

## Kant, la revolución y la paz\*

Diego Tatián

Apuleyo fue un filósofo platónico nacido en la ciudad de Hippo, hoy Argel. Además de su célebre *El asno de oro*, escribió un libro de título a la vez escueto e infinito: *Sobre el mundo*, y otro llamado *El dios de Sócrates*. En el prólogo a la reciente edición francesa de este último texto, Pascal-Quignard cuenta la siguiente historia: “En 156, bajo el emperador Tito Antonino, año en el que los Sien-Pei atacaron China, cuando Apuleyo se dirigía a Alejandría, en el momento en que llegaba al barrio de Oea, se cayó de la mula lastimándose el tobillo. Dos pescadores lo transportaron a la casa de una viuda. Ella untó de bálsamo y vendó el pie del filósofo platónico. Lo alojó en un magnífico aposento con terraza al mar. Y después se casó con él”.

Extranjero presumiblemente voluntario en la ciudad del saber, un accidente propio de filósofo —caerse de una mula— aparta al noble Apuleyo del propósito por el que había emprendido su travesía y es origen de una metamorfosis de la vida que tiene por destino primero la solidaridad de unos pescadores, luego la hospitalidad de una mujer, una cálida mansión frente al mar, y por último el amor.

Indudablemente, siempre hubo maneras distintas de tratar a quien ha nacido lejos; la hospitalidad es una de ellas, la esclavitud y la hostilidad es otra. En nuestro caso, la “cuestión del extranjero” nos plantea hoy el problema político mayor, acaso heredero de la “cuestión obrera”. Las antiguas leyes no escritas de la hospitalidad buscan desde hace mucho alcanzar un estatuto político y jurídico, al menos desde que Kant planteó como condición para la paz el establecimiento de un derecho cosmopolita en virtud del cual todo ser humano tenga el *derecho* (más allá de la solidaridad, la simpatía o el amor que el azar pudiera depararle) de “presentarse en una sociedad” y ser tratado con hospitalidad en cualquier parte del mundo. La necesidad de

---

\* Texto leído en la *Jornada de homenaje a Immanuel Kant*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario, el 28 de octubre de 2004.

producir las condiciones de una “hospitalidad universal” asume la superficie de la tierra como una posesión común de los seres humanos, lo que significa -escribe Kant- que nadie tiene más derecho que otro a estar en un lugar determinado del planeta. El presupuesto de una socialización de la Tierra deberá acompañar a la socialización de la riqueza, y también una cultura civil que prefiera compartir el suelo propio con extranjeros a no hacerlo.

¿Se orienta la aventura humana hacia una reconciliación definitiva de los hombres consigo mismos, o hacia una multiplicada guerra de exterminio? La pregunta por el sentido de la historia, que quizá hemos abandonado demasiado pronto, revela las exigencias de la razón que a su vez permiten la intervención humana sobre el mundo. La institución de un derecho cosmopolita se inscribe pues en el conjunto de las condiciones necesarias para la consecución de una paz que no sea concebida como mera interrupción de la guerra sino como producción positiva de una multiplicidad humana amiga de sí misma. Paz universal, paz eterna, paz perpetua -forma laica de lo que los medievales llamaron *pax profunda*. Una paz que, por tanto, no es pacto ni armisticio ni sola deposición de las armas, sino paz construida en el tiempo, en colaboración entre la naturaleza, la razón y la libertad.

Los presupuestos de una paz así concebida, son descriptos por Kant con concisión en el pequeño texto de 1795. Y son los siguientes: no deben considerarse válidos los tratados de paz que incluyan motivos para una guerra en el futuro; ningún Estado podrá ser adquirido por otro; desaparición completa de los ejércitos permanentes; los Estados no deben contraer deudas para constituirse como una potencia militar ni como una potencia financiera que lo incline hacia la guerra; ningún Estado debe intervenir en la autodeterminación de otro Estado; ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse hostilidades que vuelvan imposible la paz.

Hasta aquí las condiciones que Kant llama “artículos provisorios” para establecer la paz. Pero lo central -lo que en la estructura del texto corresponde a los “artículos definitivos”- tiene que ver con el derecho, “único posible fundamento de la paz perpetua” según Kant. Se trata de tres órdenes jurídicos que se conciernen e implican mutuamente, y si alguna de estas tres

formas del estado jurídico carece del principio “que restringe la libertad jurídica mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse”<sup>1</sup>.

El primer artículo, establece las relaciones de un Estado con sus propios ciudadanos: en cuanto al derecho público interno, la organización de un Estado debe ser republicana. El segundo artículo definitivo concierne a la relación entre los diferentes Estados, por tanto al derecho público exterior, en virtud de lo cual el derecho internacional debe tener la forma de una federación de Estados libres (un conjunto de “naciones unidas”, diríamos hoy). Finalmente, Kant agrega una tercera especie de derecho que concierne a las relaciones entre un Estado y los extranjeros —o ciudadanos de otro Estado—, y llama “derecho público de la Humanidad” a esta exigencia de una constitución cosmopolita (*ius cosmopoliticum*), cuyo principio es: “el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal”. Se trata de saber si existe una tendencia de la humanidad hacia lo mejor, que será descripto como un orden jurídico mundial designado por el concepto de *Weltbürgertum*, una ciudad del mundo, una cosmopolis —aspiración antigua aunque no frecuente, que remonta hasta el motivo estoico de la *oikeiosis*<sup>2</sup>. Reflexionar sobre esto es lo que nos importa ahora.

No se trata aquí de un programa político que remita a la cuestión de cómo transformar la hostilidad fáctica en conflicto institucionalizado, competencia pacífica, duelo y, en el límite, en amistad; la cuestión es, antes bien, la detransformar la hostilidad en hospitalidad o neutralizarla mediante la insti-

---

<sup>1</sup> Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, versión de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Altaya, Barcelona, 1993, p. 140. Ya en la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” (1784) había escrito Kant que “El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una *legal relación exterior entre los Estados*, y no puede ser resuelto sin este último” (en *Filosofía de la historia*, versión de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 52-53).

<sup>2</sup> Concepto que en realidad remonta a Teofrasto y concibe al mundo no sólo como ámbito común de todos los hombres sino que se extiende a la comunidad de todos los seres vivientes (cfr. *SVF*, I, 197).

tución de un derecho. Kant, esta vez realista, desconfía de las filantropías privadas (pues la humanidad no está hecha de viudas enamoradas que se ocuparán de nuestro desamparo) y postula al derecho como único dispositivo pertinente para la producción de la paz. Es decir, el registro aludido no es ético sino político: “Trátase aquí... no de filantropía sino de derecho. Hospitalidad significa el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro”<sup>3</sup>. El problema no se dirime en una cuestión de amor sino de respeto. El amor a los hombres, cuando existe, establece como cualquier amor una determinación patológica de nuestras acciones y resulta por tanto un deber condicionado, en tanto que el respeto por los derechos del hombre es un deber incondicionado y absoluto, prescripto por la razón. En varios pasajes de su obra, Kant denuncia la buena conciencia de los que usurpan y después hacen caridad, de quienes pretenden subsanar la injusticia de la que forman parte con actos de bondad cuya única finalidad es obtener tranquilidad de conciencia: “Antes de entregarse al suave sentimiento de la benevolencia —escribe Kant en la última página de *La paz perpetua*— es necesario estar seguro de no haber transgredido el derecho ajeno”<sup>4</sup>. Estamos aquí, naturalmente, en las antípodas de la moral inglesa del sentimiento.

---

<sup>3</sup> *La paz perpetua*, versión de F. Rivera Pastor, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 114.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 158. En las *Lecciones de ética* de 1784-1785, conservadas por el manuscrito conocido como *Moralphilosophie Collins*, dice Kant: “Si todos actuáramos de tal forma que nadie llevara a cabo acción alguna por amor o benevolencia, pero tampoco violase jamás el derecho de cada hombre, no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes. Si bien la mayor y más frecuente miseria humana no es consecuencia del infortunio sino de la justicia del hombre” (Kant, *Lecciones de ética*, versión de Roberto Rodríguez Aramayo, Crítica, Barcelona, 1988, p. 237). “En virtud de este impulso [de benevolencia], unos hombres se compadecen de otro y hacen un bien al mismo a quien acaban de arrebatarse algo, aunque no sean conscientes de haber cometido injusticia alguna, debido a un análisis insatisfactorio de la situación. Se puede participar de la injusticia universal, aún cuando no se sea injusto con nadie según las leyes y las disposiciones civiles. Cuando se hace un bien a un indigente, no se le habrá dado nada, sino que se le ha restaurado parte de cuanto uno ha cooperado a sustraerle por medio de la injusticia uni-

Los hombres, por consiguiente, deben aprender a tolerar mutuamente su presencia e implementar la constitución de un derecho a la ciudadanía mundial en virtud del cual la violación de un derecho en un lugar cualquiera del mundo repercute en todos los demás. De este modo llegaría a cumplirse la suspensión completa del estado de naturaleza sobre la Tierra, que la constitución republicana apenas desplaza de la relación entre los hombres a la relación entre los Estados, y que la constitución del derecho de gentes como una federación de Estados libres desplaza a la relación de los Estados con los extranjeros. La condición de los hombres como ciudadanos del mundo es un presupuesto para la paz porque bastaría que uno solo de ellos estuviera despojado de este derecho para que la guerra encuentre un punto y un motivo para su reinicio. En una palabra, Kant procura establecer las bases para una conversión universal de la humanidad a la ciudadanía.

Ahora bien, ¿en qué funda Kant la presuposición de un movimiento de la humanidad hacia la ciudadanía y la paz? En primer lugar, dice el filósofo, se corrobora en el hombre una importante tendencia hacia el bien moral, que puede estar dormida o ser activa —y de hecho sostiene Kant que está “dormida por el momento”—; el homenaje que los Estados tributan a la idea de derecho —aunque sea sólo “de palabra”— es un testimonio de ella.

Pero la garantía última de esa inclinación a la paz la encontramos en la naturaleza misma; en una “intención de la Naturaleza”, que sigue un plan determinado para realizar la ciudadanía mundial; una “Providencia” que empuja a los hombres a cumplir sus designios sin que ellos sean del todo conscientes de estarlo haciendo: “En su curso mecánico [de la Naturaleza] se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las disensiones humanas -escribe Kant-, aún contra la voluntad del hombre, armonías y con-

---

versal. Pues si nadie quisiera atraer hacia sí más recursos vitales que los necesarios, no existiría ningún rico, pero tampoco pobre alguno” (*ibid.*, p. 338). “Los hombres creen satisfacer su deber a la humanidad al procurarse primero toda clase de riquezas para sí y pagar después un pequeño tributo ante el bienhechor universal dando algo a los pobres. Ahora bien, si los hombres fuesen justos a su debido tiempo, no existirían los pobres, en vista de lo cual no tendríamos que darle limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia” (*ibid.*, pp. 282-283).

cordia”<sup>5</sup>. Se trata de una astucia de la Naturaleza que se vale —e incluso no puede prescindir— de los egoísmos, los vicios privados y los antagonismos; de la “insociable sociabilidad de los hombres”<sup>6</sup> y la “madera torcida” de la que están hechos, para lograr que “el derecho conserve al fin la supremacía”.

La garantía de una paz futura y perpetua que podemos obtener de la Naturaleza no es ni podría ser teórica, pues se trata de un finalismo que escapa por completo a las condiciones empíricas necesarias para que las proposiciones referidas a ella puedan ser cognitivas. Antes bien, se trata de una *idea* cuyo sentido es práctico y, por tanto, obliga moralmente a todos los hombres a buscar la paz. Sin embargo, en cuanto exigencias de la razón, la constitución republicana y en general la paz no resultan históricamente de la moralidad, sino ésta de una buena constitución. En un pasaje célebre, que conjuga la tesis de la “fábula de las abejas” de Bertrand de Mandeville, pero también lo que podría llamarse la fábula de los lobos de Hobbes, escribe Kant que “la ayuda que le presta la naturaleza [a la voluntad] consiste precisamente en aprovechar esas tendencias egoístas; de suerte que sólo de una buena organización del estado dependerá... que las fuerzas de esas tendencias malas choquen encontradas y contengan o detengan mutuamente sus destructores efectos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existieran, y el hombre, aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aún cuando se trate de un pueblo de demonios; basta con que éstos posean entendimiento”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Kant, I., *La paz perpetua*, op.cit., p. 118.

<sup>6</sup> Kant, I., “Idea de la historia universal en sentido cosmopolita”, op. cit. p. 46.

<sup>7</sup> Kant, I., *La paz perpetua*, op. cit., pp. 125-126. Más aún, la guerra misma es considerada por Kant como un instrumento de la paz, en un opúsculo de 1786 llamado “Comienzo presunto de la historia humana” -en el que tal vez aparece por primera vez la expresión “*ewigen Frieden*”. Allí escribe: “...los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados derivan de la guerra, y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuanto de ese *rearme* incesante y siempre creciente para la próxima... Pero ¿encontraríamos esa misma cultura si no fuera porque la tan temida guerra impone a los jefes de Estado este *respeto por la humanidad?*... Por tanto, al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ine-

Por último, Kant invoca el “espíritu comercial” –que, dice, “tarde o temprano se apodera de los pueblos”- y el “poder del dinero” como grandes instrumentos de pacificación, en la medida en que la guerra es –consideraba Kant– anti-económica e “incompatible” con ellos<sup>8</sup>. Esta idea del *doux commerce* fue muy extendida a lo largo del siglo XVIII y la comparten autores como Hume, Montesquieu (“Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles [*moeurs douces*] existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles”), Samuel Johnson (“Hay pocas empresas en las que un hombre pueda emplearse más inocentemente que en la obtención de dinero”) o William Robertson (“El comercio tiende a suprimir... la animosidad entre las naciones”). Será Marx quien, un siglo más tarde, ridiculiza este vínculo entre el comercio y la paz, en el primer tomo de *El capital*, mostrando el carácter sangriento de la expansión comercial europea para después decir: “Das ist der *doux commerce*!”<sup>9</sup>.

Podría pensarse la “hospitalidad” kantiana como el correlato jurídico del anhelo ilustrado de “fraternidad” que, como el legado más significativo del siglo XVIII, ha fecundado el imaginario político a lo largo de dos siglos. Esa aspiración, aquel legado y este imaginario, son las formas como el pensamiento ha buscado y busca hacer frente a la violencia de las armas, del dinero, del linaje, del odio étnico, político, religioso y racial.

Si damos un paso más, encontraremos en Kant una implicancia, delicada y mutua, entre la revolución, la hospitalidad y la paz. ¿En qué sentido un episodio violento como la revolución presentaría algún vínculo con la paz? En el curso de catorce años, entre 1784 y el último escrito de 1798, se registra una variante que es importante registrar. En efecto, ese vínculo consta ya en un pasaje de la “Idea de una historia universal...”; allí escribe Kant que “comienza a despertarse un sentimiento... que nos da esperanza de que, des-

---

ludible para hacer avanzar a aquélla; y sólo después de haber logrado una cultura completa, podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua” (en *Filosofía de la historia*, op. cit., pp. 85-86). Resulta nítida la diferencia de perspectiva con el texto de 1795, donde la paz perpetua se impone como una exigencia de la razón.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>9</sup> Cfr. Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Barcelona, 1999, pp. 79-84.

pués de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, ese estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita, en el que pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana”. ¿Nos autoriza este texto a presumir que las “revoluciones transformadoras” son la condición de la “ciudadanía mundial”? Dejemos por el momento esta pregunta abierta. Los “escritos políticos” de Kant –en realidad los que podríamos llamar los “penúltimos” escritos políticos, incluida la *Metafísica de las costumbres* de 1797- son inequívocos en cuanto a la condena de la revolución y la invalidez de todo presunto derecho de resistencia<sup>10</sup>. Los argumentos son de diversa índole pero pueden resumirse en tres fundamentales.

En primer lugar, la revolución puede “derrocar el despotismo personal” y la “opresión”, pero no garantiza una “reforma en el modo de pensar”, lo que sólo se logra lentamente al cabo de un proceso de ilustración. Sin esa

---

<sup>10</sup> No obstante lo cual, desde su primera recepción, se acusó a la política kantiana de tener efectos revolucionarios. Así por ejemplo, en 1798 el jesuita Barrel escribía que: “...la pacífica divinidad de Kant no inspira menos en las escuelas (Fichte) el deseo de ese gran día en que los nombres de la libertad y la igualdad dominarán... Bajo el pretexto de esta paz perpetua que aguarda a las generaciones futuras, aquéllos [los jacobinos alemanes] han comenzado por declarar y hacer en el universo una guerra de caníbales; y de éstos apenas hay uno que no esté presto a traicionar a su patria, sus leyes y sus conciudadanos, para apresurar el imperio de sus cosmopolitas, anunciado por el oráculo de Kant...” (citado por Galfione, Verónica, *La filosofía ante la Revolución. Consideraciones acerca de la lectura de la Revolución Francesa en la obra de Hegel*, Trabajo Final de Licenciatura, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 2004, p. 6). Hannah Arendt (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, 1982, Lección Séptima) recuerda asimismo que Sieyès, fundador del Club de los jacobinos y miembro de la Asamblea Constituyente, se hallaba influenciado por la filosofía de Kant, y que en una carta que su amigo Anton Ludwig Theremin le escribe a Kant el 6 de febrero de 1796, le dice que Sieyès tenía la intención de introducir la filosofía kantiana en Francia, y agregaba que “el estudio de esta filosofía por parte de los franceses sería un complemento de la revolución” (*Kants gesammelte Schriften*, XII, p.59). También Heine y Marx consideraron a Kant como el filósofo de la revolución francesa.



reforma ilustrada, “tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de rienda para la mayor parte de la masa carente de pensamiento”<sup>11</sup>.

En segundo lugar, la revolución es en sí misma ilegítima por no resistir el “principio trascendental de publicidad”, que obtiene la formulación siguiente: “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad”. Tanto en lo que concierne a la moralidad como a la política, la justicia o injusticia de las acciones tiene que ver con su posibilidad de abandonar el secreto. Supongamos, dice Kant, que el pueblo vive bajo una opresión violenta y al tirano no se le infiere injusticia alguna destroniándolo. No obstante, en el momento de constitución del Estado, el pueblo no podría “manifestar públicamente la máxima por la cual se reserva el derecho a sublevarse”, puesto que destruiría el propósito mismo del Estado<sup>12</sup>. Por lo demás, un grupo revolucionario jamás podría declarar ni dar publicidad a sus propósitos sin auto-destruirse; tales propósitos, para tener alguna perspectiva de éxito, deben permanecer ocultos, no manifiestos.

En tercer lugar, la rebelión se presenta como una prohibición *incondicionada* —esto es, que no puede ser justificada ni por necesidad, ni por opresión extrema, ni por despotismo—, puesto que lo que provoca no es la deposición del tirano —este es su efecto más superficial—, sino la destrucción de la civilidad, y por tanto “el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general”, desde sus fundamentos<sup>13</sup>.

De manera que, corrobora Kant en 1797, “Contra la suprema autoridad legislatora del Estado no hay resistencia legítima del pueblo... no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Kant, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, versión de Agapito Maestre, en AA.VV., *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 19.

<sup>12</sup> Kant, I., *La paz perpetua*, op. cit., pp. 152-153.

<sup>13</sup> Kant, I., “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica’”, versión de Francisco Pérez López, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 40.

<sup>14</sup> Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 151-152.

Sin embargo, en los mismos textos en los que Kant niega el derecho de hacer la revolución, niega también, con igual contundencia, toda reivindicación del régimen depuesto de reclamar su restitución en el Estado y el derecho a la contrarrevolución una vez que la revolución se ha producido. *La paz perpetua* y *La metafísica de las costumbres* son textos posteriores a 1789, incluso posteriores al Terror, por lo que su efecto histórico es la legitimación del Estado post-revolucionario. Escribe Kant en 1795: “Si un movimiento revolucionario, provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior...”<sup>15</sup>, esto es, al soberano depuesto por una sublevación victoriosa –continúa más adelante– “le está vedado sublevarse de nuevo para restablecer el antiguo régimen”<sup>16</sup>; y en 1797: “...si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que ahora tiene el poder”<sup>17</sup>.

Moralmente condenable, cuando el hecho revolucionario prospera la contrarrevolución carece de toda legitimidad. Sería esta la posición kantiana frente al tremendo acontecimiento histórico del que fue contemporáneo.

Sería esta su posición si no hubiera escrito un pequeño texto tardío -el último que refiere a cuestiones políticas- que incluyó en *La contienda entre las facultades* de 1798, y en el que Kant considera la revolución de otra manera, de una manera asombrosa. Se trata de un breve opúsculo que lleva por título “Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor”.

En esa formulación, las cuestiones son dos. La primera es si el género humano en tanto tal (*das menschliche Geschlecht*) es sujeto de la historia; la segunda es si esa historia tiene el progreso por sentido. El concepto que introduce Kant aquí para considerar estos problemas es el de “historia profética”.

---

<sup>15</sup> Kant, I., *La paz perpetua*, op. cit., pp. 137-138.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>17</sup> Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 154-155.

En el escrito anterior acerca de una *Conjetura sobre el origen de la historia humana*, Kant había definido el ejercicio de la conjetura en la historia como la necesidad de completar la historia empírica –la historia de los historiadores– a partir de indicios y no de hechos ciertos, valiéndose de la imaginación, es decir como se concibe “la trama de una novela”. Para Kant, la pregunta por el origen de la historia humana no admite tratamiento empírico y puede sólo ser objeto de una conjetura.

Ahora bien, el problema de la historia profética no remite a eventuales lagunas del pasado frente a las cuales estamos obligados a la conjetura, sino que remite al futuro. ¿Tiene sentido decir algo, formar una proposición, sobre la historia humana que no se ha producido aún –una proposición que pronostique o se anticipe (*Vorhersagung*) a los hechos? Kant va a distinguir la proposición anticipatoria de una predicción de futuro, propia del arte adivinatorio del *Weissager*. Como es obvio y conforme las restricciones cognitivas de la primera *Crítica*, una proposición predictiva no puede presentar directamente a su objeto, en la medida en que no se ha producido aún y excede, por tanto, la experiencia. Por consiguiente, “no es posible –dice Kant– resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia” –nadie podría asegurar que una humanidad que progresa no pueda retroceder en un momento dado, o al revés. Puesto que los seres humanos son libres, “no se puede *predecir* lo que *harán*”<sup>18</sup>. Es decir, no es posible “probar” (*beweisen*) el progreso –ni su contrario. No obstante, persiste la pregunta misma: ¿es la historia de los hombres sólo “sonido y furia”, “un cuento contado por un idiota y que no significa nada”?

La historia profética tiene un propósito que no es cognitivo –no tiene pretensiones de verdad–, sino el de descubrir la *tendencia* del desarrollo de la historia humana –si es estacionaria, o procede de mal en peor o bien en mejor. A diferencia de la historia empírica, que es la de los historiadores, la historia profética es la historia de los filósofos; no procede empíricamente, según una cadena casual cubriendo lagunas eventuales con conjeturas, sino que busca descubrir en un evento extraordinario *de la experiencia* no tanto

---

<sup>18</sup> Kant, I., “Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 102.

la causa de un acontecimiento posterior cuanto un indicio, una indicación, un signo (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) de una tendencia de la humanidad considerada en su totalidad. Sólo la historia profética —y nunca la historia empírica complementada con la historia conjetural— puede cumplir con el propósito de dar —o intentar hacerlo— una respuesta a la pregunta acerca de si la humanidad avanza en constante progreso hacia lo mejor; sólo una historia profética puede aprehender el sentido de la historia<sup>19</sup>.

“Debe haber una experiencia”, dice Kant, que nos proporcione ese *signum* a partir del cual profetizar el sentido de la historia, la “tendencia del género humano en su totalidad”. Y, en efecto, esa experiencia existe y es contemporánea del propio Kant. La cita es extensa pero imprescindible:

*“Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.*

*(...) la participación afectiva en el bien, el entusiasmo, aunque como todo afecto en cuanto tal, merece reproche y, por lo tanto, no puede ser aprobado por completo, ofrece, sin embargo, por mediación de esta historia, ocasión para la siguiente observación, importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo hace siempre referencia al ideal, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo. Los*

---

<sup>19</sup> Los casos que pudieran permitir una predicción —sostiene Kant— son tres: *retroceso* (o terrorismo), *progreso* (o eudemonismo) y *estancamiento* (o abderismo —subir por un lado, bajar por otro; “cargar la piedra de Sísifo montaña arriba para dejarla rodar en un momento”, “...agitación vacía en la que el bien y el mal se alternan, de suerte que el espectáculo del afán sobre la Tierra de la humanidad consigo misma, a lo que más se parecería sería a una farsa de locos...”*)* (*ibid*, pp.100-101).

*enemigos de los revolucionarios no podían, con recompensas de dinero alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquellos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado por el derecho del pueblo al que pertenecían. ¡Y con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador desde fuera, sin la menor intención de tomar parte!”<sup>20</sup>.*

De lo que se trata no es de quienes protagonizan la historia sino de quienes la juzgan; de “la manera de pensar de los espectadores” que se entusiasman con la revolución y toman partido por ella desafiando todos los peligros que esta toma de posición pudiera acarrearles. El signo al fin hallado es independiente del fracaso o el éxito en que redunde la empresa revolucionaria; es un fenómeno patológico, un *pathos* extrañamente desinteresado, un *Affekt* que, como tal, la razón no puede admitir. El entusiasmo históricopolítico, la distante pasión republicana de quienes no hacen la historia sino que están en ella como si estuvieran en un teatro, el *theatrum mundi* que convoca el juicio desinteresado pero no desapasionado de los espectadores, ese acontecimiento y no otro es el signo de que “la historia humana avanza en constante progreso hacia mejor”<sup>21</sup>.

La singularidad absoluta de la Revolución de 1789, en cuanto espectáculo, revela por el juicio público que suscita, una tendencia y una disposición hacia lo mejor que nadie —“ningún político”, dice Kant— hubiera podido encontrar en toda la historia anterior.

*“Porque un fenómeno como ese no se olvida jamás en la historia huma-*

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 105-107.

<sup>21</sup> En su importante ensayo sobre la crítica kantiana de la historia, Lyotard hace del entusiasmo ante la revolución una modalidad de lo sublime, en el sentido que Kant confiere a este concepto en la *Crítica del juicio*; esto es, el sentimiento que se produce frente a lo que no admite presentación —a no ser “negativa”—, frente a lo imprevisible, a lo informe (*Formlosigkeit*), a lo que carece de figura. “Así debe ocurrir en la Revolución Francesa y en todas las grandes conmociones históricas: son lo informe y lo que no tiene figura en la naturaleza humana histórica” (Lyotard, J-F., *El entusiasmo*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 74).

*na... si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce..., no por eso pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no los recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento... ”<sup>22</sup>.*

El episodio revolucionario en su complejidad es la prueba de la tendencia de los hombres *en su totalidad*, es decir como género, hacia el mejoramiento históricopolítico que tiene su plenitud en la constitución cosmopolita y en la ciudadanía mundial. Se trata de una “idea”, no de un concepto, por tanto carece de contenido especulativo, no admite argumentación cognitiva, pero presenta un interés práctico. La revolución nos ofrece el signo, el único signo que permite confiar en el advenimiento de la paz —y decir paz es decir tres cosas: república, federación de Estados libres y hospitalidad universal.

Esta intervención debería terminar aquí. Pero se impone la pregunta acerca de si la confianza kantiana revelada por la revolución persiste, o bien si ha sido desmentida por otros hechos de la historia, también singulares y absolutos, y que revelan también un signo pero de sentido contrario. Pienso naturalmente en Auschwitz. Pienso también en el atentado a las Torres gemelas en setiembre de 2001. En este último caso, en un sentido potenciado, el “espectáculo” se transmitió en vivo y en directo, y el público de espectadores estuvo constituido por la humanidad toda. ¿Cuáles fueron las pasiones, los afectos y los juicios que el atentado a las Torres desencadenó en los espectadores mundiales? Diría que sentimientos variables: horror, miedo, indignación, satisfacción vergonzante o una alegría nacida del odio, venganza... De ningún modo y en ningún caso entusiasmo. Nada que pudiera hacernos presumir una marcha hacia la paz.

¿Porqué insistir entonces en ese destino de fragilidad, al parecer definitivamente desmentido por la historia? Pero yo diría más bien, ¿cómo apartar-

---

<sup>22</sup> Kant, I., *ibid.*, p. 109.

se de él? ¿Cómo no ser kantiano?, pregunta ambigua, que por una parte interroga sobre la manera en que es posible dejar de serlo y, por otra, alude a la deseabilidad de seguir siéndolo. La disyuntiva kantismo o barbarie –hospitalidad u hostilidad– pareciera hoy más que nunca inclinarse por el segundo término. Sin embargo, el texto sobre *La paz perpetua* se mantiene ahí, de manera conmovedora, no obstante los exterminios humanos y las devastaciones del mundo que no han dejado de sucederse y aún de incrementarse –o precisamente por ello–; continúa interpelando, con una eficacia extraña, a las generaciones humanas que se interrogan por el hecho de su propia multiplicidad en conflicto, legándonos y legando a los hombres por venir la exigencia de buscar la paz.

Seguramente no se verifica hoy algo como un fin de la historia, pero sí un fin –o al menos una perplejidad– de la filosofía de la historia y todo parece ser una absurda vorágine de sonido y furia: con esto quiero decir, la marcha misma de las cosas pareciera haber estropeado e inutilizado las ideas que sirvieron a enteras generaciones de hombres durante más de dos siglos para encontrar significado a sus prácticas, para volver inteligible los acontecimientos emergentes cualquiera haya sido su dramatismo y, consiguientemente, para organizar las voluntades.

Es correcto, a mi modo de ver, que estamos ante una situación de “imperio” –caricatura trágica de la condición cosmopolita propuesta por Kant. Específica del imperio es la rehabilitación de la guerra justa (*bellum justum*) y del derecho a hacer la guerra (*jus ad bellum*), conceptos de cuño medieval que el pensamiento político moderno había buscado deslegitimar teóricamente como obstáculo principal para el programa de una paz perpetua. Ahora otra vez se corrobora una sacralización del poder, cuyo derecho de intervención invoca como fundamento una imagen de sí en tanto fuerza capaz de “ejercer legítimamente funciones éticas a través de la guerra”<sup>23</sup>.

Imperio es el nombre que adopta un nuevo estadio de lo teológico-político, una nueva forma de soberanía, la forma más extrema. Imperio designa la manera bajo las que se establecen las condiciones actuales de la decisión, que tomada en su forma pura sigue siendo decisión sobre lo excepcional, así como también la determinación del enemigo sigue siendo una de sus fun-

---

<sup>23</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 28-29.

ciones primarias. Imperio significa que los conflictos internacionales pasan a ser un asunto de policía, cancelación de la vieja política y, consiguientemente, formación de enemigos secretos y ubicuos en un espacio uniformado, único, y a los que subsume bajo el nombre genérico de terrorismo –palabra que en el fondo no es otra cosa que un asilo de la ignorancia.

En *No toda es vigilia, la de los ojos abiertos*, el maestro Macedonio Fernández había incluido un pequeño texto que proponía “darle un codazo a Kant –según sus términos: “codear fuera Kant”. Yo creo que, después de tantas cosas, hoy, hoy más que nunca, como dice Oscar del Barco, debemos “darle un abrazo a Kant”.