

LA GUERRA DE LA NATURALEZA Y LA NATURALEZA DE LA GUERRA

Digno y necesario es honrar a un pensador, so pretexto de que sus escritos siguen siendo leídos doscientos años después de su muerte, siempre que nos preguntemos por las razones de su vigencia, en vez de postrarnos ante el *factum brutum* de su duración.

Ahora bien, sin ánimo de ser exhaustivo, hay al menos cinco maneras de leer un texto: la del *enterrador*, la del *conjurador*, la del *carnicero*, la del *exorcista* y la del *hermeneuta crítico*. Obviamente, y más tratándose de Kant, yo me decantaré por la última forma de lectura, no sin pasar antes brevemente revista a las otras posiciones. El lector “enterrador” es aquel que, dada su creencia en la altura de los tiempos en los que él ha tenido la suerte de vivir, asigna, como dice Adorno: “al muerto su sitio, con lo que de algún modo se cree con derecho a situarse por encima de él.”¹ Esta fe *hiperhegeliana* en el paralelismo del tiempo y del saber, o sea: esta veneración por lo *crono-lógico* olvida el simple hecho de que el destino de todo texto consiste en ser *interpretado*, es decir, modificado a través de una lectura *prejudicial e interesada* que funde su horizonte de comprensión con el latente en la escritura. El “conjurador” procede en sentido inverso: desesperando de la catástrofe de los tiempos, conjura al espectro del filósofo para pedir de él remedio contra la enfermedad degenerativa de nuestras sociedades, aferrándose a la vez a las señales de seguridad y atemporalidad que emanan del texto escrito, siempre *de cuerpo presente*: señales de una razón universal, válida para todo tiempo y lugar, mas incomprensiblemente preterida y olvidada por la mezquindad del “ahora”. Sin exagerar, el propio Adorno parece bordear esta posición, cuando exige que sea nuestro propio tiempo el que se jus-

1 Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1963, p. 9.

tifique ante Kant o ante Hegel.² La figura del intérprete “carnicero” es, diríamos, más *equitativa* que las dos anteriores, con sus rígidas direcciones de subida o bajada. Aquí el intérprete, situado en un presente confundido con el *buen juicio*, decide desde su Alto Tribunal lo que está vivo y lo que está muerto en el autor, como reza el título de una donosa obra de Benedetto Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*.³ Por su parte, el “exorcista” sería algo así como un *conjurador* al revés: también él evoca en el texto al espíritu del autor, pero para hacerle confesar las malas artes que impregnan ese *corpus*, y que él sabrá sacar a la luz en toda su malignidad desde la *doctrina verdadera*. Tal ha sido por ejemplo el efecto producido por el famoso libro de Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, al ser leído en el Tercer Mundo como *pendant* y a la vez *pharmakón* contra el opúsculo kantiano *Hacia la paz perpetua*, entendido como la *summa* de la ideología postcolonial o neoimperialista.⁴

Ciertamente es difícil librarse de los modos y maneras de esas cuatro posturas interpretativas, hasta el punto de que quizá habría que entender a la aquí defendida: la del “hermeneuta crítico”, no tanto como una más al lado de las otras, sólo que mejor, sino más bien como una *crítica interna*, como un *desmantelamiento* de los presupuestos en ellas contenidos. Por cierto, sería relativamente sencillo —y simplista— encontrar en los textos del propio Kant ejemplos de esas cuatro actitudes: la del “enterrador”, cuando pretende haber asignado para siempre su “sitio” al dogmatismo y al escepticismo (doctrinas superadas por el criticismo, *asumidas* en él, y por ende obsoletas), dejando libre para el futuro la sola vía *crítica*; mas también oficia nuestro filósofo de “conjurador” cuando recurre a su robusta vena *estoica* y al carácter *prosaico* de la filosofía, a fin de criticar el tono arrogante adoptado últimamente por el romántico soñador, rayano en la extravagancia y dispuesto a caer en la *bigotterie*; también puede ser visto como “carnicero”, cuando afirma que el intérprete actual entiende mejor una doctrina que su propio autor; y en fin, oficia de “exorcista” cuando, desde el Tribunal de la Razón, pretende con su *Crítica*, como *medicina mentis*, como *kathartikón*, ejercer de *Polizei* y ayudar a la cura de una sociedad oscilante entre el fatalismo y el fanatismo, entre el materialismo y la superscripción. Como se ve, Kant es tan grande que puede ser incluso criticado como *mal ejemplo* cuando se intenta seguir su propia posición.

2 *Ibidem*, “En las abominables preguntas por aquello que en Kant sea significativo para el presente, resuena esa arrogancia (de creerse por encima del autor muerto, F.D.). La pregunta inversa ni siquiera se plantea.”

3 Hay tr. esp.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. Imán. Buenos Aires 1943.

4 Cf. L.R. Gordon, T.D. Sharpley-Whiting y R.T. White, eds.: *Fanon: A Critical Reader*. Basil Blackwell. Londres 1996.

Y bien, ¿cuál es esa posición “propia”? ¿qué caracteriza al *hermeneuta crítico* como para tenerse por capaz de comprender las interpretaciones “torcidas”, corrigiéndolas y aglutinándolas en el interior mediante una *pugna real* entre todas ellas?⁵ Con toda brevedad, cabe decir: el hermeneuta entiende la filosofía más como una *actividad* común, libre y pública, y por ende siempre sometida a revisión, que como una *doctrina*, como un *corpus* en el que se expone la verdad. Según esto, y al contrario de lo que podría ocurrir en una *preceptiva literaria* o *artística*, es preciso confesar, con el propio Kant, que: “no hay ningún *autor clásico* en filosofía”.⁶ Esa actividad, por lo demás, está orientada a lograr una *revolución del modo de pensar (Denkungsart)*, cuya primera y más alta característica sería la del “uso libre y propio” de la razón por parte del individuo (tendencialmente, de *cualquier* individuo: tal es la profunda veta *democrática* del kantismo, profundizando así en la brecha abierta por el *bon sens* cartesiano), en vez de limitarse a “un uso repetitivo y propio de esclavos.”⁷ De ello se sigue, desde luego, que las pruebas filosóficas hayan de ser *acroamáticas*, vale decir: propias de una discusión pública, de un diálogo sin fin de preguntas y respuestas, en vez de ser verdaderas *demonstraciones*, o sea construcciones conceptuales sobre la base de una intuición.⁸ *A fortiori*, las proposiciones filosóficas no podrán ser ni *dogmata* (proposición directa sintética, a partir de conceptos) ni *mathemata* (por construcción de conceptos).⁹ Ahora bien, dado que —a pesar de las tentaciones de tipo “arquitectónico”— tampoco pueden ser sus proposiciones *analíticas* (basadas en el principio de identidad o de no contradicción y, por ende, en el fondo tautológicas, válidas tan sólo para la aclaración de conceptos), la única posibilidad que resta es señalar que el criterio de enjuiciamiento y valoración de los *akroámata* tendrá que venir dado por una fuerza *ínsita* a la razón en su uso teórico, pero no perteneciente al mismo. Esta *fuerza de la razón* se muestra indirectamente a través de las preguntas en que se despliega “todo el interés de mi razón [...] 1. ¿Qué puedo saber?/2. ¿Qué debo hacer?/3. ¿Qué me está permitido esperar?”¹⁰

Según se advierte, los verbos en infinitivo de las tres preguntas vienen introducidos por verbos auxiliares: *können*, *sollen*, *dürfen*, que ponen todos ellos limitaciones al presunto poder humano para, por sí sólo, encontrar la verdad, hacer el bien o tener derecho a la felicidad.

5 He tratado este punto con mayor detenimiento en mi “Introducción” a: *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura”*. Dykinson. Madrid 2002 (pp. 11-22).

6 *Über eine Entdeckung...* (G.S. = Ak.) VIII, 219, n.

7 Logik; IX, 26.

8 Cf. *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV); A 735/B 763.

9 KrV; A 736/B 764.

10 KrV; A 805/B 833).

De esta manera (y nótese que con ello comenzamos nuestro ejercicio hermenéutico), la pregunta es obvia: si esas limitaciones no proceden del hombre, sino que, al contrario, *definen*, delimitan el ámbito humano ¿de dónde vienen entonces? La previsible alternativa que la filosofía anterior a Kant tenía preparada era la de poner ese origen bien en Dios, bien en la Naturaleza (una naturaleza oscilante entre el gran Artefacto y una Providencia inmanente al mundo, como en D'Holbach o en el Marqués de Condorcet). Por ello, también es previsible que el Kant precrítico intentara conjugar ambas entidades, subordinando la naturaleza a la divinidad, como en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, en donde se nos dice: “que Dios ha depositado en las fuerzas de la naturaleza un arte secreto”¹¹, en un intento por conciliar mecanismo y finalidad: el gran problema del período crítico. En efecto, si por un lado reconoce Kant que la naturaleza se mueve *durch eine blinde Mechanik*, “por un ciego mecanismo”, no puede dejar de advertir por otro lado que sus productos “parecen ser el proyecto de una sabiduría suprema”.¹² Paradoja que se repite poco después, al confesar que la naturaleza, “dejada *libremente* a su suerte, tiene que producir *necesariamente* bellas combinaciones.”¹³ Claro está que al ligar tan estrechamente (mediante el auxiliar *müssen*, que indica forzosidad) *libertad* y *necesidad*, Kant no hace sino expresar un deseo de conciliación, adelantando una solución para la que en este momento no posee ni con mucho el instrumental preciso. Un año después, el filósofo insistirá en el carácter *secreto* de los designios divinos respecto al mundo y los hombres: “Así, dice, el hombre se mueve en la oscuridad cuando intenta adivinar los designios que Dios tiene en mente en el gobierno del mundo.”¹⁴

La difícil hazaña kantiana ha consistido, como es notorio, en profundizar en ese *Ignoramus et ignorabimus* (sin pretender penetrar en sus profundidades, como hará Hegel), ofreciendo una doble respuesta —más o menos plausible— a base de *abajarle los humos* al concepto de Dios y de sus inescrutables intenciones, por un lado, y de *ascender de rango* a la Naturaleza, por otro: una naturaleza ya no sólo mecánica, sino “conforme a fines” (*zweckmässig*) y hasta providente, ensanchando así de tal modo la significación del término que a veces parecería convenir más a un *deus absconditus*, que procede *incognito* en el mundo, como si obrara ciegamente sólo para quienes se limitan a la observación de lo fenoménico. Con respecto a lo primero, a la noción de Dios, ésta queda es de una parte *aparentemente* peraltada como Idea, una representación “relativa

11 Ak. I, 229.

12 Ak. I, 225.

13 Ak. I, 228 (subr. Mio).

14 *Geschichte ... des Erdbebens*; Ak. I, 460.

15 *Anthropologie*; Ak. VII, 200.

a un estado de perfección al que cabe ciertamente acercarse más y más, sin que nunca pueda ser alcanzado empero por completo.”¹⁵ Se trata pues de un punto *asintótico* que sirve de orientación al pensamiento y a la acción, no de algo cuya existencia pueda ser probada. Pero, de otra parte, y al menos por lo que hace a la *anatomía* conceptual, ya que las razones últimas de su *fisiología* seguirán en sombras, el proceder y los designios “divinos” dejarán de ser secretos, al ser desenmascarada esa función como propia de la razón humana, tanto en respecto teórico como práctico.

Ahora bien, mientras que esa razón ha sido admirablemente analizada en las dos primeras *Críticas*, el estatuto y funciones de la Naturaleza han merecido la atención de Kant sólo a partir de 1790, es decir en la tercera *Crítica* y en los opúsculos referentes a temas políticos y de filosofía de la historia. La razón parece obvia: tanto en el ámbito teorético como en el práctico se trataba de *prescribir*, sea a los fenómenos o a la conducta humana, lo que ellos, respectivamente, tenían que seguir, o debían hacer u omitir. Aquí, la naturaleza se presenta como el “material” que ha de recibir las órdenes *trascendentales* o verse “humillado” por el ejercicio de la libertad, en nombre del respeto a la ley moral. En el primer caso, la naturaleza, considerada *materialiter*, designa meramente: “la existencia de las cosas, en tanto determinada por leyes universales”¹⁶; y por el lado de su regulación, *formaliter*, no sería sino la plasmación objetiva de esas leyes, la “legalidad (*Gesetzmässigkeit*) de las determinaciones de la existencia de las cosas en general [...] el conjunto de todos los objetos de la experiencia.”¹⁷

Según esto, parece difícil que de esta naturaleza “en cadenas” (*gefesselt*, como la denominará Kaulbach)¹⁸ puedan surgir las “bellas combinaciones” de las que se hablaba en el escrito de 1755. Más bien se trata de un gigantesco mecanismo *ciego* sometido a número, grado, movimiento, sucesión y necesidad. Tampoco supone un paso adelante el “desdoblamiento” antitético del concepto, entendido luego, en el ámbito moral, como “una *naturaleza suprasensible*”, sometida a la “*autonomía de la razón pura práctica*”, y obediente a la sola ley moral.¹⁹ Ciertamente, Kant intenta ofrecer, para salir del apuro, una definición general de “naturaleza”, necesariamente vaga: “Ahora bien, Naturaleza es, en sentido general, la existencia de las cosas bajo leyes.”²⁰ Dejando aparte el hecho de que al “mundo inteligible” no parezca convenirle la existencia de “cosas”, sino de los seres humanos y de sus acciones, esta duplicidad amenaza con volver al

16 *Prolegomena* (= *Prol.*) § 14; Ak. IV, 294.

17 *Prol.* § 16; Ak. IV, 295.

18 En su *Immanuel Kant*. De Gruyter. Berlín/Nueva York 19822, Friedrich Kaulbach estableció una útil división de la “naturaleza” en Kant como *gefesselt*, *freie* o *zwecktätig*.

19 *Kritik der praktischen Vernunft*; Ak. V, 43.

20 *Ibid.*

status quo prekantiano: *Deus sive Natura*, la *natura naturans* por un lado (en cuanto que Dios, en Spinoza o en Leibniz, se somete a su propia ley, y es por ello *autónomo*), y el mundo sensible, la *natura naturata* por otro. ¿Cómo vincular ambos mundos? En el pasaje sobre la “Deducción de los principios de la razón pura práctica” del que provienen los textos citados, Kant dice que la primera “naturaleza” no debe desde luego interrumpir el *Mechanism* de la segunda. Pero, ¿cómo obraría sobre éste? O dicho de modo más sencillo: ¿cómo “inyectar” en el mundo sensible, mecánico, actos libres?, ¿cómo es que la naturaleza *se deja*? En este contexto, Kant introduce sin embargo un *tertium interveniens*, gracias al cual podemos empezar a atisbar una solución. Dice que la Naturaleza suprasensible (¡no “sobrenatural”, lo que sería un sinsentido!; la libertad se ejerce *en* el mundo, aunque no sea *del* mundo, en analogía con el *a priori* cognitivo), dice que esa *natura archetypa*, “conocida por nosotros sólo en la razón”, es sin embargo el “fundamento de determinación” (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad en el mundo sensible, o sea en una naturaleza “a imagen” (*nachgebildete*) de la primera: la *natura ectypa*. Ahora bien, está claro que esa “copia”, a pesar de ser denominada también, ambiguamente, “mundo sensible”, *no puede ser* la mera naturaleza mecánica de la *Crítica de la razón pura*. No puede serlo porque la Naturaleza suprasensible *fundamenta* tan sólo a la voluntad, no al mundo sensible, regido por las leyes del entendimiento *sensu lato* (incluyendo obviamente a la imaginación y la sensibilidad). De manera que seguimos teniendo aquí dos mundos, enfrentados, por más que el uno sea superior y el otro inferior. Y no hay razón por la que el *deber ser*, que rige en el primero, pueda plasmarse efectivamente en acciones finalísticas y libres en el segundo: el mundo del *ser*. La ley moral no es desde luego una ley de la naturaleza, pero debiera *sobredeterminar* las leyes naturales en su curso necesario. El fantasma de la *falacia naturalista* denunciada por Hume parece perseguir al kantismo.

Para salir de este *impasse*, Kant ejercerá un nuevo movimiento doble, como si de una tenaza se tratase. Por arriba, el “Dios” sustituido por la humana Razón baja de sus alturas para *enjuiciar* “de arriba abajo” la conveniencia o acomodo del contenido *posible* de un concepto con la determinación esencial del concepto mismo; o dicho de otro modo, para juzgar si un *proyecto* es adecuado a su *fin*, es decir, al “concepto de un Objeto, en la medida en que aquél contiene a la vez el fundamento de la realidad efectiva de ese Objeto”.²¹ Esta definición, empero, no deja ninguna duda sobre la imposibilidad de que los conceptos del entendimiento, sean puros o empíricos, puedan servir de fundamento para la realidad efectiva de los fenómenos, ya que la ignota base de esa “realidad” es la llamada *cosa en sí*. La definición podría convenir tan sólo, por lo que sabemos, a esa

21 *KU*, Einl. IV; Ak. V, 180.

“naturaleza suprasensible”. ¿Seguimos en la misma aporía? No. Kant encontrará un *tertium* hasta ahora impensado, a saber: el *trabajo* y la *técnica*. En este caso, podemos y debemos *enjuiciar* esos productos *como si* fueran el fruto de una colaboración entre la fuerza y la habilidad humana, y las leyes naturales. Es más, podemos y aun debemos extender ese enjuiciamiento a todos aquellos seres —los organismos— que muestren en su comportamiento un *centro* de control y de irradiación, llegando incluso a considerar así a la Tierra y al Cosmos en su totalidad, como teniendo en sí su propio fin. Como es sabido, Kant llama a este tipo de juicios: “juicios reflexionantes”, para diferenciarlos de los determinantes.²² Pero, ¿cómo es pensable esa colaboración entre los dos mundos? La respuesta es sutil: mientras que la “base” de los juicios determinantes teóricos era la *sensibilidad* (que remite a la existencia presente de algo *ajeno* a lo humano), y la de los juicios determinantes prácticos era el *deseo* (que remite a la posible existencia futura de una *obra* humana), la base del juicio reflexionante es el *sentimiento* de la propia existencia en cuanto indisolublemente *ligada* al mundo. ¡He aquí, pues, por fin, el bello vínculo buscado! El sentimiento es el tejido mismo de la vida, el bajo continuo en el que nuestro *ser en el mundo* es puesto de relieve “sin el menor concepto, siendo solamente la representación a la cual se remite todo pensar.”²³ En el fondo de toda contemplación y de toda acción late el sentimiento de *placer* o *dolor*, gracias al cual la determinación de mi voluntad se ve *correspondida* por el lado natural. Tal es el primer contacto (primero, también y sobre todo en sentido ontológico) entre ambas “naturalezas”.

Todo esto está muy bien. Pero ese contacto viene establecido, desde luego, por el lado *subjetivo*, “de arriba abajo”, si queremos. Al cabo, soy *yo* el que juzga si un objeto es bello o feo, sublime o siniestro, artefacto u organismo. Queda pues por resolver el respecto de la correspondencia *natural*, “de abajo arriba”. ¿Cómo es que la Naturaleza “responde”? O mejor, ¿a qué “naturaleza” nos estamos refiriendo aquí? Pues parece claro que ésta no ha de ser ni la naturaleza mecánica (ya sea *materialiter* o *formaliter spectata*) ni la naturaleza suprasensible. Sino... sino, ¿qué otra posibilidad queda, salvo la de adaptar al efecto y *pro domo* —nunca mejor dicho— esa *natura ectypa* de la que hablábamos antes? Es claro que el mundo sensible, la naturaleza virgen, *cum si homo non daretur*, no puede ser “copia” del mundo de la autonomía de la razón práctica. ¿Cuál será, entonces, ese “fenómeno”, esa “imagen” del mundo suprasensible? Veamos. Si el mundo de la ley moral corresponde al *mandato incondicional* de ésta, expre-

22 Remito al respecto al apartado II.6.3 de mi *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*. Akal. Madrid 1998, p. 129.

23 *Prol.* § 46; Ak. IV, 334. Remito al efecto a mi “El sentimiento como fondo de la vida y el arte”. En R. Rodríguez Aramayo, Gerard Vilar (eds.): *En la cumbre del criticismo*. Tecnos. Madrid 1992, pp 78-107.

sado en el imperativo categórico, la Naturaleza-Imagen de esa Ley habrá de ordenar también *incondicionalmente*, pero bajo la apariencia de la naturaleza sensible, es decir: *imponiéndose a la voluntad del hombre*, dentro y fuera de éste.

Un atisbo de esta extraña Naturaleza intermedia (en el fondo, conjunción *reflexionante* y *als ob* de las dos tendencias “ilustradas” con que empezamos: Dios y la Naturaleza) se halla incluso en el inicio mismo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando alude Kant misteriosamente a la *Natur der Vernunft selbst*, “la naturaleza de la razón misma”, que fatiga a los hombres con preguntas irresolubles, “pues sobrepasan toda la facultad de la razón humana.”²⁴ ¿Quiere decir esto que la razón es *antinómica*, si es que no contradictoria? Creo que no. Lo que Kant quiere decir es que la *naturaleza* de la razón no coincide con la *facultad* de la razón misma. O dicho con mayor precisión: lo que quiere decir es que la razón no es *autorreferencial*, no es transparente para sí misma, ni mucho menos para el hombre. La *autoconciencia* no es lo mismo que la razón. Ésta última tiene un fondo inaccesible al carácter *lógico* de la autoconciencia. A ese fondo se debe también el carácter *irradicable* de la ilusión trascendental, a pesar de que podamos desmontar con toda precisión y exactitud los mecanismos que la producen.²⁵ La *fuerza* de la razón no es la razón misma.

¿Por qué es necesario pensar —o mejor, *imaginar*— esa fuerza *natural*, que sin embargo no es ni mecánica ni orgánica? Es necesario porque la razón práctica *manda incondicionalmente*, sí: pero no puede obligar *fácticamente* a que se cumplan sus órdenes. Si así fuere, no existirían entonces los hombres libres, sino *autómatas espirituales*. Por el otro extremo, la naturaleza mecánica *obliga* desde luego fácticamente a que se cumplan sus leyes (las deformidades y monstruos naturales se deben a entrecruzamientos de leyes naturales: son monstruos *para nosotros*, en el juicio reflexionante estético, no de suyo). Pero sus productos están por así decir *muertos*: de ellos no cabe esperar “bellas combinaciones”. Así las cosas, lo único que puede hacerse, según parece, es “pensar por añadidura” (*hinzudenken*, dice Kant) una Naturaleza que, obligando fácticamente a seguir sus *designios* (¡y nomeramente sus leyes!) a todos los seres (incluyendo en ellos, sobre todo, a los hombres y sus producciones) coincida *asintóticamente*, a través de su irresistible empuje, con las obras que *debieran* realizar los hombres si se atuvieran estrictamente al mandato de la razón práctica.

Ciertamente, hay múltiples antecedentes de esta idea de Naturaleza en la literatura filosófica del siglo XVIII, los cuales podrían ser reunidos bajo el rubro general de la *heterogonía de los fines*. Y podríamos rastrear esa idea hasta

24 *KrV*; A VII.

25 Véase mi “La ilusión y la estrategia de la razón”. En: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad (Ensayos sobre Hume y Kant)*. Natán. Valencia 1988, pp. 83-95.

Platón, con su *Político* y *Las Leyes*, el cual se refiere a las “cuerdas” (*neura*) con las que los hombres mueven a los hombres, aun cuando se deje un margen de *libertad* para seguir el tirón del cordel *áureo*, con detrimento de otros de más baja estofa. Pero, en todo caso: “El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir (se refiere a Protágoras, F.D.).” (*Leyes* 716C4). El propio Kant recuerda la proximidad de esta “Naturaleza” con la Providencia cristiana. Y después, en plena secularización, hallamos nociones análogas en la *heterogonía de los fines* de Vico (*Scienza Nuova*, par. 341): una estratagema para poder investigar “la economía de los asuntos sociales (par. 342), en la celebérrima *invisible hand* de Adam Smith²⁶, o sobre todo en *La fábula de las abejas*, de Mandeville, para quien los vicios privados (incluyendo dentro de ellos la guerra) producen beneficios públicos. No sería descabellado pensar que Mandeville es el antecedente más cercano a Kant, desde el momento en que, para aquél, es la *constitución* de la sociedad lo que determina la acción moral.²⁷ No parece sino que Kant hubiera invertido y corregido ese aserto echando mano del estoicismo de Séneca: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.²⁸ Pues lo que habría más bien que decir es que, en el caso de que la mera observancia de la ley moral sea impotente para alcanzar una *constitución civil*, ésta sera instaurada *velis nolis* por la Naturaleza.

He aquí pues una noción híbrida, mediadora entre el ser y el deber-ser, entre la realidad física y la norma moral. No es extraño que muchos intérpretes hayan leído *retroactivamente* a Kant desde Hegel, y hayan hablado a este respecto de una *List der Natur*.²⁹ Hay desde luego textos del suabo que podrían haberse atribuido *prima facie* a Kant. Véase por ejemplo este pasaje de las *Lecciones de filosofía de la historia universal*: “en la historia univesal viene a resultar por las acciones de los hombres algo distinto en general a lo que ellos pretenden y alcanzan, a lo que ellos inmediatamente saben y quieren; ellos satisfacen su interés,

26 Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1766). Ed. E. Cannan. Nueva York 1937; Libro IV, cap. 2. El individuo es “led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.” La lectura de esta obra por parte de Kant está documentada.

27 Kant cita a Mandeville en su tabla de “Fundamentos prácticos materiales de determinación en el Principio de la eticidad”, atribuyendo a éste, bajo el rótulo de fundamentos subjetivos externos: “la constitución civil (o burguesa, F.D.)”. *KpV*; *Ak.* V, 40. Cf. también G.S. XIX, *Refl.* 6637; G.S. XXVII,1: 107, 19s.

28 Muy en el sentido estoico, y para evitar quizá mayores malentendidos, debidos a la profusión de antropomorfismos y prosopopeyas, señala Kant en *Hacia la paz perpetua* que, cuando él dice de la Naturaleza “*que ella quiere* que suceda esto o lo otro”, lo que quiere decir es que “*ella misma lo hace*, queramos o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).” *Zum ewigen Frieden* (= *ZeF*); *Ak.* VIII, 365.

29 Cf. Georg Cavallar, *Pax kantiana*. Böhlau. Viena/Colonia/Weimar 1992, 9.6.

pero es algo ulterior lo resultante en efecto, algo que yace allí interiormente sin estar ni en su conciencia ni en sus intenciones.”³⁰ Sin embargo, un mundo (justamente, el mundo moral —la naturaleza suprasensible—) separa la *astucia de la razón* de la “gran artista” *Naturaleza*. Pues en Hegel, como hemos leído, los hombres satisfacen su interés, aunque las consecuencias son *además más amplias* e insospechadas. En Kant, la *Naturaleza obliga* a que aquello que el agente debiera haber cumplido por deber sea realizado, incluso y sobre todo contra el interés del agente. Un resultado que, al menos a la mirada del filósofo, no es en absoluto insospechado, ya que él conoce el *fin* a conseguir (la determinación conceptual que permite la realización fáctica del objeto). Contra la interpretación habitual, la historia en Hegel permanece siempre abierta: nada podemos vislumbrar cuando el Ave de Minerva ha remontado su vuelo. Por el contrario, en Kant la filosofía de la historia tiene su *quiliasmo*: si la *Naturaleza* tiene un “plan oculto”, eso lo será para el común de los mortales, no para el filósofo, el cual sabe —o más bien propone, y hasta “profetiza”— que el *fin de la historia* habrá de consistir en la coincidencia *asintótica* de una constitución estatal perfecta *intraestatal* con otra no menos perfecta en el plano *interestatal*, cosmopolita.³¹ Y esto es algo que el filósofo puede anticipar —como consuelo por los males presentes e incitación hacia realización de bienes futuros— porque él mismo es capaz de *escribir a priori* la historia.³²

Sin embargo, hay otro rasgo distintivo, exclusivo de la noción de “*Naturaleza*” en Kant, en el plano de la filosofía de la historia. Mientras que la heterogonía de los fines, la “mano invisible”, la astucia de la razón, y todas las demás artimañas que sustituyeron a la Providencia y los designios de Dios (inescrutables sólo en parte, ya que las autoridades eclesiásticas podían penetrar en ellos y darlos a conocer bajo control), mientras todas esas *ficciones* insistían en una doble satisfacción: la de la *Naturaleza* providente y la del Hombre, ya que se trataba en definitiva de establecer una convergencia y hasta un paralelismo entre lo esencial y lo fenoméricamente observable, la noción kantiana supone una *doble insatisfacción*. En efecto, en este caso, más que de la influencia —innegable, en la superficie— de un renovado estoicismo (que flotaba en el ambiente,

30 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Werke. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 12, 42.

31 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...* (= *Idee*). 8ª Tesis; Ak. VIII, 27.

32 Dado que el publicista Kant quiere competir —para bien de los hombres— con políticos y sacerdotes en la escritura de la historia, también él se cree facultado para adelantar el curso de la historia: “Pero, ¿cómo es posible una historia a priori? - Respuesta: cuando quien la vaticina produce y organiza él mismo los acontecimientos que él anuncia de antemano.” (*Der Streit der Fakultäten*. 2ª Sec. 2; Ak. VII, 80).

y del que el *Hyperion* de Hölderlin, en la misma década, es buen testimonio), habría que hablar de un extraño *sadomasoquismo* en Kant.

Ya advertimos antes el sorprendente punto de partida de la primera *Crítica*: la *naturaleza* de la razón propone cuestiones insolubles a la *facultad* de la razón. En la segunda *Crítica* llega Kant a decir que la Naturaleza nos trata “como una madrastra (*stiefmütterlich*), al darnos una facultad (la especulativa, F.D.) que no puede de por sí conducirnos a nuestro fin y se ve necesitada de ayuda.”³³ Claro está: sabemos que eso lo hace “por nuestro bien”; para que no nos enroquemos en nuestra soberbia y creamos poder comprenderlo todo, sin advertir que la idea misma de comprensión está *interesadamente orientada*. Sólo que ese carácter de “madrastra” no se queda ahí. Cuando pasamos a consultar opúsculos fundamentales para la comprensión de la filosofía de la historia en Kant, caemos en la cuenta, no sin escalofríos, de que el ser humano, en cuanto *especie*, se halla *habitado*, *poseído* por fuerzas que desde luego escapan a su control, y que, sin embargo —de ahí la paradoja extrema— están encaminadas a que él mismo se descubra como *legislador* en ambos mundos, el sensible y el inteligible, y a que obre en consecuencia, forjando su propio destino. Pero, mientras ese momento llega —lo cual es más que dudoso, ya que nos estamos moviendo dentro del juicio reflexionante y utilizando por ende *ficciones heurísticas*, útiles para la vida—, debemos aceptar el consejo, *von oben herab*, del Filósofo, que está como hemos visto al cabo de la calle (seguramente por su connivencia con la Razón universal), a la vez que nos vemos forzados a *sufrir* los embates de una Naturaleza que no desea en absoluto la realización de nuestros “vicios privados” ni la consecución de nuestros fines en cuanto individuos empíricos (y por tanto, enraizados en ella misma), sino que cifra todo su empeño en que lleguen a florecer los “dispositivos naturales” (*Naturanlagen*) implantados en el hombre, que lo incitan a *rebasar*, a *trascender* su propia naturaleza para irse acercando asintóticamente a la perfección moral. Esa aproximación es la Cultura. ¿Y por qué es necesaria esa *imposición*, que tan poco parece compaginarse con la idea al uso de un Kant enaltecedor de la libertad del hombre, Sujeto autoconsciente, regulador y controlador de la naturaleza, etc.? Sencillamente, porque Kant no tiene la más mínima confianza en el valor del hombre, en cuanto individuo y miembro de una especie. Para empezar, Kant se acoge al viejo adagio *ars longa, vita brevis*: “cada hombre tendría que vivir una vida desmesuradamente larga para aprender cómo hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales.”³⁴ Además, nuestro filósofo —buen admirador de Lucrecio, de quien toma la expresión *natura daedala rerum*—³⁵ entiende el curso de la historia como el paso “de la más extrema tosquedad hasta la más alta habilidad técnica (*Geshicklichkeit*), la per-

33 *KpV*. L. II, c. II.IX; *Ak*. V, 146.

34 *Idee*. 2ª Tesis; *Ak*. VIII, 19.

fección interna del modo de pensar y (en la medida en que sea posible en la tierra), por ese medio, hasta la felicidad.”³⁶ Así las cosas, y teniendo en cuenta que cada individuo se halla al nacer en ese estadio primitivo, teniendo así que *recapitular* rápidamente los logros adquiridos por la cultura humana, es evidente que, dado este radical *pesimismo antropológico*, el hombre tenga que ser ayudado en su progreso, por así decir, por abajo y por dentro (por la Naturaleza, tanto externa como humana), y por arriba (por la muda pero implacable exigencia de la Ley moral), sin que de todos modos pueda hacerse muchas ilusiones de su capacidad para llegar a ser eso que, esencialmente, él ya es de siempre: *ciudadano de dos mundos* (mas no Señor de ninguno de ellos). Por lo que hace, además, su capacidad para conservarse a sí mismo, a su familia y al grupo en que se inscribe es puesta en entredicho de una manera vigorosa por Kant: “El hombre es un *animal que*, cuando vive con otros de su especie, *tiene necesidad de un amo (Herrn)*.”³⁷ El problema está en que ese Amo, el Soberano, es por lo común aún peor que el súbdito, dada su insaciable ansia de poder: “es el deseo de todo Estado (o de su Soberano) alcanzar un estado duradero de paz, a base de apoderarse, si posible fuere, del mundo entero.”³⁸ Menos mal que, como sigue diciendo Kant: “Pero la *naturaleza quiere* otra cosa.” Y es que, en definitiva, todo hombre —y más, si atesora poder— tiene una irradicable “propensión” al mal (Kant utiliza el término *Hang*: como si estuviéramos “enganchados” al mal, igual que se dice de alguien que está “enganchado a la droga”).³⁹ Y ese “mal radical” consiste justamente en el egoísmo, en buscar en todo el “provecho propio” (*Eigennutz*). Pero entonces, si “a partir de una madera tan torcida como aquella de la que está hecho el hombre no puede ser construido nada a derechas”⁴⁰, ¿cómo van a llevarse a cabo las exigencias depositadas por la Naturaleza misma en el hombre —una “naturaleza”, por cierto, que parece luchar contra sí misma, ya que ella es la responsable de la “madera torcida”—, y cómo va a responder a la más alta exigencia del imperativo categórico?

Kant responderá a este desafío forjando un verdadero mito, partiendo de la “concepción heredada” dieciochesca sobre la Naturaleza pero convirtiendo a tan proteica entidad en una *buena madrastra*, tan abnegada y desinteresada que hace cuanto está en su mano (y todo lo fenoménico está en su mano) para convencer al hombre de que su *seno* no es la sede a la que él está destinado, es más:

35 *ZeF*; Ak. VIII, 360. Sobre la expresión, cf. sub voce: daedala, en el *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, de R. De Miguel y el Marqués de Morante. Leipzig 1867, p. 255.

36 *Idee*. 3ª Tesis; Ak. VIII, 20.

37 *Idee*. 6ª Tesis; Ak. VIII, 23.

38 *ZeF*; Ak. VIII, 367.

39 Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. I. I y II. (Ak. VI, 28-39).

40 *Idee*. 6ª Tesis; Ak. VIII, 23.

que ya *ab initio* estaban sembrados en él gérmenes que, procediendo de la Naturaleza, habrán de negar *a radice* esa Naturaleza misma. Aquí bien se podría decir, forzando la nota, no sólo que “quien bien te quiere, te hará llorar”, sino que también *ese mismo benefactor altruista* (pues que la Naturaleza es lo Otro sin Sí-mismo) habrá de llorar, y con más razón, ya que las progresivas conquistas técnicas, jurídicas, políticas y morales de los hombres suponen una progresiva *domesticación, utilización y desgaste* de esa misma Naturaleza. Esta concepción de una entidad *que se castiga a sí misma por el bien de los hombres* es a mi entender uno de los mayores logros de Kant en su continua asociación de analogías y antinomias, que tal es el proceder *hermenéutico* de su pensar.

Al respecto, Kant no ahorra descripciones detalladas de esa antinómica *furia bienhechora* de la Naturaleza, casi como si se complaciera en acumular sobresaltos y terrores sobre los hombres (y especialmente, sobre los Soberanos). La tesis 4^a de *Ideen*, que establece la antinomia en el mismísimo corazón del género humano, al definir su esencia como *insociable sociabilidad (ungesellige Geselligkeit)*⁴¹, muestra ya a las claras la dificultad de “hacer algo a derechas” con el hombre. Y sin embargo, ya aquí se despliega, en los más *bajos fondos* humanos, un atisbo de *pugna real* de la que podrá surgir un estadio más complejo, gracias al *catalizador* de la Naturaleza (advuértase lo diversa que es esta concepción respecto al método dialéctico hegeliano). En cuanto animal insociable, el hombre es propenso —dice Kant— a la “pereza”; pero, para poder llegar a un estado pleno de inactividad, tendría que satisfacer antes las tres pasiones primordiales: el “ansia de posesión” (*Habsucht*), de “dominio” (*Herrsucht*) y de “fama” (*Ehrsucht*). Y para ello no tendrá más remedio que ganarse un puesto dentro de sus congéneres, a los que, por un lado, no puede “sufrir” (*leiden*), mientras que, por el otro, no puede “pasarse” sin ellos.⁴² De modo que las cualidades negativas del hombre son utilizadas —sí: utilizadas por la Naturaleza— como motor de un desarrollo positivo, por el cual tiende la Naturaleza a que, al cabo, y desde sí mismo, el hombre aspire a la superación de esas cualidades, *trascendiendo su propia naturaleza animal*. De ahí la “cínica” acción de gracias a la Naturaleza por haber fomentado la insaciabilidad, la vanidad, el deseo de posesión o de dominio; en suma, por haber lanzado al hombre a una competitividad implacable, en la que *nosotros* podemos vislumbrar ya, tras los pliegues de esa abnegada Omn destructora, los rasgos de la sociedad mercantil capitalista: el *Handelsgeist* que tiende a enseñorearse de la tierra. De no ser por la hostilidad incesante de la Naturaleza, el hombre no se habría elevado por encima de los ganados que guarda. Y es que, según el veredicto inapelable: “El hombre quiere

41 *Idee*; Ak. VIII, 20.

42 Cf. 4^a *Tesis*; Ak. VIII, 21.

concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia.”⁴³ El hombre sería pues, según esto, *concordia discors*, mientras que la Naturaleza consistiría en una *discordia concors*. Y la historia de la especie humana estribaría en un *quiasmo*, por el cual la irrupción de la Naturaleza discordante iría produciendo cada vez mayor concordia entre los grupos y sociedades humanos, a la vez que esta progresiva concordia iría haciendo desaparecer la *discordia* primera, “natural”.

¿Cuál es la manifestación más grave y alta de la discordia natural entre los hombres? Obviamente, la guerra. Y aquí, en la extraña “exaltación” de la guerra como factor de progreso entre los hombres y su no menos sorprendente “prohibición absoluta” por parte de la razón, es donde el kantismo encuentra el punto álgido de su paradójico proceder. Veamos, en efecto, primero, la intervención “benéfica” de la naturaleza por medio de los conflictos y las guerras, para la instauración del derecho en su triple división: civil, internacional o de gentes, y cosmopolita o de ciudadanía mundial.

Por lo que hace al derecho civil, garantizado por una constitución *republicana*, ha sido el despotismo de los Príncipes absolutistas el que ha fomentado *contra sus propios intereses*, al ser cogido el Soberano por así decir en su propia trampa, la expansión de la Ilustración y de la libertad jurídica: “un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, con sólo que éstos sepan lo que les conviene”⁴⁴. En efecto, su ansia insaciable de dominio y conquista, que ocasiona guerras sin cuento, se apoya en unas finanzas estatales saneadas, las cuales presuponen desde luego una economía floreciente, que sólo puede ser sostenida y fomentada por los ciudadanos mismos y su “espíritu de negocios”. Así pues, por la cuenta que le trae, no se atreverá el Soberano a tocar en lo más mínimo la libertad burguesa, si no quiere ver paralizada su política exterior. Ahora bien, ese respeto, y luego fomento del espíritu burgués resulta radicalmente *antitético* para los intereses del monarca. Éste ansía la guerra; pero el espíritu comercial sólo puede florecer en tiempos de paz. Y cuantas más guerras haya, y más costosas sean éstas, más sufrirá la burguesía esos costos, hasta que, al fin, la situación se haga intolerable y, o bien se produzca una revolución, o bien proceda el monarca, prudente, a realizar hondos cambios en su política, interior y exterior, con lo que igualmente estará precipitando a la larga su caída. Es interesante observar, a este respecto, que la confianza kantiana en esta *mecánica* heterogonía de los fines es tan grande que llega a atribuir la revolución... ¡a la Naturaleza misma!: “Las revoluciones —dice—, doquiera la Naturaleza las provoque por sí misma (*von selbst*), no debe-

43 *Ibidem*.

44 *Idee*. 8ª Tesis; Ak. VIII, 28.

rán ser utilizadas como pretexto para hacer más dura la opresión (se supone: si fracasan; F.D.); considérelas el gobernante como una llamada (*Ruf*) de la Naturaleza y obedézcalo, procurando, por medio de profundas reformas, instaurar una constitución legal fundada en principios de libertad, la única duradera.”⁴⁵

Con respecto al derecho internacional, Kant avizora en 1795 la posibilidad de una *federación* de pueblos libres, que se irá logrando justamente por el antagonismo natural entre los pueblos, dada la diferencia de idiomas y de confesiones religiosas, que entrañan ciertamente la “propensión” (de nuevo, *Hang*: el término preferido por Kant para referirse al mal) hacia el odio recíproco y dan pábulo a las guerras, pero que, con el crecimiento de la cultura y un acercamiento gradual entre los pueblos, sometidos a unos mismos principios, llevará —piensa Kant— a un entendimiento en paz, asegurado y promovido por un “equilibrio dentro de la más viva competencia”.⁴⁶ Obviamente, Kant está pensando en la internacionalización del comercio, dentro de un mercado libre, según se afirma tajantemente poco después: “El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza.”⁴⁷ Así pues, ¡a la paz perpetua por el capitalismo!

Ciertamente, el desarrollo de la historia humana, tal como viene descrito por Kant, supone una clara *homogeneización* de todas las tendencias diferenciales de los pueblos, lograda a través de la guerra, de modo que, al fin, la universalidad *geográfica* habrá de coincidir con la universalidad *lógica*, sobre la base de una globalización *económica*. Primero, entre los pueblos salvajes, fue la admiración por la guerra (que, desde el respecto estético, sigue ocasionando *Hochachtung* en el buen Kant) la que permitió la dispersión de pueblos (una curiosa variante, ésta, de la narración bíblica de la Torre de Babel), de manera que “la Naturaleza se sirve de la guerra como medio para poblar por todas partes la tierra”.⁴⁸

Y también está claro cuáles son los pueblos *punteros* que llevarán a cabo esta paz perpetua, con vistas a un cosmopolitismo en el que la Historia alcanzaría su fin, y la legalidad se reuniría con la moralidad. Se trata de un evidente *eurocentrismo*, que al hermeneuta crítico, heredero y seguidor del kantismo, no deja de producirle sonrojo, y de ponerle en aviso de que los escarceos y mutaciones entre el viejo Dios, la nueva Razón práctica y la novísima *freiwirkende Natur* bien podrían ocultar una exaltación, y más: una *absolutización metafísica* del *orden establecido*. Veamos uno de los textos que con mayor celo vienen siendo

45 *ZeF*; Ak. VIII, 373, n.

46 *ZeF*; Ak. VIII, 367.

47 *ZeF*; Ak. VIII, 368.

48 *ZeF*; Ak. VIII, 365.

ocultados en las interpretaciones del filósofo: “En los países cálidos madura antes el hombre en todas sus características, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad se da en su más grande perfección en la raza blanca (*in ihrer grössten Vollkommenheit in der Race der Weissen*). [...] El habitante de las zonas templadas del mundo, sobre todo en la parte central, tiene un cuerpo más bello, es más trabajador, más jovial, más controlado en sus pasiones, más inteligente que cualquier otra especie (*Gattung*) de hombres en el mundo. Por eso, en todos los tiempos han educado estos pueblos a los otros y sometido con las armas. Los romanos, los griegos, los antiguos pueblos nórdicos, Gengis Khan, los turcos, Tamerlán, los Europeos tras los descubrimientos de Colón, todos ellos han asombrado a los países sureños con sus artes y sus armas. / Aun cuando una nación, tras largos períodos, haya sido desarraigada del ambiente natural del clima de procedencia, cabe encontrar en ella todavía, durante mucho tiempo, la huella de su residencia anterior. Los españoles tienen aún las señales de la sangre árabe y mora.”⁴⁹

Como puede verse —sobre todo en la última frase, por lo que nos toca— Kant conjuga habilidosa y tranquilamente una geografía no menos *trascendental* que su lógica con una historia eurocéntrica, basada en la educación y en las armas. Que a partir de estas premisas pueda llegarse a un cosmopolitismo es algo que el fenómeno actual de la *globalización* por un lado corrobora, y por otro exige una revisión a fondo de los presupuestos del kantismo. Pues no está en absoluto claro que el bien se condense y acumule, cohesionándose cada vez más (a menos que entendamos por tal la cohesión del “espíritu de negocios”), mientras que el mal se dispersa y destruye a sí mismo.⁵⁰ En primer lugar, esa creencia es difícilmente compatible con ese ya mentado pesimismo antropológico que hace exclamar a Kant en una Reflexión: “Quien no participa en la borrachera, puede ver la necesidad... el manicomio del universo.”⁵¹ Y en segundo lugar, no parece sino que esa destrucción del mal implicase la *uniformización* del universo, sobre la base de un equilibrio de fuerzas que, de tanto estar pugnando entre sí, acaban por acostumbrarse a ese estado, cambiando el dinamismo por la inercia. ¿Tendrá que acaecer una Guerra Mundial para acabar con una tediosa *pax aeterna*, sobre todo si es de sello americano? O bien, deseoso el Imperio de que la cosa siga funcionando, no se vendrán ya preparando desde hace años campañas de *Justicia infinita* contra el Terrorismo Internacional, porque todo sería preferible a la paz del “espíritu de los negocios”, sobre todo cuando ese

49 *Physische Geographie*, 2. Th., 1. Abs. Vom Menschen. Ak. II, 316 y 317.

50 *ZeF*; Ak. VIII, 379

51 G.S. XV, Refl. 488: “Wer nicht mit besoffen ist, kann die Tollheit sehen. Narrenspital des Universi.”

52 Cf. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. Flammarion. París 1986, p. 118.

espíritu encuentra su negocio en el fomento de los conflictos étnicos, raciales, y religiosos: justamente en éstos que el buen Kant creía erradicados para siempre, de modo que sólo quedasen las guerras “de prestigio” entre Príncipes, como *pre-ambula pacis*?

Por lo demás, tampoco hace falta acudir a nuestros ajetreados días para comprender la insatisfacción profunda que emana para mí de algunos textos kantianos: justamente aquellos que vienen siendo tan ensalzados por algunos intérpretes. Ya Benjamin Constant, en su brillante meditación *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, de 1813, había avisado de las consecuencias que estaba ocasionando la alianza del Poder Soberano (representado en Napoleón) y los principios de la Revolución Francesa, evidente guía y ejemplo de Kant. El *esprit systématique* —advertía— se extasía siempre ante la *simetría*.⁵² De ahí la promoción generalizada de: “El mismo código, las mismas medidas, los mismos reglamentos, y si se pudiera llegar a ello, gradualmente, la misma lengua, he aquí donde se proclama la perfección de toda organización social.”⁵³ ¿No había dicho Kant que la fuente de todos los conflictos era la diversidad de idiomas y de confesiones religiosas? Y Constant ve, agudamente, lo mismo que Kant, sólo que extrae de ello una conclusión diametralmente inversa: que el fin de la política imperial es, al mismo tiempo, ineluctablemente, el inicio de la política del mercantilismo y el comercio mundial, lo cual ha de llevar necesariamente a la muerte de toda diversidad... en nombre de una soñada *Weltrepublik*. El advenimiento de *Cosmópolis*: “se ofrece al pueblo en masa el holocausto de un pueblo al detall.”⁵⁴

Con todos los respetos, ¿habrá que esperar a que al fin la suerte nos depara algún aniversario —2013, quizá— para empezar a leer, al menos entre nosotros, a Benjamin Constant en conjunción con Kant?

FÉLIX DUQUE

53 *Op.cit.*, p. 116.

54 *Op.cit.*, p. 123.