo qua tiempo*: la tragedia de Charles I, las consecuencias de la *Revolución Gloriosa* en Inglaterra, fueron comparadas por aquellos respecto del caso con que les tocó lidiar. Acontecimientos parejos, consecuencias parejas³¹. Louis XVI, de hecho, no tuvo mejor suerte que

³¹ *vid.* Andress, D. (2011). El albor de una nueva era. En *El Terror. Los años de la guillotina*. Barcelona: Editorial Edhasa, p. 238

Charles I, y ambos sucesos históricos cabrían dentro de una explicación positiva del tipo de la descrita como sendas instancias de la misma. Y, sin embargo, *el conocimiento de los sucesos que tuvieron lugar en Inglaterra no puede sustituir la posesión de los conocimientos que hallaron sitio en la Francia revolucionaria*. Y así, la noción de *conocimiento* excede a la de *explicación* hasta aquí traída.

Se puede pues colegir que los elementos antes desglosados tienen su lugar en la disposición kantiana. Lo *configurativo* y lo *cronológico*, las ‘acciones humanas’ como *incidentes*, se disponen en pos del desenlace y extienden el *hilo conductor* de Ariadna en el laberinto. Para Kant este *monogramma* tiene la forma de *una constitución civil perfecta* [*eine vollkommene bürgerliche Verfassung*](IaG, AA 08: 24). Ninguna acción es superflua, ningún hecho es superfluo. La *explicación histórica* es esas *acciones dispuestas en el proyecto*, y esas *acciones son la idea de esa constitución civil perfecta*. Se necesitan mutuamente.

Kant ha de sostener ambas posiciones: Una respecto del *carácter del objeto de estudio* –*carácter moral*–, que es *estático, sincrónico*, e indica la configuración, y otra respecto de la *trama* que redundará en *explicación* –*carácter justificativo*–, que es *dinámica, diacrónica*, un *proceso en el tiempo cosechado a golpe de acción*. Las razones de esta componenda, como veremos, son varias, pero tienen su fundamento en dos ideas que forman la articulación no susceptible de renuncia de su concepción del género narrativo histórico. A la base parece estar el que el tipo de ‘*aparecer*’ que es el de la *voluntad libre* –la *acción*– no es de la misma naturaleza que el de la *existencia*.

La segunda posición a defender por parte de Kant es que, como hemos citado, la *Historia* es la *narración de un proceso asintótico por el que el conjunto de los hombres reunidos socialmente y esparcidos en pueblos por toda la tierra llega a devenir moral*. O, al menos, la *Historia* es el *intento/ha de ser el intento* de una tal *narración*. Dicho proceso es *asintótico* [*asymptotisch*]. Es decir, es la *narración de un proceso que no concluye jamás*, pero fundado en una *determinación subjetiva que obra objetivamente en el mundo alejando el ciego azar e instituyendo un sentido en el mismo*. ‘*Asintótico*’ por *jamás alcanzado*. Es decir, *en ningún tiempo, en*

ningún lugar. Y es *uno*, como una es su *idea*³². Si en el desarrollo técnico o procedimental de una *ciencia* existe el momento de la incertidumbre, el

³² «Esta serie» que tiende a la determinación de una línea [*Linie*] «se va aproximando sin interrupción, razón por la cual no supondría una contradicción el afirmar que en todas sus partes sería asintótica, alcanzando sólo merced a ello en el mismo movimiento un todo completo» (RezHerder, AA 08: 65) ¿Qué quiere decir Kant con esto de que no supondría contradicción [*Widerspruch*] afirmar el todo del movimiento como uno, teniendo aún así en cuenta el carácter asintótico de cada uno de los eslabones de la cadena? Porque de veras parece no acomodarse bien una cosa con otra. Esto se explica al modo en que un buen ataque puede ser visto como la mejor defensa. Kant está pensando de nuevo en Noviembre de 1785 en la confutación de la aparentemente sana conclusión de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas sobre una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, 1784-1791] en cuatro partes de J.G. Herder (1744-1803). La *idea* [*Idee*] de Kant, a diferencia de las *ideas* [*Ideen*] de Herder saca su fuerza del argumento trascendental que hace de las acciones con sentido de los individuos y pueblos sobre la Tierra un nuevo sentido por agregación que tiene en cuenta justamente lo que Herder defiende: su *Menschheit*, su *Humanidad* como un rasgo distintivo y fin comunal inconsciente. Transforma el argumento de Herder. Si Herder piensa en *ideas*, éstas sólo tienen sentido vistas desde la condición trascendental de todos sus sentidos, desde una *Idea*. Ojo, a diferencia de la *Historia General de la Naturaleza* [*Allgemeine Naturgeschichte*] en que hemos traducido ‘*Allgemeine*’ por ‘*general*’ y no ‘*universal*’ porque la generalidad no implica comunidad entre la *historia* y la *historia humana* de caracteres o *atributos ontológicos esenciales* en común como concepto, la *Menschheit* sí los implica. Es una *universalidad*. El concepto de una serie de pueblos con rasgos eidéticos en sus esfuerzos históricos que *es común* –como *especie*– pero *no es común* –porque se alega que son *distintos y variados* pueblos, únicos–, es ‘*contradictorio*’. Las ‘*ideas*’ se van aproximando *sin interrupción* –dice Kant– al mismo sitio. «La mujer de Herder [Maria Carolina von Herder, nacida Flachsland] llegó a sospechar que Kant hubiera redactado su *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita* a modo de ‘antídoto preventivo’, con el fin de neutralizar las tesis contenidas en la obra de su marido, a la que Kant bien pudo tener acceso antes de su publicación a través de Hartknoch [uno de los editores que Kant y Herder compartían] o Hamann [vecino de Königsberg, amigo de Kant, mentor de Herder, y uno de los padres del *Sturm und Drang*]» (Aramayo, Roberto R. (2013). El significado kantiano de una «historia filosófica». En Kant, I. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición, traducción y notas a cargo de R.R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, p. 67). Las recensiones kantianas –salvo la segunda, que aparece como apéndice al número de Marzo– aparecieron en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, en Enero y en Noviembre de 1785. La primera es una petición expresa por carta –el 10 de Julio de 1784– de uno de los editores de la

momento en el que se hace aún difícil de vislumbrar la *idea/concepto* de la misma, pero en el que se sabe que está ahí, aquí Kant pone y quita esa esperanza. '*Asintótico*' implica una *idea* que nunca se hace presente para la generación actual, un proyecto que se sabe no se concluirá. Kant podría parecer que flaquea en sus convicciones. *¿No es ésta una paráfrasis del 'todo o nada', para el 'en algún momento, en algún lugar' que indicaba su utopía/ucronía?*

Las consecuencias de semejante decisión implicarán partir de una posición que hace de la *acción moral* el principio interpretativo del devenir histórico, y luego, dinamizar su aparición en el mundo. El ideal de una *constitución civil perfecta* lo juzga todo siempre. Ese es el punto de llegada y desenlace de la *Historia* que está suspendido sobre cada *acción del género humano* midiéndola, pero, además es el motor. Los *acontecimientos humanos* vienen dados de otra guisa respecto de los naturales.

Trataremos de mostrar tanto en lo que resta de apartado, como en los apartados reflejos siguientes, apartados que llegarán a enlazar incluso con los autores influidos por esta visión, la inconsistencia de ambas condiciones.

PROLEGÓMENOS A UNA CRÍTICA DE LA HISTORIA FILOSÓFICA MORAL KANTIANA

Pero,

¿Es razonable admitir que la Naturaleza observa una finalidad en las partes mas no en el todo? De este modo, [el mismo valor tendría] lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes [la *libertad* de una presunta *anomía* anárquica][...] que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales (IaG, AA 08: 25)

revista, Christian Gottfried Schütz, *Professor* de Historia de la Literatura en Halle y fiel aliado de Kant. Kant la publica anónimamente. Hay otra respuesta anónima, contra este primer escrito, en el *Der Teutsche Merkur*, de quien resulta ser K.L. Reinhold (1757-1823), futuro defensor del kantismo, lo que da pie al apéndice de Marzo que es la segunda reseña kantiana. Tras el tercer escrito de Noviembre, Kant sólo había atendido a las dos primeras partes del trabajo de Herder, considerando que ya era suficiente reseñar y que mejor seguía con sus demás proyectos.

Esto es, *a igualdad de facto*, el ‘estado de naturaleza’ del *salvaje* y del *civilizado*, son equivalentes. ¿Qué razones tenemos para introducir una diferencia entre estos dos tipos de barbarie? La misma relevancia tendría el *hecho* aparentemente neutro de la aparición informada del primer esqueje del *género humano*, aún por identificar, ‘*el aparente estado carente de finalidad de los salvajes*’, que, la *lucha de todos contra todos* en la que el *hombre moderno* se despereza y ejerce conscientemente su poder y decisión para abrirse un hueco en la *res publica*. La diferencia, no obstante, es palmaria y señala a la base que tiene la comparativa a que nos aventuramos. De hecho, nosotros diríamos que ciertamente hay una diferencia y que se demanda un juicio sobre semejante finalidad, la del *hombre moderno*, que pasa por alto la supuesta civilidad alcanzada ya como si no hubiera existido, como si no hubiera dejado huella alguna, o se hubiera olvidado. «¿De qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza [...] si [la historia del género humano] representa una constante objeción en su contra?» (IaG, AA 08: 30)

Lo que se ha de considerar a todas luces un *atentado* a la esencia misma del *ser humano* es una *disposición que obstruya el desarrollo y el progreso del citado género* cuando está en su poder. Cuando *es posible*, es éste sin duda el peor de los crímenes. Un crimen *contra natura*. Pues el *hombre civilizado* ha descubierto la *Razón*, y *puede exigirse lo que debe*. Es este un nuevo elemento esencial que en el expediente anterior *bárbaro-civilizado* se ha de incluir con necesidad como diferencia, de lo contrario, el sentido de los actos de ambos tipos de individuo se solapan, porque significar, significan lo mismo, toda vez que el *género humano* siga siendo una denominación común a ambos, ‘y *no hablemos del surgimiento de una nueva raza*’. Dejando de lado la cuestión moral de si esto se ejecuta o no, si la *Razón* impera sobre cada *acción* o no, la mirada del *historiador* ha de ser lo bastante sutil como para asimilar esta diferencia concreta. *Así se diferencia la barbarie, con lo que pudo no haber sido*, frente al *reino salvaje* de la *necesidad* metafísica de la que todavía surge el *salvaje*. En el *hombre moderno* ha crecido el esqueje de la ‘*libertad*’ aunque se halle aprisionado en ocasiones entre los intersticios del pavimento. No está agotada la ‘*libertad*’ aunque se quiera. Un punto de vista semejante, que introdujera

subrepticamente el *estatismo* como perspectiva de una marea que viene y va eternamente ahogando, igualando o allanando, todo *posible progreso*,

afirmo que es absolutamente imposible [*no puede y no debe ser*]. Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración [*alle weitere Aufklärung abzuhalten geschlossen würde*] del género humano, es, sin más nulo y sin efecto [...] Sería un crimen contra la naturaleza humana (WA, AA 08: 39)

No puede ser, como imposibilidad metafísica para un ser cuya esencia es apertura al mundo, *libertad*, y, con ella *ilustración*, aprendizaje, oportunidad a la enseñanza. Y, *no debe ser* porque tal norma haría precisamente violencia contra su naturaleza pidiéndole algo que de por sí no puede ofrecer.

«No nos es posible probar ninguna *idea* teórica o dotarla de realidad objetiva (inmediata) [*unmittelbar*], salvo en el caso de la de la libertad» (RefI, AA 16: 541)³³. La hemos de incluir *con necesidad* para poder explicar la que es necesidad a su vez propia del anterior juicio. Y es que, como ya decía Isaiah Berlin,

¿qué significado [puede tener semejante juicio], salvo en el supuesto de que *no es totalmente irracional atribuir mérito* y culpabilidad morales e intentar ser justo [y] que *los seres humanos merecen que se les haga justicia* mientras no lo merecen los palos o las piedras [...] y no [así] alabar o culpar de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia o a la falta de imaginación?³⁴.

Pues es todavía el *salvaje*, apenas ha dejado la mano de la madre Nutricia Naturaleza, un *animal* más, que, sin embargo, alberga dentro de sí un potencial todavía no descubierto sobre la Tierra. *El ser humano, surgiendo del caldo de cultivo terrenal, está llamado a romper la linealidad del decurso mundano*. La '*libertad*' es un *hecho*. Se puede demostrar, es *real*, y todo esto, sin abandonar su esencia como *idea*. *¿Pero qué significa en*

³³ El subrayado es mío. *vid.* Aramayo, R.R. *Crítica de la razón ucrónica...* p. 45

³⁴ Berlin, I. (2002). Historical Inevitability. En *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, pp. 117-118.

este contexto 'idea teórica'? Porque en el entramado terminológico kantiano, dicho en general, tan '*idea*' es en su origen el *esquema* o *esbozo* de que hemos hablado, como el *concepto* en el que concluye en sus casos felices, como lo que él llama *idea trascendental*... Una serie continuada *ad infinitum*, esto es, el pecado en el que cae el *filósofo dogmático*. La diferencia no es baladí, porque la clase de *explicación* que del *hecho* que estamos estudiando –la *esencia libre* del *ser humano*– vayamos a establecer dependerá directamente del tipo de '*idea*' o '*hipótesis*' con que den nuestros huesos. Esa *idea/hipótesis* tiene la obligación, y, por si fuera aún poca la demanda, de hacer buena la continuidad entre el *proceso* del *hilo conductor* y su *posible conclusión* en el *quiliasmo constitucional perfecto*. Y hacerlo vía un *proceso real objetivo (inmediato)*.

Kant puede presumir –aunque en ocasiones no se deje a sí mismo mucha oportunidad para dicha presunción– de poseer una capacidad retórica de importancia. Esta rara habilidad discursiva es especialmente útil cuando se desean introducir *supuestos* no probados. Los giros en sus obras sistemáticas quizás se echan muchas veces en falta. La aridez convierte el proceso argumentativo en un trayecto sobre raíles muy plácido, pero que discurre ofreciendo a la vista la llanura aplanada y las formaciones geográficas más esquemáticas. Uno no pierde el oriente, pero desde luego no disfruta el paisaje. No obstante, la inteligencia retórica kantiana suele despuntar en ese momento del bostezo, y coloca de tapadillo casi siempre el supuesto que movilizará el resto de sus razones. Absortos apoyados en el marco de la ventana del tren, echando una mirada que casi claudica en mitad del desierto, allá afuera, no advertimos que hay un nuevo pasajero que ha tomado asiento en nuestro compartimento. Pero, ¡había que dar por hecho que nuevos pasajeros podían ocupar los asientos vacantes!

Aquí, ese supuesto es *el condicionado*, la *acción moral* del *ser humano*, como plausible, y esperable. Luego ya nos preocuparemos de pasar a probar su posibilidad. La conversación posterior nos explicará las circunstancias que nos han traído a este nuevo compañero de viaje. Es un método perfectamente legítimo. No se nos entienda mal. La *excepción* que es la *idea teórica de libertad*, que se nos nombre de un '*hecho*', surge como demanda en el terreno de la teoría con todas las de la ley, pues «obedece

al hecho de configurar la condición de la ley moral, *cuya realidad supone un axioma [dessen Realität ein Axiom ist]*» (Refl, AA 16: 541)³⁵. La *ley moral* es una realidad teórica, un *factum* –en terminología kantiana–, esto es, un artificio intelectual que *de hecho empleamos* y se realiza sólo en su uso. El uso muestra la realidad sobre la que se basa. Este empleo se basa, por supuesto en reglas. En qué consistan estas reglas, es harina de otro costal. Pero, la *posesión* de semejante *concepto-factum* implica incluso teóricamente una base, y esa base, que es la *ratio essendi* de la *ley moral*, no es otra que la '*libertad*'. Como *ratio essendi* que es, podemos decir que se trata de un *hecho* y hereda '*axiomáticamente*' la misma *realidad* de que gozaba su pariente directa. Aunque quede velado metafísicamente en comparación a '*otros hechos*' más mundanos. Este *hecho* está ahí. El argumento corre tal que así: *uso-condiciones de uso-condición/condicionado*, pues el *agente libre*, la *causa libre*, es a la misma vez *fenómeno –condicionado– y noúmeno –condición–*. Colocar ahora en primer lugar el *condicionado* es por tanto una argucia que dota de relevancia la condición de *hecho* de lo que estudiamos. Ése es el paso kantiano.

En la *Crítica de la Razón pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta, a saber, de tal manera, que investigué en la Razón pura misma e intenté determinar en esta fuente, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella. Este trabajo es poco grato, y requiere de un lector decidido para internarse poco a poco con el pensamiento en un sistema que pone por fundamento, *como dado, todavía nada*, excepto la razón misma [*was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst*], un sistema que por consiguiente intenta desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno (Prol, AA 04: 274)

No suponemos aquí nada. Esta es la aridez a que nos referíamos. La fuerza del *método dogmático* reside en no dejar huecos, en que los términos se coimpliquen. Esta es la llamada '*exigencia de la razón*' [*das Bedürfnis eigener Vernunft*] (WOD, AA 08: 136). *Si acepta usted esto, entonces debe aceptar aquello*. Este *procedimiento dogmático* es aquel que ya siguiera

³⁵ El subrayado es mío.

el ‘*célebre Wolf* [sic]’, y que no consiste sino en «el ordenado *establecimiento de principios*, la clara *determinación de los conceptos*, la búsqueda del *rigor en las demostraciones* y la *evitación de saltos* atrevidos en las *deducciones*» (KrV, BXXXVI). Pero para eso ya se han de tener ciertas *ideas* y *esquemas* o, en su defecto, echar mano de las que ya nos vienen de serie. Anular entonces la distancia entre *cognitio histórica* y *cognitio ex principiis*. Frente a este *método académico*, tenemos un método más amable, el ‘*método popular*’.

Los *Prolegómenos* deben ser, por el contrario, ejercicios preparatorios; deben más bien indicar lo que hay que hacer para llevar a la realidad una ciencia, si ello fuere posible, antes que exponer la ciencia misma. Deben, pues, *apoyarse en algo conocido ya como seguro* [*sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt*], de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía, y cuyo descubrimiento no sólo nos explicará lo que ya se sabía, sino que nos mostrará a la vez una extensión de muchos conocimientos que surgen todos de las mismas fuentes (Prol, AA 04: 274)³⁶

³⁶ El 19 de Enero de 1782 en la sección tercera, páginas 40 a 48 de la revista *Göttin-gische Zeitungen von Gelehrten Sachen*, se editaba una reseña anónima de la *Kritik der reinen Vernunft*. En ella, el recensionista, hacía de *Herr Kant* apenas un berkeleyano más, reduciendo su idealismo a la doctrina del inglés y al absurdo. *¿Y cómo?* Eliminando todo sentido del añadido *transcendental*. Obviamente, el autor del anónimo no había entendido nada. Un enfadado Kant le responde. Es 1783, y la respuesta son sus *Prolegomena*: Una exposición más sucinta de su primera *Kritik*, expuesta de modo analítico. En un apéndice a la obra se despacha el de Königsberg a gusto (Prol, AA 04: 372-380). El 13 de Julio de 1783 recibe Kant carta de Christian Garve (1742-1798), figura de primera fila de la *Ilustración* alemana, quien se confiesa autor de aquellas líneas...pero sólo autor en parte (Br, AA 10: 328-333). A la reseña le falta un tercio, y, además, hay un tercio de la misma que él no ha escrito. Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), el primer editor y un leibniziano anti-idealista, es el culpable del desaguado y el malentendido filosófico por filiación. Kant le contesta rápidamente el 7 de Agosto de ese año (Br, AA 10: 336-343). En el apéndice al volumen XXXVII, L. II, Sección II, páginas 838-862 de la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de 1783 sale editada la auténtica reseña, que sigue sin gustar a Kant. El motivo reside no en una diferencia del todo epistemológica, sino en cómo queda retratado el tema de la *Moral*. Garve es un ecléctico, cultivador de la prosa de Cicerón y sí, del empirismo inglés más funcional y práctico. Como *philosophe*, participa con éste de un cierto *expresivismo* y aboga decididamente por una *armonía natural sensualista* próxima al

Este proceder es *analítico* donde el otro es *sintético*. Donde el primero ‘no nos ofrece como dado, todavía nada’, éste ‘nos da algo conocido ya como seguro’, nos otorga la confianza de saber a dónde regresar al anochecer. Los paralelismos con el porfiar *técnico* a la busca de inspiración que lo ilumine en *conocimiento* siguen siendo asombrosos. Al descubrir las ‘fuentes’ ganaremos el *conocimiento* de ‘lo que ya sabíamos’, de lo que *poseíamos*, la *creencia* refulgirá luego como confirmada y explicada. El esbozo despuntará y florecerá en la forma apenas atisbada entre los pliegues del fenómeno disperso en un *concepto* o *unidad del entendimiento*. El que sabe, puede que no tenga *conocimiento* todavía, sí, pero parte de una *creencia* u *opinión racional* y con cierta confianza. En nuestro caso más confianza si cabe, pues cada vez que el campamento base al que regresemos sea otro *concepto*, habremos de dormir plácidamente sabiéndonos guarecidos por las seguridades que lo hacen un producto derivado y depurado como *cognitio*. Si abandonamos el calor del hogar para aventurarnos hacia la fuente de la *cognitio ex principiis historica*, siguiendo ese *hilo conductor*, que es el sonido del arroyo que se oye correr allí a lo lejos, será con la seguridad de poder regresar a la ganancia del *concepto* de *ley moral*, ganancia que no podemos perder. Sabemos de la acción del individuo, sabemos que implica *libertad*, es esto un *conocimiento racional*. Se tiene una *opinión –hipótesis racional–* que luego es testada:

toda *creencia* es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con *conciencia* de su insuficiencia objetiva; la creencia, por lo tanto, es opuesta al *conocimiento* [*also wird er dem Wissen entgegengesetzt*]. Si,

utilitarismo en cuanto interés orgánico o motivo que un Paley o un Ferguson habían popularizado. El *placer-dolor* son guías en el mundo de la moralidad. Kant, por su parte, es un pensador sistemático, innovador y original, pero un escolástico al fin y al cabo. Se comprende que llegado el momento de aclararse ambos autores en sus posiciones, hubiera un desacuerdo esencial tanto en el método como en el contenido, a saber, en el terreno de la *práxis*. En concreto, es en el papel de la *ley moral* y las *ideas* como determinaciones del obrar. El planteamiento especulativo le era a Garve, el *Popularphilosoph*, muy ajeno. Conservaron así y todo una duradera amistad basada en la admiración intelectual hasta el final. Las dos cartas referenciadas son el comienzo. La fueron cimentando hasta la temprana muerte del primero víctima de la enfermedad que comenta en sus últimas misivas buscando consuelo.

por otro lado, se tiene algo por verdadero por fundamentos objetivos [por *principios de razón*], pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera *opinión* [*Meinen*], si bien esta *opinión* puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente *conocimiento* (WOD, AA 08: 141)

La decisión por un *condicionado* tan patente no puede ni siquiera hacernos pestañear. No podemos renunciar a él. Es el *sujeto* mismo.

Al contrario, si los fundamentos del tener por verdadero de ningún modo son, según su especie, objetivamente válidos, la creencia jamás podrá ser convertida en un saber por uso alguno de la razón (*Ibid.*)

Pero, ¿de verdad sigue siendo esta libertad una idea teórica? ¿Qué quiere decir Kant aquí con el término ‘*idea*’? Pues por *idea teórica* parecemos estar mentando equivocadamente a la *idea trascendental*. No ha de chocarnos la conexión casual y relación inmediata de sentidos que esto conlleva. Si se está refiriendo a las *ideas trascendentales* –que no deja de ser el lugar al que miraríamos dado que el estatuto de la *libertad* es estudiado en este pasaje de la *KrV*– éstas son del todo *indemostrables* y no son *reales objetivamente* hablando. No se pueden ‘*tener por verdaderas*’ si por ‘*verdad*’ se quiere decir ‘*objetivamente válidas*’, pues jamás encuentran un hecho en el mundo adecuado para ellas, ni pueden encontrarlo, aunque puedan ser pensadas y funcionen como cierto ‘saber’. Tienen un *fundamento del tener por verdadero*, una cierta racionalidad por ello, pero de una especie que no encuentra su horma en el mundo. Por otro lado, ya hemos hecho mención a otro tipo de ‘*ideas*’. Kant tiene para la *realidad –objetividad–* de la *ley moral* la forma de la *idea/concepto*. Allí donde teníamos necesidad de echar mano para el uso de una *pre-concepción –idea técnica–* para arrojarnos a medir el mundo, necesitábamos un *esquema, esbozo* o ‘*idea*’, un *plan de viaje*. ¿Estamos aquí ante algo nuevo? No, simplemente, ante un concepto ya fabricado. Un *factum*. Es el final exitoso del viaje de una *ciencia*. Podemos explicar *qué es eso de moral*. Porque la mención es clara: *es una idea teórica* que puede ser ‘*demostrada*’ y ‘*dotada de realidad*’. Al mismo tiempo, como *concepto sistemático* o *unidad sistemática* de la *experiencia* que fundamenta el estudio de la *moral*, parte de *algo* y

supone algo. La *libertad*. Nuestra investigación más cercana del próximo apartado ahondará en este carácter especial de la '*libertad*' como *idea* en comparación con su más inmediata competidora. La *idea trascendental* también quiere ser un todo acabado y suponer algo, pero nos deja ilusionados y expectantes, dejando la labor de colmar esa realidad a un futuro imposible.

Pero ahora, quedémonos un poco más a la vera de lo que se pretende explicar con eso de que la *ley moral* es un *factum* y veamos cómo podemos aproximar este dato a la ayuda que precisará la explicación que quiere ser el *hilo conductor*. Y es que, como *concepto* que es, la *ley moral* presenta las características propias de una *unidad intelectual* o *unidad del entendimiento* [*Verstand*], *sistemática*, que ha sido elaborada a partir de principios. Bien puede ser un *axioma*, un *concepto indiscutible*, tanto se nos da. Pero, siendo *concepto*, lo que podemos asegurar es que –dado el recorrido del proceder de la *cognitio*– su análisis sólo puede quedar legitimado completamente si se asume que antes ha habido un *proceso de síntesis*. Esto es, si acaso en el *procedimiento expositivo sintético*, no se pone *por fundamento* –como *dado*–, *todavía nada*, a excepción de la Razón misma, las cosas suceden muy de otra manera en el *procedimiento expositivo analítico*, donde nos apoyamos *en algo conocido ya como seguro*. O, si así se nos permite avanzar lo que de las dos proposiciones anteriores se extrae: Nos apoyamos *en algo que se ha puesto como fundamento, como dado*. Suponemos que alberga una especie particular de principios.

El caso del litigio existe. No es imaginado. Pues, en su *historia filosófica*, '*Idea*' [*Idee*] es el término que Kant emplea también para distanciarse del pulular de las '*ideas*' de Herder, las cuales, como si de las sirenas de Odiseo se tratase, lo dejan a uno tentado y sin solución, como bellas intuiciones y guiños. Seducciones bellas que tironean de nosotros en tantas direcciones como pueden hurtarle a nuestra atención. Para Kant, por el contrario, '*idea*' ha de ser la naturaleza –aparentemente– de ese *plan oculto* e *hilo conductor* que es la *Historia*. Una *explicación unitaria*, una *idea*. Y es que la *Historia* para ser *filosófica*, *ciencia*, *unidad sistemática*, *concepto*, tendrá que labrarse y tendrá que ofrecerse en un *tener por verdadero por fundamentos objetivos*. Y, aunque se diera el caso de que en

el estado actual de la misma tuviéramos *conciencia de su insuficiencia objetiva como sistema*, como opinión que sería de momento este intento, podría gradualmente obrar en pos del mérito de ser *conocimiento* como cualquier otra. Éste y no otro es el perfil del *proceso asintótico*.

¿Qué estatuto tiene nuestra idea, dado entonces el caso, ése que es nuestro hilo conductor y quiliasmo? Porque no se nos olvide que *hilo conductor-quiliasmo* son sólo las dos caras de una misma moneda. Ambos son el tema de la *Historia* o, por mejor decir, de su narración: *Camino andado e hitos* son la misma cosa. También es la misma cosa la posibilidad de ésta como *cognitio*, será el *hilo* y *plan* el que deba sostenerla.

Metodológicamente, sin embargo, en la constitución progresiva como *conocimiento* de la *unidad sistemática* de un saber, la naturaleza de *lo que nos es útil* o lo que empleamos técnicamente no entiende del carácter especial de las sustantividades. Esto es, tenemos una *opinión*, la *ley moral*, que puede ser impulsada como *fundamento objetivo* que es, y que conoce de su insuficiencia para explicar el ‘olor’ tenue de un *plan*, *esbozo* o *idea* de *Historia*. Depende por entero del proyecto que tengamos, del marco depende la unidad de medida. *Libertad* por un lado, *Historia* como el conjunto o bloque de las actuaciones libres de los individuos. Los artefactos técnicos que nos sirven de andaderas en el mundo pueden ser tanto una creencia como una opinión, un esbozo como un concepto. En el plano metodológico son posiciones variables ocupadas resumidas en un proyecto y su ejecución. De *creencia* a *opinión*, de *opinión* a *cognitio*, son transiciones permitidas. Parecen casar muy bien con esa llamada al proceso de aprendizaje humano, un aprendizaje de lo que vale la propia ‘*libertad*’ y que se ejerce por ensayo y error en muchas veces. Pero lo que ocupa el lugar de una *idea procedimental, técnica*, auxiliar, puede tener un carácter distinto cada vez que se emprende el intento del ‘*tener por verdadero*’, pudiera decirse. De hecho, Kant va a mostrar que *qua concepto*, la *idea moral* tiene la misma factura que cualquier otra tomada en sí, y como muestra va a vestir a la ‘*libertad*’ de lo que acabamos de llamar ‘*opinión*’ en la *Crítica de la Razón pura*.

A partir de esto —una opinión, por otro lado, por entero de acuerdo con el parecer de Kant— vamos a criticar las supuestas ventajas de partir

de ese *condicionado* recuperándolo en su posición normal en cualquier procedimiento tendente a producir suficiencia objetiva. El *condicionado*, el *concepto* en este caso, funciona como *opinión* que puede promocionarse gradualmente. Semejante postura se criticará realizando un pequeño ejercicio de travestismo inverso en el texto en cuestión entre '*libertad*' y '*conocimiento*', para mostrar que la factura y comportamiento de aquélla, *procedimental*, no hace nada particular en comparación a cualquier otro intento por parte de cualquier otra *idea/concepto*, y, en pos de afirmar la pretendida realidad de la misma como hecho. Repetimos, no hace más que cualquier otro concepto. Otra cosa bien distinta es que lo intente. Esto es, Kant transige y acepta que la '*libertad*' puede funcionar como cualquier otro *esquema* o *esbozo* en la constitución de una ciencia, dirá, a su favor, que, de hecho es la única componenda capaz de dar cuenta del transitar humano por el mundo, pero, de su aquiescencia a dejar a aquélla introducirse en la corriente de las confirmaciones, se desprenderán consecuencias no muy halagüeñas para las supuestas ventajas con las que desea investirla.

Podría decirse –por introducirnos mansamente en la argumentación– que, por ejemplo, la *creencia histórica* en la muerte de un gran personaje, de la que podemos estar informados por los documentos, cartas y legatarios que nos deja, y de la que nos podemos considerar informados puntualmente, *puede devenir un conocimiento* si la autoridad competente nos da parte de la misma, '*si nos enteramos de su sepelio, de su testamento*' –nos dice Kant. «Por consiguiente, algo *histórico* puede ser tenido por verdadero simplemente sobre la base de testimonios, esto es, puede ser creído [y conocido]» (WOD, AA 08: 141). Esta *creencia* es un *tener por verdadero* sobre *fundamentos subjetivos*, pero con conciencia de su *insuficiencia objetiva*. La *historia empírica* nos ha de pasar por el caletre al momento. A partir de esta creencia y, exactamente a partir de ella, comienza el procedimiento razonable y racional del pico y de la pala que la *ciencia* que despunta se suele proponer. No hay mejor definición de la *cognitio historica*. *Conocimiento con conocimiento de su insuficiencia objetiva*.

¿Qué es por su parte una explicación? ¿Cómo se empieza a preparar una opinión? A partir de un cierto *fundamento objetivo* que puede ganar más objetividad. Lo que una *explicación* sea, carece todavía de una res-

puesta canónica en los textos de Immanuel Kant. No encontraremos allí este fetiche narrativo. Se puede, no obstante, aproximar perfectamente una posible respuesta: Mismamente, *'explicación' es la narración [Erzählung] del conocimiento*. Heredemos la cuestión, *¿qué es pues conocimiento?* La estructura narrativa se repite, se repite al menos su linealidad. *Conocimiento* es la *narración* tanto del *conocer*, que se realiza por *conceptos*, como del *pensar*, por *ideas*. En esto Kant sí es muy claro. Un *'pensamiento'* es un concepto a la busca de una experiencia que lo haga real, con la que concuerde. Uno de esos tanteos que investigan el mundo intentando atrapar la experiencia y así confirmarse. Este proceder, como *creencia razonable* que es, ya indica el punto crítico que la abre al *'conocer'*. Desde un *fundamento objetivo* tiende a la búsqueda de la *suficiencia objetiva*, lo que pase por el camino nos devuelve bien *idea*, bien *concepto*. Puede que no nos sea posible *«conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan con esos conceptos»* (KrV, B165-B166), pero nada se dice del caso especial de aquellos conceptos que no aspiran a ser considerados *'objetos'*. Uno de ellos, es el *'sujeto'*, por ejemplo. Otros conceptos, situados en el límite entre la *lógica formal* y la *lógica trascendental*, como son las *categorías*, como son las *ideas*, los *esquemas*, y el entero aparato trascendental, pueden *ser pensados*, y ofrecen –por ejemplo en la descripción cumplida de cómo obra en el mundo el germen de una posible ciencia– lo que es una explicación racional del fenómeno.³⁷ Son, de toda ley, *fundamentos racionales* y *objetivos*, y simulan y se exponen en lo que es una *condición posible* para la experiencia.

La cuestión sobre el *'¿qué me cabe esperar?'* es, como se sabe, *teórica* y *práctica* a un tiempo. *Puede y debe haber un conocimiento en el uso práctico* de la *Razón pura*, pues hay una *ley moral*.

³⁷ Deben entrar en consideración algunas consecuencias del proceso abstractivo, para lo que una *lógica formal* y una *lógica trascendental* es y puede ser en cada caso. La clave está en *saber* –no tanto en *conocer*, ya que ahí, en la casualidad de la *existencia* se frenan las razones– *qué es lo que a cada objeto le es propio*. Esta propiedad, pertinencia, determina [*bestimmt*] la clase del *concepto* a tratar y las notas que se le deben.

Y, el *hilo conductor* nos habrá de traer de vuelta a casa sin demasiados extravíos bajo el amparo de una *explicación* que se cifra en estar de acuerdo con *leyes naturales* sin descuidar que, al mismo tiempo, comprende la *ratio essendi libre del ser humano*. Pero, ¿no habían de ser de la misma especie los fundamentos que han de devenir finalmente conocimiento? ¿Qué fundamentos o principios se han de poner en común para la *libertad*, por un lado, y para la acción, como manifestación fenoménica de la voluntad, por otro? Pues se ha de descubrir una explicación

que no sólo pueda servir para *explicar* el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la *predicción* de los futuros cambios políticos [...], sino que también [...] *abra una perspectiva reconfortante de cara al futuro* (IaG, AA 08: 30)

Ese es el contenido y tarea que Kant quiere para su *Historia*, y dicho contenido coincide plenamente con el que una *historia filosófica* presentaría y podría desear para sí. La *idea* que era teórica se nutre de realidad para ofrecer la posibilidad de articular un proyecto futuro. Del *procedimiento técnico* a la fundamentación del *conocimiento* podemos repetir el descubrimiento tanto de lo teórico como de lo práctico en la fundación de una ciencia. Más aún cuando se nos ofrece ya por fin la posibilidad de articularla por medio de una *idea*, ya que, si bien antes era «una utilidad que ya se había extraído de la historia humana, [era considerada sólo en tanto] [...] efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas» (*Ibid.*). *Empírica*. Ahora tenemos los principios de la *ley moral*. Tenemos el *esquema* de una *libertad sometida a reglas* que, por tanto, puede ser explicada.

«De modo que lo práctico [*la regla prudente técnica*] nos lleva, como *hilo conductor*, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, [a dar una respuesta] a la cuestión especulativa» (KrV, A805-B833)³⁸. De

³⁸ Lo que nos deberíamos cuestionar es la clase en que se encuadra la respuesta. *No toda respuesta es una explicación, y no toda explicación se inscribe en el proceso, canon y 'uso correcto' que da para una ciencia*. Tampoco obsta esto último para apuntar a que, de una ciencia a otra, la clase de discurso explicativo debería cambiar ¿*Es la moral una ciencia en sentido propio?* La praxis, que es aquí *ratio cognoscendi*, nos orienta en lo teórico, pues ahora el *pensamiento* sabe qué *existencia* debe pensar, qué *concepto* debe colmar –uno *moral*–, pues la *existencia libre* debe evitar

creencia, a *opinión* quizás, a *idea* o a *concepto*, quizás. Es ésta una primera aparición del '*hilo conductor*', justamente como lo que seguirá reclamando ser años después, una *ficción heurística*. Lo *práctico* tira de lo *teórico*, que, apresurado, corre en pos de la confirmación de su díscolo compañero de viaje, que ya se halla abriendo camino y corre el riesgo de despeñarse de no ser precavido. Pero es ese impulso el que al final hace que el *uso especulativo*, tenga respuestas. Para quedarse quieto ya tiene el juguete que es la *Lógica*, que ya se encuentra acabada. Si animado en demasía se elevara el *uso especulativo* a esferas uránicas, entusiasmado por las andanzas de su compañero, no se nos despierte insomne la preocupación. El *uso práctico*, que rastrea el mundo, regresará sobre sus pasos y tirará de aquél. En esta investigación *técnica* que forma los años de aprendizaje de una *ciencia*, nadie adelanta de manera poco precavida que la respuesta deba ser siempre positiva y que nuestros desvelos vayan a tener motivo, nadie asegura confirmación alguna de nuestras averiguaciones. También *se pueden rechazar las cuestiones que se nos planteen*: No encontrar un '*objeto*' tal, o, encontrarlo pero basarlo simplemente en un *fundamento subjetivo* –*creencia racional*–. *No es el impulso, sino las cuestiones*. El impulso es una dinámica natural, recordemos. Y todo '*esperar*' –o '*expectar*', *echar la vista hacia adelante*– se refiere a «la satisfacción de nuestras

el efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas. Ahí entra la analogía entre Naturaleza y Razón. Pero en eso mismo se limita la especulación. Se ponen las condiciones al pensamiento de una determinada parte de la práctica. No son las condiciones de cualquier práctica. También la *Ciencia* es un proyecto práctico, *técnico*, uno infinito, por ende. Y del mismo modo y manera, si el que se implica en el estudio de la *Biología* debe cargar con el concepto de *organismo*, y de algún modo comprender en él inscrito el etéreo '*vida*', no es menos cierto que si la *Historia* ha de distinguirse de la investigación ética, tendrá que mostrar en qué se distancia de su modo de explicar. Esto en cuanto a propósitos. La idea, no obstante, no circula hacia el sentido que una *Historia propiamente dicha* podría llegar a tener. Kant habla de *Geschichte*, que es *Historia* como '*lo acaecido o sucedido al ser humano*'. Para él el momento teórico o del que teoriza –mejor dicho– es un ejercicio casual, de dar sentido a lo concreto del suceso a través de la posibilidad de la acción eterna. No se le puede ocurrir otra *Historia propiamente dicha*, no se le ocurre una *Historie*, que es el pensar histórico institucionalizado, como *ciencia propiamente*.

inclinaciones» (KrV, A805-B833). Es este un principio en común. ¿Compartirán más? Kant hasta aquí así lo piensa.

Estas inclinaciones son tanto *teóricas* como *prácticas*, de la misma manera que la *libertad de acción* y la *libertad de pensar* mostraban una raíz común. Así, si hay un «*esperar* que se refiere a la felicidad y [que] es, comparado con lo práctico y con la ley moral» (KrV, A806-B834), no será menos cierto que, en el terreno de la teoría, del *conocimiento especulativo*, habrá una inclinación, una *creencia* expectante, que se comparará, como *lo técnico* se compara con *lo científico*. El ‘saber’, ‘*las leyes de la naturaleza*’ son instrumentos provisionales, *técnicos*, reglas prudentes del conocimiento que apuntan al proyecto porfiador que es la *Ciencia*. Donde el *uso práctico-técnico* tiene las reglas orientativas mínimas –*lo práctico, lo prudente*– y máximas –*la ley moral*–, el *uso teórico* tiene las suyas propias. Las ‘*leyes de la naturaleza*’ y el ‘saber/conocimiento’.

Las primeras se basan en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales [*intuiciones empíricas*] capaces de satisfacerlas. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar [el *conocimiento*] de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales [*es decir, las necesarias, deducidas*], ese [*conocimiento*] concuerda (*Ibid.*)

con las *posibilidades* que ofrece este *Mundo*. «Esta segunda ley *puede* al menos apoyarse en meras ideas de la Razón pura y ser conocida *a priori*» (*Ibid.*). Lo *sintético* frente a lo *analítico*.

Ya hemos advertido sobre esto. Basta con sustituir en la larga cita anterior ‘*libertad*’, que es lo que figura en el original, por ‘*conocimiento*’, que ha sido nuestra elección y como hemos adelantado en nuestros propósitos del principio. Se observará, sin ejercer violencia alguna, que se mantiene perfectamente todo el sentido que Kant deseaba darle al fragmento. El proceso de asentamiento de *lo teórico* y de *lo práctico* es exactamente el mismo. Comparten los mismos principios metodológicos a la hora de constituirse como ciencias. La ciencia que pueda ser esa *historia filosófica* no dejará de obrar de la misma manera, o no podrá dejar de pretenderlo

según la presentación que de ella nos ha hecho Kant. Las ciencias teóricas o las ciencias prácticas, tendrán en común un fondo prístino de investigación trascendental, *pura*, de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* que sea que estén estudiando, y un *fondo ampliado*, que se va llenando de contenido, *de la condición a lo condicionado*... Y el camino se puede hacer a la inversa. *De lo analítico a lo sintético*. Esto funciona siempre que *haya una complementación gradual en la misma especie de fundamentos*.

¿Puede entonces la ‘*idea*’ de *libertad* que hemos presentado actuar de alguna manera como guía técnica para fundar semejante ciencia a la larga y ofrecer sus principios al *hilo conductor*?

En principio, y según el Kant de la cita anterior, la respuesta sería que lo que una *ciencia* –sea *teórica* o *práctica*– puede hacer es *basarse primero en principios empíricos* para descubrir *qué inclinaciones* –*teóricas* o *prácticas*– *hay* que busquen satisfacción. Desde aquí, o, *a parte rei*, puede emprender el camino que hace del prolegómeno algo superfluo. La *ciencia teórica, práctica*, puede *prescindir de las inclinaciones* y considerar *sólo el conocimiento de un ser racional* en general y las *condiciones necesarias* bajo las cuales ese otro conocimiento anterior puede concordar. Pero es esto un falso dilema, pues Kant ya ha respondido a la tierna esfinge: Lo primero no es más que una *historia empírica*. Lo segundo es lo que está por descubrirse. Nada se dice del *cómo* pueden compartir y si comparte *principios de la misma especie* alguna de ellas. Pero es sobre la *exigencia* de este compartir sobre lo que se debería fundar la *historia filosófica moral*. Labor difícil, pues, eso sí,

la Razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la Humanidad (KrV, A807-B835 y A808-B836)³⁹

³⁹ ¿*Qué futuro puede esperar, predecir [vorherzusagen], la Humanidad? ¿Y cuál de entre ellos es realmente deseable?* Esto es, que merece la dignidad de ser deseado... En 1774 había publicado Herder su *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [Otra Filosofía de la Historia para Educación de la Humanidad]*, durante su estancia en Bückeburg, poco tiempo antes de desplazarse a Weimar. Desde 1776, asentado en la que será Atenas del Clasicismo/Romanticismo alemán, redacta

Entendámoslo bien. La *Razón pura*, en su *uso práctico* entonces, podría tener una clara ventaja sobre aquélla si establece *qué principios de qué*

sus *Ideen*, que acaba en 1791 con la cuarta entrega *¿Y qué acciones imagina que deberían encontrarse dentro de las posibilidades originarias de lo humano?* La concepción herderiana, a diferencia de la de Kant, parte del uso instrumental *a posteriori* de la Razón. La Razón es un último elemento al que hay que mezclarlo y tamizarlo con cuidado. La ilustración más debatida es aquella de la postura erecta como origen de la inteligencia. Para Herder, primero viene esta postura, y luego el entendimiento se desarrolla a resultas. Para Kant es justo el proceso contrario, pues es el *entendimiento* lo definitorio del Hombre. Estamos ante esa distancia de cara al acuerdo sobre qué características y rasgos le son esenciales al ser humano. Para Herder existe una armonía previa de las facultades, de los individuos para consigo. El ser humano es más que Razón, en sus demás rasgos ya es humano. Como estudiante y discípulo devoto de Kant entre los años 1762 y 1765 Herder no ocultó su admiración por el anciano. No obstante, su idea propia y sustancial de la irrepitibilidad de los individuos y su carácter único lo separarían más pronto que tarde del universalismo kantiano. No es sólo la influencia de Hamann y su hermenéutica bíblica, es la transformación en sus mientes de Leibniz: Herder concebiría a los seres individuales al modo de la *mónada* leibniziana, transformada por la elección divina. Ensalzada como distinción ontológica. Como *símbolo* más que como *alegoría*, que tiene un carácter más intelectual y menos sensible, sí. Es un Wolff cabeza abajo. Donde éste pretendía reducir el *principio de razón suficiente* al de *contradicción* y hacer de la *existencia* algo ‘entendible’, Herder va en el sentido contrario. Ya el método es un adiós al de Königsberg. Cada individuo es una *entelechéia*, un *fin* que se mueve hacia sí mismo, un *concepto* propio que se autorregula, pero que se autorregula hacia su *felicidad*. Cada pueblo [*Volk*] tiene un *fin propio*, y, en tanto no hay discriminación hacia que éste sea *moral* o no, el tema de la *Razón pura* es secundario. El tema de Herder es la *felicidad*, justamente lo que Kant llamaría el resultado de ‘*los efectos disparatados de una libertad sin reglas*’. Una *felicidad* perfectamente entendible y esperable, pues no tendría sentido que *observáramos la dignidad de la elección divina en cada una de las partes, mas no en el todo* –protestaría Herder. Lo que hay es una *armonía preestablecida*, pues Dios elige y glorifica a cada una de sus creaciones individuales, y, obviamente, de sus desgnios múltiples se obtiene un único cuadro. Para Kant esto es la *rapsodia* [*was ist planloses*]. Para Herder es que es expresivo. La relación del entendimiento común con éste no es la del *todo es superior a la suma de las partes*, que es el razonamiento kantiano, tan aristotélico, sino –por poner un ejemplo ilustrativo– la que mantiene cada una de las caras de un poliedro con el conjunto: Los poliedros regulares son capaces de formarse a partir de polígonos encarados y separados diferentes. Hay una relación entre el número de lados de los polígonos y los poliedros que con ellos se pueden formar. El poliedro no es sin ellos, pero no es más que ellos, ni ellos son él. Es otra cosa.

acciones podrían encontrarse en la historia de la Humanidad. A partir de aquí, el cometido del hilo estaría más que claro: nutrirse de semejantes principios.

Según palabra de Kant, sí puede la *Razón pura* en este uso, y, al menos en éste, instituir los fundamentos del *obrar moral, por libertad*, y señalar por implicación el *hecho que es la libertad*. Esto es, puede no sólo *poner los fundamentos de la ciencia moral*, sino adelantar que, en tanto *deber*, han de ser no sólo *posibles*, sino *propiciatorios* dichos fundamentos. Y, lo que *propician* no es más, pero, tampoco es menos, *que la acción consiguiente*. Lo que se propicia es *un principio de la posibilidad de la experiencia*. La *acción es posible y debe serlo en un tiempo y un lugar* ¿Pero es eso lo que buscábamos? Bajo la perspectiva kantiana, la pregunta está resuelta. Sí. Y esto, no por otra cosa, sino porque, de ser así profética y no acabar el futuro por su propia mano, la acusación de ser un oráculo novelado estaría presta de nuevo a alzarse contra nosotros. El tema de la *historia a priori* es el futuro.⁴⁰ Añádase a esto que, la *utopía/ucronía*, se debe a, y persigue, la tarea de situar en concreto y como amparo un lugar y tiempo de su institución. Es decir, un criterio fenoménico, que, aunque *moral*, la *historia filosófica* kantiana tiene que incluir. Esta *historia a priori* supera las limitaciones de su antecesora sólo si se compromete a suceder, y vale *si y sólo si* se compromete a *suced*. *Causa y autor* de la *Historia* son lo mismo. Es por eso que una *historia moral quizás podría ser necesaria* y la investigación trascendental se alejaría de las aguas especulativas. No ya porque ofrezca *principios* de la experiencia acordes con la *ley moral*, ni porque sugiera aquellas *acciones que podrían encontrarse en la historia*

⁴⁰ «En los *Träume* [Kant] comprendió que no podía [...] [dar forma cumplida a] una noción de libertad» para su moral idealista «si no podía solucionar sus problemas de base con la noción de alma espiritual, distinta y autónoma de la noción de cuerpo» (Villacañas, Berlanga, J.L. (1980). *La formación de la Crítica de la Razón Pura*. Valencia: Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia, p. 56). Esto es, Kant comprendió que debía hacer de la primera noción algo más que un alma llena de buenos propósitos o una mente que desea *lo bueno*, y acercarla a su conexión con un cuerpo humano que actúa. La *autonomía moral* no tiene sentido desde la ausencia de pasiones y fines, como incorpórea. Este actuar es uno *en el tiempo*, comprende y tiene en cuenta a éste.

de la Humanidad, sino porque sugiere aquellas *que podrán encontrarse* en la misma. Estos principios, la *Razón pura* «sí los contiene en un cierto *uso práctico*, esto es, *moral*» (KrV, A807-B835 y A808-B836). *Posee los principios de la posibilidad de la experiencia* ¿Pero qué se quiere decir con semejante cosa?

En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan (*Ibid.*).

Exactamente como la *exigencia de la razón* que ordena que

la conclusión de que *haya algo* que opera como causa [...] es *porque algo sucede*, equivale a la conclusión de que *haya algo* que determina [...] un fin posible *porque algo debe suceder* (KrV, A806-B834)

Hasta aquí los comportamientos de ambos *usos* son *homólogos* en principio, pero la *homología*, desde luego –no nos equivoquemos–, no es igualdad. La *historia a priori filosófica* kantiana se hace *posible* al parecer *sólo* sobre la base de que poseemos los *principios* del *uso práctico*... Aquí acaba la *homología* por decisión autoritaria kantiana. O, por afilar el argumento, lo que Kant dice es que, siendo homólogos los conceptos, las implicaciones de la *ley moral* nos solucionarán el problema de la *Historia* desde sus principios. Pues –repetimos con él–,

la Razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la Humanidad (KrV, A807-B835 y A808-B836)

¿Qué razones tiene para sostener esto? Semejante *dictum* es en primer término plausible, podríamos pensar, pues, la *Razón pura* es una y lo que hace es aplicarse a diversos objetos, pero no se puede obviar que lo hace de diversas formas. Esto concuerda perfectamente y tiene sus ecos en la siguiente reflexión del legado kantiano:

Las reglas de la prudencia no presuponen inclinación ni sentimiento algunos, sino únicamente *una relación peculiar del entendimiento para con ellas* [*sondern ein besonder Verhältnis des Verstandes auf dieselbe*]. Las reglas de la moralidad comportan un sentimiento homónimo a través

del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno (Refl, AA 19: 93)⁴¹

Se puede entender, sin causar demasiada violencia al texto, que la regla prudente, la que introduce las posibilidades de inclusión del caso particular en el general, es una red de relaciones de coherencia del entendimiento con su propia regla racional, y que dentro de lo peculiar del *concepto de moralidad*, de la *ley moral*, esta también tiene su propia lógica interna en la que el '*entendimiento*' obra sus implicaciones, sus *relaciones peculiares entre sentidos*, para que la *moral* sea como *debe ser*. Hay algo, luego algo debe haber. Pero, en este sentido, la *Razón pura*, de hecho, contiene en su *uso especulativo* –y por mucho que diga Kant– principios de la *posibilidad de la experiencia*. Desde luego que los posee. No predice acontecimientos concretos, es cierto... Pero dice *cómo suceden acontecimientos: En el espacio y en el tiempo*. Esto es *grosso modo*, la *posibilidad de la experiencia* o una *relación peculiar del entendimiento para con una regla*. Que haya algo. Es más, una '*ley natural*' nos habla sin duda del futuro. Eso sí, los acontecimientos futuros son subsumidos bajo su gobierno. En ese sentido, la acusación kantiana comparativa acerca de que la *Razón pura en su uso práctico* sí determina los *principios de la posibilidad de la experiencia* y que sólo desde ella se cuida de la *historia futura* no aporta sino la misma consecuencia tal cual está. *Da el fundamento de posibilidad –condición– de un condicionado –la acción moral–*. La *Razón pura* en su *uso teórico, especulativo, da el fundamento de posibilidad –condición– de un condicionado –las manifestaciones fenoménicas en el mundo, una de las cuales, por lo dicho, tiene su raíz en la propia libertad de la voluntad–*.

Pero, lo que le interesaba a Kant era mostrar las ventajas del *uso práctico* de la *Razón pura*. Y ese nuevo uso implicaba la palabra '*futuro*' bajo una guisa que el *uso especulativo* no puede soñar. O, si se nos permite, que puede soñar para su desgracia. El individuo puede explicar sus acciones en base a una referencia a *principios de la libertad*, y la *libertad* es *representada* por él, que es un hecho. La *Razón pura* en su *uso práctico puede profetizar* y le saca cabeza y media de ventaja –una *cabeza filosófica*– al

⁴¹ El subrayado es mío.

uso especulativo. Cuando se suceda la acción, ésta aludirá por activa o por pasiva a aquella norma de ley. Pero no hay que olvidar que la *Historia* se merece un marco algo más amplio. *Hay que narrar esta historia respecto del conjunto de los hombres (universorum) reunidos socialmente*. ¿Nos siguen siendo útiles los mismos principios? Esta es la dimensión dinámica precisa que le va a querer añadir al concepto con el que trabaja Kant, y el *principio* con que hay que articular el *hilo conductor*, si es que éste ha de ser *propiciatorio*, a saber, *si es que ha de intervenir* en el feliz suceso de la *utopía/ucronía*. Pues el *individuo* sumergido en la *Historia* mira y se per-cata sin duda de quién lo acompaña en su compartimento y, a no dudarlo, el proceder que tendría viajando solo se ve transformado sustancialmente por semejante circunstancia.

Haberes, deberes. Poseemos la *idea* de la *ley moral*, que es nuestro bastón y cayado en esta peripecia. Una *unidad sistemática* como *relación peculiar de la razón* consigo misma. Debemos a cuenta la ansiada *unidad sistemática* de lo que no es sino el ligero resplandor de un *esbozo de nueva ciencia histórica*. Es el *hilo conductor*. Obviamente, los *principios* sobre los que se sostenga éste no pueden ser, así las cosas, los mismos que sustenten la *ley moral*. Pues, de no ser así, uno podría decir llegado a este punto que, en lo fundamental, la *Kritik der praktischen Vernunft* contendría ya todo lo que la *Filosofía de la Historia kantiana* puede decir. La *filosofía práctica* kantiana no puede decir hasta aquí –al igual que la razón en su *uso especulativo*– *cuándo* sucede el *hecho moral*, sino *lo que es*.

Las posibilidades de la *nueva ciencia* penden de un hilo, del *hilo conductor*, valga el juego de palabras, y de su estatuto. ¿Cómo alcanzar esa nueva unidad sistemática? ¿De qué consta como hipótesis semejante hilo y qué aprovechamos de los fustes de la *ley moral*? Pues, al fin y al cabo, es porque pensamos que una *acción humana* y un *acontecimiento* son diferentes en esencia por lo que recorremos de nuevo la senda por la que al mundo se nos ha avenido para ver lo distintas que son las provincias de su origen. De conseguirse el paso, la *Razón pura* en su *uso práctico* ensalzará a la *acción* como encarecida de una *realidad superior*, y el *hilo* cantará sus gestas. Y, regocijémonos, pues es *posible* su consecución, porque *«tiene que poder haber*, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la

unidad moral» (KrV, A807-B835 y A808-B836), dado que la *ley moral* sí instituye en su pureza los *principios necesarios de lo que debe ser hecho*, y los *instituye* como *universales*. Fundamenta las *acciones que podrán encontrarse en la historia de la Humanidad*. Tendremos el futuro. Y, ya que el que actúa lo hace guiado por máximas universales que explican sus actos. «Fue, en cambio, imposible demostrar la unidad sistemática de la naturaleza *de acuerdo con principios especulativos de la Razón*» (*Ibid.*). El *conjunto*, el *en bloque* de la *historia humana*, forma bajo la bandera de la *unidad sistemática*. Los actos todos de ésta son cubiertos por la sombra de *lo que se hace y lo que debería haberse hecho*. En esta tesitura, lo que se requiere es «una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, *sino del futuro*» (SF, AA 07: 79)⁴². Luego no nos ha de ser difícil

⁴² La ‘*pregunta renovada*’ [*Erneuerte Frage*] es un texto de por sí engalanado con todos los ornamentos de la peculiaridad. Ha despertado entre los especialistas preguntas de todo tipo. La primera de ellas, directamente, acerca de su particular ubicación y sentido como segunda parte de *Der Streit der Fakultäten* (1798) (*vid.* Brandt, R. (2003). “‘Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants ‘Streit der Fakultäten’”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5, p. 120). Intentaremos una interpretación posible y plausible que arroje cierta luz sobre el asunto. Tras la sección primera de la obra, correspondiente a la crítica y resolución de la posible disputa entre las facultades de Filosofía y Teología, Kant subtitula la segunda sección como ‘*Sobre el conflicto entre la Facultad de Filosofía y la de Derecho*’ (SF, AA 07: 77). Cada una de las secciones parece haber sido pergeñada por separado, y Kant las habría acabado publicando juntas en 1798 –en la prensa de Nicolovius, en Königsberg–. La sección segunda dataría justo del año anterior. Aproximadamente en Octubre de 1797, si hemos de hacer caso a su mención en la correspondencia del 5 de Abril de 1798 a Tieftrunk (Br, AA 11: 240-241) *¿Y qué pintaría un ensayo de este tipo, sobre una reflexión del progreso de la Humanidad, como crítica a la Facultad de Derecho?* El contenido sorprende, la elección del escrito previamente desarrollado sorprende, el tono en comparación con las otras dos secciones no sorprende menos. Como *facultad menor* [*Untere Fakultät*] la de Filosofía funciona de reguladora crítica de la actividad de las tres mayores, la de Teología, Derecho y Medicina. Es la de Filosofía la que debe velar porque el teólogo no se deje poseer por su Biblia, el abogado por el Código y se convierta en leguleyo, y el médico en un fontanero del cuerpo humano. De lo que se trata, el espíritu universitario preserva, que *no haya una legitimación acrítica de lo que hay*. La actividad filosófica ayuda al libre pensamiento, busca la verdad, garantiza autonomía frente a la ortodoxia de la doctrina, sea esta eclesiástica, jurídica o la del *vademecum* (SF, AA 07: 19-20). Hay que escapar de las leyes dadas

extrapolar las consecuencias benéficas de un tal análisis a lo remoto, pues el *hilo conductor* es sumamente generoso, y caben bajo sus faldas lo pasado, lo presente y lo futuro. Las *ideas trascendentales*, que pretendían ofrecer esta unidad sistemática, fracasaron. La *Idea-Mundo* era una de ellas. La *filosofía práctica* cuenta presumiblemente con claras ventajas en este sentido. La *unidad moral* que es el individuo en sus actos servirá de guía para lo disgregado de sus acciones por el mundo. *Los condicionados* que son las acciones señalan a la unidad de la *condición*, que se reconcilia con su sentido único en el mundo. La *Razón pura en su uso especulativo* –nos dice Kant–, no puede ofrecer semejante unidad.

Pero una cosa es la *unidad sistemática* que Kant desearía tener, y otra la que tiene. Aquí tenemos de nuevo uno de esos juegos de manos retórico kantiano. La plausibilidad de una *historia filosófica moral* descansa sobre las ventajas que para la confección del *hilo conductor*, que sería su contenido, tiene la *unidad sistemática* y de la cual carece una aproximación teórica. *Tesis*. La *Razón pura en su uso especulativo* no puede fundar tal ciencia porque fracasa a la hora de constituir el acontecimiento futuro, tema que debe incluir toda *historia filosófica* que se precie. *Expectativa* al igual que *recuerdo*. *Confutación*. La *Razón en su uso práctico* no tiene estas dificultades. *Puede* formar y forma una *unidad sistemática*. *Corolario*. Y, desde luego, no se puede negar que la *unidad sistemática de la Naturaleza* por medio de una *Idea-Mundo* es una aspiración y viaje proyectado que acaba en fracaso. Pero –sincerémonos– que el equivalente exitoso a ésta sea la *unidad sistemática de la ley moral*, es algo más que discutible.

por una voluntad arbitraria, sea ésta la que sea. *Una voluntad carente de reglas*. Y, entonces, ¿a santo de qué regalamos un cuadro con tres alternativas históricas de futuro para su examen como cumpliendo con el cometido crítico para la sección jurídica? Es hasta cierto punto sencillo. Kant entiende que tanto la *historia eudemonista*, como la *terrorista*, y no menos la *abderita* (SF, AA 07: 81-82), basadas de un modo u otro en el guarismo de *ganancia/pérdida de la felicidad*, de la *propiedad del bienestar* –sin atención al entramado moral pero tan cercano a las garantías que el Derecho mundo y lirondo protege–, elude sistemáticamente el pensamiento sobre *el Derecho propiamente dicho*, y se autoelimina por tanto como Derecho toda vez que es incapaz de ver allá, en la lejanía, *su fin final: el establecimiento de una constitución civil perfecta* (IaG, AA 08 : 24).

Porque, ¿es entonces una unidad que uniría las apariciones de lo moral a lo largo del tiempo en un fenómeno universal? Eso precisamente es. Eso parece requerirse, y eso debería ser la *historia filosófica moral*.

¿Pero, y, a todo esto, quién ha dicho que el tema de la *Historia* deba ser el futuro? Más bien nos suena –como de un fondo ya muy lejano en nuestra exposición– que ese lugar lo ocupaba el pasado.

Realicemos entonces ahora una comparación *condicionado-condicionado* tendente a ver si tienen las mismas hormas. Pues, es este último pensamiento sobre las equivalencias *sistemáticas* un pensamiento engañoso, ya que, en su *uso especulativo*, la *Razón pura* tiene –por supuesto que sí– su propia *unidad sistemática*. *Primera apostilla*. Se llama *apercepción trascendental* [*transscendetale Apperzeption*]⁴³. La *X* que sirve de foco del experimentar vario. Es esta incógnita el *sujeito del conocimiento*. *Individual*. Revirtamos la comparación. *Segunda apostilla*. La *unidad sistemática del uso práctico* de la *Razón pura* en la *ley moral* coincide en el tiempo y el espacio con la *apercepción*. Pues, el *agente moral* es un *sujeito*, y es esta unidad del *sujeito* la que garantiza la *unidad de experiencias tanto teóricas como prácticas*. No tenemos un *sujeito del conocimiento* por una parte y un *sujeito moral* por otra. Y así, y, del mismo modo y una vez que tenemos ahormadas estas *unidades sistemáticas* que –¡oh felicidad!–, son *homólogas*, *no hay un pasado colectivo*. La naturaleza continua de la experiencia constituida como *duración* es cosa del *individuo*, el *futuro* carece de esa agregatividad y su naturaleza continua depende de la propia unidad de propósitos que el individuo puede arrogarse.⁴⁴ Hasta aquí, lo único que tenemos son dos tipos de *unidades particulares conceptuales*, la del ‘*conocer*’ y la de la ‘*hacer*’, y, ambas, son sistémicamente homóni-

⁴³ Es «la conciencia de sí mismo (apercepción)», pues en realidad como tal no se percibe nada, sino que se tiene el sentimiento [*Gefühl*] de la unidad a la que tienden en la conciencia las demás representaciones. Este sentimiento «es [apenas un marcador,] la representación simple del yo, y si, por medio de ella tan sólo, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por una *actividad espontánea*, esta intuición interna sería [completamente] intelectual», *pura* (*KrV*, B68)

⁴⁴ Bermejo Barrera, J.C. (2009). *Introducción a la historia teórica*. Madrid: Akal, p. 115

mas, y, ambas, nos dejan sin la promesa siquiera de que podamos llegar a predecir acaso *las acciones o los conocimientos a los que podrá aspirar la humanidad en su Historia*. La ventaja del *uso práctico* se difumina. El *hilo conductor* no puede narrar ningún ‘*en bloque*’, y, al ampliar el marco del escrutinio, no se nos aparece de ningún modo la *libertad*.

Pero es que a nivel individual tenemos el mismo problema. ¿Por dónde anda eso que se llama ‘*libertad*’? El *juicio moral* ofrece contenido razonable y es explicativo en la medida en que presenta un criterio válido para la acción bajo la forma de *lo que debe ser*. Bajo esta forma de normatividad se introduce en *Historia* el fundamento y aclaración del acto libre del agente. Es en el contenido de la norma donde aparecen sus razones. Se *justifica moralmente*. La moral, en tanto contiene *normas para la acción*, es justificativa. Pero, no es lo mismo cómo explica la moral que cómo desearía que explicara ésta Kant. No se puede anular la diferencia entre el experimento mental citado y la perspectiva del juicio sobre el ‘*deber ser*’. Quiere creer que, como *deber ser*, uno puede ser en principio libre, pero que la comprensión de la norma implicará y ‘obligará’ –en un *futuro-pasado*– en conciencia a la acción subsiguiente en el futuro inmediato, y que es al caer bajo esta norma por lo que la acción tiene capacidad explicativa. El motivo de que hagan esto proviene de las convicciones que tienen acerca de *cómo deben ser* los hombres y *de lo que deben hacer*.⁴⁵ El *guardián de las buenas costumbres* presupone un añadido metafísico, y es que el carácter obligatorio se impone en el mundo y proviene de la ‘existencia de la norma’ en tanto su existencia es su contenido, que tiene eficacia ontológica. Y así la *libertad* se encarna *qua existencia*, ¿cómo negarle entonces su carácter de hecho? *Tesis fuerte ampliada, tesis débil*.

No nos extrañe entonces que este peculiar tipo de fatalista sepa nadar y guardar la ropa. El guardián piensa que la única manera de hacer explicativa en *Historia* la acción libre es cuando se puede someter a la norma.

⁴⁵ Berlin, I. (2002). Historical Inevitability. En *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, pp. 118-119

Entonces, además, es cuando se la puede juzgar. Podrá *entender, explicar, y justificar* todo a una.

Pero la actividad teórica no colma nunca el juicio que Kant desearía sacar de todo esto. Éste ya lo había descubierto. *No puede ser que queramos remendar la historia a priori dogmática para tener que pasar, acto seguido, por una historia a priori utópica a la par que fatalista.* Estaríamos condenados al final feliz y podríamos además, *'felizmente'*, predecirlo. Y, no por otra cosa, sino porque un replanteamiento de la cuestión del *hilo conductor* que lo tejiera partiendo de *principios de posibilidad de la experiencia* que incluyeran consideraciones respecto del espacio y del tiempo, amén de las consabidas consideraciones de la *moral*, mostraría para Kant un peligroso parecido con un bostezo dogmático tendente a desbaratarle la composición teórica de la tercera antinomia. Ambas clases de principios son incompatibles. Debe ser una complementación gradual en la misma especie de fundamentos. Y, sin embargo, las acciones surgen en el tiempo y en él de nuevo desaparecen, y no parece que haya forma de reunir las sin contar con su primera dispersión a lo largo del mismo ¿Cómo si no podría narrar algo *el hilo conductor*?

Por desgracia, no somos capaces de adoptar ese punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres [*wenn es die Vorhersehung freier Handlungen angeht*]. Pues tal sería el punto de vista de la Providencia [*Vorsehung*] que, al estar situada por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre, algo que éste puede sin duda *ver*, pero no *prever* con certeza (para el ojo divino no existe aquí diferencia alguna) (SF, AA 07: 83)

El ojo divino no ve el tiempo. Todo para él es presente. Para el ser humano, el trayecto por este valle de lágrimas es necesario, *hay que pasar por ese dilatado curso de la experiencia del mundo*, y nuestro '*ver*' podrá calcular los *futuribles* del '*prever*' como plan de acción, *pensarlos* quizás, y es así como serán *conocimiento*. Viendo una diferencia. Nuestras '*expectativas*' son racionales, pero habrá que cifrar el peso que éstas tienen y de dónde surgen, para asistir al *hilo conductor* que tiene en el punto de mira un proyecto filosófico como el de la *Historia*.

Kant, hasta aquí, no llega más lejos. Pero en Kant hay un estudio pormenorizado de cómo se desarrolla y obra el motor del *conocimiento*, y cómo lo hace el milagro de la *moral*. La *historia a priori* todavía puede sostenerse toda vez que podamos explicar *por qué el hecho moral es una idea teórica convertida en realidad y cuál es la naturaleza de esa otra 'idea' que es el hilo conductor*. Hasta aquí sólo hemos señalado la inconsistencia del camino del *procedimiento o de la doctrina trascendental del método* en estas lides y también ciertos lapsus comparativos a la hora de introducir la *idea de libertad* como determinando ciertos *principios* que se llegaban a convertir en nada menos que *acciones*. Si se ha de criticar la postura kantiana en materia de *Historia*, éste nos va a obligar a ahondar un poco más en el aparato trascendental kantiano, habrá que tomarse esas molestias. Pues lo analizado sólo nos veda el camino desde cómo –según el *proceder heurístico*–deberíamos discriminar en la elección de los *principios* que han de intervenir en la configuración del *hilo conductor*, si es que hay que elegirlos entre los que constituyen un *acontecimiento* y una *acción*.

Pues

esto no haría progresar en lo más mínimo [semejantes tentativas], ya que, si bien poseería por medio de esa maravillosa facultad, que sólo me es revelada por la ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia ¿con qué predicados la determinaría? No podrían ser otros que los que se me tienen que dar en la intuición sensible, con lo cual volvería una vez más, a la situación en que me hallaba (KrV, B431)⁴⁶

El siguiente apartado corresponderá en buena lógica a la comparativa entre las *ideas trascendentales* y las *ideas prácticas de Razón*. Será la forma en

⁴⁶ Con la imagen de la *homología* y sus límites aclaratorios o diferenciadores se hace necesario pensar bajo la idea de la exigencia de un 'origen' de la experiencia para salir de semejante atolladero. El *yo* no tiene referencia. No es como tal sino un origen lógico, una condición trascendental de la experiencia. Por otro lado, en el otro extremo, sólo aquellas *ideas* o *esquemas* que se ayudan de una *intuición empírica* o una *pura* logran su éxito. A saber, si las funcionalidades de *uso especulativo* y *uso práctico* de la Razón son equivalentes, de su forma de proceder no se extrae un

que esa *realidad de los predicados* es trasplantada a las *máximas de razón universales*, a ciertas *ideas*. Si en este apartado hemos hecho una crítica negativa, a saber, que *la libertad no es tocada como algo especial en tanto producto de la Razón pura*, en el apartado inmediato siguiente Kant se propondrá la *tesis fuerte* respecto a la naturaleza de tal *idea*. Esto es, que, si por la vía de la homología éramos incapaces de diferenciar entre las dos *opiniones –teórica y práctica–* a la hora de fundamentar esa ciencia que pretendía ser la *Historia*, y se advertía que la decisión kantiana en pos de una *historia filosófica práctica* del proyecto futuro no tenía ningún plus, será de esperar que del análisis de los *principios* involucrados en ese fenómeno que es la acción podamos dirimir si hay *condiciones de posibilidad de la experiencia* aprovechables para nuestro hilo. Hay que analizar los *principios de posibilidad* de la *ley moral* a la búsqueda de una diferencia respecto de los principios que animan cualquier otro acontecimiento. Pues la *historia filosófica* se propone contarnos exclusivamente sobre ellos y, en todo caso, sobre los *acontecimientos* directamente implicados en ellos. ¿Cómo serán esos principios? Sobrevendrá después de esto nuestro análisis de los mismos.

Para finalizar el estudio de Kant, surgirá como cuestión relacionada allí la posible relevancia del evento como *ejemplar*, *símbolo* o *signo*, y, como contraste. En esto, a la sugerencia que iremos arrastrando de la insuficiencia de esos principios para llenar de sentido una narración, vendrá a apoyarla demostrativamente el estado en el que quedará lo que es un *hecho histórico universal*. Nos referiremos a la *Revolución Francesa*. A partir de la introducción de este *hecho histórico* incontrovertido como *sitial* girarán las próximas consideraciones y autores. Situaremos pues en el medio de nuestra labor el hecho con el que se prometía contrastar las

fundamento de distinción. Esto es, su haz de relaciones con la experiencia describe un mismo movimiento, pero lo hace desde y hacia distintos sitios –hemos de imaginar. Así pues, la idea es que, en esto del ‘*orientieren*’, el mapa y la brújula indican a buen seguro los puntos cardinales, la rosa de los vientos es de fiar... sólo falta que tomemos cuerpo y nos decidamos sobre el mapa respecto de cuál es el origen y el destino del viaje. Esto es la *intuición original*, empírica o pura, que se precisa como co-determinación.

respuestas a lo que una *experiencia histórica* es. A saber, y, en el caso de Kant, mostraremos cómo queda la consideración de un *hecho histórico* indiscutido y reconocido bajo su opinión, y, por añadidura, cómo queda desde los principios que desea fundamenten ese plan providencialista y tema de la *Historia*.

Confirmaremos entonces lo que esos principios dogmáticos que aventurábamos nos habían hecho esperar. Una vez más, viajaremos con viento en las velas, *de lo condicionado a la condición*.

EL ESPERADO CONFLICTO ENTRE LAS IDEAS PRÁCTICAS DE RAZÓN Y LAS IDEAS TRASCENDENTALES

No es muy difícil imaginar que, que la *Historia* deba ser tratada desde un punto de vista moral equivale a aquella operación de giro copernicano que realizara Kant al principio mismo de la carrera crítica.

Hay un *kósmos* [κόσμος, orden] que legislar. A nuestro alrededor se mueven errantes los planetas, los diferentes cuerpos siderales, y, para orientarnos en el firmamento, no esperemos que nos sea suficiente con el paso adelante de un Tycho Brache. Sintámonos felices si acaso es un Kepler lo que tenemos, sí, lo cual ya es un avance, pero andamos ya necesitando como agua de mayo la llegada de un Newton que aherroje con leyes a sus meteoros. Pues, al fin y al cabo, la decisión por el *juicio moral* en *Historia* obedece a que «tal *justificación* de la Naturaleza –o mejor de la *Providencia*– no es un destino fútil *para escoger un determinado punto de vista*» (IaG, AA 08: 30). Lo veremos con el tiempo, «si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base» (IaG, AA 08: 18)⁴⁷. Avancemos con ayuda de una *hipótesis*

⁴⁷¿Cómo funciona realmente la ilustración cosmológica en las obras más 'históricas' kantianas? Su uso metafórico está más que justificado en la *Kritik der reinen Vernunft*. El cambio de punto de vista o de perspectiva es primero uno lógico desde el punto de vista formal: *hay experiencia donde hay objeto para un sujeto*. Es éste el que determina al primero, y no al revés. *El yo debe acompañar todas mis*

procedimental, llegará quien la convierta en *idea* o *concepto*. Cuanto mejor escojamos esta *hipótesis*, no obstante, mejores preces podremos aventurar.

representaciones (vid. KrV, A354 y ss.). En el *conocimiento*, el *sujeto* es unidad de *representaciones*, es el que les da a las distintas imágenes de la variedad de la experiencia una unidad ¿Pues no debería acabarse en lo mismo, de ver sólo múltiples unidades de las representaciones que tuvieran como foco cada uno de los diversos objetos a los que nos enfrentamos? Tenemos la metáfora adecuada: Kant, un entusiasta en sus años mozos de la *Astronomía* ve en la *teoría heliocéntrica* de Nicolás Copérnico (1473-1543) la imagen ilustrativa perfecta. El cambio a la Modernidad en Epistemología es colocar como foco y centro de los rayos luminosos al Sol que sería el individuo percipiente. Es la luz del Sol la que baña la Creación. Los cuerpos celestes no poseen luz propia... Nos interesa sobre todo, sin embargo, la repetición de la metáfora en el contexto de las dos obras que hemos elegido como de nuestro principal interés. En 1784, en la *Idee*, Kant realiza la siguiente transición como analogía astronómico-histórica: De Copérnico a Kepler a Newton. En 1797, con la *Erneuerte Frage*, la serie es más bien una que va de Kepler, a Tycho Brahe, a Newton ¿Cuál puede ser el motivo de la diferencia? Tycho Brahe (1546-1601) se hallaría a caballo entre la cosmovisión ptolemaica y la copernicana. Para él, la Tierra sigue siendo estática, el Sol y la Luna giran a su alrededor, pero, el resto de planetas conocidos giran en torno al Sol. La Tierra ha de quedar fija, pues, de no ser así, un *movimiento aparente debería ser descubierto en las estrellas distantes*, cosa que no sucede. Ergo, la Tierra no se mueve. Brahe es gloriado por haber contado con los recursos suficientes como para mejorar los resultados copernicanos vía observación metódica precisa de los fenómenos a estudiar. Sus *tablas astronómicas* acumulaban un sinfín de observaciones planetarias. Son el fruto del mecenazgo de Federico II de Dinamarca, primero, quien le construye el famoso *Uraniborg*, un palacio-instituto astronómico en la isla de Hven (1576-1597). El método era la observación celeste, diaria, minuciosa, contando con los instrumentos calibrados más avanzados de la época. Brahe poseía además una imprenta y una fábrica de papel propia en los subterráneos del castillo para publicar de inmediato sus resultados. En 1599, despojado del favor real debido a recortes en investigación, se ve obligado a instalarse en Praga finalmente, acogido por el emperador Rodolfo II, de la casa de los Habsburgo. Dotado de suficientes recursos, reemprende su labor. Es en Praga donde conocerá en 1600 a Johannes Kepler (1571-1630) ¿Qué significado tiene Tycho? La clave de la interpretación kantiana está en ofrecer en 1797 un aliento a la *empíria*, sólo para robárselo pidiendo toda la razón para la *Idee* un paso más allá del argumento. Brahe representa para la *Astronomía* la riqueza de la observación directa. Todos los recursos. Así lo retrata Kant ¿Por qué fracasa Tycho Brahe? Por su apego a la virtud regalada: Brahe no pudo mover a la Tierra de su sitio porque el llamado *paralaje* estelar no es observable. *Existe y no es observable*. No lo

La regla de la *claridad discursiva* prima, es la de la sencillez de los principios y la de la evitación de la redundancia. *No hay que multiplicar los entes sin necesidad*. Lo que hace un momento hemos discutido como *principio de posibilidad de la experiencia* lo que hacía era establecer los rudimentos mínimos que una *Razón pura* precisa como sobreentendido para ponerse a trabajar. Así, en esta suerte de asignación de bancos a los *astrónomos filosóficos*, lo que Copérnico toma «como simple *hipótesis*» funciona a la larga como una *exigencia de la razón*, y no hay mejor elección de punto de vista, pues implica en el ámbito del ‘*conocimiento*’ un *sujeto* para un *objeto* y un ‘*agente*’ para una *acción* (KrV, BXXII). Ambos focos permiten el solapamiento. El sujeto del ‘*conocimiento*’ es un *agente*, que actúa de cierto modo sobre lo que conoce. El ‘*agente*’ dentro de su acción, comprende el fin de ésta, lo asimila bajo la norma y regla de su comportamiento. Lo que como *hipótesis* funciona como primera avanzada, que «se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la ex-

recogían sus datos. Kepler, que hereda el caudal informativo de Brahe en su lecho de muerte, era un copernicano convencido. Uno quizás demasiado entusiasta. Su fe en el maestro y su decisión personal de creer en la armonía cósmica divina fueron sus *a priori* dogmáticos. El círculo es la trayectoria que una órbita perfecta merece. Los planetas están relacionados armónicamente por una componenda de círculos *porque* Dios no puede haber pensado en otra trayectoria más perfecta. Pero, las tablas de Tycho le llevan la contraria. Los cálculos no coinciden. Kepler tiene su revelación *sólo cuando renuncia a la idea preconcebida de perfección dogmática* y se deja corregir por las observaciones heredadas de Brahe. Es 1602, la *Astronomia nova* se basa en la ‘degradación’ de las relaciones entre planetas del círculo, al óvalo, hasta la elipse. La elipse, una forma de geometría analítica degradada y prejuzgada resuelve el dilema de los movimientos. *No más ciclos ni epiciclos*. Aquí se imagina estar Kant. *Para el objeto de conocimiento*, un ‘*ich denke*’ que lo acompañe siempre. Sutil. *Para el sujeto de la acción*, una norma y regla, una órbita, que explique sus movimientos. *La ley moral ¿Y para la Historia?* De fijarnos en la observación directa, nada tendría sentido si no. Sería repetir en la *filosofía práctica histórica* la era pre-copernicana. Sería el resultado frustrante de una *libertad sin reglas*. Ahora el *singulorum*, el individuo –como en la tercera ley kepleriana, que relaciona el movimiento planetario individual en referencia a la distancia del foco contrario que es el Sol– puede seguir midiéndose con la perfección de la *acción* que es la *ley moral*. Nos falta un Newton, no obstante. Newton unificará las tres leyes de Kepler por medio de su *ley de la gravitación universal*. Es una ley de leyes. Del *universorum*. Lo mismo espera Kant.

periciencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas» (*Ibid.*), es un *prolegómeno*.

Por mi parte [dice Kant] presento igualmente [...] la transformación de un pensamiento [...]. Con el solo fin de destacar los primeros ensayos de dicha transformación, ensayos que son siempre hipotéticos, dicha hipótesis queda[rá] demostrada en el tratado mismo, [y] no según su carácter de hipótesis (*Ibid.*)

Del mismo modo, el *hilo conductor* es un intento posible [*ein möglicher Versuch*]. Así, ese pensamiento que surge *a priori* como hipótesis llana puede regresar de su viaje por el mundo siendo principio de posibilidad de la *experiencia*. En principio,

prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; [y] se limita a considerar [el conocimiento][...] en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales [es decir; necesarias, deducidas], ese [conocimiento] concuerda (KrV, A806-B834)

Este no es sino «el método tomado del físico, [que] consiste, pues, en buscar los elementos de la Razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento» (Nota de Kant a KrV, BXVIII). La bondad del experimento y que éste concuerde consigo mismo en la realidad, depende, como vemos, de que '*puedan adoptarse dos puntos de vista diferentes*' (*Ibid.*). Precisamos a la larga «un Newton que explique esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza [*aus einer allgemeinen Naturursache*]» (IaG, AA 08: 18). Este que vendrá, no tendrá siquiera que molestarse en recordar el embrollo y desatino del Tycho Brahe que lo precedió, con sus cada vez más complejos ciclos y epiciclos. Obrará en *simplicidad*. Buscará una explicación universal que unifique todos esos fenómenos en su familiaridad. «De la misma manera que [se] produjo a un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas» (*Ibid.*), nuestro Newton vendrá a remendar igualmente su labor. Porque Kepler creía precisamente haber realizado la tarea que luego quedó para el británico. Kant es aún algo comedido en este

sentido, piensa que el *hilo* es provisional. Él espera. Para avanzar tiene la *hipótesis del hilo conductor*, forma en el tiempo de la *esperanza/expectativa* del *quiliasma*, y la intuición de que

en la especie humana *ha de presentarse alguna experiencia* que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo. Ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento a partir de una causa dada cuando concurren las circunstancias que coadyuvan en ese suceso (SF, AA 07: 84)

Ese es el límite de nuestro Kepler y lo que lo hace precisamente un Kepler. El *hilo conductor* merecerá en el futuro, y por obra del Newton de la *moral* —que será el Newton de la *Historia*— la calificación de *Historia filosófica* o *Idea de la Humanidad*. Pero por ahora sólo disponemos de los *membra disiecta* con los que entretenernos. Miembros no desechables cual escoria, pues *causa* sólo puede ser uno de ellos.

Recogiendo nuestro propio hilado filosófico, nos ponemos las cosas primero difíciles para que nuestra conclusión no peque de ligereza. Dos cosas nos son patentes aquí, y son estas dos cosas las que dan fuerza al argumento de Kant y al proceder del mismo respecto de las posibilidades de una *historia moral filosófica*.

La primera es el atisbo de que, si bien *no podemos predecir un acontecimiento a partir de una causa dada* in abstracto, *sí podemos predecir*

el que tales circunstancias hayan de concurrir alguna vez [...] en general con el cálculo de probabilidades, como en los juegos de azar [*wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*], pero lo que no se puede determinar es si eso acontecerá en el transcurso de mi vida y obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción (*Ibid.*)

La *investigación heurística* se ahorma con la idea de *explicación*. El *esquema* o *idea* que se echa a andar por el mundo busca, *qua predicción*, su salvaguarda en el mundo como *concurrentia*. De la misma manera, podemos decirnos partiendo de la mera *forma de la Razón pura* en su *uso práctico*, *cómo sucederán cuando sucedan* semejantes actos, mas no *cuándo* y *dónde*. Nos falta el ligado *procedimental* que dé aliento al *intento*

de *historia filosófica*. La *libertad* está desde luego dentro del mundo, pero queda por andar el camino intermedio entre *que hayan de concurrir las circunstancias de un acontecimiento cualquiera*, y *la concurrencia de las circunstancias en que un acontecimiento moral tiene lugar*. Hete aquí la necesidad de un Newton que unifique ambas *condiciones de posibilidad*, y, el intento kepleriano es el *hilo conductor* o *plan providencialista* kantiano. Esto debe ser suficiente de momento. Además, como del Newton para con el Kepler, *la Idea del primero será una versión más completa y común de las ideas del segundo*. Una comprensiva. Aquí están las dificultades del apartado anterior, para las cuales Kant no ha dejado de tener ojo en el año 98. Este es el *cálculo de la expectativa* a que nos hemos referido antes, un *cálculo de las condiciones de posibilidad* de determinados sucesos, sin más. Uno racional por añadidura.

La segunda constatación es más entusiasta y es la que pedirá de Kant el *intento* de una *auténtica historia filosófica y moral*. Enlaza con la anterior disposición. Repetimos: La libertad está desde luego dentro del mundo. Esto debe ser suficiente de momento. Aparece. Tenemos *ley moral* y la peculiar existencia que es la *libertad*. Se nos ofrece la esperanza y la expectativa, y es que *en la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, de facto, la índole y capacidad de ésta para ser causa de un progreso hacia lo mejor* entonces. No es sólo esa clase del existir, es la cuestión de la obra producto de su dinamismo en la *Historia*. Podría decirse que, dadas las *condiciones de posibilidad de la acción moral, en algún momento, en algún lugar, van a concurrir semejantes circunstancias*. Falta su confirmación. La confirmación del proceso racional, no sólo del *momentum inercial*. Pues, de darse ésta feliz circunstancia, esta confirmación, podríamos entonces adoptar *dos puntos de vista diferentes*. Claro que el hecho que debemos esperar ha de ser uno «que muestre la *disposición moral* de [todo el] género humano [*einen moralischen Charakter*]» (SF, AA 07: 85)⁴⁸, esto es del *univer-*

48 Se ha de abrir «una perspectiva reconfortante de cara al futuro», como expectativa, «algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza, imaginando un horizonte remoto quizás en el que la especie se ha ele-

sorum, no del *singulorum*. Ésa y no otra es la confirmación para la *ley*.

Estemos tranquilos. Para Kant, *de hecho*, ésta ocasión se va a presentar. Andemos el camino de ese razonamiento. Los *seres humanos* son *libres*. Volvemos al *factum* sobre el que sostenemos toda inspiración moral. Como *factum* es un *concepto* construido desde una *posesión*. Es esta la ‘*exigencia de la razón*’ que esperábamos y habíamos conseguido de parte de la *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica de la Razón Práctica*]. El *concepto de la ley moral*. Esto no se ‘*predice*’ de ningún modo, es nuestra *hipótesis demostrada*. Se nos ofrece en este caso una perspectiva en la que nuestro *condicionado –ex datis–* concuerda al fin con su *condición –ex principiis–*. La *perspectiva trascendental* lleva de la *condición* a lo *condicionado –sintética–* o de lo *condicionado* a la *condición –analítica–* por medio de mecanismos implicativos. Lo que *hace posible al condicionado* es *condición*, lo que *hace posible la condición*, es un tipo de *condicionado*. De nuestro *condicionado*, la *acción moral*, se pueden extraer las condiciones de su posibilidad. Pero ésta, hasta donde sabemos, es sólo la aventura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785] que regala la relación de la *libertad* para con la *ley moral* en la implicación *ratio cognoscendi-ratio essendi*. También se puede transitar cómodamente –aunque, ya se sabe, es un camino de descenso recomendado para escaladores profesionales– de las *condiciones de posibilidad* a sus *condicionados* respectivos ¿Qué sería una *acción moral*? Es ésta la ruta inversa, la de la *Kritik der praktischen Vernunft*, del 88.⁴⁹ Sea como fuere,

cuando no es arbitrario el que uno quiera o no quiera juzgar acerca de algo, es decir, cuando es una *exigencia* [*Bedürfnis*] efectivamente real, y,

vado hasta un estado en el que se han podido desarrollar en ella todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en la misma [*In welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden*]]» (IaG, AA 08 : 30)

⁴⁹ La *Fundamentación* se encuentra en GMS, AA 04: 387-463; la *KpV* se encuentra localizada en KpV, AA 05: 1-164. La *Grundlegung* guarda con la *Kritik der praktischen Vernunft* la misma relación metodológica que los *Prolegomena* y la *Kritik der reinen Vernunft*. El orden de edición es sin embargo justo el contrario: Kant se

como tal, inherente a la Razón misma, la que hace necesario el acto de juzgar y cuando, por otra parte, la carencia de nuestro saber nos limita respecto a los elementos requeridos para el juicio, entonces es necesario *que tengamos una máxima al menos según la cual emitir nuestro juicio* (WOD, AA 08: 136)

La *existencia*, la *libertad*, no se pueden construir. No se pueden sintetizar. *De manera análoga*. Esta podría ser la misma *máxima* con dos atuendos diferentes. Una *máxima* que nos guía la mar de bien cuando nos es necesario juzgar. Porque *sin existencia, sin libertad, no hay juicio alguno*. Son exigencias de la razón suspendidas de la necesidad que entraña el uso de conceptos que no podemos negar. *Si tenemos un uso, entonces determinadas cosas están implicadas en el mismo*. «Los conceptos de la Razón pura serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se represente» (KrV, A323). O más bien se presente. Con que se regale. Y, puesto que hay una *regla prudente, técnica, pragmática*, y hay una *ley moral*, aparte de las diversas *ideas, categorías*, etc.. esto tendrá sus implicaciones con necesidad. *Si se nos apetece, si nos inclinamos hacia una nueva relación, entonces necesitaremos un nuevo concepto*. Un elemento nuevo para una nueva *unidad sistemática*. Aprovechar como avanzadilla otro *concepto* como artefacto *técnico* está permitido, pero sólo como avanzadilla... Cuando esto no es así y no tenemos el celo y los miramientos, sucede el desastre y descarrilamos dogmáticamente en la trascendencia, allá lejos.

Hay carreteras marcadas. La *ratiocinatio polysillogistica*, el árbol y entramado por el que discurre la Razón en sus inferencias, puede tener su retoño que se desbanda bien del lado de las *series ascendentes* –per

encargó primero de la exposición analítica del problema de la *Moral* en la obra del 85, y sólo después emprendió el segundo de la exposición sintética –aunque llegó a dudar acerca de si todo ya estaba dicho con el primer ejercicio en torno al contenido de la *ley moral*–. En el 87 acababa por cierto de editar en la prensa de Hartknoch, en Riga, la segunda edición de la primera *Kritik*. Respecto del estudio y la relación entre ambas obras, además de la profundización en cada una de ellas por separado, cabe consultar por ejemplo al que pasa por ser el mayor experto en la *filosofía práctica* kantiana en lengua española, al que ya nos hemos referido con anterioridad y que tiene el mérito de haber traducido y prologado casi todas las obras kantianas dedicadas al *uso práctico* de la *Razón*: Roberto R. Aramayo.

episylogismos— de razonamientos que se pierden en el infinito, bien por el de un comportamiento especular en el que el comedido *prosilogismo* —*per prosyllogismos*— se remonta a la serie de las condiciones que dan lugar al fenómeno estudiado. Al *antes* de *qué*.

Quando consideramos un conocimiento como dado [como cuando juzgamos que algo es un *acto moral*] la Razón se ve obligada a suponer completa y dada en su totalidad la serie ascendente de las condiciones (KrV, A332)

La *serie* que se derive de ella, el *uso*, debe contener esa exigencia y tenerla por *incondicionalmente verdadera*, si pretende tener por verdadero o real lo condicionado por ella y que se considera, para más señas, una consecuencia. Para el *fenómeno*, será lo dado de la *existencia*, para la *acción* como *manifestación fenoménica de la voluntad* y no mero *acontecimiento*, será la *libertad*. Éstas son las *hipótesis prosilogísticas*. Esto es la *máxima al menos según la cual debemos emitir nuestros juicios*. Una *máxima* lógica, una *exigencia de la Razón, apodíctica*. «Dicha *hipótesis* queda demostrada [...] no según su carácter de hipótesis, sino *apodícticamente*, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones» (Nota de Kant a KrV, BXXII). *O de nuestras presentaciones*. Como tenemos *representaciones*, algo se *representa*.

Y es que la Razón quiere ser satisfecha. Quiere llegar a un final, y, *recordar el camino de vuelta a casa* es un tipo de final. Un viaje sólo tiene sentido de tal si se sobreentiende que se ha partido, y se parte siempre de algún sitio. Podremos

al menos, someter bajo conceptos puros del entendimiento la *relación* del objeto [la *hipótesis*] con los objetos de la experiencia; con esto, por cierto, no sensibilizamos el objeto [*wir ihn noch gar nicht versinnlichen*], sino que pensamos algo suprasensible compatible, por lo menos, con el uso empírico de nuestra Razón (WOD, AA 08: 136)

Eso *suprasensible* no son sino las '*condiciones de la experiencia*' dada, esto es, *algo que no es en tanto tal intuitivo* —*sensible*— pero que está embebido en la *experiencia*. Permítasenos dar a este tipo de *hipótesis prosilogística* el nombre de *hipótesis*, para diferenciarla próximamente de

otros tipos de hipótesis que el sistema kantiano propondrá. El subíndice quedará otorgado, nominalmente, en referencia a sus capacidades ‘*arquitectónicas*’ como exigencia primera y fundamental que es. Esta *hipótesis*, es perfectamente compatible y, además, *necesaria* en los usos conceptuales que provienen de la experiencia. Por el momento, baste decir que es, precisamente, gracias a esta peculiaridad necesaria y base demostrativa que nos ofrece la forma simple del razonar puro, que podemos hacer el distingo preciso entre la clase de ideas que Kant quiere tocar con un encarecimiento y las que quedan en quimera, fantasmagoría e ilusión. Y se puede entonces sin temores aventurar que, en tanto *explicación*, como algo *que se está obligado a pensar*, es una clase de *conocimiento*. La *moral*, el *conocimiento teórico*, no son quimeras. Tienen su correspondiente *hipótesis*, o *prosilogística*. *Existencia, libertad*.

Ahora, hay por cierto una clase de ideas que, por exigencias de la *Razón*, precisan de ser distinguidas con la misma clase de realidad de que goza el fondo existencial del fenómeno, pero, a las que la *Razón pura* garantiza en su relación con el entendimiento otra clase de naturaleza.

Kant las llama *ideas prácticas de Razón* [*praktische Ideen der Vernunft*]:

las ideas de la Razón práctica pueden darse siempre *en concreto de modo real* [*jederzeit wirklich in concreto gegeben werden*][...] Es más, tal idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la Razón (KrV, A328-B385)

pues para aplicar la *Razón* en su análisis tenemos que tener algún caso sobre el que aplicarla primero. «[Como idea] se halla siempre bajo el influjo del concepto de una plenitud absoluta. Según esto la idea práctica es siempre muy fecunda y, en relación con los actos efectivos, *necesaria e indispensable*» (*Ibid.*)

En el *uso práctico* del *entendimiento* no se trata sólo de actuar según las reglas, la *idea de la Razón práctica* funciona como *máxima, norma, regla de conducta* o *principio para la acción* que aloja en sí la necesaria explicación de la misma, significativa por cuanto da cumplida cuenta de qué es eso de una *acción* –un *acontecimiento motivado*–, y que describe tanto aspectos fenoménicos o físicos, como estados mentales e intereses.

Pero esto sólo es una faz del problema. Esto es la *explicación* que es su *concepto* como *relación peculiar de la Razón consigo misma o unidad sistemática*. La *acción* es además otra cosa. La misma *idea práctica* o *concepto práctico* es la acción y su *explicación*. Es '*posible en concreto*' no indica como expresión únicamente una concordancia casual con las *condiciones de aparición del fenómeno en la experiencia*, sino una concordancia *real*. De la misma manera que *lo real* y *lo posible*, como modalidades, se implican, pero son ganancias ontológicas diferentes.⁵⁰ La *idea* o *concepto de la Razón práctica* es al mismo tiempo '*universal*' y '*concreta*'. El *individuo* mismo es *concreto* y *universal* en un doble envés. En este caso, la norma aporta una exigencia conceptual superior, pues una *norma* se elabora como *principio constitutivo* y *propicia* su acatamiento futuro en cada una de sus aplicaciones. Apunta a *todos los casos* en su *universalidad*. Es así que *se encuentra siempre bajo el influjo de la plenitud*

⁵⁰ Respecto de la actividad del *juzgar*, primero, «la modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos, y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del mismo», esto es, el juicio sigue teniendo pese a ella el mismo significado o *intensión*. «Ya que fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada [...] Los juicios *problemáticos* son aquellos en que se toma el afirmar o el negar como algo meramente *posible* (opcional). Los *asertóricos* se llaman así por considerar la afirmación o la negación como algo *real* (verdadero). Los *apodícticos* [finalmente] son aquellos que se conciben como algo *necesario*» (KrV, A74-B100) ¿Y qué representa esta actividad del juzgar? Una «afección únicamente sobre el valor de la cópula *en relación con el pensar en general*» (*Ibid.*). Es decir, una tasación *metacrítica* sobre el valor real del contenido de los conceptos cuando los articulamos entre sí, como en una *explicación*. La posibilidad de su *pensamiento* es la posibilidad de afirmarlos/negarlos como *hipótesis* demostradas/indemostradas: Las categorías de *posibilidad*, *realidad* y *necesidad* nos llevan con la mayor naturalidad a los principios, al uso dinámico objetivo de aquéllas (KrV, A161-B200) ¿Cuál es su canon o uso correcto? «Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*. Lo que se halla vinculado con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real* [además de tener que ser *posible*]. [Y] aquello cuya relación de dependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*» (KrV, A218-B265 y B266). A estos tres principios Kant los denomina *los postulados del pensar empírico en general* [*Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*].

absoluta. Pero, la *idea* se ha hecho además carne, si así se quiere ver, y ha entrado en el mundo y se aparece ante nosotros en el acto humano. *Sólo en tanto acto humano*.

Si andamos buscando principios sobre los que basar nuestro *plan histórico*, *plan que busca la plenitud absoluta del 'en bloque'*, parece que no hay mejor sitio donde buscar, ya que, el otro lugar al que podríamos acudir en su busca nos muestra a «los conceptos puros de Razón que [hace un momento hemos] considerado y que eran, [no obstante,] *ideas trascendentales*» (KrV, A327-B384). Es en ellos, y no en otro sitio, donde la *Razón* buscaría los enseres que le permitieran hilar cualquier *explicación*. La *síntesis* de la *experiencia* se basa en sus *principios*. Pero, en este sentido preciso, «entiendo por *idea* un concepto necesario de Razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente» (*Ibid.*)⁵¹ Así, es clara la ventaja que le llevan las *ideas prácticas de Razón* en el terreno de lo real a las *meras ideas trascendentales*, pues, donde éstas *rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental*, aquéllas, *ideas de la Razón práctica* responden con la constancia del hecho y del acto efectivo realizado por individuos bien concretos y de modo real. ¡Y al mismo tiempo son ideas con pretensiones de universalidad! No pasemos por alto que buscamos un hecho que muestre la disposición de todo el género humano.

Quando se menciona una idea [*trascendental*], se dice *muchísimo* desde el punto de vista del objeto (en cuanto objeto del entendimiento puro), pero *poquísimo* desde el punto de vista del sujeto (es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas (*Ibid.*))

Aquellas *ideas* que hacían la gloria del *filósofo dogmático*, a no ser que alucinara, llevaban la impronta de la barbarie y no dejaban de ser conquistas del territorio de la nada. Cuando el *filósofo dogmático*, con su sonrisa preparada, iba a comprobar cómo andaban sus bolsillos de pedazos del cielo estrellado, se encontraba con que, mal que le pesara, *los 100 táleros reales hubieran estado al menos en su bolsillo*. De la *idea de los 100 tá-*

⁵¹ El subrayado es mío.

leros no hay rastro. Lo que se dice apocadamente del lado del *sujeeto* lo hemos llamado antes *posesión*. El sujeto no ha experimentado, no posee, no ha participado, de semejante idea. Sería además algo complejo de conseguir. Si tomamos por ejemplo, la *Idea-Mundo*, y, despojados de cualquier tipo de facultad sobrenatural de comunión con la Naturaleza toda, lo que implicaría *decir suficiente o bastante* de tal *idea* sería algo parecido al poder experimentar a la vez y como un todo el *Mundo* en su presencia. *Eso es experimentar muchísimo más de lo que un sujeto puede*.

Dado que en el uso meramente especulativo de la Razón esto [ese *impulso benéfico que se adelanta siguiendo una regla*] [...] constituye todo lo que ella persigue y, dado que la aproximación a un concepto que nunca es alcanzado en la práctica equivale a un concepto completamente fallido, decimos de éste que es una *simple idea* [*bloÙe Idee*] (KrV, A328-B384)

que se queda en un problema *carente de solución*. *Es una simple idea, o, no es más que una idea*.

Por tanto, y, ganando esta mano, *cuando se menciona una idea práctica de Razón puede decirse muchísimo desde el punto de vista del objeto y, con esto, puesto que el objeto es un sujeto, ya se dice bastante desde el punto de vista del sujeto*. Es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas. La *idea práctica de Razón* no es una *simple idea*, es bien real, además, en tanto colmada, es un *concepto* y, en tanto apunta al absoluto, *sigue siendo idea*. Pero *¿es ‘bastante’ una adecuación suficiente entre la idea práctica y su objeto?*

La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al hombre *puede*, desde luego, *tomarse sólo de la experiencia* [*kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden*]; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra Razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, la bondad del alma, la pureza [...], en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno) es cosa que requiere *ideas puras de la Razón* (KU, AA 05: 235)

Llega el segundo momento del entusiasmo kantiano, el momento en que pretende la pirueta desde el terreno seguro conquistado a la *realidad* y a la *Razón*, desde el concepto de *exigencia*. Pues, a lo que hemos asistido hace

unas páginas bajo el nombre de *totalización de los caracteres psicológicos* se repetirá en éstas desde la presión aparente, la *exigencia*, que la *plenitud absoluta* del concepto de *ley moral* parece reclamar al individuo. Pues

la idea de la Razón práctica puede darse siempre en concreto de modo real, *aunque sólo parcialmente* [...] *La realización de la misma es siempre limitada y deficiente* [*ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft*], pero dentro de límites no determinables (KrV, A328-B385)

Éste es su pecado y lo que se va a tratar de restañar. La *idea práctica de Razón es real*, implica como explicación una *norma absoluta*, señala a lo *universal*, pero, es *parcial, deficiente, limitada*.

De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo [...] con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* [...] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base (KrV, A316-B373)⁵²

Es posible que *la virtud* se halle sólo en su verdadero original completo en las cabezas de los *agentes*, pero el veredicto del que juzga la señala

⁵² El subrayado es mío. No hay que dejar a un lado semejante pensamiento, semejante *idea*, como un trasto *inútil e impracticable*. Cuando en Noviembre de 1784 Kant publica su *Idee* entre las páginas 385 y 411 de la *Berlinische Monatschrift*, podría decirse que comienza su auténtica andadura como autor de opinión y filósofo público. Era el artículo principal del número, por cierto. Antes había hecho otras incursiones en el mundo editorial periódico, pero no es hasta este momento que se siente en la necesidad de ejercer el *uso público de su Razón*. Tras la *Kritik der reinen Vernunft* y los *Prolegomena*, se atreve con otros campos algo más alejados en apariencia de la epistemología. La historia editorial de sus opúsculos [*Kleine Schriften*] comienza siendo la de un profesor de provincias que hace sus humildes contribuciones sobre cosmología sobre todo, en las revistas de su ciudad natal. La *Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs Nachrichten* o la *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen* son sus primeros desperezos. Poco a poco, el literato cobra confianza, y, al hilo del cambio de materias aprovecha y se atreve a cruzar las fronteras de las imprentas y de su hogar. La primera revista propiamente '*aufgeklärte*', *ilustrada*, en la que colabora es la *Berlinische Monatschrift* (1783-1796). A partir de

en algún lugar indefectiblemente. Ella es la que sirve de base a cualquier aproximación, para juzgarla. Y, puesto que

la Razón pura posee en ella *incluso la causalidad* de convertir en real lo contenido en su concepto. No podemos, pues, decir desdeñosamente que la sabiduría [*Weisheit*] sea una simple idea. Al contrario, precisamente

esta primera contribución, la revista se convertirá en asidua receptora de muchísimos más escritos. Varias son las posibles razones que lo impulsaron a elegir este foro y no más bien otro. Al mismísimo comienzo de *Idee*, en una curiosa nota al pie, Kant explica el motivo que lo induce a escribir sobre semejante tema. Éste ya aparece como hemos visto bajo la idea del *fin supremo* de la Humanidad en la *KrV*. En la revista, Kant se adelanta y explica cómo sintiéndose aludido por un comentario sobre su obra realizado en otra publicación –en el número 12 la *Gothaische Gelehrte Zeitungen* de Febrero 1784– y, ante su aparente carácter confuso, deseaba ponerla en contexto adecuado. Johann Schulz, el autor, Capellán Mayor de la Corte, habría tratado de hacer una traducción algo más cercana de la filosofía del de Königsberg, en un lenguaje más ameno. Éste fue el resultado: «Una idea predilecta del profesor Kant es que el objeto final del género humano es conseguir una constitución política lo más perfecta posible y le gustaría mucho que un historiador-filósofo asumiera la tarea de proporcionarnos una historia de la Humanidad bajo ese respecto, donde se mostrase hasta qué punto se ha aproximado la Humanidad a esa meta en las diferentes épocas o cuánto se ha distanciado de ella, así como lo que aún queda por hacer para alcanzarla» (Schulz, J. citado y traducido por Aramayo, Roberto R. (2013). “El significado kantiano de una «historia filosófica»”. En Kant, I. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición a cargo de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, p. 95). Kant, en primer lugar, conocía a los editores de la revista, Hande y Speuer, de otros trabajos en común. Ésta era el órgano literario del principal movimiento ilustrado en Alemania del momento, la *Berliner Mittwochsgesellschaft*, donde conocía además de a Johann Erich Biester y a Friedrich Gedike, a Moses Mendehllsson entre otros. Pero sin duda la revista más importante era, no obstante, la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (*AdB*. 1765-1806) *¿Por qué no publicar allí?* Es más que posible que por comodidad intelectual. Friedrich Nicolai, director de la publicación, acabaría enfrentado a Kant. Nicolai, por lo demás un racionalista, era muy afín a Lavater, Hamann, Wieland... Íntimo amigo de Lessing, que no tenía a Herr Kant en especial estima, seguía un itinerario de pensamiento muy distinto. No son detalles pequeños quizás el que la recensión definitiva de Garve, que no lo dejaba bien parado tampoco, se publicara en ella, y que además Herder hubiera estado colaborando con la revista entre 1766 y 1774. La polémica con éste la llevará a la otra publicación en que más a gusto se encontraba: La *Allgemeine Literatur Zeitung*.

por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición originaria o, al menos restrictiva, de norma para todo lo práctico [...] *Aparte de que tal vez posibilite el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la Razón. *Sobre esto [sin embargo] hay que esperar posteriores aclaraciones* (KrV, A329-B386)

La *sabiduría*, ojo, no el *conocimiento*. La *sophía* [σοφία]. La *prudencia* [*sophrosyne*, σωφροσύνη] como *idea moral perfecta* atesora las condiciones más deseadas. Es una *idea*, y como goza de la extensión decisiva, es *universalitas*, basada en *principios* regios, y, al mismo tiempo, no se la mire por encima del hombro, pues es *bien concreta y real*, *existe*, *no es entonces una simple idea*. Kant aparta entonces decididamente las tentaciones *trascendentes* y la *ilusión*, como un mal vicio que ha de ser sajado de raíz. La *idea de ley moral puede posibilitar justamente el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*. Puede completar la tarea imposible de las demás *ideas*. Claro que... *No es lo mismo la concreción de la aparición individual de la moral en el mundo, aparición que concita todas estas ventajas, que la idea de una constitución que promueva la mayor libertad humana*. ¿Qué clase de *idea* es ésta? ¿Cómo puede ser concreta y real y completa?

La propuesta está ya aquí hecha. Recae en las conclusiones sacadas del apartado anterior. Kant lo que busca es ni más ni menos que el volcado de la *idea de la Razón práctica completa* en el mundo. Esto entrañará un *proceso*, por supuesto, pero, ya que *lo parcial de cada una de las apariciones de la idea de la constitución parece jugar con lo universal de la misma*, y está en nuestro poder ejecutarla, *no nos ha de bastar con que la idea de la Razón práctica no sea ya una simple idea*. Es *real*, es cierto, pero hay un plus de *realidad* en esa *constitución civil perfecta* que llegará por obra de la *Humanidad* y que convertirá *lo parcial* en *total*. *No se puede pedir menos*. El *hilo conductor* es lo que va a salvar la distancia como adelanto probable, entre *lo teórico y lo práctico*, mostrando *lo que ha de ser una historia en bloque, en conjunto...* *La aparición sucesiva en el tiempo de la libertad*. Pero claro, ¿cómo lo puede conseguir aplicando sólo una especie

peculiar de condiciones de posibilidad? Al fin y al cabo, sí, *la libertad* viene implicada por todas las *ideas prácticas de Razón*, que *son reales*, tanto en sus aciertos como en sus fallos, planeando como norma justificativa. La *constitución civil* puede desear heredar ahora esa *realidad* al tener que volcarse al mundo por completo las *máximas prácticas*, una de las cuales es la *ley moral*. De *ser posible*, acaba de ganar el mismo estatuto que la *existencia* de los *hechos* y partiendo de ser una *simple hipótesis*. Un humilde intento.

Claro que, la clase de transformación que Kant espera realizar tiene que ver con la aventura de tratar de injertar ciertas características dinámicas de las *ideas trascendentales* a las ganancias que ha obtenido de la distinción de las *prácticas* respecto de aquellas. Y no por obra del azar, sino porque, en definitiva, el instrumento que es la *síntesis de la experiencia* se basa en principios que sólo se encuentran presentes –y que precisamente dan pie– en las *ideas trascendentales*. Es más, el mismo concepto de *explicación, qua conocimiento o qua pensamiento*, es imaginable únicamente bajo condiciones trascendentales que involucren la *relación entre fenómenos*, la *serie* y, finalmente, el tiempo del proceso revertido ¿Se puede entonces tener todo? Por de pronto, se le puede seguir la pista al proceder raciocinante kantiano en este sentido. Lo *general* determina lo *particular*.

Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo, hemos tomado el predicado *en toda su extensión*, bajo cierta condición, *lo restringimos a cierto objeto en la conclusión*. *Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama universalidad* (universalitas) (KrV, A322-B379)

A esta ‘máxima extensión’ lógica corresponde en la operación procedimental de *síntesis de las intuiciones* o de cosecha de las *experiencias particulares*, el concepto de *totalidad –universitas–* de las condiciones. «El concepto no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado» (*Ibid.*), esto es, al bascular *la idea práctica de Razón de la libertad* sobre el entramado completo de *hechos particulares* que es la *Historia*, deseando ser trasfundida al mundo, se produce la transmutación de las condiciones del silogismo, y lo que era *condición* se

vuelve *condicionado*. Una vez asumida *la magnitud plena de la extensión del predicado libre*, de la *idea práctica parcial* a la *idea perfecta de la constitución total*, se legan también en perfecto ejercicio de simetría lógica –pues el razonamiento silogístico da para ello– las *condiciones de posibilidad de la experiencia* de la una a la otra, porque no nos perdonaríamos perder por el camino un ápice de aquella *realidad*. Ahora bien, hay motivos más que suficientes para dudar de que *las condiciones de posibilidad de ambas experiencias sean de la misma especie*, y, con ello, para que sobre ellas se puedan desplegar los mismos usos de la *Razón*. La *idea de constitución* [*Verfassung*], por ejemplo, es *causa*, *posee en ella la capacidad de convertir en real su contenido*. Esto al menos es palabra de Kant. Habrá que dudar, no obstante, de la buena aplicación de la categoría de *causa*. Pues, y nada más por comenzar a señalar el desaguizado, ¿de qué sería causa sino al parecer de ella misma?

Obviemos de momento esto. Vamos a pasarlo por alto. Busquemos nuestra ansiada confirmación a nivel global.

En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* [*Ursache*] de un progreso hacia lo mejor [hacia esa *constitución civil perfecta*] [...], lo que no se puede determinar es si eso acontecerá durante mi vida [y por qué no, *durante la vida de cualquiera*] y si obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción. [Pues somos *finitos, limitados, deficientes en duración*]. Por lo tanto, *se habrá de buscar un hecho que indique de modo intemporal, la existencia de una causa tal* y asimismo la *acción de la causalidad en el género humano* [*das Dasein einer solchen Ursache und auch der Act ihrer Causalität im Menschengeschlecht*] (SF, AA 07: 84)

Ha de ser un *hecho* que, siendo *particular*, represente o indique o señale la *existencia* de esa *causa* que acaba siendo la *manifestación fenoménica de la voluntad*. Y, de entre las posibles *manifestaciones fenoménicas* de ésta, habrá alicientes en escoger bien... Porque ésa valdrá por todas. «Luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso)» hacia *esta constitución* de modo *providencialista*. *Per prosillogismos*. Así que, ni siquiera es *necesario* que «ese aconteci-

miento [...] haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino *sólo como signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)» (*Ibid.*)

La *causa* es sólo aludida por el *acontecimiento concreto*. Es una *causa intemporal*, esto es, no se da en el *tiempo* –ni en el *espacio*, ni en el plazo de una vida, por todo lo que sabemos hasta ahora–, y del *acontecimiento particular* mismo podemos hasta prescindir llegado el caso. Él mismo no tiene por qué ser considerado como causa del progreso. Pero ¿desde cuándo sin tiempo se puede aplicar la categoría de causalidad? ¿Es lo mismo la causa particular que una en la que actúa al unísono toda la especie humana en los coros degradados de cada una de las civilizaciones? Pues una vez alcanzada esa *intemporal parousía*, podremos valorar convenientemente los tiempos pasados y futuros. *Pasado-presente-futuro* se amalgaman. Así,

la revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y [*quizás es por ello que*, al encontrar en el ánimo de todos los espectadores la *simpatía que encuentra*][...] no pueda tener otra causa sino la de *una disposición moral* en el género humano (*Ibid.*)

Tanto se nos da que el *éxito* o el *fracaso* sean los caminos de deriva. Podremos perdernos, extraviarnos, podremos acumular sacrificios y acabar incluso obligados a desempeñar el papel de verdugos, intentar y lograr o intentar y fallar en este dilatado curso de la *historia humana*, y, siendo sensatos, podemos valorar el cómputo de las acciones, explicar el vacuo juego de la obra humana y predecir los caminos futuros de la práctica política, e, incluso en ese caso, dudaríamos de emprender por segunda vez esa andadura. Porque, al fin y a la postre, *lo importante no es lo que ha sucedido. Lo que ha sucedido es sólo un signo*, y un *signo* [*Zeichen*] *está en lugar de otra cosa*. En probidad, su esencia, su *realidad*, consiste en representar de manera delegada. Y, de este modo, *él mismo sólo será considerado como signo histórico* –*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*.

La *Revolución* no se *representa a sí misma*. El entusiasmo que despierta no se basa en el pronóstico, o la profecía calculada, pues, contando con el éxito en una segunda vez, no nos atreveríamos a emprenderla ni aún cosechando los mismos resultados. Si se alaba es porque detrás existe una *causa*, a aquélla *Revolución* la aguantamos porque es la ocasión *de facto* que nos ha permitido atisbar tras los visillos de los cortinajes lo que la ha arrojado a escena.

Las diferencias entre *signo* y *símbolo* son apenas apreciables en el uso que Kant les otorga. Que el primero tienda a ser *natural* y el segundo una *convención* nos es indiferente. Si los intercambiamos no sucede nada, pues, de hecho, lo que Kant llama *signo* [*Zeichen*] como en '*signo histórico*' contiene un modo de ser de lo intuitivo, de lo *sensible*, del dominio de las condiciones espacio-temporales de la *existencia*, de la misma manera en que lo pueda contener el *símbolo* [*Symbol*]. Es así como se nos da. Valiéndonos de la homonimia, nos desplazamos a la última de las Críticas, pues allí, la comparación que nos traeremos es mucho más interesante. *Esquema* y *símbolo* son *hipotiposis*, es decir, *exhibiciones*, *presentaciones* y '*no meros caracterismas*' o designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan y que no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto. *Esquema* y *símbolo* significan ellos mismos por medio de las notas o predicados en que se disponen. Son esos predicados. El *símbolo* –dice Kant– encierra, sin embargo, y a diferencia del *esquema*, una exposición indirecta del concepto.⁵³ Nuestro viejo compañero de

⁵³ «En tanto que es sensibilizada, toda *hipotiposis* (exhibición, *subiectio sub adspectum*) tiene una doble naturaleza: o bien es *esquemática*, caso de que para un concepto que el entendimiento capta se de *a priori* su intuición correspondiente, o bien es *simbólica*, cuando dentro del concepto que sólo la Razón piensa y para el que no puede ser adecuada ninguna de las intuiciones sensibles, *se pone en su lugar una intuición en la que el proceder del discernimiento es sólo análogo a aquél que observa cuando elabora un esquema*, esto es, que juzga sólo [en la *hipotiposis* que es el *símbolo*] según la regla de aquél proceder, no según la intuición que le concede, y en esta medida *juzga sólo según la forma de la reflexión, no según el contenido*» (KU, AA 05 : 351) Un *símbolo* es un tipo de abstracto que presenta la regla reflexiva del juicio que contiene –el *esquema* o *idea regulativa* a la busca de *intuición*– mediante una serie de notas sensibles que selecciona. No hay *símbolo* sin sensibilidad. Pero estas notas son

viaje, el *esquema*, queda de nuevo dispensado de cumplir para nosotros cualquier servicio. Y, lamentablemente, no es porque no quisiera. La *Revolución*, o cualquier *acto significativo de la historia de la Humanidad*, cualquiera que pueda inquietar el ánimo del espectador o del participante, *no es más que signo o símbolo, o es nada menos que signo o símbolo de algo que lo supera y que aquél representa.*⁵⁴

Pero, y obviando el tema de la relación *singulorum-universorum* que ya hemos atacado, ¿tiene ahora algún sentido decir que el individuo en su actuación es indirectamente él mismo? ¿Puede entonces de verdad semejante idea-*causa* posibilitar el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos cuando todo su haber proviene de la ley moral? ¿Qué clase de estatuto como hipótesis tiene?

La realidad de las *ideas prácticas de Razón* reside precisamente en su limitación, parcialidad e individualidad. Vamos, que son *reales* porque las sostiene fenoménicamente un *individuo*. Y lo que es predicable de una *idea* que entra al mundo no es sino del mismo jaez que lo que lo es del resto de fenómenos, como criterio. *Que suceden al menos en el espacio y el tiempo*. Añadamos que, si la *libertad* es atributo humano, no nos ha de sorprender que cuente con atributos humanos, como la *finitud*. Donde las *ideas trascendentales* desean agotar las *posibilidades de la experiencia* de forma *totalizadora* para perder miseramente la batalla de la *realidad*, las *ideas prácticas de Razón* son en cierto modo humildes. Por eso vencen

plenamente utilitarias, instrumentales, pues a propósito no se desea repetir el *concepto* que se le asemeja o que le es análogo: Cuando vemos al Cristo en la cruz sus notas sensibles podrían confundirse realmente con el *concepto* de cualquier otro caso de crucifixión. Es, no obstante, *símbolo* del sacrificio divino *sólo por medio de esas mismas intuiciones*. Por supuesto, podría completarse el argumento comprendiendo que, en conceptos complejos –y ‘*crucifixión*’ lo es– un caso puede ser considerado *símbolo* ya de todos los demás, pues para interpretarlo como *crucifixión*, las notas sensibles de un ejemplo han de ser utilizadas para mentar o significar a todos.

⁵⁴ Si acaso nos preguntamos por la *Revolución*, ésta es la manera peculiar cuanto menos con que Kant la presenta en sociedad. Así la queremos presentar también nosotros. Colindando con la experiencia estética de lo *sublime* desde el terreno de lo *moral*. Por lo demás queda enormemente desdibujada, abstraída como un *kairós* u oportunidad para otras cosas.

siempre. Son *parciales*. Para Kant, sin embargo, son por ello *deficientes*, en sentido negativo y, aquí, pierde el de Königsberg con una mano lo ganado con la otra.

Así, si los *hechos históricos* son bien reales por lo anterior, y se pueden explicar por medio de una *idea práctica de Razón* entre otras circunstancias, habría que explicar qué clase de *realidad superior* piensa otorgarles el trenzado a que Kant quiere someterlos. No es menos cierto que una *Filosofía de la Historia* querrá hilar todas estas apariciones... Y no es menos cierto tampoco que tenemos allí a la mano una *teoría moral* y una *idea práctica de Razón universal*, la *ley moral*, basculando sobre cada uno de los actos concretos. Y la tentación existe ¿No será entonces acaso nuestra próxima labor el tratar de realizar el tránsito de una a otras?

Desenlace

*There was a time that the pieces fit, but I watched them fall away.
Mildewed and smoldering, strangled by our coveting
I've done the math enough to know the dangers of our second
guessing.
Doomed to crumble unless we grow...
(Tool, *Schism*, 2001)*

Filosofía de la Historia sin Historia. Una reducción al absurdo

¿HISTORIA FILOSÓFICA O FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

Immanuel Kant nos ha hecho esperar una *historia filosófica*. Nos ha hecho albergar la esperanza de que la *historia empírica* era de por sí insuficiente, pero que era posible complementarla y refundarla como una *historia reflexiva*. Esto es, por lo que acabamos de decir, lo mismo que afirmar que este tipo de historia deberá obligar a la *cabeza filosófica* a *poner de manifiesto los hechos gracias al discurso*, esto es, a *dar una explicación*. No podrá, ni deberá prescindir de lo sucedido, pero habrá de aportar *lo necesario, lo verosímil, lo consecuente*, que toda explicación hace indispensable. Puede el orden no aparecer espontáneamente como resultado simple de colocar juntos acontecimientos coetáneos, puede.

Éste, el *historiador filósofico*, deberá aportar los elementos propios de su discurso capaces de confeccionar una explicación del tipo deseado ¿*Y es lo mismo hablar entonces de una historia filosófica o de una Filosofía de la Historia? ¿Habría –si se nos asegura que no lo es– razones para diferenciarlas?*

Desde luego, y por lo expuesto, dice verdad entonces Marc Bloch –por empezar a recoger el hilo de la argumentación y, de inmediato, continuar la pesquisa un poco más allá– cuando al analizar la tarea del *historiador, históricamente*, pasa revista a los inicios de la actividad, y advierte que ‘*los viejos analistas*’ no hacían ostentación alguna de escrúpulos cuando «contaban confusamente acontecimientos sólo unidos entre sí por la circunstancia de haberse producido aproximadamente en el mismo momento: los eclipses, las granizadas, la aparición de sorprendentes meteoros», ocupaban su sitio por igual junto con «las batallas, los tratados, la muerte de héroes y reyes»⁵⁵. Así se explica que *la batalla de Salamina, o la lucha de los cartagineses en Sicilia*, cupieran en el mismo saco, pero, más denigrante aún para el posible objeto específico que toda disciplina anhela, es que compartieran cartel con los fenómenos meteorológicos y naturales, asegurando desde luego el criterio de que, a su pesar, el único criterio era el *tiempo*, y haciendo con ello la situación mucho más llamativa por si no lo pareciera.

Esta primera aventura *histórica* de la *Humanidad*, una aventura que figura casi como *memoria* lineal, ‘*confusa como una percepción infantil*’ en su falta de otros criterios distintivos que no sean el *antes* y el *después* –nos sugiere Bloch con la imagen dulce de un comienzo–, ha superado el viejo prejuicio que hacía de la *historia* únicamente el estudio del cambio en la duración (*Ibid.*). En este sentido, *todo aquello que tiene tiempo, tiene historia*, pero, con lo mismo, la explicitación propia de su significado se nos diluye sin remisión, y la clasificación es inútil. Realmente es entonces *casual que una cosa suceda tras otra*, pues todo goza de esta cualidad, y *tiempo* no es objeto único que entre tan sólo en las consideraciones de una

⁵⁵ Bloch, M. (1982). *Introducción a la historia*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE, p. 23

presunta actividad con ínfulas de ciencia en ciernes llamada '*Historia*'. *Tiempo* es objeto de cuidados por parte de otras muchas ciencias.

Los *eclipses*, las *granizadas*, la *aparición de sorprendentes meteoros*, las *batallas*, los *tratados* y *grandes personajes*, son repartidos como herencia entre las diversas ramas del conocimiento que tengan por fin ese *saber* que debe dar para emitir un *discurso que ponga de manifiesto realmente cómo son los hechos*. Pero, como en las frecuentes divisiones del arte, esas que hacen a la *epopeya* diversa respecto de la *tragedia*, y a ésta, tan distinta de la *comedia*, el *tempo* sito en el ritmo y el metro son comunes. Pero, si curiosos buscamos tras estos simples acontecimientos, observamos que, incluso

detrás de los rasgos sensibles del paisaje, de las herramientas o de las máquinas, detrás de los escritos aparentemente más fríos y de las instituciones aparentemente más distanciadas de los que las han creado, *la historia quiere aprehender a los hombres* (Bloch, 1982: 25)

su *explicación*, su *fin* y tarea, quedarían huecas si se olvidara de esto, y donde el *eclipse*, la *granizada* o la aparición misteriosa de las fuerzas todas de la Naturaleza son recogidas amorosamente por cualquier otra *ciencia*, cualquier *hecho humano*, por sencillo que sea, puede si acaso presentar «un punto de intersección en que la alianza entre dos disciplinas se revela indispensable para toda tentativa de explicación» (Bloch, 1982: 24). Aquí se pierde quizás confusamente la pista de lo que la *Historia* emprende al requerir la ayuda de sus compañeras. Confundidas las manos en el objeto, el observador ve el tratamiento, pero no las manos de quienes lo dispensan. Pero también y, no obstante, se da ese tránsito por el que

una vez que se ha dado cuenta [completa] de un fenómeno y que sólo sus efectos, por lo demás, están en la balanza, es cedido en cierto modo definitivamente por una disciplina a otra. ¿Qué ha ocurrido, cada vez, que haya parecido pedir imperiosamente [otra disciplina] la intervención de la historia? [Lo que ha ocurrido] *es que ha aparecido lo humano* (*Ibid.*)

En el reparto del ajuar en herencia, las disciplinas separan los distintos efectos, una se queda con la *explicación* de determinado aspecto geográfico, la otra comentará con bastante acierto en cuanto a consecuencias los

avatares socioeconómicos en cuestión, una tercera, puede, que se inmiscuya en lo público a la hora de plantear críticamente el entramado político, *lo público y lo privado* de su objeto, y, cuando consulte la última en llegar casi, la *Historia*, por aquello que le toca en suerte, podrá sorprenderse de que, aunque algo manoseados, pasen algunas pertenencias de las manos de otras de sus hermanas a ella misma... *Pues es que ha aparecido lo humano.*

El objeto de la historia es esencialmente el hombre. *Mejor dicho: los hombres.* Más que el singular, favorable a la abstracción, conviene a una ciencia de lo diverso lo plural, que *es el modo gramatical de la relatividad* [...], la historia quiere aprehender a los hombres. Quien no lo logre no pasará jamás, en el mejor de los casos, de ser un obrero manual de la erudición. Allí donde huele la carne humana, sabrá que está su presa (*Ibid.* p. 25)⁵⁶

Pero este instinto cazador, *de la caza del ser humano*, sólo enfoca la atención, en lo demás indistinta. El olfato es un sentido muy grosero, indiscriminado, que hace de *todos los hombres el mismo hombre*. Determina, sí, un objeto. Hay, sin embargo, aproximaciones y aproximaciones al mismo objeto. Viene después del rastro el necesario carácter ampliado de la acción del *historiador* que no quiera quedarse en mero *erudito*, que sería como aquél que se dedica a cazar en vistas a tener trofeos y una despensa llena de encurtidos, cuando está claro que la *caza* es más bien otra cosa. Y, sí, la *investigación* del *historiador* una bien distinta. Pues ojo, *no se trata aquí de la historia natural del hombre –de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro–*, sino que lo que nos interesa es la *historia con relación no al concepto genérico –singulorum–, sino respecto del conjunto del género humano –universorum– en sus interacciones*. Palabra de Kant. Y es que el *singulorum*, se hace favorable a la *abstracción*, puede tristemente bailarle a la *Historia* de las manos el objeto recibido, el *hombre*, y, enseguida, convertirlo en un fantasma de proporciones gigantescas, actor primero de todo *lo humano*. Extiende entonces la validez del *objeto* junto a su pretendida *unidad*, y así tenemos al *Hombre* desde el *hombre*.

⁵⁶ El subrayado es mío.

Y la sombra del *Hombre* es alargada: se vuelve el *hombre* un mero signo de aquél.

A una *ciencia de lo diverso*, y la *Historia* lo quiere ser, *le conviene más lo plural*. La *Historia* quiere aprender de *los hombres*, no *del hombre*. Para esto último ya tenemos una Antropología, y, en todo caso, la *historia natural* del mismo, puesto ahí junto con el resto de objetos de la cosmología. El problema está en que la *Historia* parece en ocasiones que duda, y que balbucea inconexamente su pretensión de tratar de *todos los hombres*, para ser cómicamente entendida como diciendo que lo que desea descubrir es *qué es el Hombre*. Hay dos maneras de equivocarse entonces, *dejarse favorecer por la abstracción*, aceptar el trueque mentidero de *los hombres por el Hombre*, o *ceder al afán coleccionista del erudito* y quedarse en prenda *una cosa* llamada *hombres*, que en realidad son un número variable de la misma presa. No *'aprehende'* a *los hombres* el primero, no lo hace tampoco el segundo en sus fetiches. Puede decirse que apuntan y fallan el tiro por elevación de la mira, o que siguen creyendo que la presa acartonada de museo es aquél primer objeto que codiciaron. Pero esto no es más que un falso dilema entre *universalidad del objeto* y *particularidad* del mismo, y es un falso dilema porque parece presumir que las únicas alternativas viables para aquél que se preocupe de *aprehender a los diversos hombres en sus quehaceres* es la de optar por retratarlos opacos y muy pequeños, o translúcidos y muy grandes.

Se nos dice que una *ciencia*, un *conocimiento hecho público*, parece avenirse bien con tres principios básicos constitutivos: (i) suele *tener un objeto de estudio universal*, (ii) *posee un método crítico de análisis homogéneo* de dicho objeto, es decir, *público* y abierto de esta forma a la discusión en cuanto a sus principios. Es decir, es una forma de obrar *credibilidad*, de racionalidad de lo *verosímil* y *necesario*, (iii) y que *estos principios son* –para formar parte del *corpus* de la ciencia en cuestión– *aceptados por todos los especialistas en la materia*, en el objeto. Hacen una *institución*.⁵⁷ De entre estos *principios sociológicos* de la *institución*

⁵⁷ Bermejo Barrera, J.C. (2009). *Introducción a la historia teórica*. Madrid: Akal, pp. 135 y ss.

de una ciencia, no parece que erremos si identificamos una inercia de los dos últimos para con el primero. La *elección del objeto* de estudio parece el momento positivo en el que se determinan los útiles e instrumentos prácticos o conceptuales que se requerirán en un futuro inmediato para su tratamiento cuidadoso. Igualmente, dos disciplinas se distinguirán, en primer lugar, por dicha determinación en la elección de dicho objeto de estudio. Una vez se ha decidido uno por el motivo de su discurso, sus libertades creativas respecto de lo que éste va a ser se ven desde luego notablemente reducidas. De esto se sigue que, como primera aproximación a la redundancia, una ciencia es redundante cuando su *objeto* o *material de estudio* no es original respecto de otra, y, en una segunda aproximación, cuando aún compartiendo dicho objeto con la vecina, no lo trata de un modo diverso a como lo hace aquélla. En ese caso, *se cuentan los mismos hechos por medio del mismo discurso*. Dos ciencias cualesquiera acaban en este caso, y extraída la conclusión general de lo dicho, por *identificarse mutuamente por negación*.

Una ciencia «se define a través de la negación, a través de la exclusión [sucesiva o, ampliada] de la esfera de [...] [su interés] de aquellos objetos que no cumplan una serie de condiciones establecidas por el ideólogo o la cultura que creó el concepto» (Bermejo, 2009: 138), esto es, el criterio de *identidad* de una ciencia se fundamenta tras un primer paso en un principio exclusivo de *analiticidad*. Se separa un objeto, principio que en caso de solapamiento o competencia respecto del objeto estudiado, se reitera. Que a esto se le llama *especialización* no es algo que nos venga de nuevas y logre en nosotros el efecto de la sorpresa.

Por ello, la *historia empírica* es redundante cuando nos promete novedad en el discurso narrado sobre la relación entre los *hechos*, y lo único que hace es servirnos en bandeja –y no de plata– los mismos hechos tal cual y sin cocinar. Esta historia acaba dándole una voz ajena y extraña a los objetos que analiza. Estos quedan hilados por motivo de la casualidad, *ocasionalmente*, y tal y como se presentan uno detrás de otro, y si bien puede colgar de su narración esos *rasgos sensibles del paisaje, de las herramientas o de las máquinas, esos escritos aparentemente más fríos y las mismas instituciones*, pasa de largo por su *aprehensión*. Lo que de

filosófica –que vale lo mismo que decir *de reflexiva*– pudiera tener, se para ante la refractariedad de *los hechos*, a los que no traspasa en su sentido. *La narración no los ‘tiene’*, que es lo mismo que decir que, *no los entiende o comprende*. ¿Pero qué se quiere decir con esto del ‘comprender’ realmente? Que la animación de los hechos por el discurso les viene *de fuera*. Es en ese sentido que decimos que esta historia otorga a los hechos una *voz ajena*. No es la suya propia. No se discuten. Se coloca su *justificación –reflexión–* como por fuera y como legitimación de lo que hay, como un arreglo circunstancial en el que *lo que es, debe ser* según la clásica factura falaz del *naturalismo*. Y, en ese caso, es la propia reflexión la redundante. Una historia así no es desde luego *filosófica*.

Podemos atar a un hilo las cinturas de los guiñoles y pasearlos enhies-tos y vivarachos incluso por el escenario. Prestos al movimiento más vivo a una señal o tirón de nuestra muñeca, dista esto mucho sin embargo de la auténtica ilusión de vida, de la auténtica animación, para la que se necesita más bien *atar con hilo las articulaciones adecuadas* de los mismos guiñoles.

Ex datis, pero también *ex principiis*. Cuando Immanuel Kant completa la cantinela de la *historia filosófica* con un ‘y moral’, sabe perfectamente que hace falta un hilo –*filosófico*, a saber, *reflexivo*– pero que justamente debe determinarse en las cualidades y naturalezas de los objetos que se hilan. Hay que elegir las *articulaciones* y tendencias al movimiento adecuadas al *ser humano*. Pues se disponen aparentemente estos discretamente, «sin que tiendan en absoluto *al mismo fin*»⁵⁸. Es labor del *poeta*, del *historiador* también, convertir la casualidad en causalidad por medio de su discurso. El ‘*filosófica*’ quiere y precisa de una nueva determinación, cosa que es el ‘*moral*’. Una *historia filosófica* a secas no pasa de ser una clase pretenciosa de *historia empírica*. De manera que, simétricamente, una *historia filosófica* que no pasará de ser una *novela*, rapsódica, absurda, un *drama* de pésima calidad, tiene su contrapartida en la redundancia del *discurso que se merienda el carácter único de cada uno de los hechos*. El

⁵⁸ Aristóteles. (2011). *Poética*. Introducción, traducción y notas de Alicia Villar Le-cumberri. Madrid: Alianza Editorial, p. 101

discurso *abstracto*. ¿Cuándo hay negación del hombre concreto? Desde luego, cuando se lo convierte en un abstracto. ¿Cuándo más puede haber negación del hombre concreto? Desde luego, *cuando la hay de los hombres concretos*. Estamos dirimiendo el número y carácter de los objetos que formarían ese primer principio constitutivo de toda ciencia.

No se piense entonces que la advertencia de Bloch de hace unas páginas acerca de que es «el singular, [el que es] favorable a la abstracción» nos libra salvíficamente de caer en ese error de la *desrealización* abstracta, ya que esa advertencia debe ser complementada con la de que «el objeto de la historia es esencialmente el hombre. *Mejor dicho: los hombres*»⁵⁹. Hay que decirlo *mejor*. Ya que no es el individuo singular [*singulorum*] el único que *es favorable a la abstracción*. También *el conjunto de los hombres reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra* es susceptible de semejante pecado. Para cometerlo, hay que olvidarse de qué quiere decirse con *universal*. Problema peliagudo donde los haya pues no se nos para de repetir por doquier que *no hay ciencia sino de lo universal*.

El buen *historiador*, al igual que el buen *rétor* o el buen *dramaturgo*, escribe como discursa, sin olvidar que la *res gestae*, la consideración *ontológica*, puede solaparse por casualidades con el *studium rerum gestarum*, o discurso sobre la misma, y que será labor suya diferenciar en el propio discurso lo *principiado* y el *principio*. Lamentablemente, sí, '*historia-Historia*' es un término equívoco en sus acepciones. Aprovecharse de esto es uso y abuso de la *anfibología*. Para evitarla, nada mejor que dejar bien claro los usos permitidos de los conceptos:

La experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta [*universalitas*], sino simplemente [una] supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente [...] que, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica [*Allgemeinheit*] no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez (KrV, B4)

⁵⁹ Bloch, M. (1982). *Introducción a la historia*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE, p. 25

'*Universalitas*' es el ansiado fin de la '*Allgemeinheit*', lo que le gustaría ser de mayor, su extensión de la garantía. Una extensión que le permite pasar de la mayoría de los casos –inducción– a un rotundo '*todos los casos*'. Así el *conocimiento* se vuelve legítimo por exhaustivo y por decreto. Pero no busquemos semejante cosa en la experiencia –nos aconseja Kant– porque ésta sólo nos da para una universalidad *supuesta y comparativa*, fruto de las semejanzas entre objetos. Si nos comportamos así en el terreno de las justificaciones, no nos extrañe que de la noche a la mañana se nos tome por un Herder y sus usos *analógicos*. Pues es sólo la magnitud plena de la extensión de un concepto, el deleite infalible que nos promete el *a priori* en esa subsunción final, el que nos deja que nos olvidemos de que la correspondencia del *concepto universal* es en realidad para una *totalidad o conjunto completo* de condiciones –*universitas* (KrV, B379)–, porque, ¿a qué razón deberíamos achacar el salto entre las dos '*universalidades*', sino a un lapsus kantiano que elude la posibilidad de que empíricamente podamos poner uno junto a otro a individuos semejantes y formar un conjunto válido? Justamente eso es la tan temida operación abstractiva. ¡Y eso que nos habíamos propuesto tratar '*del conjunto de los hombres (universorum) reunidos en sociedad*' y creído que el único peligro de abstracción era esperable desde el *singulus*! Esos *hombres* –el *universus*– ahora se dirigen sin detenerse ante nuestras llamadas de advertencia al reino en el que «un Newton [los] explica [...] mediante *una causa universal* de la Naturaleza» (IaG, AA 08: 18). Y esa *causa una* se chancea y no parece poder explicárnoslos.

Y aún así, pocos son los que estarían dispuestos a trocar esa *universalitas* por una *Allgemeinheit*, una apuesta por '*lo común*' –según una posible traducción inmediata– que presentan los diversos individuos de esta posible *ciencia de lo diverso*. Pesa mucho la querencia de *una ciencia verdadera o estricta* [*strenge*]. *Lo genérico, lo común, lo semejante*, parece dejar insatisfecho el impulso universalista. No garantiza la *necesidad* que parece garantizar en su oferta el *a priori*. ¿Seguiremos pudiendo usar *ex principiis* si nos dejamos llevar por la popularidad? Claro que, también parecemos habernos olvidado entonces por el camino de las enormes ventajas perspectivas del uso del relativo. Pues, según Bloch, conviene a una

ciencia de lo diverso lo plural del modo gramatical de la relatividad. ¿Y qué significado puede tener esto traído aquí? Uno bien sencillo. Permítanos el pequeño rodeo ontológico. Es un asunto de medidas de *totalidad*. ‘*Totalidad*’ –*universitas, universitatis*– es de hecho un sustantivo derivado de un adjetivo, elemento que siempre es *relativo*. Y es *relativo* porque no suele agotar en su nominación toda la entidad del individuo al que señala. ‘*Kant el venerable*’ es venerable *junto con* una serie de otros individuos en el mismo o en distinto tiempo y lugar. Pero desde luego *no es sólo venerable*. De la misma guisa, si lo que tenemos es al *conjunto reunido de los hombres* –*universitas*–, que es una *totalidad* también, por supuesto que cada uno como individuo –*singulum*– puede encarnar el uso de un concepto, un *genus* o *género*, y darle aquella realidad de la que gozaban algunas ideas... Pues no se les ha agotado encarnando términos relativos *toda su entidad*. El *singulum* del concepto y del individuo serán uno y no sólo metafóricamente, sí. Se nos ofrece en este caso una perspectiva en la que nuestro *condicionado* –*ex datis*– concuerda al fin con su *condición* –*ex principiis*–. Pero no lo hará *como totalidad*, esto es, *todo él en su entidad*. Esto último sólo podría suceder en tanto nos decidiéramos a comenzar a escribir la *historia del género humano*, cosa de la que hemos prescindido con Kant. A saber, en tanto nos decidiéramos a escribir *el estudio de la totalidad* –*conjunto*– de *los hombres* en tanto *Hombres* o *seres humanos* –*singulorum*–, cosa que en este caso coincide. *Todos como un todo*.

Pero a tanto no se nos obliga siempre. En ocasiones nos bastará con *lo común, el modo gramatical de la pluralidad y de la relatividad*, y esto sucederá, especialmente, cuando el *todo* como *conjunto* –*universitas*– no coincida con el *todo* como entidad absoluta –*universalitas*–. ¿Y esto cuándo pasa? Cuando usamos de *lo común* para señalar un *principio* o *condición de posibilidad* o *atributo* de *todo el conjunto de los individuos*, y este principio, no obstante, no está impreso en *toda la entidad* de éstos. Por clarificarlo: cuando la característica definitoria del *conjunto* sirve para *todos* los individuos, pero deja espacio para que estos sean definidos por *otras características*. Son deudoras del modo gramatical de la relatividad. Hacen sitio a que hablemos sobre *todos los individuos* de muy distintos modos, desde muy distintas disciplinas, sin solapamiento. Y no son estas

todas las ventajas de *lo común* de la *Allgemeinheit*. Como característica o principio que permea el conjunto extenso de individuos, no es supuesta, ni siquiera comparativa su dominancia, puesto que *es la misma la que es válida para todos*. Lo reservado para el *a priori*, ‘no admitir posibles excepciones’, es predicable por igual de todos los individuos de nuestro conjunto bajo la guisa de *lo común* que tan poco parecía prometer a nuestras ansias de infinitud completa.

Reformulemos entonces y, una vez criticado y dejado en su justa medida, el elenco de presupuestos que debían constituir el modelo de toda ciencia: (i) *toda ciencia debe tener un objeto de estudio superior a la unidad particular*; son válidas entonces las formas de la *generalidad* [*Allgemeinheit*] o las de la *abstracción*, siempre que sea anotado adecuadamente lo relativo de sus conclusiones (ii) se ceñirá a *un método crítico de análisis homogéneo* de dicho objeto, es decir, *público* y abierto de esta forma a la discusión en cuanto a sus principios, (iii) *estos principios serán* –para formar parte del *corpus* de la ciencia en cuestión– *aceptados por todos los especialistas en la materia*, en el objeto. Formarán así una *institución*.

Repitamos la pregunta que daba origen y que además vertebrará el último apartado de este trabajo, para adelantar en el intento de darle respuesta una importante conclusión, más importante si cabe por lo paradójica: ¿Y es lo mismo hablar entonces de una *historia filosófica* o de una *Filosofía de la Historia*? ¿Habrán –si se nos asegura que no lo es– razones para diferenciarlas?

Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo él es *o bien histórico, o bien racional*. Desde la relatividad del *sujeto*, por supuesto que *hay una primera vez –histórica–* en la que debe aprender algo. Pero, no siempre queda el *conocimiento* como un ajuar muerto que nos ha caído en suerte, y que guardamos de forma fetichista o como si de un trofeo se tratase. El *conocimiento, considerado objetivamente*, puede *llegar a ser racional*, esto es, *ex principiis* incluso procediendo del humilde caldo de cultivo de la experiencia pedestre *empírica* por la que irremediamente hay que pasar una vez estamos todos en el mundo (KrV, A836-B864). ¿Por qué entonces entender como un chantaje al que estamos obligados la decisión metódica entre una universalidad

estricta o verdadera y una empírica? Porque el que es *conocimiento subjetivo*, *cognitio historica*, puede ganarse los laureles de la auténtica *cognitio rationale*. Es decir, la *universalidad estricta o verdadera* puede proceder de una *empírica*, toda vez que demos con los *principios* adecuados que la promocionen a semejantes cotas de éxito, pero, en el mismo gesto de prescindir del criterio que nos obligaba a *lo universal en ciencia*, no hay implícita la renuncia a ningún paraíso. Incluso podemos ser algo más osados respecto de las consecuencias de las asunciones kantianas respecto de la *sociología de la ciencia*. Ya que, si todo quehacer científico asume un origen *subjetivo* del *conocimiento* como necesario –*subjetivamente histórico*–, sin embargo, «llama la atención el que el conocimiento matemático, tal como ha sido aprendido, pueda considerarse como conocimiento racional *también subjetivamente*» (KrV, A837-B865). La solución a semejante enigma, que ya hemos mencionado más arriba en otro contexto, reside en que del *objeto* del que se encarga la *cognitio mathematica* son las mismas *fuentes cognoscitivas* de las que el docente puede ofrecer al discente su legado, con lo que, al no variar en el mercadeo estudiantil, en realidad lo comido y lo servido es lo mismo. Son «los principios esenciales y genuinos de la Razón [y][...] en este caso, la Razón sólo es usada en concreto y, sin embargo, *a priori*, es decir, en una intuición que, por ser pura, es infalible» (*Ibid.*). Las consecuencias para el *lógico* son exactamente las mismas. Baste con que hablemos de *principios esenciales*.

‘Relativamente’ hablando entonces, el resto de ciencias sufren de un curioso problema de personalidad. Y es que, si sólo el *conocimiento matemático* es *Matemática*, y, del mismo modo exclusivo, sólo el *conocimiento lógico*, *Lógica*, para el resto de las ciencias todas sólo queda la actividad especializada o no que, sin embargo, parece trabajar sobre la nada, en vistas y, siguiendo el ejemplo de ese acuerdo perfecto entre deseo y satisfacción de objetivos. Señalemos que el tomar la *res gestae* por el *studium rerum gestarum* es un equívoco que se comete, esa posibilidad se muestra aquí. Si nos atenemos al *principio de negación* como definiendo lo que una ciencia hace para establecerse en un dominio de conocimiento, entonces –tomemos por ejemplo, la *Medicina*– se podría dar la paradoja de que revisando los planes de estudio de cualquier facultad, *esparcida si*

se quiere pueblos sobre la faz de la tierra, nos encontráramos con una lista de asignaturas a depurar a la búsqueda de *lo que realmente hace la Medicina*. Desecharemos desde luego la *Parasitología*, la *Cirugía* sin duda, fuera quedarán –aún a su pesar y, al nuestro que no encontramos lo que buscamos– *Anatomía* y *Fisiología*... Podremos despejar el terreno tanto como deseemos o, dependiendo del tiempo del que dispongamos para estas cosas y, al final, casi *con toda la seguridad empírica del mundo*, no encontraremos la *Medicina*. Para nuestro caso, para la *Historia*, podríamos entonces hablar de una conclusión aplicada, y es que es posible una *Filosofía de la Historia sin Historia*⁶⁰ ¿Y a qué se nos puede dedicar la *Historia* así las cosas?

No es poco a lo que se puede dedicar, como no lo es aquello a lo que se dedican esta suerte de *ciencias pseudo-puras*. Vamos, casi todas. La *Historia* se puede dedicar a los principios esenciales y genuinos de la razón *inmiscuidos en su actividad*, y en este caso, la razón no sólo será usada en concreto sino que sus resultados serán a priori, es decir, intuiciones que, por ser puras, serán infalibles. Ésa es la labor de una *metadisciplina*.

Ése será el contenido de una *Filosofía de la Historia*. La *Filosofía de la Historia*, desde esos principios, puede rehacer cualquier *historia filosóficamente*, la inversa no se da. Y, claro, tratándose de un conjunto bien definido de principios, definidos quizás *por negación*, dado el *universum* de discurso que ha elegido Kant, el de la *moral*, habrá poco espacio en el que se pueda hurtar la evidencia de que son sin más los *principios de la moral* –y no otros– los que forman el conjunto de los que corresponden a la *Historia*. ¿Qué se puede esperar de semejante conjunto ‘*moral*’? Sólo «una complementación gradual en la misma especie de fundamentos»(WOD,

⁶⁰ Y así se respondería a Bermejo –doblemente además–: si sólo las ciencias que tienen un objeto de estudio universal son ciencias, y la *Historia* no lo tiene, entonces la *Historia* no puede ser ciencia. Pero... Suprimida la premisa mayor, entonces existe posibilidad de enmendar el entuerto. Esto es, si en realidad *ninguna* ciencia trata sobre un presumible objeto universal de su posesión, sino que se va repartiendo la faena poco a poco y definiéndose por negación, entonces, la *Historia* no es distinta, y por ello, tampoco peor. Sea lo que sea que hagan las demás, puede intentarlo ella hasta que se demuestre su imposibilidad por otro medio.

AA 08: 141), complementación que ocupará *el todo de la totalidad histórica*. Es decir, que de la *libertad del singulum* a la del *universum*, la única complementación gradual se mueve *en la misma especie de fundamentos*, que es lo mismo que decir que estamos ante otra clase de *historia empírica* donde premeditadamente se ha seleccionado el objeto de estudio –el *individuo moral*, que es *signo* de la *ley moral*– y se espera inopinadamente que aparezca algo distinto a lo que ya tenemos. Es por eso que la *historia filosófica moral*, tal cual está, es sin más la *filosofía práctica* kantiana. Nada nuevo. *¿Y cuándo se instituye una nueva ciencia?* Cuando se hace preciso cambiar de principios explicativos para ofrecer un discurso adecuado a los hechos. Cuando tenemos que incluir *principios de distinta especie*. Un nuevo conjunto. Una vez más, *por negación*. Y es obvio que no estamos ante este caso si de la *Historia* hablamos.

La Razón pura posee en ella *incluso la causalidad* de convertir en real lo contenido en su concepto. No podemos, pues, decir desdeñosamente que la sabiduría *sea una simple idea*. Al contrario, precisamente por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición originaria o, al menos restrictiva, de norma para todo lo práctico [...] *Aparte de que tal vez posibilite el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. *Sobre esto [sin embargo] hay que esperar posteriores aclaraciones* (KrV, A329-B386)

A eso vamos. Ya sabemos que necesitaremos *para el modo gramatical de lo plural, de lo relativo, un modo filosófico*. Pero, «naturalmente es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos» (KrV, BIX)⁶¹, esto es, *cuando debe tratar de otras cosas aparte de sí*, salir *afuera*, emitir un *juicio*.

¿Y es que cómo va a possibilitarse el paso de los *conceptos de la Naturaleza* a los prácticos, suministrando así consistencia a las *ideas morales*

⁶¹ Hay una excepción hecha a todo este discurso que llevamos arrojando desde hace ya unas páginas –nada menos que desde la famosa *Streit* entre Kant y la *Metafísica dogmática*, origen de la aventura crítica–, y es que tenemos de por

y conectándolas con los usos especulativos de la *Razón*, si no hay tránsito alguno? (KrV, A329-B386)

Porque hay tiempo hay mediación, tránsito, *juicio* y *explicación*. Hay orden, asociación correcta o no, pues hasta donde sabemos por '*juicio*' sólo indicamos una relación, nada sobre la adecuación o no de la misma. No somos exigentes, no pedimos aún *relaciones verdaderas*.

Ninguna potencia de la naturaleza puede por sí sola apartarse de sus propias leyes. Tienen éstas su propia inercia, lleva aquélla su ritmo, tiene sus reglas de movimiento... El proceso continúa sin detenerse, hilando e hilando, aunque se vea coronado *de vez en vez* por rotundos y estables éxitos que llamamos *experiencia*. Estos éxitos, llámenseles *conceptos, definiciones, ideas, leyes del entendimiento, de la moral o de la naturaleza*, terrenos en fin conquistados *a la holandesa* a la línea de la costa, sólo son posibles como construcción bajo el supuesto de que

lo que [así] llamamos [*experiencia*] no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino *arquitectónicamente*, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno (KrV, A833-B861)

y ese *fin supremo e interno* se busca primero tentativamente.

¿Y cuál es el valor real del hilo conductor [Leitfaden] como hipótesis? ¿Tendrá alguno en tanto idea/esquema en la síntesis de esa peculiar forma de la experiencia que solemos llamar Historia?

medio el estatuto también límpido y prometedor a los ojos del mismo Immanuel Kant, de la Matemática. Matemática y Lógica estaban cerca del calor de la *Razón pura* y podían asistir a ese crisol en el que la transparencia de los principios aún era posible. Si bien la Lógica es yerma, trata sólo de sí misma, dirige su mirada a los útiles cognitivos y no a lo que se produce con ellos, la Matemática tendrá para Kant un estatuto especial, un paso más adelantado que la Lógica, y es que –aunque algo difícil de explicar– para Kant la Matemática es capaz de generar desde sus principios –*ex principiis rationalis*– cierto tipo de *intuiciones empíricas* a través del desarrollo de *juicios sintéticos a priori*, y esta es la primera ciencia que lo consigue, que consigue avanzar sobre la experiencia desde principios puros y seguros.

Porque de la respuesta kantiana a tales interrogantes se ha de sonsacar si existe acaso alguna posibilidad de constituir un tipo de *juicio histórico*, es decir, una sutura de la realidad especial en cuanto a su carácter, no reductible a ninguna de las puntadas anteriores con que la realidad se ha ido cosiendo. Recorrer a la vuelta cada una de ellas constituirá de por sí una *explicación* bien legítima. Diremos en lo que sigue que –como continuación de resultados ya aquí presentados– Kant se verá incapaz de dotar de estatuto arquitectónico a tal idea, esto es, *no puede explicar su construcción sintética como proceso independientemente de otras construcciones*.

En ese tránsito y paso a la espera de ver si es posible la continuidad entre los principios teóricos y prácticos no debemos dejar al olvido que tanto las reglas de la prudencia como las de la moralidad, las leyes del entendimiento de la misma manera que las leyes que rigen en el mundo moral, *no presuponen inclinación ni sentimiento alguno, sino únicamente una peculiar relación del entendimiento para con ellas* que en ambos campos se enorgullece de ofrecer la forma de la *homonimia*. Aún así, ambas constelaciones son independientes en su trato con el Mundo y devuelven una imagen por ello diferente del sujeto. El sujeto que conoce y el sujeto que desea son diversos aunque el mismo. El tránsito entre ambas modalidades deberá reconstruirse retornando a los principios que le dieron constitución a cada formación, y no ha de ser una empresa del todo imposible, pues al fin y al cabo, *la relación peculiar es homónima*. *Razón y entendimiento* son niveles escalares de las mismas facultades. Parece haberse constituido pues semejante relación de la misma manera. No ha de ser una mala pista para la investigación posterior, ya que, si de *homonimias* hablamos, en una *observación* del propio Kant a la relación y estructura presente entre el expediente de la *psicología racional* y la *Cosmología*, la idea de que los *tránsitos entre el individuo y el Mundo han de ser facilitados* e incluidos en una *explicación* persiste y se repite de otra guisa. Ahora la repetición es en el seno –cómo no– de la misma *Dialéctica trascendental*, y refiere precisamente al *paso posible de la psicología racional a la Cosmología*, esto es, al *paso o pasos que hacen posible la relación de continuidad entre el individuo y la Naturaleza. Yo y Mundo*. El error fundamental que se puede cometer en este paso es homónimo

a aquél en que se puede caer en el paso anteriormente citado, *pretender determinar a la vez y en el mismo sentido un objeto epistemológico con categorías del todo diferentes*. El ‘*alma*’, objeto de la *psicología racional* en sus operaciones, no puede gozar una vez hecho el análisis cuidadoso con su naturaleza de las mismas características, y *a la vez*, que permiten determinar la situación en el *Mundo* del resto de sustancias. *Determinarla a la vez qua* sustancia material en el espacio y el tiempo y *qua* sustancia inmaterial es de todo punto un *imposible*. O, por mejor decir, es cicatero y tramposo. Si se desea esto, habrá que crear nuevas categorías.

El pensamiento tomado en sí mismo, no es más que la función lógica y, consiguientemente, la simple espontaneidad [esto es, *immediatez*] de la unión de la diversidad [...]. No nos muestra en absoluto el sujeto [...]. *No tiene en cuenta cuál es el modo de la intuición: si es sensible o intelectual* (KrV, B428)

En el foco de experiencias que es el *locus inextenso* del *sujeto*, tomado en sí mismo, en conciencia, el individuo no es más que una referencia lógica o lugar de coordenadas abstracto desde el punto de vista del pensar. Es el origen. El *sujeto* no puede reconocerse en éste porque no hay rasgo todavía que pueda ser reconocido. *No hemos hecho nada, no hemos conocido nada, no hemos deseado nada...* No tiene en cuenta cuál es el modo en que uno sería dado como individuo. Es así que, «en la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, *soy el ser mismo*, pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento» (KrV, B429). El ‘*mero pensar*’ no es del mismo jaez que ‘*el pensamiento*’. A esta diferencia ya hemos aludido antes al remitir a una posible anfibología entre usos corrientes y técnicos del término. Como en la *immediatez*, en la *espontaneidad* [*Spontaneität*], no tenemos aún fundamento alguno de distinción porque no tenemos *juicio* alguno, habrá que esperar a que el *individuo* se manifieste de algún modo, *teórico* o *práctico*, para determinar su *existencia* de una forma menos solipsista, *decir cómo es en cada caso el ser mismo* y cómo se conduce.

Si debo explicar la diferencia relativa entre *libertad* y *existencia*, y ésa y no otra será la almendra del pensamiento histórico de Hegel, tendré que

dar un paso adelante, tentar a la realidad, porque *cuando soy el ser mismo*, ambas apariciones, aunque sentidas son indistinguibles. *Libertad y existencia* es a este punto la misma cosa. Esa diferencia *todavía no me es dada al pensamiento* o, por mejor decir, *soy incapaz de ponerla bajo la forma inteligible de un juicio o de una explicación*.

Debería buscar, pues, el yo pensante las condiciones del uso de sus funciones como categorías [...] *si no quiere calificarse a sí mismo como objeto en sí sólo por medio del yo*, sino determinando, además, el modo de su existencia (KrV, B430)

Y valga por ‘*categorías*’ cualquier relación peculiar de corte normativo que no deje la regulación del proceder del *sujeto* para con la realidad al albur subjetivista. No se refiere aquí Kant específicamente a sus ‘*Kategorien*’. Incluso estando en el centro de la *existencia*, siendo *el ser mismo*, la experiencia nouménica de la *Razón práctica* ha de arrojarse al *Mundo* para no ser inefable y, después, puede retornar a casa *para no calificarse sólo como objeto en sí por medio del yo*, sino además –y en este caso– *gracias a la ley*. De la misma forma, el *individuo* deberá bregar en el *Mundo*, para retornar a sí y poder hablar con propiedad de su medida correcta respecto de aquél. *Conocimiento frente a ilusión trascendental cósmica*. *Para que, al medirse con las condiciones y usos de los conceptos cósmicos, pueda retornar y calificarse a sí mismo con arreglo a la relación peculiar que le corresponda*. Dirá con ello también cuándo *fue libre* y cuándo no. *Libertad y existencia* se han de diferenciar para tener algún sentido, y esa será la justa medida de una Historia posible.

Ya que si bien [en cualquier otro caso] poseería por medio de esa maravillosa facultad, que sólo me es revelada por la ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia, *¿con qué predichos la determinaría?* (KrV, B431)

¿Cómo podría calificarme otro como libre o atado desde la posición del conocedor en tercera persona partiendo de un ‘sentimiento moral’? Pero, subamos la apuesta ¿cómo podría yo mismo calificarme de libre ante la duda?

Me estaría permitido [no obstante y por ello] aplicar esos conceptos [sensibles o morales] de acuerdo con su significación *análoga* en su uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta (*Ibid.*)

'De acuerdo con su significación análoga' o, de acuerdo con su función y forma homónima.

Supongamos [entonces] que, más adelante, [encontraremos] motivos, *no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón* (no sólo lógicas, sino establecidas *a priori* y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia existencia (KrV, B430)

y, cómo no, *para considerar cuándo no lo somos en absoluto. Libertad frente a existencia.*

LA EXPLICACIÓN Y SU NECESARIA RELACIÓN CON LA IDEA DE *SERIE* EN *HISTORIA*

No cualquier apilamiento [*coacervatio*] sino una *unidad arquitectónica*, un *sistema*, es lo que busca la *razón*. Si hay un paso accesible entre lo teórico y lo práctico, será bajo la consideración de que «todos los conocimientos [son][...] pertenecientes a un posible sistema y por ello permitirá tan sólo aquellos principios que al menos no impidan que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros» (KrV, A502-B474)

La *Razón* se representa una imagen de conjunto porque no puede hacer otra cosa. Cualquier otra opción ofrecería una imagen fragmentada y fracturada de la realidad que, por su misma disposición se haría *ininteligible*. Suponer espacios de conocimiento inaccesible sólo puede significar que no tiene ningún sentido siquiera el hablar de los mismos. Esto es, supuesto un reducto de realidad que *no perteneciera a su posible sistema*, que *no pudiera ser expresada por sus principios* junto a los demás fragmentos de la misma realidad, estaría tan alejada de todo lo imaginable como posibilidad dentro del marco en el que jugamos, *que el único juicio posible sería equivalente al de su no existencia* –bajo los presupuestos de dicho marco–.

Así, con esto, no tenemos por qué hacer ni mucho menos labor de apostolado a favor de la unión firme e indisoluble de las regiones cognoscitivas en un todo completo y sin resquicios, un todo que aún y con distintos modos diera la imagen de la continuidad, la exhaustividad y la completud. La *modalidad* diversa en que se da la *razón*, en sí, no es discontinuidad, sino perspectiva. El *sistema* es esa *sustancia ante el tribunal de la mente del observador y dicha de distintas maneras*. Pero, muy al contrario, lo que en adelante se abrirá camino como perspectiva no contemplada es la idea de que la *completud* del *sistema* permitiría incluso –usadas correctamente las categorías necesarias, o fraguadas *ex novo* por parte del *herrero-filósofo*– albergar en su interior discontinuidades. Dar cobijo al mismo vacío cognitivo. El conjunto completo del *conocimiento* no sólo podría expresar la apertura del sistema –*hacia afuera*–, sino además, explicarse y explicar que dicho sistema no es un monolito, sino que en su seno alberga vacíos y sobreentendidos –*hacia adentro*–. Puede el sistema entonces expresar hasta los silencios en referencia a los sonidos.

Hay que observar [comenta el de Königsberg][...] que los conceptos puros y trascendentales *sólo pueden surgir del entendimiento*; que la Razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, *aunque siempre en conexión con ello* (KrV, A409-B436)

Los ‘*conceptos*’ que la *Razón* puede producir no son, en sentido propio, conceptos, lo que produce son *ideas* que, justamente por ser *simples ideas* no llegan a la categoría de ‘concepto’. Pero esto no obra en su desdoro pues los produce siguiendo los mismos principios que aquél *entendimiento* emplea. Las ‘*ideas*’ son liberaciones de ciertas constricciones empíricas, pero, *son posibles* en la medida en que *siempre se hallan en conexión con éstas constricciones*. Surgen las *ideas* también del *entendimiento*. Sus principios son los mismos, su mecanismo reiterado sin miramientos sin embargo. Donde la experiencia se puede cerrar de diversas maneras mediante la figura del *silogismo* [*Vernunftschluss*] que hemos presentado, al sastrecillo que teje esta labor de zurcido puede írsele el santo al cielo, y entonces encontrarse al acabar la jornada de trabajo, con que abstraído

como estaba ha cosido demasiado, y las puntadas han sido más bien las que lo han conducido en su labor. Podrá echarle la culpa a la falta de luz en el taller, a su despiste, al entusiasmo con que uno mecaniza el arte de la técnica acabado, pero, en definitiva, *ha cosido de más*. «Dado que tenemos que inferir continuamente, nos habituamos a ello, y llega un momento en que ya no notamos esta distinción» (KrV, A303)⁶². Pero la diferencia entre *lo inmediato* y *lo inferido* existe aunque sea inadvertida. El sastrecillo da puntadas aunque no lo advierta, y la tela se une merced a él. Los posibles movimientos del sastre dependen de las posibles relaciones que una premisa mayor mantiene en tanto regla con sus implicaciones, y esas relaciones intermediarias toman entonces la forma de juicios. Estos juicios constituyen las distintas clases de silogismos, que son, mal que nos pese, las tres formas distintas que tenemos de perdernos, porque son las tres únicas formas posibles de salir de casa: el *juicio* o *silogismo categórico*, que buscando la unidad sistemática indivisa, obvia las diferencias de la variedad y ensambla *sujeto* y *predicado* haciendo caso omiso de su posible carácter distinto. Los *paralogismos* son su fruto como una equivocidad en la relación entre aquellos. El *juicio* o *silogismo disyuntivo*, que busca la unidad sistemática de las condiciones todas, las condiciones requeridas para pensar objetos, esto es, de sus predicados posibles, y, como si de un revival de las tesis medievalistas se tratase, nos induce a pensar la unidad *de todos los predicados de acción* en un sujeto ideal que rige la Creación. El *juicio* o *silogismo hipotético*, por su parte, busca la unidad sistemática

⁶² Kant distingue entre *inferencia del entendimiento* e *inferencia de la Razón*. A renglón seguido, se precia de detallar sus preferencias por la segunda clase a la hora de hablar con propiedad de inferencia, y es que, mientras en la primera clasificación lo que tendríamos sería la forma roma de la subsunción y un razonamiento inmediato. «En la proposición ‘Todos los hombres son mortales’ tenemos ya estas proposiciones: ‘Algunos hombres son mortales’, ‘Algunos mortales son hombres’ ‘Ningún ser que sea inmortal es hombre’, estas proposiciones son, pues, consecuencias inmediatas de la primera» (KrV, B360), en la segunda clasificación, la de la llamada *inferencia de razón*, hay deducción de hecho: «Por el contrario, la proposición ‘Todos los sabios son mortales’ no se halla incluida en el juicio que nos sirve de base (ya que el concepto de sabios no interviene en él) y sólo puede ser deducida de dicho juicio mediante juicio intermedio» (*Ibid.*).

ca en la vinculación de la totalidad de las series de condiciones relativas posibles, esto es, de las conexiones entre sucesos en una gran conexión en la que todo estaría relacionado. La regla se repite y se repite buscando conjuntos mayores de aplicación, y así, llegamos al campo abierto y sin limitaciones de la *ilusión trascendental*, y tenemos por cada uno de estos mecanismos perfectamente sanos tres eriales, *simples ideas*, la de *Alma*, *Dios* y *Mundo* (KrV, A340-B398). El uso *patológico* de la *razón* es, como en toda patología, sólo un uso descarriado de la misma. Luego hay un *uso sano* basado en estos mismos tres principios.

Pues si las '*condiciones de posibilidad de la experiencia*' han de ser pensadas en absoluto, de algún modo acaso, entonces habrán de servir como *explicación*, y será porque no pierden en su camino hacia lo incondicionado su conexión racional con el concepto de '*lo posible empírico*'. Esto es lo que debe mantener, a no dudarlo y por otro lado, lo que sustenta la idea de que existe una *unidad sistemática*. Y así, de hecho, se demuestra que *existen principios estables* que obran en la línea *esquema, idea y esbozo, y concepto*, a falta de identificación y de ver de las posibilidades de sus aplicaciones extendidas. Esos principios, además, están indefectiblemente ligados a la idea de una *explicación* en el *juicio*, y, por ello, al *tiempo* mismo. No serán sino los *principios que rigen el uso de toda síntesis* (KrV, A160-B200)

De hecho, y por ir cerrando parte de la argumentación ya, «no todas las categorías servirán a este respecto, sino sólo aquellas en las que la síntesis constituya *una serie de las condiciones de un condicionado*» (KrV, A409-B436). *No todos los modos del razonar*, los motores del entendimiento, constituirán material probó para la construcción de una explicación. Sólo aquellas categorías –instrumentos racionales de ordenamiento empírico en general– que sean capaces de generar repeticiones, iteraciones, *series*. Y, ésas, parece que serán al mismo tiempo las que permitan ensamblar *condición y condicionado*, ofreciendo así al discípulo cuidadoso una representación del *Mundo* que puede felicitarse de poseer la necesaria coherencia para colmar las aspiraciones de cualquier arquitectura. *A saber, permite la posibilidad misma de cualquier arquitectura.*

¿Y cuáles serán estos actos del *entendimiento* que pueden dar para su extensión? No son garantes, desde luego, cualesquiera de los conceptos de *lo posible*, *lo real* o *lo necesario*. Ellos vienen a la postre, cuando ya hemos optado por emitir un juicio y lo que queremos ya es contrastarlo con los que la realidad ratifica como *conocimiento* y no tanto con *pensamiento*. Son *metajuicios* que se aplican a los juicios ya constituidos (KrV, B442)⁶³. No serán tampoco garantes las categorías relativas a la *sustancia*, donde los accidentes se hallan coordinados entre sí en su inhesión, *los accidentes son de alguna forma ya la sustancia*, al final

nos queda [de entre las categorías en sentido propio] tan sólo *la de causalidad*, que nos presenta la serie de causas de un efecto dado, serie en la cual podemos ascender desde este último, en cuanto condicionado, hasta las primeras, en cuanto condiciones, y responder a la pregunta de la razón (*Ibid.*)

nos queda *la materia* –dice Kant– que respecto a sus condiciones internas, sus partes, indica hacia la *síntesis* de la misma a través del procedimiento inverso de reducción que se ha ejecutado como ejercicio mental desde antiguo como división *ad infinitum* de la materia, aquí, también encontraremos ocasión para la serie; y, finalmente, tenemos en los mismos *axiomas de la intuición* la condición de cualquier serie: el *tiempo*, que es «la condición formal de todas las series» (KrV, A411-B438)

Pero si en su *historia filosófica*, el término ‘*Idea*’ es indicativo en primer lugar de un intento ordenado y demostrativo de dar razón de una *explicación unitaria posible*, de un *plan oculto* o *hilo conductor* que muestre una consistencia mayor que la rapsódica solución herderiana, la de las ‘*ideas*’ que insinúan y tientan sin dar carácter definido, entonces resulta difícil imaginar algún expediente racional que sea capaz de dejar de lado

⁶³ Nótese que esta es la razón por la cual en el mismo proceso de constitución de la experiencia, en la descripción general del mismo para la *síntesis* que es la *analítica de los principios puros de los juicios*, el cuarto expediente relativo a los *postulados del pensar empírico en general* parece un recorte sobreañadido y definitivo a las posibilidades empíricas que ofrecen los otros tres grupos. Decide sobre lo real y en el marco de lo real, los otros tres principios están *más liberados de las limitaciones de lo empírico, pero sin perder en absoluto la conexión con ello*.

la misma esencia de la *serie*, la esencia del *juicio*, la del *pensamiento*, el *conocimiento* y la *explicación* misma.

Y, sin embargo, algo enemigo había en el concepto de '*idea*' que provocaba el conjunto todo de los miramientos posibles en Immanuel Kant, pues '*idea*' era para él eminentemente «un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente» (KrV, A327-B384), con lo que la '*Idea*' para una *historia moral* debía huir de las consecuencias desagradables de este pequeño corolario definitorio, debía huir de la posibilidad de convertirse en humo como *idea trascendental* o *simple idea*, y esto, quizás precisamente por lo mucho que se le podría llegar a parecer a éstas la *Idea de historia filosófica* como proyecto extenso y extendido de futuro, un proyecto a realizar todavía, a *hacer real*, y que pretende alcanzar la perfección de toda *parousia*. Y es que, hay que salvaguardar la evidencia de la *libertad* para la filosofía, lo mismo que la de la *existencia*. No gusta el *ser libre* de ser retratado de modo fatalista, pues faltaría con ello el filósofo retratista a la verdad. Nuestra razón, de hecho, nos dice otra cosa, así que, rindámonos a la evidencia: «No nos es posible *demostrar ninguna idea teórica* o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad» (Refl, AA 16: 541). Pero por lo ya dicho, se hace muy difícil equiparar el '*dotarla de realidad*' con el '*demostrar*', el *conocimiento enteramente concordante con el entendimiento* o la *representación de los sentidos*, magnas hipótesis con las que comenzar, con el discurso explicativo y el *juicio*. *Demostrar* y *mostrar* nunca fueron lo mismo.

La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al hombre *puede*, desde luego, *tomarse sólo* de la experiencia; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, la bondad del alma, la pureza [...] en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno) es cosa que requiere *ideas puras de la Razón* (KU, AA 05: 235)

Y la *idea pura de Razón* es solución de desmarque de las tentadoras *ideas trascendentales*.

Pero la que debió de parecerle máxima dificultad a Kant no ha sido todavía nombrada, y tiene que ver con la línea posible de acontecimientos

que se puede unir con algún sentido. La «idea de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un condicionado dado se refiere *tan sólo al tiempo pasado*» (KrV, A410-411 y B437-438) Se refiere para tener algún sentido a lo que es capaz de referencia propiamente dicho, *lo que ha sucedido*, lo acaecido, lo aparecido, el *fenómeno* acorde con las leyes posibles de lo empírico. Y, *¿no era la cuestión cómo es* «posible una representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer», esto es, *de los acontecimientos futuros?* (SF, AA 07: 84). ‘Luego’, como de pasada y *si acaso*, podría extrapolarse *a la historia del pasado*. Pues debemos tener bien presente llegados a este punto que, de ceder a esta peculiar forma de *historia filosófica*, perderíamos todo viso ganado a la *racionalidad*, pues ésta era extraída de las ricas fuentes de la acción por venir. Sólo «cuando es el propio adivino quien *causa y prepara* los acontecimientos que presagia» tiene sentido total la *idea* de una *historia filosófica* (*Ibid.*). Una cosa –la *racionalidad de la historia*– dependía de la otra –el material explicativo de la *acción* que le proporcionaba la *filosofía práctica*, material que explicaba la *unidad sistemática* del obrar humano, unidad imposible de encontrar en otro sitio. O eso se decía... Porque ya hemos visto para qué clase de explicación dan los *principios de la acción*.

«En lo que se refiere al tiempo futuro [...] al no ser este una condición para llegar al momento actual, resulta del todo indiferente, para conocerlo, el modo según el cual lo consideremos, sea haciéndolo cesar en un punto, sea haciéndolo seguir hasta el infinito» (KrV, B437). Y esto, tan sólo porque de él *hay poco que conocer*. De hecho, y bien mirado, en lo que nos viene a resultar indiferente no es sólo en lo referido al momento actual en cuanto momento, sino en lo referido al momento actual y lo que cognoscitivamente puede rendir éste. Y de veras que puede rendir bien poco. *Cognoscitivamente*, el *tiempo futuro* es un abstracto, una iteración vacía resultado de una operación matemática de adición, la de continuar una serie de tiempo, sin ningún contenido que lo rellene. En este caso, no es descabellado asentir ante la decisión final kantiana en esta materia por el migrar de los dominios del *entendimiento* y la *razón especulativa* en sus usos, pues ¿Para qué podían servirle a Kant –visto desde el otro lado del río– entonces, por demás, las categorías del entendimiento en su andadura

a la búsqueda de un sentido de historia global? Razón de más para buscar desde luego sus recursos en otro lado.

Y es que de entre las características y rasgos positivos que han de acabar definiendo lo que Kant entiende por Historia, es un rasgo determinante o definitorio, aquél que hace del *hilo conductor*, del *plan oculto de la Naturaleza*, de la 'Idea', un expediente *filosófico*, esto es, que tiene poder explicativo. *Proceso, acción, y figura de la conciencia* se juegan su suerte siempre a la misma mano. El *conocimiento como acción del espíritu* tiene su reacción, forma y produce formas nuevas donde no las había ¿Y, de dónde extraerá semejantes haberes el hilo? Parece que, por lo dicho de momento, no debería poder permitírsele de ningún sitio. Sus *determinaciones positivas* no dan para explicar o excusar semejante dispendio. Como *hilo explicativo* parece haber abandonado tras de sí todos los instrumentos que garantizan una explicación de por sí, una demostración *à la Kant*, y, sin embargo, sigue exigiendo sus derechos en este campo. Los motores del *juicio* yacen sin uso en un rincón por miedo al abuso. Pero, démosle una última ocasión a este 'hilo' desde el otro lado de la argumentación —y con esto concluiremos nuestro argumento *negativamente o por negación*—. Démosle a este *hilo o hipótesis explicativa* de trabajo la posibilidad de presentar si no ya sus credenciales, sí de mostrar su afiliación a alguno de los mecanismos explicativos admitidos. Detrás vendrán sus derechos. Le daremos el alto. Bien. Pero démosle también la oportunidad de justificarse. Es decir, *si* puede presentarse como encajando en alguna de las *hipótesis o explicaciones admitidas* ya de por sí en el sistema kantiano, *en ese caso* en que no puede hacerlo por sus mañas, *entonces* quedará identificado. Y es que, si bien se ha dejado bien claro que, de entre las *ideas* que pueden extenderse y entrar en el juego de la *ilusión* sólo aquellas que puedan mantener sus credenciales *empíricas* serán tenidas en alguna estima, no queda menos claro que, así las cosas, frente a las *hipótesis metafísicas* no sólo mantienen el tipo las *físicas*, sino que Kant conoce de las '*hiperfísicas*'. Estas que denominamos ahora *hipótesis hiperfísicas* no son en absoluto ajenas al sistema, son precisamente lo que permite los tránsitos en el mismo, pues representan el lugar en el *pensar* en el que el *conocer* hace su horma más limitada.

La delegación en racionalidad, que la conclusión herede por medio de la inferencia algo de su carácter de verdad, produce que

estemos facultados según la teoría kantiana a hacer suposiciones acerca de las causas [posibles] de un acontecimiento gracias a la certeza –la universalidad y necesidad– del principio causal. Si contamos con una regla para conectar acontecimientos del tipo X con acontecimientos del tipo Y [...], *se nos permite*, al aparecer un Y_1 , *hipotetizar* sobre un X_1 como causa suya. La suposición puede ser errada, pero bajo la luz de la teoría kantiana es un paso permitido, ya que nos es posible *a priori* dar cuenta de Y_1 por medio de X_1 . [Y esto únicamente porque existe una regla o principio] que garantiza que todo acontecimiento tiene su causa⁶⁴

El *principio causal*, en este caso, no es más que un ejemplo de aquellas ‘categorías’ que no eran otra cosa sino modos del razonamiento y de las que hablábamos. Un sentido de ‘categoría’ menos restringido o técnico. Lo que se acaba de decir es perfectamente aplicable a otras tantas categorías y a sus implicaciones ‘*físicas*’, y lo que de ellas se puede inferir es que, dadas ciertas *facticidades*, se puede uno permitir ciertas *posibilidades* desde el trampolín de la misma regla de aplicación. Así, a la que hemos llamado *hipótesis*, hace ya algunas páginas, podría uno acompañarla con una serie de *hipótesis* permitidas dentro de los posibles kantianos, entendidos estos como *usos posibles de reglas y principios*. La llamada *hipótesis prosilogística* tiene sus camaradas en la batalla. Pero, prudencia, «las hipótesis son [...] en el dominio de la razón pura, únicamente permitidas en tanto armas para la guerra, y sólo con el propósito de defender un derecho, no con el fin de establecerlo» (KrV, A777-B805). A saber, *no tratan sobre el tiempo futuro, no sobre lo que está por hacerse o debe hacerse, sino sobre lo acaecido, lo que tenemos detrás. El pasado*. Lo contrario sería adelantar la línea de costa y robarle terreno al mar.

La *hipótesis prosilogística* señalaba tanto a la *existencia* como a la *libertad* cuando a la *razón* se le preguntaba por dos de sus diferentes usos. Es la hipótesis que guarda al *conocimiento enteramente concor-*

⁶⁴ Butts, R.E. (1961). “Hypothesis and Explanation of Kant’s Philosophy of Science”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, pp. 162-166. El subrayado es mío.

dante con las leyes del entendimiento, o al derivado de la *representación de los sentidos*. Una implicación directa. Por otro lado, está la hipótesis de la *serie*. Ésta, que podemos denominar por continuar con nuestra clasificación como *hipótesis*₂, dinamiza la anterior. De que algo suceda permite el paso a otros posibles sucesos... Es la hipótesis heurística, la del esbozo y el esquema, que adelanta, que tiene éxito a veces, o que fracasa en otras ocasiones, pero que de algún modo lleva en sí la insignia de lo necesario y universal. *Hay categorías que producen series, y otras que no*. Ambos tipos tienen sus implicaciones justas y necesarias que explican sus usos. ¿Y qué más hay? Por supuesto, junto a las hipótesis que defienden los derechos de batalla están las que tratan de fundarlos ilegítimamente. O, por mejor decir, *que intentar extender los términos del entente a unos no cordiales*. La aventura kantiana también las incluye, por supuesto, justamente para decir que son ilegítimas. Toda la *dialéctica* en su sentido ilusorio tiene este cometido. Y así, desde las anteriores, tenemos una *hipótesis*₃, que podríamos denominar del *origen de la serie* (KrV, A418-B446), y que se hace fuerte en la idea de que la reiteración de una serie *física* o *empírica*, si ha de mantener alguna conexión necesaria con lo empírico debe contar con un primer acontecimiento, y que lo contrario es impensable. En esta se nos dice que *no podemos aplicarle a lo contrario una regla de pensamiento*, que no tendría ningún sentido. Es esta hipótesis entonces una versión allende los mares del primer tipo. Una prolongación de la buena costumbre en una mala.

Y, por finalizar, encontraríamos en perfecta homología un cuarto tipo de hipótesis. Simetría ante todo. La *hipótesis*₄ es la *idea trascendental*. La idea de que podemos hacernos *con toda la serie* desde la ilación de todas las condiciones, lo cual nos daría además la serie de todos los condicionados... Hay tres *conceptos cósmicos* que pretenden ligar toda la realidad o, lo que es decir lo mismo, *es posible el intento de ligar la realidad desde tres perspectivas diferentes*, lo que no quiere decir que estas tres sean las únicas posibles.

Llega el momento de la pregunta. Tenemos una lista ajustada de lo que se puede entender en el contexto trascendental por '*hipótesis*', tenemos

por otro lado un candidato a la misma lista que hemos llamado ‘*hilo conductor*’, y está su valedor, que jura y perjura que semejante narración es todo el sentido de la *Historia* ¿Pero encaja en definitiva dentro del retrato de alguna aquélla?

“*Cold silence
has a tendency
to atrophy any
sense of compassion...*”⁶⁵

⁶⁵ Tool. (2001). “Schism”. En *Lateralus*. Volcano Entertainment.

Bibliografía

FUENTES

- KANT, I. (1986). *Teoría y práctica* Aramayo, R.R. (ed.). Madrid: Tecnos.
- (1988). *Lecciones de ética* Aramayo, R.R.; Roldán Panadero, C. (eds.). Barcelona: Crítica.
- (1990). *Antropología práctica*. Aramayo, R.R. (ed.). Madrid: Tecnos.
- (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Aramayo, R. R. (ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013). *Crítica de la razón práctica*. Aramayo, R.R. (ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013). *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición, traducción y notas a cargo de R.R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- ARAMAYO, Roberto R. (1992) *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (con un prólogo de Javier Muguerza). Madrid: Tecnos.
- , MUGUERZA, J. y VALDECANTOS, A. (1995). *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós.
- , MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la educación*. Madrid: Tecnos.
- (1997). “Autoestima, felicidad e ‘imperativo elpidológico’: las razones del (anti)eudemonismo kantiano”. *Dianoia (UNAM)* ,43, 77-94.
- (1997). *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política*. Madrid: Ediciones Taurus.
- (1998). “La versión kantiana de la ‘mano invisible’, y otros alias del Destino”. *Laguna. Revista de Filosofía*, 5, 101-122.

- (2001). *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar*. Madrid: EDAF.
- (2004). “Las sin(razones) de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant”. *Isegoría*, 30, 91-105.
- (2006). La sinrazón sin esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una razón utópica. En Álvarez, J.F.; Aramayo, R.R.; (eds.) *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. (pp. 41-71). México-Madrid: Plaza&Valdés Editores.
- (2013). “Crisis y revoluciones. Aproximaciones a su interdependencia desde la Filosofía y sus clásicos: Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer y Arendt”. *Claves de razón práctica*, 227, 100-111.
- ARENDDT, H. (1995) *De la historia a la acción*. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Ediciones Paidós.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- (1995). *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos.
- (2002). *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial.
- (2010). *Poética*. Edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- (2011). *Poética*. Traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza Editorial.
- (2012). *Metafísica*. Edición trilingüe. Introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- AUDI, R. (1988). *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- BEISER, F.C. (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard: Harvard University Press.
- BERLIN, I. (1960). “History and Theory: The Concept of Scientific History”. En *History and Theory*, 1, 1-31.
- (1979). *Concepts and Categories. Isaiah Berlin Selected Writings*. Edited by Henry Hardy. With an Introduction by Bernard Williams. New York: The Viking Press.

BIBLIOGRAFÍA

- (1996). *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Edited by Henry Hardy. With and Introduction by Patrick Gardiner. London: Chatto&Windus.
- (1998). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- (2000). *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Edited by Henry Hardy. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- (2002). *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. With an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris. Oxford-New York: Oxford University Press [Hay edición en castellano de los textos, a excepción de las adiciones críticas y el ensayo que da título al trabajo en inglés en Berlin, I. (2000) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial].
- BERMEJO BARRERA, J.C. (2001) “Ausencia y presencia: dos categorías del entendimiento histórico”. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 20, 125-138.
- (2009). *Introducción a la historia teórica*. Madrid: Ediciones Akal.
- BLOCH, M. (1982). *Introducción a la historia*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE.
- BRAUER, D.; D’APRILE, I.; LOTTES, G.; ROLDÁN, C. (eds.) (2012). *New Perspectives in Global History*. Berlin: Wehrhahn Verlag.
- BURY, J.B. (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- CHARTIER, R. (1989). “Le monde comme représentation”. *Annales. Histoire, Sciences*, 44, 1505-1520 [Hay traducción castellana en Chartier, R. (1992). *El Mundo como Representación. Historia Cultural: Entre práctica y representación*. Barcelona: Editorial Gedisa].
- (2007). *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- COLLINGWOOD, R.G. (1999). *The principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005). *The Idea of History. Revised Edition*. Jan van der Dussen (ed.). Oxford: Oxford University Press [Hay edición en castellano en Collingwood, R.G. (2004). *Idea de la Historia*. México: FCE].
- CROSLY, P. K. (2007). *What is Global History?* Cambridge: Cambridge Polity Press.

- CRUZ, M. (2008). *Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Madrid: Alianza Editorial.
- DANCY, J. (1989). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell [Hay edición en castellano en Dancy, J. (1993). *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Madrid: Editorial Tecnos].
- DANTO, A.C. (2007). *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. New York: Columbia University Press.
- DAY, M. (2008). *The Philosophy of History: An Introduction*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- DESCARTES, R. (1983). *Oeuvres de Descartes. Discours de la méthode & Essais*, VII, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin.
- DRAY, W.H. (1957). *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press.
- (ed.)(1966). *Philosophical Analysis and History*. New York: Harper&Row.
- (1993). *Philosophy of History*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- FETZER, J. (ed.)(2000). *The Philosophy of Carl Gustav Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- GETZ, T.R.; HOFFMANN, R.J.; RODRÍGUEZ, J. (eds.)(2008). *Exchanges: A Global History Reader. Volume I: To 1500*. Pearson Education.
- (eds.)(2009). *Exchanges: A Global History Reader. Volume 2: From 1450 to the Present*. Pearson Education.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2013). Immanuel Kant. La historia filosófica moral y los límites de la teleología. En *Mundos posibles* (pp. 125-147). Madrid: Plaza y Valdés.
- HEGEL, G.W.F. (1989). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesamelte Werke*. Band 19. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

BIBLIOGRAFÍA

- HEMPEL, C.G.; OPPENHEIM, P. (eds.)(1948). “Studies in the logic of explanation”. *Philosophy of Science*, 15, 2, 135-175.
- HEMPEL, C.G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press.
- (2005). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de las ciencias*. Barcelona: Editorial Paidós.
- HONNETH, A. (2005). *Reification: A Recognition- Theoretical View*. The Tanner Lectures on Human Values. California: Berkeley.
- HOPKINS, A.G. (ed.)(2006). *Global History: Interactions between the universal and the local*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave MacMillan.
- HUGUES-WARRINGTON, M. (ed.)(2005). *Palgrave Advances in World Histories*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave MacMillan.
- HUIZINGA, J. (1977). *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: FCE.
- VON HUMBOLDT, W. (1841). “Über die Aufgabe des Geschichtschreibers”. En *Wilhelm von Humboldt's Gesammelten Werke*. Erster Band. Berlin: G. Reimer.
- IGNATIEFF, M. (2000). *Isaiah Berlin: A life*. Harmondsworth-Middlessex: Penguin Books.
- LOCKE, J. (1985). *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- LYCAN, W.G. (1988). *Judgment and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍNEZ, S.F. (1997). *De los efectos a las causas: Sobre la historia de los patrones de explicación científica*. México: Editorial Paidós.
- MARTÍNEZ, S.; BARAHONA, A. (eds.)(1998). *Historia y explicación en Biología*. México: Ediciones Científicas Universitarias/FCE.
- MATTHIAS, S. (ed.)(2001). *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemologic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Mazlish, B.; IRIYE, A. (eds.)(2005). *The Global History Reader*. London & New York: Routledge.

- MAZLISH, B. (2006). *The New Global History*. New York: Routledge.
- NIETZSCHE, F. (1899). Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. En *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Band 1. Leipzig: C.G. Naumann Druck und Verlag.
- O'BRIEN, P. (2006). "Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of Global History". *Journal of Global History*, 1, 1, 3-39.
- ROHBECK, J. (2008). *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- (2010). *Aufklärung und Geschichte: Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag.
- (2013). *Zukunft der Geschichte: Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin: Akademie Verlag.
- ROLDÁN PANADERO, C. (2005). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*. Madrid: Ediciones Akal [Segunda edición].
- ; MORO, O. (eds.)(2009). *Aproximaciones a la contingencia: historia y actualidad de una idea*. Madrid: Ediciones Catarata.
- SALMON, W.C. (1998). *Causality and Explanation*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton-NJ: Princeton University Press.
- SKAGESTAD, P. (2005). "Collingwood and Berlin: A Comparison". *Journal of the History of Ideas*, 66, 1, 99-112.
- STRAWSON, P.F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen & Co.Ltd. [Hay edición en castellano en Strawson, P.F. (1989). *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*. Traducción de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Barcelona: Ediciones Taurus].
- (1974). *Freedom and Resentment*. London: Methuen&Co.Ltd. [Hay edición en castellano del grupo de los ensayos originales centrado en los problemas morales en Strawson, P.F. (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Introducción de Juan José Acero. Barcelona: Ediciones Paidós].

BIBLIOGRAFÍA

- STUTCHTEY, B.; WENDE, P. (eds.)(2000). *British and German Historiography. 1750-1950. Traditions, Perceptions and Transfers*. Oxford: Oxford University Press.
- TUCKER, A. (ed.)(2009). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- VEYNE, P. (1970). *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Éditions du Seuil [La edición castellana del mismo aparece con la adición “Foucault révolutionne l'histoire” que se añadió en el 78 a la segunda edición francesa: Veyne, P. (1984) *Cómo se escribe la historia*. Versión española de Joaquina Aguilar. Madrid: Alianza Editorial].
- (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éditions du Seuil [Hay edición en castellano, en Veyne, P. (1987). *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*. Barcelona: Ediciones Granica].
- WHITE, H. (1975). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins Univeristy Press [Hay edición en castellano en White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo. Buenos Aires-México: FCE].
- WRIGHT, L. (1968). “The Case Against Teleological Reductionism”. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 19, 3, 211-223.
- (1972). “Explanation and Teleology”. *Philosophy of Science*, 39, 2, 204-218.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

- AIRD, D.M. (2010). *The Civil Laws of France to the Present Time: Supplemented by Notes Illustrative of the Analogy Between the Rules of the Code Napoléon and the Leading Principles of the Roman Law*. Nabu Press.
- ALEXANDER, P. (1992). *Sensationalism and Scientific Explanation*. Bristol: Thoemess Press.
- ALSTON, W.P. (1958). “Ontological Commitments”. *Philosophical Studies*, 9, 8-16.

- (1971). “Varieties of privileged access”. *American Philosophical Quarterly*, 8, 223-241.
- ALT, P. -A. (2008). “Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung um Schiller Geschichtskonzept”. *Zeitschrift für Germanistik*, XVIII, 3, 530-545.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (2009). “El hombre como medio y como fin en la Historia”. En Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M.del C. (eds.). *La Filosofía de la Historia a partir de Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- ALLISON, H.E. (1996). “The Gulf Between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace”. En Robinson, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis 1995* (pp. 37-49). Milwaukee: Marquette University Press.
- (1990). *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AMERIKS, K. (2006). *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- ANNAS, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of the Mind*. Berkeley: University of California Press.
- ANDERSON, D.J. (2012). “Knowledge and Conviction”. *Synthese*, 187, 2, 377-392.
- ANDRESS, D. (2011). *El Terror. Los años de la guillotina*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- APPADURAI, A. (1993). “Consumption, Duration and History”. *Stanford Literary Review*, 10, 1-2, 11-23.
- ARAMAYO, R. R. (2013). “Una filosofía ‘moral’ de la historia”. Estudio introductorio a I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 9-84). Madrid: Alianza Editorial.
- ARNOLD, G. (2005). “ ‘der grösste Mann den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt’ –Herders Verhältnis zu Leibniz”. *Studia Leibniziana*, 37, 2, 161-185.
- ARREGUI, J.V. (1994). “Yo pienso y yo quiero, razones de una asimetría”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 28, 211-226.

BIBLIOGRAFÍA

- AXINN, S. (1971). “Kant, Authority and the French Revolution”. *Journal of the History of Ideas*, 32, 3, 423-432.
- BAKER, L.R. (1997). “Why Constitution is Not Identity”. *The Journal of Philosophy*, 94, 12, 599-621.
- BALCERAK JACKSON, M.; BALCERAK JACKSON, B. (eds.) (2013). “Reasoning as a source of Justification”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 164, 1, 113-126.
- BALDACCHINO, L. (1980). “Kant’s Theory of Self-Consciousness”. *Kant-Studien*, 71, 1-4, 393-405.
- BARKER, S. (2011). “Can Counterfactuals Really Be about Possible Worlds?”. *Nous*, 45, 3, 557-576.
- BARNES, J. (1969). “Aristotle Theory of Demonstration”. *Phrónesis*, 14, 2, 123-152.
- BARNETT, D. (2012). “Counterfactual Entailment”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112, 73-97.
- BAUMANN, P. (2007). *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- BAYLY, C.A. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BECK, L.W. (1971). “Kant and the Right of Revolution”. *Journal of the History of Ideas*. 32, 3, 411-422.
- (1981). “Über die Regelmäßigkeit der Natur bei Kant”. *Dialectica*, 35, 43-56.
- BEISER, F.C. (2002). *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781-1801*. Harvard: Harvard University Press.
- BENOIST, J. (1996). *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*. Paris: PUF.
- BENTON, R.J. (1980). “Kant’s Categories of Practical Reason as such”. *Kant-Studien*, 71, 181-201.
- BERLIN, I. “Induction and Hypothesis”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 16, 63-102.
- (1949-1950). “Logical Translation”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50, 157-188.

- (1973). “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy” *Essays on J.L. Austin* (pp. 1-16). Oxford: Clarendon Press.
- (1973). “Notes on the Foundation of Wolfson College”. *Lycidas*, 1, 2-4
- (2004). *Flourishing: Letters 1928-1946*. Edited by Henry Hardy. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERTHIER, F. (2006). *Le Code Napoléon*. Facsimile Edition 1870. Elibron Classics.
- BERTOMEU, M.J. (2010). “Ila se iactet in aula!”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 73-90.
- BIEN, G. (1972). Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert. En Landgrebe, L. (ed.) *Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie* (pp. 55-77). Düsseldorf: Meisenheim.
- BITTNER, R. (1978). “Kausalität aus Freiheit und Kategorischer Imperativ”. *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 32, 2, 265-274.
- BLECHER, I.S. (2001). “Kant on Formal Modality”. *Kant-Studien*, 104, 1, 44-62.
- BOBZIEN, S. (1988). Die Kategorien der Freiheit bei Kant. En Oberer, H.; Seel, G. (eds.) *Kant. Analysen, Probleme, Kritik* (pp. 193-220). Würzburg: Königshausen&Neumann.
- BOCAYUVA, I. “Catarse na tragedia grega: aprendendo a viver, ‘vivendo’”. *Ethica: Cadernos Academicos*, 15, 1, 35-42.
- BOLLENBECK, G. (2007). Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik. En Bollenbeck, G.; Ehrlich, L. (ed.) *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker* (pp. 11-26). Köln: Böhlau Verlag.
- BONDELI, M. (1997). Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant –K.L. Reinhold. En Heinz, M. (ed.) *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* (pp. 203-234). Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- BRANDOM, R.B. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard: Harvard University Press.
- BRANDT, R. (1955). “The Epistemological Status of Memory Beliefs”. *Philosophical Review*, 64, 78-95.
- (1996). Quem facta non ducunt, trahunt. En Klaus-Michael, K. (ed.)

BIBLIOGRAFÍA

- Der Vernunft-Frieden. Kants Entwurf im Widerstreit* (pp. 61-86). Würzburg: Königshausen&Neumann.
- (2003). “Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants ‘Streit der Fakultäten’”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5, Berlin: Akademie.
- BREITENBACH, A. (2009). *Die Analogie von Vernunft und Natur*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- BRIAN, D.J. (2009) “Trial Argumentation: The Creation of Meaning”. *International Journal for the Semiotics of Law*, 22, 1, 23-44.
- BRITO, H. (2012). “*A poietike techne* como instrumento meta-filosófico”. *Kriterion: Revista de filosofia*, 53, 125, 41-58.
- BROGAARD, B. (2012). “Moral Relativism and Moral Expressivism”. *Southern Journal of Philosophy*, 50, 4, 538-556.
- BRUNSCHWIG, J. (1993). *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- BUCHDAHL, G. (1992). *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant’s Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- BUCK, G. (1967). “Kants Lehre vom Exempel”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, XI, 2, 148-183.
- BUHR, M.; LEHRKE, W. (eds.)(1989) “Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 628-636.
- BURG, P. (1974). *Kant und die Französische Revolution*. Berlin: Duncker&Humblot.
- BUTTERFIELD, H. (1973). *The Whig Interpretation of History*. Harmondsworth: Penguin Books.
- BUTTS, R.E. (1961). “Hypothesis and Explanation of Kant’s Philosophy of Science”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, 162-166.
- (1984). *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant’s Philosophy of Science*. Lancaster-Boston-Dordrecht: D. Reidel.
- CABANAS, L. (2010). “El concepto de infinito en Leibniz y Locke”. *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*, 10, 143-152.

- CAMMILLERI, R. (1995). *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*. Prólogo de Vitorio Messori. Madrid: Ediciones RIALP.
- CAPONIGRI, R.A. (1953). The Science of Humanity. En *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*. Chicago: Henry Regnery Co.
- CARDENAL MOTRAVETA, S. (2002). *El tipo penal en Beling y los neokantianos*. Barcelona: Editorial PPU.
- CARLI, S. (2011). “Aristotle on the Philosophical Elements of Historia”. *The Review of Metaphysics*, 65, 2, 321-349.
- (2010). “Poetry is more philosophical than history: Aristotle on mimêsis and form”. *The Review of Metaphysics*, 64, 2, 303-336.
- CASTILLO, M. (1999). *Emmanuel Kant. Histoire et politique*. Paris: VRIN.
- CICERÓN. (2005). *Disputaciones tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos.
- CHIPMAN, L. (1982). Kant’s Categories and Their Schematism. En Walker, R.C.S. (ed.). *Kant on Pure Reason* (pp. 100-116). Oxford: Oxford University Press.
- CHIGNELL, A. (2009). “Kant, Modality, and the Most Real Being”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 91, 2, 157-192.
- CLEWIS, R.R. (2009). *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COADY, C.A.J. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- COHEN, A. (2011). “Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History”. *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 5, 777-781.
- COLEMAN, M.C. (2005). “Public Reasons and Practical Solipsism”. *Southern Journal of Philosophy*, 43, 3, 317-336.
- COLLINS, J.; Hall, N.; Paul, L.A. (eds.) (2004). *Causation and Counterfactuals*: Cambridge-MA: MIT Press.
- CRITCHLEY, S. (2002). The Joke’s on All of Us-Humour as *Sensus communis*. En *On Humour* (pp. 79-92). London-New York: Routledge.

BIBLIOGRAFÍA

- CROSS, C.B. (2011). “Comparative World Similarity and What is Held Fixed in Counterfactuals”. *Analysis*, 71, 1, 91-96.
- CROWDER, G. (2004). *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press.
- ; HARDY, H. (eds.)(2007). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books.
- CROWELL, S.G. (1999). “Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I”. *Research in Phenomenology*, 29, 83-104.
- CSONGAR, A. (2004). “Angst als Grundkategorie”. *Prima Philosophia*, 17, 2, 189-206.
- DANIELS, C.B.; SCULLY, S. (1992). “Pity, Fear and Catharsis in Aristotle’s Poetics”. *Nous*, 26, 2, 204-217.
- DEAN, R. (2013). “Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in itself”. *Kantian Review*, 18, 2, 171-195.
- DEN HOLLANDER, J. (2010). “Contemporary History and the Art of Self-Distancing”. *History and Theory*, 50, 4, 51-67.
- DEHGBANI, M.; ILIEV, R.; KAUFMANN, S. (2012). “Causal Explanation and Fact Mutability in Counterfactual Reasoning”. *Mind and Language*, 27, 1, 55-85.
- DE LAMARTINE, A. (1935). *La Revolución Francesa (Historia de los Girondinos)*. Traducción de F. Cabañas Ventura. Tomo III. Barcelona: Editorial Ramón Sopena S.A.
- DE VRIES, J. (1979). “Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la Crítica de la Razón Pura”. *Revista de Filosofía*, 12, 7-20.
- DEMAREST, H. (2012). “Do Counterfactuals Ground the Laws of Nature? A Critique of Lange”. *Philosophy of Science*, 79, 3, 333-344.
- DI TILLO, A; GILBOA, I; SAMUELSON, L. (2013). “The Predictive Role of Counterfactuals”. *Theory and Decision: An International Journal for Methods and Models in the Social Decision Sciences*, 74, 2, 167-182.
- DILTHEY, W. (1959). “Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte”. *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften*. Bd.1. Karlfried, G. (hrsg.). Stuttgart: Teubner.

- (1960). “Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie”. *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften*. Bd. 8. Karl-fried, G. (hrsg.). Leipzig: Teubner.
- (2005). “Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca.1860-1895)”. *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften*. Bd. 22. Van Kerckhoven, G. (hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2005). “Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin”. *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften*. Bd. 26. Malsch, G. (hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DJUKIC, G. (1996). “Kant on Existence as a Property of Individuals”. *History of Philosophy Quarterly*, 13, 4, 469-481.
- DODD, D. (2011). “Quasi-miracles, tipicality and Counterfactuals”. *Synthese*, 179, 3, 351-360.
- DONATELLI, P. (2013). “L’etica e la concezione espressivista della mente”. *Rivista de Filosofia*, 104, 2, 183-207.
- DRAY, W.H. (1967). “On the nature and role of narrative in Historiography”. *History and Theory*, 6, 153-171.
- DUKE-YONGE, J. (2013). “Ownership, Authorship and External Justification”. *Acta Analytica: International Periodical for Philosophy in the Analytical Tradition*, 28, 2, 237-252.
- DUSO, G. (ed.)(2002). *El contrato social en la Filosofía Política Moderna*. Valencia: Res Publica.
- DÜSSING, K. (1971). “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”. *Kant-Studien*, 62, 5-42.
- ENGSTROM, S.; WHITING, J. (eds.)(1996). *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- EPICTETO (1991). *Enchiridion*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Madrid: Anthropos.
- ESHERICK, J.; KAYALI, H.; VAN YOUNG, E. (eds.)(2006). *Empire to nation. Historical perspectives and the making of the modern world*. London: Rowman and Littlefield.
- FALKENSTEIN, L. (2004). *Kant’s Intuitionism. A Commentary on the*

BIBLIOGRAFÍA

Transcendental Aesthetic. Buffalo & London & Toronto: University of Toronto Press.

FERRARA, A. (2008). "Does Kant share Sancho's dream? Judgment and sensus communis". *Philosophy and Social Criticism: An International Quarterly Journal*, 34, 1, 65-82.

FERRELL, J. (2008). "The Alleged Relativism of Isaiah Berlin". *CRISPP: Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11, 1, 41-56.

FISCHER, K.P. (1975). "John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation". *Journal of the History of Ideas*, 36, 3, 431-446.

FLACH, W. (1978). "Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung". *Kant-Studien*, 69, 149-159.

FLASCH, K. (2007). Vertreibung aus dem Paradies bei Schiller und Kant. En Bürger, J. (ed.). *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*. (pp. 172-185) Göttingen: Wallstein Verlag.

FRIERSON, P. (2008). "Empirical Psychology, common sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility". *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 4, 473-483.

FLUGESTAD, F. (2005). *The ambiguities of History: The problema of ethnocentrism in historical writing*. Oslo: Oslo Academic Press.

FUJITA, K. (2004-2005). "Manthanein als historische Identifikation in Poetica des Aristoteles". *Journal of the Faculty of Letters*. Tokyo: Universidad de Tokyo, 29-30, 17-40.

FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books.

GADDIS, J.L. (2002). *The Landscape of History: How Historians Map the Past*. Oxford: Oxford University Press.

GALGUT, E. (2009). "Tragic Katharsis and Reparation: A Perspective on Aristotle's Poetics". *South-African Journal of Philosophy*, 28, 1, 13-24.

GALLIE, W.B. (1964). *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto & Windus.

GAUDET, P. (2011). *Kant et le fondation architectonique de l'existence*. Paris: Éditions L'Harmattan.

GELFERT, A. (2006). "Kant on Testimony". *British Journal of Philosophy*, 14, 4, 627-652.

- GERHARDT, C.I. (hsg.)(1887). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Dritter Band. Berlin: Weidmann Verlag.
- GERKEN, M. (2011). “Warrant and Action”. *Synthese*, 178, 3, 529-547.
- GIOVANNI, G. (1998). “Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant”. *Kant-Studien*, 89, 1, 44-58.
- GLAUSER, R. (2002). “Enthousiasme et Experience Religieuse”. *Revue de Theologie et de Philosophie*, 134, 2-3, 217-234.
- GLASGOW, J. (2007). “Kant’s Conception of Humanity”. *Journal of the History of Philosophy*, 45, 2, 291-308.
- GLENN, J. (1972). Kant’s Theory of Symbolism. En Reck, A.J. (ed.) *Knowledge and Values. Essays in Honor of Harold N. Lee*. (pp. 13-23). The Hague: Martinus Nijhoff.
- GLOY, K. (2002). *Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft*. Wien: Passagen.
- VON GOETHE, J.W. (1994). Faust. Der Tragödie. Erster Teil. En Schöne, A. (ed.) *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bände*. Band 7.1. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- GOETSCHEL, W. (1991). *Kant als Schriftsteller*. Wien: Passagen Verlag
- GOLDMANN, L. (1989). *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Frankfurt am Main: Europa Verlag.
- GRANT, R.W. (2012). “John Locke on Custom’s Power and Reason’s Authority”. *The Review of Politics*, 74, 4, 607-629.
- (1988). “Locke’s Political Anthropology and Lockean Individualism”. *The Journal of Politics*, 50, 1, 42-63.
- GRASSKAMP, W. (2009). “Die Welt als Museum? Nachruf auf eine Metapher”. *Merkur*, 63, 11, 1003-1012.
- GRAVER, M.R. (2008). *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press.
- GRÜNEBAUM, J.O. (1993). “Friendship, morality, and Special Obligation”. *American Philosophical Quarterly*, 30, 1, 51-62.
- GUIBET LAFAYE, C. (2012). “Anomie, exclusion, désaffiliation : dissolution de la cohésion sociale ou du lien social?”. *Pensée plurielle*, 1, 29, 11-35.

- ; KIEFFER, A. (2012). “Interprétation et appréciation de la cohésion sociale”. *Année sociologique*, 62, 1, 195-241.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2013). Giambattista Vico, or ‘Della Ragione Sensibile. Fair Judge and Truce for Images in the Enlightenment. En *Images off/from Enlightenment* (pp. 49-57) Zielona Góra: Unywersytet Zielona Góra Press.
- HACKING, I. (1983). *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALBWACHS, M. (1997). *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer. Préface de Marie Jaisson. Paris: Albin Michel.
- HEIDEMANN, I. (1966). “Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik”. *Kant-Studien*, 57, 230-250.
- (1981). Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des zweiten Abschnittes im ‘Kanon der reinen Vernunft’. En Heidemann, I; Ritzel, W. (eds.) *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*. (pp. 233-305). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- HEIN, H. (1993). “Institutional Blessing: Museum as Canon-Maker”. En *The Monist*, 76, 4, 556-573.
- HENDRICKSON, N. (2012). “Counterfactual Reasoning and the Problem of Selecting Antecedent Scenarios”. *Synthese*, 185, 3, 365-386.
- HERRERO OLIVERA, L. (2010). “La antinomia del futuro en Kant”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 43, 275-284.
- HINCHMAN, E.S. (2005). “Telling as Initing to Trust”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70, 3, 562-587.
- HOC, L.C. (2006). “Aristotelian Concept of Katharsis”. *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 35, 2, 124-141.
- HORNE, A. (2004). *The Age of Napoleon*. New York: The Modern Library
- HOWARD-SNYDER, F. (2006). “Cannot Implies Not Ought”. *Philosophical Studies: An International Journal for the Philosophy in the Analytic Tradition*, 130, 2, 233-246.
- HUME, D. (1983). *The History of England. From the invasion of Julius Caesar to the End of the Reign of James the Second*. Indianapolis: Liberty Classics.
- HUTTER, A. (2003). *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche*

- Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalen philosophischen Hauptwerken.* Hamburg: Felix Meiner.
- IGGERS, G.G.; Wang, Q.G. (2008). *A global history of modern historiography.* With the assistance of Mukherjee. Harlow: S. Pearson Longman.
- JAGENSEN, L.M. (2011). "Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz". *Studia Leibnitiana*, 43, 2, 179-195.
- JESSEPH, D.M. (1998). "Leibniz on the Foundations of the Calculus: The Question of the Reality of Infinitesimals Magnitudes". *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, 6, 1-2, 6-40.
- JOVEN ÁLVAREZ, F. (1997). "Los infinitesimales como ficciones útiles para Leibniz: La polémica en la Academia de París". *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 12, 29, 257-279.
- JOLLEY, N. (1984). *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding.* Oxford: Clarendon Press.
- JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Introducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Editorial Herder.
- KANG, Y.A. (1985). *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism.* Amsterdam: Free University Press.
- KATZ, M.G.; SHERRY, D. (2013). "Leibniz Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementation, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond". *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, 78, 3, 571-625.
- KAUFMANN, M.; RENZIKOWSKI, J. (eds.)(2004). *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung.* Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- KAULBACH, F. (1965). "Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens". *Studium Generale*, 18, 464-479.
- (1966). Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant. En Kaulbach, F.; Ritter, J. (eds.) *Kritik und Metaphysik* (pp.60-75). Berlin: Walter de Gruyter.
- KEENAN, H.; FERBER, I. (eds.)(2011). *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking.* Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.

BIBLIOGRAFÍA

- KESTING, M. (1991). “Ich-Figuration und Erzählersschachtelung. Zur Selbstreflexion der dichterischen Imagination”. *Germanisch-römische Monatschrift*, Neue Folge, 41, 1, 27-45.
- KITCHER, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- (1999). “Kant on Self-Consciousness”. *Philosophical Review*, 108, 3, 345-386.
- (2011). *Kant's Thinker*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- KLEINGELD, P. (1995). *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- (1998). “The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy”. *Journal of the History of Philosophy*, 36, 77-97.
- KONIGS, P. (2013). “The Expressivist Account of Punishment, Retribution, and the Emotions”. *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 16, 5, 1029-1047.
- KONSTAN, D. (1997). *Friendship and the Classical World*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- KOSLOWSKI, P. (ed.) (2005). *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer.
- KRÄMLING, G. (1985). *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg-München: Karl Alber Verlag.
- KRIPPENDORFF, E. (1988). *Wie die Großen mit den Menschen spielen. Ein Versuch über Goethes Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KVANVIG, J.L.(ed.) (1996). *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*. Lanham-Boulder-New York-London: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- LABIO, C. (2004). *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- LAKEBRINK, B. (1960). “Der Kantische Begriff einer Transzendentalen Analogie”. *Philosophisches Jahrbuch*, 68, 244-257.
- LAPLACE, P.S. (1985). *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Introducción, traducción y notas de Pilar Castrillo. Madrid: Alianza Editorial.
- LEAR, J. (1988). “Katharsis”. *Phrónesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 33, 297-326.

- (2010). Catharsis. En Hagberg, H.L.; Jost, W. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Literature* (pp. 193-217). Blackwell Companions to Philosophy. London: Wiley-Blackwell.
- LEBOW, R.N. (2005). “What’s so Different about a Counterfactual?”. *World Politics*, 52, 550-585.
- LEIBNIZ, G.W. (1966). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsgb. von Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, Hannover & Potsdam: Walter de Gruyter.
- (2006). *Protogaea, o del primitivo aspecto de la Tierra y de su antiquísima historia según los vestigios de los propios monumentos de la naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Evaristo Álvarez Muñoz. Oviedo: KRK.
- LEONI, B. (2008). *Lecciones de filosofía del Derecho*. Prefacio de Carlo Lottieri. Madrid: Unión Editorial.
- LEMKE, H. (2000). *Freundschaft: Ein philosophischer Essay*. Darmstadt: Primus Verlag.
- LEVELY, S. (2012). “On Unity, Borrowed Reality and Multitude in Leibniz”. *The Leibniz Review*, 22, 97-134.
- LEWIS, D. (1973). “Causation”. *Journal of Philosophy*, 70, 556-567.
- (1973). *Counterfactuals*. Cambridge MA: Harvard University Press
- (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
- LINKER, D. (2000). “The Reluctant Pluralism of J.G. Herder”. *Review of Politics*, 62, 2, 267-293.
- LOSURDO, D. (1987). *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag.
- LOUDEN, R.B. (2000). *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- LOWENTHAL, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Ediciones Akal.
- LUDWIG, B. (2007). “Kant, Garve and the Motives of Moral Action”. *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 4, 2, 183-193.
- LÜBBE, H. (1983). “Der Fortschritt und das Museum”. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1, 39-57.

BIBLIOGRAFÍA

- LÜBBE, W. (ed.) (1994). *Kausalität und Zurechnung in komplexen kulturellen Prozessen*. Berlin-New York: De Gruyter.
- MACAULAY, T.B. (2011). *The History of England from the Accession of James the Second. Vol. I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). *The History of England from the Accession of James the Second. Vol. II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACINTYRE, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MADISON, B.J.C. (2010). “Is Justification Knowledge?”. *Journal of Philosophical Research*, 35, 173-191.
- MAIZEL, B. (2005). “Why Talk if We Disagree”. *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society*, 17, 1-2, 1-12.
- MANDELBAUM, M. (1955). “Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography”. *Journal of the History of Ideas*, 16, 506-517.
- MANGIAGALLI, M. (2007). “Energeia e Parousia: Ontologia dell’atto e metafisica della presenza”. *Aquinas: Rivista Internazionale de Filosofia*, 50, 2, 743-762.
- MANIATIS, Y.N. (2007). “Tragedy in Aristotle: Catharsis and Medicine”. *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*, 18, 1-2, 173-187.
- MARKIE, P.J. (2013). “Rational Intuition and Understanding”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 163, 1, 271-290.
- MARMOR, A. (1994). *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- MARTÍ, J.L. (2006). *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Madrid: Ediciones Marcial Pons.
- MATES, B. (1985). *La lógica de los estoicos*. Madrid: Tecnos.
- MAUSS, M. (2009). *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF [Edición en castellano en Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires-Madrid: Katz Editores].
- MAYOS SOLSONA, G. (2004). *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder.

- MCRAE, R. (1976). *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- MENDIOLA, A. (1999). “Hayden White: La lógica figurativa en el discurso histórico moderno”. *Historia y Grafía*, 12, 219-246.
- MENKE, C. (1996). “Le regard esthetique: affect et violence, plaisir et catharsis”. *Philosophiques*, 23, 1, 67-79.
- MEYER-ABICH, K.M. (1997). *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: C. H. Beck.
- MEYERS, E. (2010). “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”. *The Review of Politics*, 72, 4, 599-625.
- MICHELL, R. (2010). “Emotions as Objects of Argumentative Constructions”. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 24, 1, 1-17.
- MICHELBAACH, P.A. (2012). “Grounding the View from Nowhere Essentialism, Liberal Universalism, and Cultural Relativism”. *Philosophy Study*, 2, 4, 244-250.
- MIDDELL, M. & NAUMANN, K. (2010). “Global History and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization”. *Journal of Global History*, 5, 1, 149-170.
- MILLER, G. (1975). “Kant and Berkeley: The Alternative Theories”. *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 64, 315-335.
- MILLIGAN, J. (2010). “The treatment of an historical source”. *History and Theory*, 18, 177-196.
- MINK, L.O. (1987). *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press.
- MORAVCSIK, J. (1986). “Gefahren der Freundschaft und Begriffe des Ich”. *Conceptus: Zeitschrift für Philosophie*, 20, 3-19.
- MORESO, J.J. (2009). “Las virtudes epistémicas de la república deliberativa”. *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica*, 9, 73-95.
- MORI, M. (2013). “Kant and Historical Knowledge”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 34, 1, 21-42.
- MOULAKIS, A (ed.)(1985). *The Promise of History: Essays in Political Philosophy*, New York: Walter de Gruyter.

BIBLIOGRAFÍA

- MUGLIONI, J.-M. (2011). *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*. Paris: Hermann.
- MÜLLER-NIEBALA, D. (1996). "Die Gewalt der Vergleichung. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre". *Jahrbuch der Deutschen Schillersgesellschaft*, 40, 188-221.
- MUNITZ, M.K. (1951). "Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology". *Journal of Philosophy*, 48, 325-337.
- MURPHY, G.G.S. (1965). "Sir Isaiah Berlin on the Concept of Scientific History". *History and Theory*, 4, 2, 234-243.
- NOLAN, D. (2013). "Why Historians (and Everyone Else) Should Care about Counterfactuals". *Philosophical Studies*, 163, 2, 317-335.
- NUSSBAUM, M.C. (1992). "Emotions as Judgment of Values". *Yale Journal of Criticism*, 5, 2, 201-212.
- (1997). "Kant and Stoic Cosmopolitanism". *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1, 1-25.
- ; BRUNSCHWIG, J. (eds.)(1993). *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- OELE, M. (2012). "Passive Dispositions: On the Relationship between Pathos and Heksis in Aristotle". *Ancient Philosophy*, 32, 2, 351-368.
- OLSON, T. (1982). *Milleniarism, Utopianism and Progress*. Toronto: Toronto University Press.
- PALUMBO, M. (2006-2007). "Das schöne Supplementum: Die Privatbibliothek von Leibniz". *Studia Leibnitiana: Zeitschrift fuer Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, 38-39, 1, 19-41.
- PANOFSKY, E. (2008). *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Editorial Tusquets.
- PAUL, H. (2011). "Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues". *History and Theory*, 50, 1, 1-19.
- PEARL, J. (2000). *Causality: Models, Reasoning, and Inference*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PEPPER, S.C. (1970). *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- PIHLSTROM, S. (2008). "Solipsism: History, Critique and Relevance". *Philosophy and Phenomenological Research*, 17, 2, 268-271.
- PLACEK, T.; MULLER, T. (2007). "Counterfactuals and Historical Possibility". *Synthese*, 154, 2, 173-197.
- POCOCK, J.G.A. (1987). *Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the 17th Century*. A Reissue with Retrospect. Cambridge: Cambridge University Press.
- POLLOK, K. (ed.)(2004). *Locke in Germany: Early German Translations of John Locke. 1709-1761*. New York: Thoemmes Continuum.
- PORTER, D.H. (1975). "History as Process". *History and Theory*, 14, 297-313.
- POWELL, T.C. (1987). "Why Aristotle has no Philosophy of History". *History of Philosophy Quarterly*, 4, 343-357.
- PRINZ, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- PUDER, M. (1973). "Kant und die Französische Revolution". *Neue Deutsche Hefte*, 20, 10-46.
- QUEVEDO, A. (1997). "Aristóteles en torno a la privación y la causalidad". *Anuario filosófico*, 30, 1, 71-99.
- RAJIVA, S. (2013). "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?". *Kant-Studien*, 97, 114-126.
- RAMÍREZ, M.T. (1999). "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, 125-145.
- RAULET, G. (1996). *Histoire et citoyenneté*. Paris: PUF, Paris.
- REALE, G. (2003). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción de J.M. López de Castro. Barcelona: Editorial Herder.
- VAN REES, K. (2000). "The eighteenth-century literary field in Western Europe: The interdependence of material and symbolic production and consumption". *Poetics*, 28, 5-6, 331-348.
- REGO, P. C. (2013). "Idealismo e refutação do idealismo na filosofia crítica de Kant". *Kriterion: Revista de Filosofia*, 54, 127, 63-87.

BIBLIOGRAFÍA

- RICKEN, F. (2000). "Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik". *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift*, 75, 4, 481-492.
- RIEDEL, M. (1978). Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis. En Mittelstraß, J.; Riedel, M. (eds.) *Vernünftiger Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie* (pp. 251-268). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- ROGERSON, K. F. (1986). *Kant's Aesthetics: The Role of Form and Expression*. Lanham MD: University Press of America.
- ROSS, S. (2011). "Justification, Moral Realism, and Expressivism". *Philosophy Forum*, 42, 1, 21-33.
- ROUVIER G. (2005). *Le code Napoléon: Considéré dans ses rapports avec l'ordre social, et avec la législation dont il fait partie*. Facsimile Édition 1816. Elibron Classics.
- ROY, J. (1981). "Millenarisme et situationnisme". *Philosophiques*, 8, 3-48
- RUDOLPH, U; Försterling, F. (1997). "The psychological causality implicit in verbs: a review", *Psychological Bulletin*, 121, 192-218.
- RUNIA, E. (2006). "Presence". *History and Theory*, 45, 1-29.
- RUSSELL, B. (1956). History As an Art. *Portraits from Memory and Other Essays*. (pp. 190-209). New York: Simon&Schuster.
- SALLES, R. (2002). "Tiempo, objetos y sucesos en la metafísica estoica". *Dianoia*, 47, 49, 3-22.
- SARKAR, H. (1980). "Methodological Appraisal, Advice, and Historiographical Models". *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, 15, 371-380.
- SCHAFF, A. (1960). "Why History is Constantly Rewritten". *Diogenes*, 30, 62-74.
- SCHONFELD, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant: The Pre-critical Project*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHWANITZ, D. (1999). "Das Kleid der Ehre hängt im Museum". *Ethik und Sozialwissenschaften*, 10, 3, 372.
- SCHWEIGER, C. (1999). *Kategorische und andere Imperative zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.

- SEGURA, L.F. (2005). “Expresividad y reflexión en Herder”. *Signos filosóficos*, 10, 289-311.
- SEIFERT, A. (1976). *Cognitio historica*. Berlin: Duncker und Humblot.
- SHAPIRO, B.J. (2000). *A Culture of Fact: England 1550-1720*. Ithaca & NY: Cornell University Press.
- SHAPIRO, B. J. (1983). *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SIKKA, S. (2007). “On the Value of Happiness: Herder against Kant”. *Canadian Journal of Philosophy*, 37, 4, 515-546.
- (2011). *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SINCLAIR, N. (2012). “Expressivist Explanations”. *Journal for Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 9, 2, 147-177.
- SIMMONS, A. (2011). “Leibnizian Consciousness Reconsidered”. *Studia Leibnitiana*, 43, 2, 169-215.
- SKENE, M. (2013). “Seemings and the Possibility of Epistemic Justification”. *Philosophical Studies*, 163, 2, 539-559.
- SLAATE, H. A. (1980). *Time and its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology*. Washington D.C.: University Press of America.
- SMITH, T. (2005). “Egoistic Friendship”. *American Philosophical Quarterly*, 42, 4, 263-278.
- SPITZ, L.W. (1952). “The significance of Leibniz for Historiography”. *Journal of the History of Ideas*, 13, 333-348.
- STAMMEN, T (ed.)(1999). *Kant als politischer Schriftsteller*. Freiburg-München: Ergon Verlag.
- STAROBINSKI, J. (1966). “The idea of nostalgia”. *Diogenes*, 54, 81-103.
- STERN, R. (2004). “Does ‘Ought’ Imply ‘Can’? And Does Kant Think it Does?”. *Utilitas: A leading Journal of Ethics*, 16, 1, 42-61.
- STEUER, K. R. (2010). “The Psychological Basis of Historical Explanation: Re-enactment, Simulation and the fusion of Horizons”. *History and Theory*, 41, 1, 25-42.

BIBLIOGRAFÍA

- STOCKLEY, D. (1983). "Empathetic Reconstruction in History and History Teaching". *History and Theory*, 22, 4, 50-65.
- SUTO, R. (2005). "Kant, Human Nature and Practical Rationality". *Analysis and Metaphysics*, 4, 1, 235-238.
- SYTSMA, S.E. (2003). "Agapic Friendship". *Philosophy and Literature*, 27, 2, 428-435.
- TALISSE, R. B. (2010). "Does Value Pluralism Entail Liberalism?". *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 7, 3, 303-320.
- TERUEL, P. J. (2008). *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Madrid: Tecnos.
- THORPE, L. (2011). "The Realm of Ends As a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception". *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, 52, 1, 52-75.
- TIETZEL, M. (1979). "War Cäsar ein Großer Mann?". *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 10, 2, 125-137.
- TIMMERMAN, J. (2006). "Value without Regress: Kant's Formula of Humanity Revisited". *European Journal of Philosophy*, 14, 1, 69-93.
- TRUEBA, C. (2003). "La interpretación intelectualista de la tragedia: Una discusión crítica". *Tópicos. Revista de Filosofía (México)*, 25, 59-78.
- TONNER, P. (2008). "Kant and Transcendental Arguments: A Question of Interpretation". *Gnosis: A journal of Philosophic Interest*, 9, 1, 1-22.
- TVERSKY, B. (2005). "Narratives of space, time, and life". *Mind & Language*, 19, 4, 380-392.
- TYLER, B. (2003). "Perceptual Entitlement". *Philosophy and Phenomenological Research*, 67, 3, 503-548.
- TURRI, J. (2012). "Is Knowledge Justified True Belief?". *Synthese*, 184, 3, 247-259.
- UPTON, S. (1997). "Isaiah Berlin as Anti.Rationalist". *Philosophy and Literature*, 21, 2, 426-432.
- VALADEZ, J. M. M. (2003). "Catarsis y autodestiny". *Laguna: Revista de Filosofía*, 16, 107-116.

- VARGAS, C. (2009). “El papel del principio de continuidad de Leibniz en el desarrollo del cálculo infinitesimal”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 47, 120-121, 113-118.
- VAUGHN, K. I. (1980). *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago: University of Chicago Press.
- VEITCH, S. (1999). *Moral conflict and legal reasoning*. Oxford-Portland Oregon: Hart Publishing.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2003). “Crítica en Kant”. *Investigación y ciencia. Mente y cerebro*, 4, 92.
- (1980). *La formación de la Crítica de la Razón Pura*. Valencia: Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia.
- (1983). “Idealismo como Metafilosofía”. *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, 4, 80-102.
- (1999). *Res Publica: Los fundamentos normativos de la política*. Madrid: Akal.
- VILMER, J. B. J. (2008). “De la possibilité a l’existence: Kant critique de Leibniz”. *Dialogue: Canadian Philosophy Review*, 47, 2, 211-234.
- VOGT, K. (1984). “Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49, 4, 517-532.
- WASZEK, N. (1985). “Hume, History, and Hegel”. *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, 14, 379-392.
- WEAVER, C. G. (2012). “What Could be caused Must Actually be caused”. *Synthese*, 184, 3, 299-317.
- WEBER, M. (2005). “Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59, 2, 202-222.
- WEINSHEIMER, J. C. (1993). *Eighteenth-Century Hermeneutics: Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke*. New Haven: Yale University Press.
- WENCES SIMON, M. I. (2008). *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*. México-Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- WERTZ, S. K. (1975). “Hume, History, and the Human Nature”. *Journal of the History of Ideas*, 36, 481-496.

BIBLIOGRAFÍA

- WERTZ, S. K. (1993). "Hume and the Historiography of Science". *Journal of the History of Ideas*, 54, 3, 411-436.
- WESTPHAL, M. "Hegel's 'Angst vor dem Sollen'". *Owl of Minerva*, 25, 2, 187-194.
- WEXLER, V. G. (1979). *David Hume and the History of England*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- WHISTLER, D. (2013). "Post-established Harmony: Kant and Analogy Reconsidered". *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion Metaphysical Theology and Ethics*, 52, 2, 235-258
- WHITE, H. (ed.) (1968). *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History*. Detroit: Wayne State University Press.
- (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (1987). *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (1999). *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2010). *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Edited and with an introduction of Robert Doran. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WHITE, M. G. (1960). *Foundations of Historical Knowledge*. New York: Harper Collins.
- WHITE, R. (1999). "Friendship: Ancient and Modern". *International Philosophy Quarterly*, 39, 1, 19-54.
- WILEY, J. (2012). *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave MacMillan.
- WILLIAMS, M. (2007). Blind Obedience: Rules, Community and the Individual. En Meredith Williams (ed.) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Critical Essays* (pp. 61-92). Cambridge: Rowman & Littlefield Publishers.
- WILSON, E. O. (2004). "Taxonomy as a fundamental discipline". *Philosophical Transactions*, 359, 1444, 739.
- WILSON, K. D. (1978). "Studies in the Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment". *Kant-Studien*, 69, 3, 252-273.

- WOHLERS, C. (2000). *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- WOIT, E. (1984). "Angst-Bedrohung-Friedenssicherung". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32, 214-225.
- WOODRUFF, M. K. (2007). "Katharsis Revisited: Aristotle on the Significance of the Tragic Emotions". *Newsletter for the Society for Ancient Greek Philosophy*, 8, 2, 3-11.
- WOODRUFF, P. (2009). Aristotle 'Poetics': The Aim of Tragedy. En *A Companion to Aristotle* (pp. 612-627). Agnostopoulos, G. (ed.). Blackwell Companions to Philosophy. London: Wiley-Blackwell.
- WOOLF, D. (2011). *A global history of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOVEL, Y. (1972). "The Highest Good and History in Kant's Thought". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 258-283.
- ZAMMITO, J. H. (2008). "A text of two titles: Kant's 'A renewed attempt to answer the question: Is the human race continually improving?'". *Studies in the History and Philosophy of Science*, 39, 4, 535-545.

CTK E-BOOKS: DIGITAL LIBRARY OF KANTIAN STUDIES (DGKS)
www.con-textoskantianos.net / contextoskantianos@gmail.com

CTK E-Books will publish cutting-edge Kant-related individual and collective essays and commented translations of Kant's Writings, in Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese. The main editors of the three series of the publishing house intensively care about the quality of CTK publishing. Before submitting any manuscript, authors and editors are kindly ask to send the corresponding main editor a summary of the proposal, with a table of matters and, if necessary, a list of authors with the abstract of their chapters. All submitted manuscripts will go through a fast and responsive peer review process, which will involve an international board of prestigious senior Kant scholars. If the peer review process recommends publication, we will then proceed to the formal approval stage, submitting a summary of the proposal to some members of CTK E-Books Advisory Board, whose function will be to endorse the peer reviewer's recommendation. The main editors will keep the authors and editors posted about the steps of this stage. If the proposal is definitively approved, the main editors will contact authors or editors to agree the costs of layout and ISBN to be directly paid to the collaborators of the digital library. A copy of CTK E-Books style guide will also be sent to authors or editors at this stage. The books published by CTK E-Books might be printed on demand.

Editorial Board and E-Book Series

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain): Main Editor of the Translatio Kantiana Series

María Julia Bertomeu (Univ. Nacional de La Plata, Argentina): Main Editor of Quaestiones Kantianas Series

Nuria Sánchez Madrid (UCM, Spain): Main Editor of Hermeneutica Kantiana Series (Monographies and Individual Essays)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA): Main Editor of Dialectica Kantiana Series (Collective Volumes)

Advisory Board

Maria Lourdes Borges (UFSC, Brazil)

Monique Castillo (Univ. Paris XII, France)

Alix Cohen (Univ. of Edimburgh, UK)

Adela Cortina (Univ. Valencia, Spain)

Bernd Dörflinger (Univ. of Trier, Germany)

Jean Ferrari (Univ. de Bourgogne, France)

Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)

Joel Klein (UFRN, Brazil)

Heiner Klemme (Univ. of Halle, Germany)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, Mexico)

Robert Louden (Univ. of Southern Maine, USA)

Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico)

Pablo Oyarzún (Univ. of Chile, Chile)

Lisímaco Parra (Univ. Nacional de Colombia, Colombia)

Claude Piché (Univ. of Montreal, Canada)

Hernán Pringe (UBA, Argentina)

Gérard Raulet (Univ. Paris IV, France)

Claudio La Rocca (Univ. of Genua, Italy)

Margit Ruffing (Univ. of Mainz, Germany)

Paulo Tunhas (Univ. of Porto, Portugal)

Howard Williams (Univ. of Aberystwyth, United Kingdom)

Translatio Kantiana E-Book Series

The Translatio Kantiana Series seeks to make available to Kant scholars and PhD students commented translations of different Kant's Writings into Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese.

Quaestiones Kantianas E-Book Series

Quaestiones Kantianas Series aims at retrieving classical interpretative essays focusing on different features of Kant's thought and work, in their original language or translated for broadening the scope of some of these essays.

Hermeneutica Kantiana E-Book Series

Hermeneutica Kantiana Series seeks proposals that will bring to a multilingual audience interpreting essays regarding all areas of Kant's critical thought.

Dialectica Kantiana E-Book Series

Dialectica Kantiana Series promotes essays of the Kantian legacy, gathered in collective volumes, focusing on subjects tackling key ethical, political and social challenges that may help us to better assess the problems of our present time.

Títulos aparecidos en esta colección

Serie Hermeneutica Kantiana

Joao Lemos

Se e como poderá uma obra de arte ser bela

Mariannina Failla

Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Virtud y Sistema. Juicio moral y filosofía de la Historia en Kant

Serie Dialectica Kantiana

Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro (compiladores)

La filosofía práctica de Kant



ESTE LIBRO DE LA BIBLIOTECA DIGITAL DE ESTUDIOS KANTIANOS,
PERTENECIENTE A LA SERIE HERMENEUTICA KANTIANA
DE LA COLECCIÓN CTK E-Books,
FUE TERMINADO POR EDICIONES ALAMANDA
EL DÍA 28 DE FEBRERO DE 2018