

La idea de progreso en Hume y Kant¹

Abstract. *David Hume's and Immanuel Kant's most significant ideas regarding the nature and possibilities of progress in history are presented and compared. It is argued that both authors' reflections on the relationship among concepts like 'history', 'morality', 'Enlightenment' and 'progress', offer testimony of the philosophical richness and, to a great extent too, of the present relevance of the illustrated European movement of the Eighteenth-Century. It can be affirmed that both philosophers advocate a critical, not naïve philosophical and political conception of history and human progress.*

Key words: Hume, Kant, Enlightenment, progress, conceptions of history.

Resumen. *Se presentan y comparan las principales ideas de Immanuel Kant y David Hume sobre la naturaleza y las posibilidades del progreso en la historia. Se arguye que las reflexiones de ambos autores en torno a la relación entre conceptos como 'historia', 'moralidad', 'Ilustración' y 'progreso', ofrecen testimonio de la riqueza filosófica, y, en gran medida también, de la relevancia actual del movimiento ilustrado europeo del siglo XVIII. Puede decirse que ambos filósofos abogan por una concepción filosófica y política crítica, no ingenua de la historia y el progreso humano.*

Palabras clave: Hume, Kant, Ilustración, progreso, concepciones de la historia.

How low an opinion I had of human wisdom and integrity, when I was truly informed of the springs and motives of great enterprises and revolutions in the world, and of the contemptible accidents to which they owed their success.

J. Swift

Je mehr die Menschen die Wirklichkeit selber machen, um so mehr erklären sie sie schliesslich – entäuscht – zu der, für die sie nichts können und die ihnen nur noch angetan wird.

O. Marquard

La obra de Immanuel Kant (1724-1804) y David Hume (1711-1776), dos autores fundamentales en la historia de la filosofía occidental, ha generado, especialmente desde el pasado siglo, un verdadero mar, que a veces parece innavegable, de interpretaciones y lecturas del más variado tipo. Ante este panorama, un tanto desconsolador para quien intenta escribir algo más sobre dichos filósofos, cabría legítimamente preguntarse, ¿qué más queda por decir respecto a estos clásicos del pensamiento occidental? Pues bien, al menos en lo que respecta al ámbito general de la *filosofía social* –que incluiría tanto a la *filosofía de la historia* como a la *filosofía*

política— tal volumen de estudios críticos no es, sin embargo, restringiéndolo al aspecto comparativo entre ambos autores, tan desesperadamente abrumador como sería de esperar y como es el caso, por ejemplo, en otros campos, como la ética y la estética, la metafísica y la filosofía de la religión, así como el que parece dominante, el de la teoría del conocimiento y la ciencia.²

Ese hecho llamativo ha servido en gran parte como motivación principal del presente trabajo. Éste se presenta como un intento, por fuerza limitado, de comparación sumaria entre Hume y Kant en lo que atañe a un concepto fundamental en la historia de las ideas occidental, el concepto de ‘progreso’.³ Tomando como hilo orientador las reflexiones más significativas de ambos autores, en esta investigación se quiere cumplir con dos objetivos centrales: en primer lugar, introducir y presentar del modo más claro posible las ideas representativas sobre el progreso en los dos filósofos ilustrados; en segundo lugar, proponer una evaluación crítica de su contenido. A modo de tesis guía de la investigación, se propone que los esfuerzos filosóficos de cada uno de esos autores los llevó a converger en ciertos elementos comunes que sirven de base para una compleja teoría de la historia y del progreso humano. Dicha teoría, dado su inusual talante crítico, no solo deja atrás intentos similares de reconstrucción ‘especulativa’ de la historia, sino que además se proyecta como un aporte filosófico valioso y digno de tomar en cuenta —pero también con las debidas cautela y distancia crítica— en las discusiones actuales sobre la relación entre historia, filosofía y política.⁴

En un trabajo de las características del presente no es posible extender, más allá de cierto punto, una exploración bibliográfica detallada. Esto vale tanto para las fuentes primarias como sobre todo para las secundarias. Se ha intentado tomar en cuenta algunos de los textos humeanos y kantianos más significativos en los que se menciona de modo explícito o por lo menos de la manera más clara posible el tema del progreso, pero de ello en absoluto se sigue que solo los textos citados agoten el tratamiento efectuado por Hume y Kant de problemas relativos al nexo entre la historia y el concepto de progreso.⁵ A efecto de no recargar en demasía la sección de referencias bibliográficas,

se ha optado por incluir únicamente los trabajos citados de modo textual a lo largo del trabajo, omitiendo otros no menos valiosos que de una u otra manera también han contribuido, incluso desde hace varios años, a la gestación y elaboración final del presente trabajo. En todo caso, se ha tratado de mantener un balance en el manejo de obras de distintos años y perspectivas teóricas.⁶

Pero no solo respecto al manejo de la literatura primaria y secundaria ha sido preciso establecer ciertos límites intraspasables. Tampoco ha sido posible detenerse en el fascinante pero extremadamente complejo problema histórico específico de la recepción humeana en la *Entwicklungsgeschichte* del sistema kantiano. Esbozar siquiera los preliminares de esa larga discusión, que suele tener como punto de partida, aunque no necesariamente de acuerdo sobre su verdadero significado, la célebre imagen del “sueño dogmático” en los *Prolegómenos* (1783), llevaría por fuerza muy lejos de la concentrada cuestión central de este trabajo, puesto que su carácter aspira a ser sistemático y no historiográfico. Lo que sin embargo está fuera de toda discusión es el enorme respeto de Kant por las ideas de Hume, a las que justamente diferencia de las típicas de la llamada Escuela escocesa del sentido común y les concede un rango particular.⁷ En todo caso, la narración y comentario de dicho problema continúa despertando un vivo interés entre especialistas humeanos y kantianos.⁸

Las citas que encabezan este trabajo han sido tomadas de textos de dos escritores característicos de la ‘modernidad occidental’ —noción sometida hoy en día a tantos y tan injustos ataques desde distintos frentes—, Jonathan Swift (1667-1745) y Odo Marquard (1928). Estos dos autores han desvelado esa curiosa mezcla de desatinos y genialidades que constituye la condición humana, y que por supuesto determina —cosa que no pasó desapercibida a Hume y Kant—, las propias expectativas de la especie ante la grandiosa pero problemática idea de progreso. El pasaje de Swift corresponde a *Gulliver's Travels* [1726] (Köln: Könnemann, 1995, 206); el de Marquard a su ensayo “Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren” (1977), incluido en su *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart: Reclam, 2000, 83).

1. Introducción

Un reencuentro con las ideas de David Hume e Immanuel Kant en torno a la noción de 'progreso' ofrece una doble oportunidad. Por un lado, desde un punto de vista básicamente *expositivo*, permite reconsiderar aspectos centrales de la (en forma relativa) poco estudiada, al menos en forma exhaustiva, 'filosofía de la historia' de ambos autores clásicos de la Ilustración europea.⁹ Por otro lado, a partir de un interés de tipo, si se quiere, más *normativo*, la confrontación con sus respectivos puntos de vista en esa área de la reflexión filosófica, posibilita reevaluar la pertinencia actual de lo que suele estimarse —para bien o para mal— como supuestos característicos pero cuestionables del período ilustrado, tanto en su modalidad escocesa como alemana.¹⁰

Como es obvio, ambas perspectivas, la *expositiva* y la *normativa*, no se pueden dar en forma del todo independiente una de otra, antes bien, y tratando de mantener a este respecto cierta fidelidad con el enfoque metodológico propuesto por E. Cassirer, importa hacer hincapié en que no "es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosófica." (Cassirer, 1972, 14-5). Dadas sus limitaciones formales, de ninguna manera se aspira en este trabajo a resaltar todas las aristas del tema. "La mirada hacia el pasado filosófico" por intentar aquí deberá tener por fuerza un carácter limitado y selectivo. Lo que ante todo se desea sugerir, de la mano de ciertas intuiciones humeanas y kantianas, es que sigue siendo posible establecer líneas de contacto entre el pasado de la tradición intelectual occidental —específicamente el movimiento ilustrado— y el presente. Se cree que es viable practicar en el presente una filosofía *crítica*, *no ingenua* de la historia, la sociedad y el progreso. Para ello, los puntos de vista humeano y kantiano pueden ofrecer la asistencia necesaria.

Las respectivas teorías de la historia de Hume y Kant pueden ser vistas como parte de aquel intento de comprensión filosófica de la historia a que hacía referencia F. v. Schiller en su célebre discurso sobre el "valor de la historia

universal". Pues, en efecto, por una parte, los enfoques humeano y kantiano ofrecen visiones globales del discurrir histórico a partir de la conjunción de elementos disjuntos y distintos entre sí.¹¹ Por otra parte, no es tan claro que Hume y Kant deseen proponer, también, una sistema acabadamente racional del conjunto de la historia, como sugería aquel escritor alemán. Al menos en el caso de Hume, la constatación de ciertos patrones legaliformes en la naturaleza no garantiza que sea posible diseñar un relato histórico completo de cara al futuro. Pero también la perspectiva kantiana es mucho más sobria de lo que a veces se cree. La regularidad y uniformidad de los procesos naturales e históricos en ningún caso sientan las bases para una omnisciencia humana respecto del discurrir histórico y físico.

La primera sección del trabajo está dedicada a las reflexiones de Hume, la segunda a las de Kant. En la tercera se esbozan otras comparaciones entre los enfoques humeano y kantiano sobre el progreso. Se recalca que, pese a tener un origen similar y puntos significativos en común, ambas perspectivas conducen a modos divergentes —por momentos marcadamente opuestos— de entender la complejidad de la historia y el papel desempeñado en ella por la idea de progreso. Se cree que dicha diferencia se perfila con claridad en el modo en que ambos filósofos reaccionan ante el fenómeno de las *consecuencias no intencionadas* en la historia. Por cierto que en esta última sección se echa mano de ideas y pensamientos sobre la relación entre historia, progreso y contingencia humana expuestos por el autor en otros trabajos afines al presente.¹²

Si bien desde la postura kantiana no se deja de reconocer el carácter contingente e incierto de toda empresa humana, el punto de vista adoptado por el filósofo alemán muestra la tendencia a querer superar las limitaciones de la accidentalidad y a querer contemplar los acontecimientos desde una amplia visión teleológica de lo real, dentro de la cual se aspira subsumir lo particular dentro de un ambicioso esquema finalista de la realidad. La visión humeana, por el contrario, de manera más comedida, no aspira a elevarse a las mismas alturas sistemáticas que la kantiana. Más bien, Hume se limita a llamar la atención sobre el tipo de factores que desempeñan un papel fundamental

en la compleja relación de la especie humana con la historia y la sociedad, y a sugerir la necesidad de fortalecer cierto número de elementos que permitirían conservar el progreso ya alcanzado y a vislumbrar la posibilidad de su mantenimiento en el futuro.

En todo caso, y en este punto capital parecen coincidir la gran mayoría de intérpretes, ni Hume ni Kant podrían ser inscritos dentro de una presunta corriente de optimismo vigoroso durante el siglo dieciocho, específicamente vinculada a 'la Ilustración'.¹³ A este respecto resulta sintomática la reacción de Hume ante la imagen del progreso humano evocada por su contemporáneo francés, Turgot. En una de sus cartas a este último, Hume cuenta al *philosophe* francés "entre aquellos que mantienen la esperanza placentera y encomiable, pero acaso demasiado optimista, de que la sociedad humana es capaz de un progreso perpetuo hacia la perfección". (Hume, 1932 II, 180)¹⁴ Una cierta creencia en el progreso, presente en forma llamativa pero cauta en Hume y Kant, no los comprometió con la admisión de una imagen acrítica sobre el carácter inevitable del progreso histórico en sus distintas dimensiones.

2. David Hume

Aunque se podría pensar que la época actual no es la más propicia para ocuparse de ciertas ideas que muchos estiman obsoletas –pese a haber desempeñado un papel protagónico en la historia de las ideas occidental–, cuando no francamente superadas por eventos como la inexorable 'marcha de la historia' y el 'avance dialéctico de la ideas', la opinión que se sostiene en este trabajo estima las cosas de modo diferente. Si de lo que se trata es de visualizar de modo menos ingenuo, sino más crítico y diferenciado el contenido y posible relevancia de la idea de progreso, la perspectiva humeana ofrece elementos teóricos valiosos. Recuértese, ante todo, que la noción moderna de progreso, por su estrecha vinculación con el movimiento ilustrado, integra en su interior una serie de elementos o componentes significativos que, de una u otra forma, determinan su desarrollo histórico posterior. Precisamente, entre los esfuerzos valiosos por diferenciar los distintos componentes que constituyen, en el contexto de

la Ilustración, la idea de progreso, vale la pena destacar el emprendido por G. I. Iggers.¹⁵

Entre tales factores, ese autor cuenta la idea de la unidad intrínseca de la historia humana, es decir, la creencia en una 'historia universal' – que en la práctica se resuelve desde luego en la historia *occidental*. Concomitante a dicha idea es el reconocimiento del papel desempeñado por nociones de proceso y desarrollo por contraste con ideas de acumulación histórica o de mera repetición cíclica. Que la historia es producto exclusivo de seres humanos es, como ya se apuntó y lo subraya nuevamente Iggers, otra de las convicciones centrales de la Ilustración europea. A diferencia de la autonomía de los procesos naturales, el curso de la historia está determinado por planes y propósitos que, si bien no siempre pueden implementarse a cabalidad, aun así dan cuenta del empeño humano por 'construir' la historia.

No obstante, la idea de la factibilidad casi completa de la historia no es exclusiva del periodo ilustrado, sino de la mayoría de las teorías clásicas del progreso en las que subyace una perspectiva antropológica ingenua o simplistamente 'voluntarista'. En su exposición, Iggers es consciente de que el siglo XVIII es mucho más complejo en sus manifestaciones intelectuales como para reducirlo a una unidad indiferenciada de optimismo exultante. La insistencia, característica de los esfuerzos historiográficos más recientes sobre el periodo, en visualizar desde un contexto internacional los aportes de la Ilustración de nuevo puede contribuir a que reconozcan semejanzas y diferencias no solo entre autores sino también entre países o tradiciones culturales. Uno de los autores que más se ha beneficiado de los últimos enfoques históricos sobre el periodo ilustrado es justamente David Hume.

Aunque es cierto que la posición de Hume comparte rasgos característicos con lo que a veces se llama la mentalidad ilustrada, también ostenta un cariz propio configurado a partir de influencias específicas que la diferencian de enfoques sostenidos por otros de sus contemporáneos. Una de esas influencias, tal vez la decisiva, estuvo conformada por el ideario filosófico de los *literati* escoceses del siglo XVIII.¹⁶ Sin embargo, importa también aclarar, como ha sido advertido por varios autores, que la misma 'Ilustración

escocesa' tampoco forma un bloque homogéneo de autores y temas.¹⁷ Esa advertencia es válida aun en el caso de proponer, como lo hiciera en su momento D. Forbes, algún elemento unificador mínimo de dicho movimiento, cual sería, en su opinión, la concepción dinámica del cambio social sostenida por los *literati*.¹⁸ Pero existe, con todo, un número significativo de factores que pueden considerarse no solo característicos de la Ilustración escocesa, sino también dominantes en su seno.

La expresión 'Ilustración escocesa' nombra aquel vasto movimiento socioeconómico, cultural y político que tuvo lugar en Escocia durante la segunda mitad del siglo dieciocho y que convirtió a tres ciudades y sus respectivas universidades: Edimburgo, Glasgow y Aberdeen en importantes centros intelectuales europeos. Francis Hutcheson, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Thomas Reid, William Robertson, Dugald Stewart y desde luego el propio Hume son algunos de los nombres más representativos de dicho movimiento. N. Phillipson ha escrito con corrección, en un trabajo de gran influencia sobre la Ilustración escocesa, que Hume fue la figura central del movimiento. Con sus palabras: "Nadie estuvo más preocupado por el bienestar moral de sus contemporáneos, nadie fue más sensible al lenguaje de la moral y política contemporáneas. Nadie hizo más por desarrollar un lenguaje de moralidad cívica que ayudaría a sus contemporáneos a entenderse a sí mismos y a los principios sobre los que estaba organizada la sociedad y, al hacer esto, los ayudaría a conducir vidas más felices, más virtuosas." (1981, 29)¹⁹

Puede decirse que en el centro de las preocupaciones de los intelectuales escoceses prima la necesidad de dar sentido a la relación entre ciertas nociones clave: 'historia', 'sociedad', 'moralidad' y 'progreso'.²⁰ Se trataba de entender las posibilidades del comportamiento moral de las personas en un contexto histórico de inusitado avance material. De ahí que el estudio de la naturaleza política y social del ser humano ocupara un primerísimo plano en las discusiones 'sociológicas' de los *literati*. La siguiente frase de Hume —tomada de su ensayo "Sobre la inmortalidad del alma" (1755)— hallaría por ende eco

entre sus compañeros *literati*: "La principal fuente de las ideas morales es la reflexión sobre los intereses de la sociedad humana." (1988, 143) Claro está, el estudio de dichos intereses debe basarse en un relato fundamentalmente empírico y 'naturalista' que logre identificar los distintos momentos o etapas del desarrollo económico gradual de la sociedad humana y sus más importantes instituciones.

El estudio 'científico' de la sociedad requería la postulación de una serie de recursos conceptuales diseñados para dar cuenta de los orígenes y estructura actual de las sociedades comerciales. Para varios de los autores escoceses la clave era elaborar una "historia conjetural o teórica" —frase establecida por D. Stewart— del desarrollo real de las sociedades humanas. Ejemplo característico del 'método histórico' de los *literati* es la teoría de las cuatro etapas de la sociedad —la de los cazadores, pastores, agricultores y por último, la de los comerciantes—, esto es, la idea de que el desarrollo humano depende, fundamentalmente, de los modos de subsistencia. La teoría de las cuatro etapas tuvo su versión más famosa en Adam Smith, mientras que en Hume no parece haber desempeñado un papel significativo.²¹ Aunque la idea de progreso no tuvo desde luego sus orígenes al interior de la Ilustración escocesa —mérito que cabe atribuir, según M. Pittock, a los ilustrados ingleses—, sí alcanzó en ella un grado notable de desarrollo y complejidad teórica.²² Bajo el influjo de circunstancias socioeconómicas concretas, los intelectuales escoceses ahondaron en el significado y consecuencias de la noción ilustrada de avance humano, reformulando y refinando en el proceso esa noción mediante su fusión con ingredientes teóricos extraídos de otras fuentes como —sobre todo en el caso de Hume— la tradición escéptica y la teoría de las consecuencias no deliberadas o no intencionadas de la acción humana en la historia.

El enfoque humeano acerca del progreso resulta ser, entonces, tanto una muestra llamativa de la dirección teórica tomada, mayoritariamente, por los *literati* de la Ilustración escocesa, como del carácter propio, muy personal del pensamiento moral y político de su autor. En David Hume es característica la creencia moderadamente optimista en la realidad del progreso en la historia.

Además, en su tono dominante, dicha creencia es del todo compatible con el célebre *escepticismo moderado* de Hume, mismo que constituiría, según un especialista humeano, “la esencia misma de la filosofía del filósofo escocés. (Cf. Forbes, 1979, 99). Así, el punto de vista de Hume es incompatible tanto con el optimismo más exaltado o ingenuo, en distintos grados, de algunos de sus contemporáneos franceses e ingleses, como del pesimismo, conformismo o fatalismo que, se supone a veces, representa un corolario necesario de su escepticismo.

El talante general del pensamiento humeano también resulta incompatible con los extremos del dogmatismo y el escepticismo total. El espíritu cultural que debe reinar socialmente ha de promover al máximo la tolerancia y el pluralismo ideológico. La discusión y el libre intercambio de ideas son condiciones que deben primar entre seres cognitivamente limitados como los humanos. Pues al final: “A hombres razonables puede permitírseles diferir [apunta Hume en sus *Diálogos*] en aquello de lo que nadie puede estar razonablemente seguro.” (1999, 24)

En algún lugar en medio de aquellos extremos hay que ubicar el enfoque de Hume en torno al progreso. Atiéndase ahora a dos posibilidades atractivas de acentuar las particularidades de dicho enfoque. Para el ya mencionado Forbes, la visión sobre el progreso del filósofo escocés sobre el avance histórico es, a pesar de que no daba por sentado el progreso social obtenido en su época y se mantenía alerta por la precariedad de las bases en que aquel se apoyaba, “tal vez, paradójicamente, la más optimista y clara de todos los principales teóricos sociales escoceses.” Por ejemplo, Hume no consideró que “el progreso social viniese inevitablemente acompañado de males sociales como una división del trabajo siempre creciente, la pérdida de comunidad y de sentido de comunidad, [es decir] lo que habría de llamarse alienación humana.” (Cf. Forbes, 1979, 96-7). En cambio, para otro autor, Hume, al otorgar la preferencia a una teoría cíclica, de ningún modo lineal de la historia, pone de manifiesto un sesgo más bien pesimista y menos moderadamente escéptico en su enfoque sobre el progreso.²³

La interpretación de Burns encuentra apoyo en algunos pasajes de Hume en los que su autor

parece inclinarse, en efecto, a una visión de carácter cíclico o circular del progreso —marcado por signos de decadencia y renovación—, afín o compatible en espíritu con la de los antiguos griegos y romanos. Precisamente, en un fragmento de su importante ensayo “Sobre lo populoso de las naciones antiguas” (1754), Hume escribe que el estado inestable de la naturaleza, caracterizado por cambios y transformaciones constantes en suelo y tierra, por la “convulsión de los elementos”, encuentra su contrapartida en los asuntos humanos, en donde se mantiene el patrón de tránsito de la “corrupción y disolución de un estado u orden al otro.” Por eso no sorprende que el mundo tenga, “a la par que cada forma individual contenida en él, su infancia, juventud, madurez y ancianidad, y es probable que el hombre participará, igualmente con cada animal y vegetal, de todas estas variaciones.” Con respecto al desarrollo de la cultura la opinión de Hume parece apuntar a la misma dirección: “Las artes y las ciencias, en realidad, han florecido en un periodo y decaído en otro.” (Hume, 1987, 377-8)²⁴

Los dos puntos de vista introducidos con antelación no se oponen necesariamente al juicio de un tercer especialista, D. Wotton, en el sentido de que la “misma historia, en opinión de Hume, no proporcionaba bases para fe alguna en la providencia [como garante del progreso humano], incluso bajo la forma secularizada de una creencia en la inevitabilidad del progreso.” (1993, 295) Pero con respecto a la versión de Hume como simpatizante de una concepción cíclica de la historia también se han expresado reservas. Así, D. Spadafora estima que no hay que sobreestimar el peso de dicha concepción, pues “[Hume], no ofrece, más que sus compañeros *literati*, una teoría cíclica del desarrollo del arte y la ciencia claramente formulada, aun cuando todos ellos creían que siempre eran posibles reveses significativos, habiendo de hecho ya ocurrido, en ese amplio campo [es decir, el de las artes y las ciencias].” (1990, 286) La apreciación de Wotton sobre Hume podría generalizarse, como lo ha hecho A. Broadie, al pensamiento de otros de sus contemporáneos, para quienes el progreso en modo alguno había que darlo por definitivamente asentado.²⁵ En suma, como ya lo anotaran hace varias décadas atrás Klibansky y Mossner, dos editores

de la correspondencia humeana: “La creencia de Hume en el progreso está muy restringida.” (Cf. Hume, 1954, xix)²⁶

En cuanto al interés de Hume por la práctica de la historia como actividad que registra el conjunto de esfuerzos humanos hacia el progreso, otro especialista, C. Venning (1991, 150), señala que tal interés no lo comprometió con la admisión de grandiosas teorías cíclicas o desarrollistas del destino político de la sociedad. En ningún momento Hume asumió la existencia del suficiente número de variables histórico-políticas a efecto de ofrecer pronósticos seguros sobre el futuro de las sociedades. El cauto punto medio discernible en la obra de Hume acerca del tema del progreso es concordante con la aceptación de su parte —y de parte de otros ilustrados escoceses— de lo que se ha dado en llamar como *teoría del orden espontáneo* o —de forma algo más restringida— *teoría de las consecuencias no deliberadas o no intencionadas*. De acuerdo a ella, la compleja trama de estructuras, instituciones y reglas sociales son consecuencia, accidental más que nada, de una compleja interacción de decisiones y actos humanos no siempre, o no totalmente, planeados o premeditados.

Según el autorizado y conocido estudio de R. Hamowy sobre el tema, no “puede haber duda de que Hume hizo un uso extensivo de la noción de orden espontáneo en una variedad de diferentes contextos, incluyendo el desarrollo del conocimiento técnico, el origen de las reglas de la moralidad, y la evolución de las instituciones políticas.” Todos ellos toman, habría insistido Hume, en palabras de Hamowy, “su forma de manera gradual, por grados y como el resultado no intencionado de acciones humanas que tienen como objeto una gama de fines dispares y más inmediatos.” (1987, 13) En ese sentido, uno de los ejemplos más claros de la presencia de la teoría de las consecuencias no intencionadas en la filosofía de Hume lo proporciona su análisis de la virtud artificial de la justicia.

Al respecto del tema de la justicia escribe efectivamente Hume: “las leyes de la justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía más indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las

distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento.” La coordinación *no intencionada* de una miríada de intereses particulares al final favorece, pero de manera indirecta, continua Hume en el mismo espíritu mandevilleano, al conjunto de la sociedad: “Por tanto, este sistema [de organización social] es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención.” (Hume, 2002, 708)

Desde el punto de vista moral de Hume, contenido en su versión final, según lo sugiere N. Phillipson, en su segunda *Investigación* (1751), la indisoluble relación entre conducta o hábito moral y seguridad política en el marco de la virtud artificial de la justicia garantiza de modo indirecto —y tampoco de forma absoluta— la supremacía de las virtudes sociales necesarias para la convivencia política. Podría decirse que, desde la postura moral de Hume, el progreso social es susceptible de ser “medido” con base en el grado de benevolencia y simpatía que una sociedad sea capaz de generar —o fortalecer, pues existe, desde luego, un “natural sentimiento de benevolencia” entre las personas— en medio de circunstancias que tienden a favorecer, más bien, el interés privado.²⁷

El fomento de las virtudes sociales y del sentido de benevolencia parece constituir entonces, para Hume, un efecto visible del avance general de la civilización mercantil. Cuando se compara de forma desapasionada a las civilizaciones del pasado con las sociedades comerciales pujantes del presente, afirma Hume, no cabe duda que estas últimas salen económica y moralmente gananciosas. La consolidación de factores típicos del proceso civilizador en la cultura, como la incipiente industrialización y el intercambio comercial es un hecho visto por Hume, en general, con buenos ojos. Este punto queda claramente expuesto en su importante ensayo “Sobre el refinamiento en las artes” (1754).²⁸ En ese ensayo, Hume advierte que no es correcto condenar el lujo en cuanto tal, pues solo su práctica corrupta o excesiva es dañosa para el bien común. Cultivado con la debida medida más bien favorece, por constituir señal clara de bienestar o prosperidad material, la felicidad general de la sociedad en

que surge. De acuerdo a uno de sus expositores, la tesis central de la filosofía política de Hume a este respecto es que, “cuanto más alto el desarrollo, más genuina la sociedad, más virtuosa y feliz la gente (...) Hume escribe a favor de la sociedad moderna, con su industria y comercio, en contra de los proponentes reaccionarios del viejo orden encabezado por una aristocracia dueña de la tierra, pasada de moda.” (Stewart, 1992, 260-1)

En realidad, para Hume, el lujo es consecuencia natural de una vida activa plena, configurada por el ejercicio y fortalecimiento, en distintos grados y niveles, del cuerpo y el espíritu. El progreso social auténtico se nutre de la práctica de actividades productivas que contribuyen, en la esfera espiritual, por ejemplo, a socializar más a las personas, facilitando el intercambio culto de las ideas y suavizando el trato interindividual. De ahí que “la industria, el conocimiento y la humanidad no son ventajosos sólo en la vida privada; difunden su influencia benéfica al público, y convierten a los gobiernos en grandes y florecientes a la vez que hacen a los individuos felices y prósperos.” (Hume, 1998, 118) Mas el auge comercial debe complementarse con un marco institucional adecuado de protección a la propiedad privada, idealmente distribuida con equidad pero siempre respetuosa de la riqueza individual. La relación entre el derecho a la propiedad, un comercio floreciente y un vigoroso pero no absoluto poder estatal conforma la tríada necesaria para la prosperidad y progreso social. Hume consideraba, en efecto, “la seguridad de la propiedad como la *sine qua non* de la fortaleza del Estado, de la libertad, lo que implica un gobierno limitado, y de la estabilidad de la sociedad misma.” (Venning, 1991, 139)²⁹

Por otra parte es cierto también, como ha señalado el autor citado, que Hume, en su visión optimista de la relación libertad / propiedad privada, no previó los excesos a que conduciría en siglos venideros la concentración de capital en pocas manos. En todo caso, la felicidad individual no puede sacrificarse al bienestar del Estado, de ahí que la promoción de la iniciativa personal tenga prioridad en el esquema político humeano, “la propiedad, si ha de conducir tanto a la felicidad individual como a la ‘felicidad pública’, debe considerarse como perteneciente

a dueños privados y debe ser controlada por éstos.” (Venning, 1991, 140)

La opinión que Hume repite de forma contundente en varios lugares –por ejemplo en su correspondencia– es que “las naciones no cultivadas no solo son inferiores a las civilizadas en gobierno civil, militar y eclesiástico, sino también en la moral”; de tal modo “que su completa forma de vida es desagradable e indeseable en grado sumo.” (Hume, 1954, 198) Para él, los beneficios materiales y sociales del progreso se extienden por igual a las relaciones internacionales. La visión política humeana es –cosa que la asemeja a la kantiana– básicamente *cosmopolita*, porque entiende que el bienestar material interno de un país es inconcebible sin la competencia y concurrencia externas. Las ventajas del comercio o intercambio internacional, la exportación e importación activas de bienes y mercancías, resultan indudables para Hume y contribuyen a fortalecer su imagen de la íntima relación entre florecimiento comercial, bienestar social y felicidad individual.³⁰

En contra de la opinión “torcida y mezquina” que desapueba la prosperidad extranjera por considerarla antagónica a los intereses nacionales, Hume afirma, en “De la rivalidad comercial” (1758), que “el aumento de riqueza y el comercio de una nación no sólo no perjudica, sino que de ordinario fomenta los de sus vecinos, y que es difícil que un país pueda alcanzar grandes progresos si los que le rodean se hallan hundidos en la ignorancia, la indolencia y la barbarie.” (Hume, 1994, 143) Del mismo modo, en “Sobre el origen y desarrollo de las artes y las ciencias” (1742), Hume ya había establecido con vehemencia que “*nada es más favorable para el surgimiento de la educación y el saber como un número de Estados vecinos e independientes, conectados entre sí por el comercio y la política.* La emulación que surge naturalmente entre estos Estados vecinos es una fuente manifiesta de mejora.” (1998, 90)

El acento que Hume pone sobre la actividad comercial es coherente con su idea del ser humano como un ser eminentemente activo y creador. En este sentido, E. Rotwein señala que, si bien en Hume prima la idea central de que “el impulso subyacente a la actividad intelectual es el amor a la actividad misma”, el filósofo debe prestar

especial atención a actividades que generen verdades *útiles* a la humanidad. (Cf. Rotwein, 1976, 123) De acuerdo a la interpretación de otro autor, Hume habría llevado más lejos que muchos de sus contemporáneos la idea de que el *trabajo*, en tanto que actividad distintivamente humana, es o debe ser fuente de realización personal, en primer lugar, y de crecimiento colectivo, en segundo término.³¹ Asimismo, E. J. Hundert acota que el punto de vista humeano combina el ingrediente puritano sobre el valor del trabajo con el de una posición de clase media que no se preocupa demasiado por los posibles efectos negativos –avaricia, egoísmo, lujo excesivo–, pues “la industria promueve el cultivo de la mente, la ilustración de la razón, la moderación de la pasión y el desarrollo de la fragilidad.” (Hundert, 1991, 41)

Pero a la prosperidad alcanzada en el terreno comercial debe corresponderle un similar progreso político. La tolerancia y promoción de las libertades individuales constituye un signo halagüeño de buena salud política. Así, la libertad de prensa –véase su ensayo del mismo nombre (1741)–, en especial, representa para Hume un factor de indudable valía que favorece tanto el ansia individual de expresión de las ideas como la buena fama del gobierno. Aunque la posición de Hume tiende a oscilar entre una defensa a ultranza de dicha libertad, considerando incluso su existencia un “derecho común de la humanidad”, y una actitud de recelo ante los peligros de su expansión ilimitada, con todo, su punto de vista más positivo sobre el tema es que “la libertad de prensa, por mucho que de ella se abuse, mal puede ser causa de tumultos o rebeliones populares”. A lo que hay que agregar una ventaja especial, en el sentido de que la tolerancia por la libertad de prensa supone tratar a los ciudadanos como “criaturas racionales”, cosa que redundará en beneficio de gobernantes y gobernados, pues “es de esperar que los hombres, al estar cada día más habituados a la libre discusión de los asuntos públicos, sean cada vez más capaces de juzgarlos, y estén menos dispuestos a dejarse seducir por falsos rumores y algaradas populares.” (Hume, 1994, 6)

En el mismo espíritu de los dos ensayos anteriormente citados, Hume se enfrenta, en su ya citado “Sobre lo populoso de las naciones antiguas”, al acendrado prejuicio de creer que las civilizaciones

del pasado contaban con un mayor número poblacional que las del presente, aspecto que podría contar como un factor de valía para medir el progreso antiguo y actual de todos los pueblos de la tierra. Hume estima que semejante idea no tiene fundamento objetivo. De hecho, forma parte en su opinión de la marcada tendencia de la naturaleza humana a condenar el presente mientras se alaba el pasado. Se trata de una propensión que ejerce una influencia poderosa, así concluye Hume dicho ensayo, “incluso en personas dotadas con el juicio más profundo y la más extensa erudición.”³² Hume impugna la antigua noción de una decadencia general del mundo, su marcha inexorable –cual individuo mortal– al ocaso, la decrepitud y muerte final después de haber dejado atrás sus mejores años de vigor corporal y espiritual. Pero incluso asumiendo la veracidad de semejante analogía, no hay aún en el presente, recalca Hume, indicio alguno que permita suponer decadencia alguna en la naturaleza humana.

Uno de los temas centrales de la concepción humeana del progreso es que la estabilidad política, interna y externa, depende de la capacidad de los gobiernos y ciudadanos para alentar y comprometerse con una vida de intenso intercambio material (comercial) y social. Según Hume, un juicio imparcial y objetivo sobre la historia revela la absurdidad de condenar el presente, rico pero supuestamente vulgar, al compararlo con un pretendido pasado idílico, pobre, pero noble o virtuoso. Hume rechaza de plano esa idea, tanto en sus obras publicadas como en su correspondencia personal: “El refinamiento en los placeres y las comodidades de la vida no tienen una tendencia natural a engendrar la venalidad y la corrupción.” Antes bien: “La perfidia y la crueldad, los más perniciosos y odiosos de todos los vicios, parecen peculiares a las épocas no civilizadas”. (Hume, 1998, 122, 125)³³

Interesa hacer hincapié en que, si bien la idea anterior expresa un cierto optimismo sobre la existencia de signos claros de progreso humano, ello no significa para Hume renunciar a la creencia en que tal progreso se da de forma más bien accidental o circunstancial. Es decir, como producto subsidiario, no garantizado de la misma contingencia que afecta a todos los esfuerzos humanos por asociarse y convivir políticamente.

El origen de los gobiernos, casual e imperfecto como es, explica Hume en su "Del origen del gobierno" (1777), está penetrado del mismo grado de incertidumbre que pende al final sobre toda empresa humana. Porque si bien el poderoso hábito creado por relaciones de mando y obediencia parece determinar un curso "cierto e inevitable" de relaciones sociales, "y aunque el apoyo que la sumisión da a la justicia se base en principios evidentes de nuestra naturaleza, no puede esperarse que los hombres sean capaces de descubrirlos de antemano, o de prever sus consecuencias." (Hume, 1994, 28) A pesar del continuo fracaso de los grandes proyectos políticos la tentación siempre es grande de esperar respuestas infalibles de parte de legisladores y gobernantes, ante lo cual Hume observa con ironía: "¿No es curioso ver cómo, a pesar de que los errores son tan frecuentes, cada uno defiende su postura con tanta seguridad y dogmatismo?". (Hume, 1992, 81)

La relevancia que tiene para la teoría política el enfoque sobre el carácter 'artificial' del gobierno es grande. Como lo ha explicado con acierto R. McRae, para Hume, las instituciones "son productos de la invención humana, no de fuerzas súper o sub-humanas desplegando gradualmente sus efectos en la historia", y esto tiene un significado especial cuando se trata de calibrar el carácter distintivo del optimismo ilustrado de Hume. Pues el desarrollo progresivo de mejores *artificios* políticos representa una tarea ilustrada que solo puede asumirse desde una perspectiva estrictamente humana y secular. La cautela del filósofo escocés sale de nuevo a relucir, pues, aunque "Hume compartió la satisfacción de su época por los triunfos de la ilustración sobre la rudeza y la superstición de siglos previos, no mantuvo ninguna gran expectativa de incremento en la ilustración." (McRae, 1991, 31)

A la luz de lo anterior —retomando aquí, en forma parcial, la interpretación de uno de sus biógrafos— podría comprenderse parte de la insatisfacción de Hume ante el (supuesto) optimismo excesivo de su compatriota Adam Ferguson, expresada en su *Essay on the History of Civil Society*, (1768, 2nd ed.). Efectivamente, según E. C. Mossner: "Hume no especifica en ningún lugar su desaprobación de los razonamientos de

Ferguson, pero la inevitabilidad del progreso y el principio de perfección fueron nociones que Hume seguramente encontró insostenibles y que él mismo había repudiado en los *philosophes*." (Mossner, 1980, 543) Con todo, la interpretación de Mossner es problemática, pues el punto de vista de Ferguson *no* expresa, como ha indicado Spadafora (1990, 304) —o al menos no en el *Essay*—, una credibilidad ingenua o total en el progreso humano. Interpretaciones recientes han insistido en que si bien Ferguson aceptaba como una cuestión de facto el progreso material o técnico alcanzado en su época, esto no había que confundirlo con un más elevado y más difícil de conquistar 'progreso moral'.

En realidad ambos, Ferguson y Hume, coincidirían en que la moralidad es una virtud social que no es "infinitamente perfectible, sino cuando mucho ligeramente mejorable." El deterioro por negligencia de la moralidad individual o nacional luce más fácil de completar que su desarrollo ascendente y continuo.³⁴ En este mismo sentido, se ha hecho hincapié en que "la posibilidad de una reversión o regresión indicaba la creencia de Ferguson en una cierta impredecibilidad en los asuntos de los hombres. El progreso no era automático; ni había nada de inevitable en el desarrollo." (Jack, 1979, 115) Asumida la corrección de la lectura anterior, entonces los enfoques de Hume y Ferguson, sobre todo en lo atinente al aspecto moral, son más parecidos de lo que a veces se piensa —o por ejemplo sugieren las palabras de Mossner—.

Ni Ferguson ni Hume creían en la posibilidad de un perfeccionamiento acabado del carácter moral o espiritual de individuos y naciones. Los retrocesos son siempre posibles, cosa que pone de manifiesto la uniformidad de la naturaleza humana en sus manifestaciones de nobleza y bajeza a lo largo de los siglos. Pero es que incluso Ferguson habría sido más circunspecto que Hume sobre las posibilidades reales del progreso *moral*. Pues cuando mucho, para Ferguson, se puede alcanzar con cierta seguridad "una 'mejoría' real pero a pequeña escala en la única esfera que importa, el de la vida social y política," mas no así en la más compleja esfera de la virtud o excelencia moral (Oz-Salzberger, 1995, 123) En todo caso, aunque la posición de Ferguson sobre el progreso aparece

con tonos más contenidos o más entusiastas según sea la obra que se considere, lo cierto es que la posición de ese autor es compatible con la perspectiva general de los *literati* escoceses. Aunque estos últimos autores no eran tan entusiastas como sus similares ingleses —quienes admitían la posibilidad de un progreso humano ilimitado—, sí aceptaban al menos, si no un progreso continuo, seguro para el porvenir de la humanidad, un “patrón de desarrollo” progresivo, no absoluto en la historia.³⁵

Por contraste también con el punto de vista de los ilustrados ingleses, para Hume lo que importa es, como se recuerda en la segunda *Investigación*, que el plan político general de progreso esté orientado por la búsqueda del bien global y la evitación del mal. Se trata de una tarea cuyos frutos difícilmente podrán extenderse, como advierte siempre Hume, a cada caso o individuo particular. Sus consecuencias ventajosas solo podrán entrecruzarse de modo aproximado o indirecto tanto para el individuo como para la sociedad. Con todo no hay motivo de desaliento: “Basta con que la totalidad del plan o esquema responda a lo que es necesario para el apoyo de la sociedad civil, y con que, en lo principal, el platillo de la balanza se incline del lado del bien y prepondera considerablemente sobre el mal. Hasta las leyes generales del universo, aunque planeadas por una sabiduría infinita, no pueden excluir todo mal o inconveniencia en cada operación particular.” (Hume, 1993, 198)

Importa insistir en que su creencia sobria en la perfectibilidad limitada del ser humano, no comprometió a Hume con la cómoda opción de aceptar algún tipo de determinismo o providencialismo histórico garante, hasta el fin de los tiempos, de la felicidad plena en la vida social. Son tantos los factores que pueden acabar, por ejemplo, con el gobierno mejor establecido, que Hume cree necesario advertir, al final de su “Idea de una república perfecta” (1754), que hasta en las repúblicas políticamente superiores en su organización interna, los intereses mezquinos del momento pueden acabar imponiéndose por encima del bien común. Por eso es vano preocuparse por la duración de, incluso, los mejores gobiernos o los que parecen más firmes: “Para nuestro aliado basta con que ese gobierno pueda extender

sus beneficios a muchas generaciones, sin pretender atribuir a una obra humana la inmortalidad que el Todopoderoso parece haber negado a las suyas.” (Hume, 1994, 142)

La aceptación explícita o implícita de ciertos recursos teóricos comunes en la época, como, especialmente, la teoría del orden espontáneo y la ley de las consecuencias no intencionadas evitó que la filosofía de la historia de Hume sustituyera la antigua creencia pre-ilustrada en el papel rector de la providencia en la historia, por otra igualmente inadecuada en la factibilidad completa de la historia. Adam Ferguson ya había formulado, en su arriba mencionado *Essay*, lo que se suele considerar, en el contexto de la Ilustración escocesa, como una de las versiones más conocidas de la ley o teoría de las consecuencias no intencionadas: “cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en las que ha sido llamadas épocas ilustradas, se realizan con igual ignorancia del futuro, y las naciones topan con instituciones que son por cierto el resultado de la acción humana, pero no la ejecución de un designio humano.” (Cit. por Rendall, 1978, 146). Es posible afirmar que Hume no objetaría las declaraciones más bien escépticas de su compatriota sobre la incertidumbre final que afecta a la evolución histórica.

Si bien no es posible afirmar que toda la teoría política de Hume gira alrededor de la teoría de las consecuencias no intencionadas, lo cierto es que, como bien lo ha explicado J. B. Stewart, Hume, en forma creciente, y sobre todo en trabajos elaborados con posterioridad al *Tratado de la naturaleza humana* (1739/40), “describe las sociedades civiles como productos que surgen de la iteración de fuerzas políticas. En otras palabras, [Hume] enfatiza de manera creciente el grado en que la realización de los principios del gobierno surge no de la inteligencia y designio humanos, sino más bien, de modo accidental, como una consecuencia no anticipada de esfuerzos humanos menos dignos.” (Stewart, 1963, 158) Todavía es posible coincidir con la opinión de otro estudioso de la filosofía política de Hume, en el sentido de que el trabajo histórico de ese autor le permitió percatarse del carácter fortuito de todos los factores que contribuyen a moldear la historia. Efectivamente, como apunta F. Whelan:

“[Hume] no discierne suficiente uniformidad para postular un patrón bien definido de etapas de progreso en el pasado, como lo hicieron Ferguson y Smith, así como Turgot; mucho menos afirma haber captado ninguna ley de la historia o agencia causal de progreso cuya operación pudiese ser proyectada con alguna probabilidad en el futuro.” De ahí que sean tres las principales lecciones sobre el desarrollo histórico que se insta a reconocer desde el enfoque humeano: “Cambio sin la garantía del progreso, las imperfecciones de la naturaleza humana (incluyendo sobre todo los defectos de la razón), y el valor de la civilización concebida como artificio mantenido merced a un apego a la ley y la costumbre.” (Whelan, 1985, 341)

En el pasaje anteriormente citado asoma, siquiera de forma implícita, la cuestión del inequívoco o presunto ‘conservadurismo’ humeano, misma que desde siempre se ha constituido en objeto de acaloradas discusiones entre especialistas. El tema es sin duda importante en el contexto de las ideas humeanas sobre el progreso. Una de las interpretaciones mejor cimentadas ha sido la propuesta por D. Miller. En su valiosa reconstrucción del pensamiento político de Hume, Miller acepta la validez de calificar al filósofo escocés de ‘conservador’. Ese autor apunta que el original conservadurismo humeano ofrece como principales características una aproximación “cauta y moderada a la política —que en todo caso no excluye el cambio progresivo, con tal que sea gradual—, apoyada por una actitud escéptica hacia todos los proyectos grandiosos, erigidos sobre fundamentos racionalistas, para la reconstrucción social o política.” (Miller, 1981, 15) Hume no descarta la posibilidad y necesidad del cambio y la reforma, siempre y cuando se realicen de manera cuidadosa y prudente, idealmente sin violencia.

Aunque la interpretación de Miller parece básicamente correcta, no ha dejado de ser juzgada con ojos críticos por otros autores.³⁶ De nuevo, no es que Hume descarte sin más cualquier tentativa de reforma política, sino que todo intento en esa dirección debe tomar en cuenta la necesidad de mantener las condiciones necesarias para la continuación de una convivencia civilizada —por ejemplo en lo que atañe a las reglas artificiales de la justicia³⁷—, así como debe evitar caer en la tentación

de sacrificar la estabilidad política al caos social en aras de ver cumplidos sueños imposibles, utópicos de renovación social total.³⁸ Según se recuerda en la segunda *Investigación*, lo que importa es que el plan político general de progreso esté orientado por la búsqueda del bien global y la evitación del mal, empresa cuyos frutos difícilmente podrán extenderse, como advierte siempre Hume y ya fue subrayado con antelación en esta misma sección, a cada caso o individuo particular.³⁹

Un trabajo en el cual asomaría con claridad el supuesto enfoque ‘conservador’ humeano es “Del contrato original” (1748). Allí escribe Hume: “En toda institución humana han de tener lugar innovaciones, y es gran suerte que el genio ilustrado de la época las incline a la razón, la libertad y la justicia; pero ningún individuo tiene derecho a hacer cambios violentos, peligrosos incluso, cuando los emprenden los legisladores.” (Hume, 1994, 107)⁴⁰ El observador despasionado e imparcial de los asuntos humanos, el historiador filosófico, debe tomar siempre en cuenta lo que puede o no demandarse a partir del carácter uniforme y constante de la naturaleza humana. De ahí la importancia, por ejemplo, de fortalecer toda apelación al interés propio, no egoísta, sino socialmente útil, como motor del progreso en la civilización moderna. Es decir, insistiría Hume, el reconocimiento de que la búsqueda del interés personal es un rasgo universal fundamental del carácter de las personas no debe llevar a lamentar del todo su presencia, sino más bien a encausar su impulso de modo que la iniciativa individual pueda aprovecharse para el aumento del bienestar general. En todo caso, mediante el avance de la civilidad el individuo aprende a invertir más y mejores esfuerzos en la causa común del progreso social.

Precisamente, la noción misma de ‘civilización’ denota en Hume, como bien ha escrito un autor, “el proceso mediante el cual los hombres, en la medida que acumulan experiencias, sufren un cambio en sus creencias, de tal manera que, en vez de sentirse atraídos por bienes inmediatos, buscan bienes que solo pueden ser alcanzados en las sociedades.” (Stewart, 1963, 145) Conviene recordar, no obstante, que aunque la eficacia del proceso civilizador, mismo que trae consigo un significativo progreso en el trato entre las

personas, parece depender de fuerzas históricas anónimas —con lo que el papel de la voluntad humana como agente causal por excelencia en la historia se vería bastante disminuido— eso es solo superficialmente cierto. De hecho, Hume insta a que se considere la presencia de fuerzas colectivas —como la “fuerza de la costumbre”— en la conformación de la sociedad, *no* a que se olvide o menosprecie —como parece sugerirse a veces— el aporte individual en el terreno de la política.⁴¹

Desde la posición mantenida en este trabajo, se considera que existe el peligro de querer encasillar definitivamente a Hume en uno u otro bando ilustrado: el del ‘conservador’ o el ‘liberal’. Se trata del mismo peligro de distorsión interpretativa que se delata en la inconveniencia de calificar a la Ilustración de optimista o pesimista *tout court*. Como se ha sugerido, quienes más han criticado a Hume por su (presunto) ‘regresivo’ conservadurismo, lo han hecho suponiendo que una creencia incondicional en la Razón, el Progreso e incluso en algo así como en el carácter forzoso de la Historia debe ser típica de todo filósofo ilustrado.⁴² En este punto la lectura que realiza Mossner de las simpatías políticas de Hume ofrece interesantes ventajas, en la medida que hace justicia al más fundamental escepticismo moderado del filósofo escocés.

En efecto, Mossner propone que la respuesta a la pregunta de si Hume fue un historiador *Tory* o *Whig* no admite una versión simple. Pues, de un lado, se tiene al Hume perteneciente a una tradición ‘utilitarista’, liberal pero no partidista, que condenaba toda forma de fanatismo, intolerancia y dogmatismo; de otro lado, su mismo escepticismo moderado sobre las expectativas del progreso continuo en la historia —y sobre la capacidad humana de ‘diseñarlo’ o ‘planearlo’— lo inclinaba más bien a la tradición conservadora, pero igualmente no partidista. (Cf. Mossner, 1991, 116)⁴³ Por supuesto, la interpretación de Mossner no ha quedado sin ser debatida, entre otros autores por M. Grene, para quien las simpatías de Hume por el bando *Tory* son más fuertes de lo que sugiere una simple inclinación o preferencia hacia una posición conservadora. (Grene, 1991, 118)

En realidad, lo que hay que comprender es que la filosofía moral y política de Hume, imbuida como está de los supuestos escéptico-moderados

de su teoría epistemológica, posibilita una aproximación más objetiva y sobria que otras perspectivas rivales —simplemente ‘conservadoras’ o ‘liberales’— a la compleja trama de fuerzas e intereses que determinan el progreso humano en la historia. Ahora bien, en lo que sí lleva razón un autor como J. B. Stewart es en que la disputa entre conservadurismo o liberalismo en Hume no afecta lo que para éste representa, en gran medida, *el* deber de los intelectuales —pero especialmente de los ‘filósofos morales’—: contribuir, en el marco de sus posibilidades, a la generación de condiciones políticas adecuadas, equitativas y estables, para la realización humana.⁴⁴

Hume, al igual que varios de sus colegas historiadores del círculo de *literati* escoceses, no convierte la idea de progreso en dogma incuestionable, regidor absoluto de la conciencia histórica. El enfoque del autor del *Tratado* —orientado por un ideal ‘científico’ de imparcialidad y moderación— en ningún momento pierde de vista que, si bien la historia humana muestra, por un lado, una tendencia ‘natural’ a progresar de la “ignorancia al conocimiento”, por otro, dicha tendencia en modo alguno exhibe un patrón perfectamente lineal y regular. Atrasos, retrocesos y pérdidas son tan comunes en la historia universal como los avances, ganancias y beneficios. Esta es la ponderada conclusión de un filósofo e historiador que vio con claridad “que ningún partido, político o religioso, posea un monopolio de la virtud política o intelectual.” (Trevor-Roper, 1966, 96)

Puede reiterarse en este lugar que en el núcleo de la filosofía social de Hume convergen dos aspectos complementarios: por un lado, la constatación de que el ser humano no tiene el poder para diseñar de forma acabada las instituciones que regulan su existencia social. La ilusión de la factibilidad histórica absoluta se desvanece en el acto al reparar en el modo tan intrincado —explicado por la misma teoría de las consecuencias no deliberadas— en que las acciones humanas en la historia ofrecen efectos imprevistos y, muchas veces, hasta indeseables. Por otro lado, no resulta menos cierta la comprobación de que la filosofía social de Hume tampoco renuncia a algún tipo importante de creencia *crítica* en el progreso humano en el tiempo. De modo muy semejante a los enfoques

de otros *literati*, lo que Hume impugna con decisión es la concepción desorientadora y peligrosa que convierte al progreso material en una fuerza irresistible, fin y medida de todas las cosas, para cuya consecución no hay sacrificio, individual o colectivo, demasiado grande.

Mas, así como es insostenible insinuar que Hume fue un enemigo del progreso político y social (debidamente cualificado), por igual lo es acusarlo de sostener una confianza no crítica en el dios del Progreso. La perspectiva de Hume admite que el ser humano puede dejarse guiar por una idea no tiránica de progreso, una que no tiene que ver con la aceptación de fuerzas superiores, conducentes últimas del acaecer histórico. La aceptación de un tránsito gradual de la rudeza al refinamiento social no es incompatible, en Hume y en varios de sus contemporáneos, con la admisión de la accidentalidad y la contingencia histórica.⁴⁵ La consideración de una noción más crítica y menos ingenua acerca del progreso puede darse siempre y cuando se mantenga una actitud de examen atento y desapasionado tanto de los logros del pasado como de las condiciones actuales y de sus posibles ramificaciones (riesgosas) futuras.⁴⁶ Tal actitud también es compatible con un moderado optimismo sobre los beneficios obtenidos en etapas más recientes de la historia humana.⁴⁷ Esa es, dicho sea en forma breve, la posición acerca del progreso político alcanzado en su época que predomina en el conjunto de la filosofía moral y social de Hume. Pues, pregunta este autor: “¿Por qué exaltar todavía a la vieja Inglaterra como un modelo de gobierno y leyes; alabanzas que de ninguna manera merece? ¿Y por qué quejarse de los tiempos presentes, que, en todo respecto, sobrepasan con creces a todo el pasado?”⁴⁸

Los principales llamados a dar el ejemplo con esa actitud crítica frente a la historia, promoviendo —mediante la educación y el intercambio culto entre las personas— su adopción generalizada, son los filósofos morales. La *reflexión histórica autocrítica* sobre el pasado facilita la constitución de otro tipo de reflexión basado en la cautela y la moderación respecto a todo intento de reforma política futura. Aunque esforzarse por consolidar tal esfuerzo reflexivo podría ser visto como una labor de eruditos, marginados de un intercambio social activo, lo cierto es que lo que Hume tiene

en mente como deber del filósofo moral es, con seguridad, otra especie, quizá más ‘comprometida’ socialmente, de trabajo intelectual.

Dicha forma de trabajo intelectual está en armonía con aquel ideal de vida “escéptico” expuesto en el ensayo del mismo nombre, y que defiende que “la disposición más feliz” para la vida humana es la que el propio Hume califica de “virtuosa”. La misma que por conducir “a la acción y a la ocupación”, vuelve a las personas “sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos.”⁴⁹ El estilo de vida impulsado por el enfoque escéptico resulta concordante con la preocupación de Hume por la *felicidad* humana: “Para Hume, como para Addison, el hombre feliz era adaptable, gregario, atento y activo, interesado en las opiniones de sus amigos y en las obras de los eruditos.” (Phillipson, 1981, 30) Pero además, si la felicidad humana solo es pensable en el contexto de la sociedad, entonces es claro que solo una estructura social adecuada, estable y justamente constituida puede fungir de medio para la gestación y manifestación de la virtud ciudadana.

Es interesante constatar que el fomento de aquella actitud activa y crítico-reflexiva frente al decurso histórico y la vida cotidiana, forma también parte esencial de los objetivos literarios humeanos. Más en concreto, cabría pensar en la forma en que el propio Hume, en su ensayo “Sobre el género ensayístico” (1742), percibe su propia posición como ciudadano de la república de las letras, a saber, como “una especie de embajador que proviene del mundo del estudio y que viaja al de la conversación.” (1988, 27) A criterio de Hume, los embajadores del reino de la erudición pueden colaborar en el refinamiento de las costumbres sociales, a condición que ellos mismos no se marginen del mundo de la vida común y la conversación ciudadana edificante. La labor de Hume como observador crítico de la historia puede ser vista también como una aplicación directa de sus expectativas respecto a la necesidad de fomentar la discusión informada

sobre temas históricos de interés común, es decir, relevantes en el presente.

Es justo en dicho contexto donde puede detectarse “el mayor triunfo del arte y la filosofía”; a saber, que “de forma imperceptible refina el temperamento y nos muestra aquellas disposiciones que deberíamos intentar lograr mediante una constante *desviación* de la mente y mediante un repetido *hábito*.”⁵⁰ En todo esto Hume tiene presente que los propios seres humanos son quienes deben tomar la iniciativa para su propio cultivo y refinamiento espiritual. En “Sobre la delicadeza del gusto y de la pasión” (1741), escribe: “Los accidentes de la vida, buenos o malos, no dependen de nosotros; sin embargo, somos dueños en gran medida de decidir qué libros leeremos, en qué diversiones participaremos y qué compañías frecuentaremos.” (1998, 55) Que en todo caso aquel “triunfo del arte y la filosofía” no puede considerarse una victoria definitiva de la ilustración sobre los prejuicios individuales y sociales es algo que se desprende, como es obvio, del escepticismo moderado de Hume.

Repárese, por otra parte, en que cuando Hume alienta a que se fortalezcan los lazos de contacto entre el mundo de los doctos y el de los conversadores amenos, al propio tiempo está ofreciendo tanto un agudo diagnóstico de lo que en su opinión era el estado mayoritario de la filosofía de su época como un posible remedio para la situación. La filosofía desligada de la vida práctica común solo puede engendrar quimeras expuestas, para colmo, en un estilo por demás ininteligible (cf. Hume, 1987, 534-5). La misma idea se repite en un ensayo que complementa ideas anteriores, “Sobre la sencillez y el refinamiento en el arte de escribir” (1742). En éste, Hume dirige sus críticas contra el rebuscamiento y exceso literarios, actitudes viciosas que alejan al intelectual de su entorno social y evitan que su influencia en éste sea más duradera y positiva: “El empeño en agradar con cosas nuevas aparta a los hombres de la sencillez y de lo que es natural, y llena sus escritos de afectación y presuntuosidad.” (Hume, 1988, 39) El deseo de complacer a toda costa que Hume descubre en el vicio literario del refinamiento extremo, recibe de su parte las críticas más ásperas por la corrupción que producen en el gusto de las personas y por el

obstáculo que representan para la comprensión mutua entre ellas.⁵¹

En este mismo orden de cosas, sin duda es llamativo que Hume elogie, en “Sobre el estudio de la historia” (1741), el punto de vista del historiador y más bien desdén el de los hombres de negocios y el de los filósofos tradicionales: el de los primeros por cuanto tienden a juzgar las cosas según el beneficio personal que les reporte, los segundos por su tendencia a mirar fría e indiferentemente el juego de pasiones y sentimientos que aparece ante sus ojos.⁵² Una combinación intelectual cercana a la ideal sería la constituida por un *historiador filosófico* sensible, dispuesto a aceptar —sin caer en los extremos de la soberbia y el derrotismo— todos los niveles de grandeza y miseria moral inherentes a la condición humana. Pues aquella misma fuerte “*propensión a la compañía y la sociedad*”, presente, según explica Hume en su “Sobre los caracteres nacionales” (1748), entre “todas las criaturas racionales”, puede ser responsable de un contagio variadísimo, benéfico o dañino, de pasiones y sentimientos entre las personas. (Cf. 1987, 202) Este punto lleva a una consideración sobre la utilidad de la narración histórica desde el punto de vista de Hume.

En un famoso pasaje de su primera *Investigación* (1748), Hume explica su idea del propósito y utilidad de la historia: “Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humanos (...) Si queremos revelar una falsedad histórica cualquiera, no podemos emplear argumento más convincente que demostrar que las acciones de cualquier persona son totalmente contrarias al curso de la naturaleza y que, en esas circunstancias concretas, no existen motivos que induzcan a una conducta semejante.” (2001, 119-20)

La historia aparece como una herramienta al servicio de una perspectiva metodológica en la

cual la 'continuidad', antes que la novedad absoluta, adquiere preponderancia. Este enfoque guarda cercanía con el aliento escéptico moderado de Hume. Aunque sobre el comportamiento político de las personas solo es posible anticipar con cierta prudencia algunas de sus consecuencias—recuérdese el problema de las consecuencias no intencionadas—eso puede ser suficiente para efectos de planear en algún grado estrategias políticas razonables. Las lecciones del pasado, ante todo las más negativas, debe saber aprovecharlas el gobernante o legislador para corregir el rumbo de ciertas políticas y enmendar ciertas decisiones del presente antes que sea demasiado tarde y la historia vuelva a repetirse sin que se haya hecho nada para evitarlo.

Dada su polémica en contra de la clase 'bíblica' o 'profética' de narración histórica, Hume sentó las bases—junto a otros autores como Gibbon y Voltaire—de una nueva manera de abordar la historia que, si bien estrictamente empírica y secular en su punto de partida metodológico, no por ello renunciaba a la tarea de edificar y fortalecer—mediante el ejemplo de las vicisitudes del pasado—las virtudes sociales de sus conciudadanos.⁵³ Aunque el conjunto de motivaciones detrás de la conducta política humana es impredecible hasta el último detalle, este hecho no debería provocar el desaliento sino estimular los esfuerzos para tratar de identificar el mayor número posible de constantes que puedan ser de utilidad para la solución de problemas contemporáneos.

Como ha sido recalcado a lo largo de este trabajo, uno de los principales atractivos de la filosofía política y social de Hume consiste en que se mantiene a distancia de dos extremos indeseables: de una concepción ingenua acerca del progreso humano en la historia, por una parte, y de un rechazo completo de su realidad o posibilidad, por otra. Su personal reconocimiento del progreso lo realiza Hume al amparo de ciertas convicciones bien meditadas—moderadamente escépticas—sobre la falibilidad humana, la incertidumbre (o peligro) final de todo intento por establecer *a priori* un plan o diseño completo para la reforma social, y sobre el carácter fortuito de las instituciones. Estas últimas no son resultado directo de algún tipo privilegiado de sabiduría humana (aún menos

divina), sino más bien del carácter no intencional o no anticipado de la actuación e interacción de las personas en sociedad.⁵⁴

En suma, el enfoque de Hume constituye un saludable correctivo de ciertas perversiones de la teoría y práctica de la política, como la megalomanía demagógica y la soberbia mesiánica, dos vicios por desgracia siempre presentes en todo tiempo y lugar. Sobre la significativa influencia de sus escritos en la filosofía kantiana algo se mencionó de pasada al inicio de la investigación. No obstante, al cierre de esta sección conviene recalcar un punto relativo al carácter general del pensamiento humeano que podría hallar una cierta contrapartida en el sistema kantiano. Sobre dicho pensamiento, N. Phillipson ha indicado que su mayor interés se concentró, "más que en el proceso mediante el cual los hombres interiorizaban los valores del mundo que les rodeaba", en la cuestión sobre "el significado de la virtud." Hume pensaba que "la virtud consistía en enseñarnos a nosotros mismos a ser críticos con nuestras creencias, aprendiendo cómo revisarlas a la luz de la experiencia que las había producido." (Phillipson, 1981, 30)

La semejanza entre el proceso *autocrítico* apoyado por Hume y el de conquista ilustrada de la *madurez moral* apadrinado por Kant salta a la vista. Por un lado, ambos autores coinciden en que solo del ejercicio lo más autónomo posible—es decir, autoconciente—de la racionalidad es posible esperar el tipo de conocimiento adecuado para servir de base al progreso moral y social, individual y colectivo. Por otro lado, es preciso recordar que ambos autores también expresaron serias dudas acerca de la posibilidad de realizar a cabalidad algo así como una ilustración general para la humanidad. Inevitablemente, el grueso de las personas se deja llevar por prejuicios e ideas preconcebidas que hacen, sino imposible, al menos sumamente difícil la labor ilustradora de los *literati*. En epístola dirigida a su amigo Adam Smith, Hume le recuerda con resignación "cuán poco se hallan [los juicios comunes de las personas], en cualquier tema, regulados por la razón, tanto más en cuestiones filosóficas que tanto exceden la comprensión de la gente común." (Hume, 1932 I, 305)⁵⁵

3. Immanuel Kant

La perspectiva kantiana en torno a la relación entre el desarrollo histórico y el progreso surge, al igual que su similar humeana, del vasto contexto de la Ilustración europea, movimiento comprometido –al menos en un número significativo de sus representantes– con la idea de perfección o al menos de ‘perfectibilidad’ de la especie humana en el tiempo. Pese a diferencias importantes en los diferentes países en cuestiones particulares de enfoque, dicho movimiento parte de una concordancia básica entre dos factores: por un lado, la capacidad humana de diseño de formas idóneas de vida política-social, y, por otro, el ordenamiento final mismo de la naturaleza o de la realidad en su conjunto. El ser humano y sus instituciones tienen, desde dicha visión bipartita, un lugar asegurado dentro del patrón general de las cosas, mismo que desde luego no cabe concebir como un orden ‘revelado’, sino producto de una ‘construcción’ a partir del esfuerzo y trabajo humano constantes. El cuadro general que se desprende de esa idea englobante de la realidad humana y la natural es pues básicamente optimista, mas no por fuerza ingenuamente optimista. De hecho, el propio optimismo kantiano es mucho más moderado de lo que a veces se piensa, punto sobre el que se insistirá en lo que resta de esta sección.

La necesidad de ubicar el pensamiento y la acción humanos dentro de un cierto esquema de inteligibilidad o finalidad que otorgue algún tipo de *sentido*, es decir, de orientación o propósito finales, a lo que parecen ser movimientos más bien desordenados o caóticos de la especie humana, resulta ser una característica distintiva del punto de vista kantiano acerca de la evolución histórica. Pero mientras que en Hume no existe, como ya se vio, otra ‘garantía’ del progreso aparte de la perseverancia de los propios seres humanos por conservar los logros y beneficios arduamente conseguidos, en Kant las cosas se visualizan de un modo que resulta, a la vez, más complejo y más controversial que desde la sobria perspectiva del autor escocés. Pues en Kant, a diferencia de Hume, la noción de ‘naturaleza’ adquiere un rango de importancia que deja atrás cualquier cosa parecida en Hume.

En Kant las nociones claves pero polémicas son, por ejemplo, ‘intención’ y ‘teleología’; esto es, el principio teleológico desde el cual se interpreta en su sentido profundo el desarreglo de los eventos históricos se subsume ahora dentro de una idea recargada de *Naturaleza* que funge, si bien no como motor de la historia –pues en ésta se conserva la no menos fundamental autonomía humana–, al menos como la propia *base* de la cual han de partir, en opinión de Kant, los esfuerzos *libres* de las personas a efecto de forjar su historia.⁵⁶ La perspectiva kantiana en torno al progreso, o del todo su teoría de la historia, también ha sido objeto, incluso en mayor medida que la de Hume, de vivas discusiones relativas a lo que muchos estiman como su noble pero ingenuo optimismo –apoyado en una pretensión teleológica, exageradamente racionalista sobre el papel de la razón en el curso de la historia⁵⁷–, o bien como su igualmente marcado escepticismo histórico respecto al carácter progresivo de la historia. Así, por ejemplo, mientras que para un autor el asentimiento favorable que Kant le otorga en forma retrospectiva –si bien recuérdese que también en forma tardía, 1798– a la Revolución francesa, concuerda con el carácter enteramente progresivo y optimista de su filosofía de la historia. (Williams, 1983, 211). Para otro, por el contrario, se trata de mostrar que Kant no es, ni de lejos, aquel pensador “optimista u utopista que algunas veces se dice que ha sido”, sino uno, más bien, “profundamente escéptico” en lo que concierne a la relación entre la historia y la política (Booth, 1986, xxiv).

Esa última interpretación luce un tanto excesiva, pues las múltiples dudas de Kant acerca de algo así como la bondad intrínseca del ser humano no lo comprometió con un escepticismo total sobre el destino final de la especie. Es cierto también, como ha escrito otro autor, que Kant “endosa el progreso humano, “pero solo con muchas condiciones, incluyendo el hecho de que tiene que darse no ‘de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo’.” (R. Burns, en Burns & Rayment-Pickard, 2000, 32) Más moderada y razonable es la posición de un tercer autor, en el sentido de que, si bien Kant estaba imbuido de un fuerte “idealismo moral” sobre el curso de la historia, esa creencia se combinaba en él con la no menos

importante idea de que el progreso benéfico de la humanidad solo es realizable bajo el supuesto de que ciertas condiciones –no demostrables *a priori* como cuestiones de hecho– se cumplan de la mejor manera posible. (Cf. Gardiner, 1959, 22)

La posición anteriormente comentada parece más sensible al cambio de perspectiva sobre la discusión en torno a los alcances de la investigación histórica que comienza a gestarse con el propio movimiento ilustrado. Pues, como el citado Gardiner lo ha resaltado, junto a la vigencia de ideas sobre la perfectibilidad humana y la inevitabilidad del progreso, se adjunta en el período “una creencia menos apocalíptica y más práctica” sobre las posibilidades que tiene el ser humano de controlar hasta cierto grado –es decir, hasta dónde lo permita el conocimiento empírico y las potencialidades de la razón– la realidad natural y social. En este punto también se revela, como lo ha mostrado con corrección un intérprete, el carácter tan especial de la concepción kantiana del progreso y la historia en general. En ésta última está representado, en efecto, “el gradual desenvolvimiento de las potencialidades de la razón”, pero se trata de un desarrollo que no depende de un “repertorio fijo de ideas innatas, mecánica o instintivamente actualizables”, cosa que anularía al desarrollo de la historia en cuanto tal, sino del uso libre, por ende siempre arriesgado, de la racionalidad, ésta “no constituye el don de algo ya realizado, sino de una mera facultad o capacidad de realización”. Resulta clara la consecuencia inmediata que esto tiene para la idea kantiana de historia: “La condición de la misma [historia] está en la perfectibilidad del hombre.” (Estiú, 1964, 21)

De hecho, la versión de un Kant escéptico del progreso humano en la historia parece más difícil de encajar con el espíritu constructivo que anima en forma predominante a la filosofía trascendental del autor alemán. Con todo, el (cauto) optimismo ilustrado kantiano es distinto del humeano en, al menos, dos aspectos sobresalientes: primero, en su apelación a *principios teleológicos*, que, aunque no en forma constitutiva sino regulativa, sí proveen de una base ‘sobrehumana’ –en la intención oculta de la naturaleza, por ejemplo– a los esfuerzos de los mortales por construir una auténtica comunidad moral, y, segundo, en su

recurso a una *perspectiva ética* asentada en una exigencia de moralidad allende toda consideración empírica sobre posibles formas de vida plurales para la realización humana. Así, la afirmación de una especie de plan sabio de la naturaleza, complementa la otra afirmación, igual de central para el sistema kantiano, de una disposición moral intrínseca al ser humano. Ambos elementos son imprescindibles para entender el carácter distintivo de la filosofía kantiana de la historia y el progreso.⁵⁸

La atribución de un *moderado* espíritu de optimismo a la perspectiva kantiana, resulta una concesión más sensible pues toma en cuenta sus diferencias con otras filosofías de la historia del período ilustrado de tono más entusiastamente optimista (e.g., Turgot y Condorcet). Aunque considerado un pensador prototípico de la Ilustración, a Kant difícilmente puede atribuírsele la ingenua noción de que su época representaba la cúspide del desarrollo humano. En un célebre pasaje, citado con frecuencia de su ensayo más famoso sobre la idea de ‘ilustración’, Kant aclara que su propio tiempo puede ser considerado “una época de *ilustración*”, no así “una época *ilustrada*.” (Kant, 1979, 34) Reflexiones similares se encuentran esparcidas en su obra póstuma, allí por ejemplo se anota, en tono crítico, que los seres humanos ya habrían alcanzado, en la propia época de Kant, solo el “segundo grado” del progreso hacia la perfección. Es decir, las personas están “cultivadas y civilizadas”, pero no “moralizadas. Tenemos el grado más alto de cultura que podemos poseer sin moralidad.” (Kant, 1985, 207) Para la obtención de esa última aún se requiere, en efecto, la autodeterminación de la voluntad según los preceptos de la moralidad pura.⁵⁹ Kant no fue entonces, como acertadamente lo pone K. Weyand, “ningún acrítico entusiasta del progreso”; pues él tenía muy claro “que dados los talentos existentes del género humano no debía prometerse demasiada de su buena voluntad.” (1963, 176)

De nuevo, como también explica con corrección Weyand, para Kant, su época solo representaba, a lo sumo, una fracción del extenso desarrollo que la humanidad debía seguir para la realización más completa posible de sus disposiciones morales y políticas.⁶⁰ La época de la Ilustración solo puede ofrecer como ‘garantía’

del progreso el hecho de que ahora la razón ocupa (o debería hacerlo) el primer plano cuando se trata de determinar los medios idóneos para la obtención de aquel. Por ende, el ser humano ya no tiene por qué depender totalmente del plan oculto de la naturaleza como base única para su realización como ser social.⁶¹ El enfoque de Kant sobre el tema del progreso guarda también, pese a diferencias importantes, una interesante similitud en ese respecto con el punto de vista humeano. Siquiera en cierto aire general, Hume podría coincidir con Kant cuando éste declara que la humanidad misma “debe y puede ser” la única “creadora de su dicha”, mas que forzosamente vaya a serlo —o menos aún que ya lo sea— no es algo que pueda determinarse *a priori* de lo que se conoce sobre su naturaleza. Más bien, como advierte ‘humeanamente’ Kant, solo a partir de lo que muestren la “experiencia y la historia” podrá finalmente fomentarse “con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin (cada cual cuanto le sea dado).” (Kant, 1991, 287)

Dicho en forma muy sumaria, Kant coincidiría con Hume en atribuirle a la especie humana toda la responsabilidad por su felicidad, y en advertir, además, que la consecución de esa meta no es posible establecerla de modo apodíctico, *a priori*, sino solo —al decir de Kant— “con una expectativa tan ampliamente fundada” que permita afirmar que la posibilidad del progreso *futuro* está confirmada para la humanidad. Este contenido ‘mínimo’ de la posición kantiana —‘mínimo’ en el sentido de lo que sería aceptable también para el punto de vista humeano— basta y sobra para permitir a ambos autores insistir en dos puntos: primero, en el reconocimiento de un prudente optimismo ante lo que cabe percibir, *de facto*, como una direccionalidad mayormente positiva en el progreso de la historia humana. Segundo, en la aceptación del fardo de responsabilidad que implica la conservación y perfeccionamiento de los logros obtenidos.

En todo ello ni Hume ni Kant ven la posibilidad de establecer ‘certeza metafísica’ alguna, sino tan solo, puede decirse, ‘moral’; es decir, la suficiente como para esperar de seres racionales pero imperfectos, “de mala índole”, una marcada predisposición, no obstante, a cooperar en forma

conjunta hacia la consecución del mayor bien posible para todos. Tal cooperación se concreta, en Hume como en Kant, en la vida cotidiana, práctica, mediante el *trabajo* humano, una práctica cuyo carácter catalizador de esfuerzos colectivos guarda estrecha semejanza en Kant —como ha sido destacado por A. Philonenko— con la función sintetizadora de la imaginación en la constitución del saber científico.⁶² La concepción kantiana del progreso humano mantiene también similitud con la de Hume en la medida que, si bien ambas son deudoras del espíritu optimista de la Ilustración europea en general, el modo en que ambos visualizan los *mecanismos* del avance se aparta de cualquier creencia crudamente ingenua acerca del automatismo final del progreso.

Pese a que el agnóstico y escéptico moderado Hume vería con suspicacia (por lo menos) varios componentes del enfoque kantiano, como su idealismo moral o la simpatía por la teodicea racional, sí coincidiría con Kant en asentar que la teoría y la práctica de la política no pueden depender de algo así como una transformación radical de la ‘naturaleza humana’ o del temperamento de unos cuantos individuos. Pues, si bien de una parte la perspectiva kantiana parece que por momentos exige del género humano un compromiso moral inalcanzable, de otra parte no hay que olvidar las serias dudas que Kant formulara sobre el temple moral del ser humano —cuya constitución es de una “madera tan retorcida” que imposibilita tallar de ella “nada enteramente recto” (Kant, 1987, 12)— y que obviamente afectan su concepción del progreso humano en la historia y de las posibilidades reales de acercarse a él.⁶³

Cuando Kant se refiere al progreso humano lo hace asumiendo ciertas ideas básicas del movimiento ilustrado europeo compartidas también por otros autores. Kant comparte, por ejemplo, la misma preocupación por establecer fuertes vínculos entre la indagación moral y la consideración teórica de la historia, así como por identificar los mecanismos actuantes en el tiempo de dicho progreso. Pero lo llamativo del enfoque kantiano es el modo en que la libertad humana se inserta dentro de la visión teleológica general de la realidad, convirtiendo con ello al desarrollo histórico en auténtico escenario de la autorrealización o

perfeccionamiento moral gradual de los sujetos. Ideas como las anteriores y otras semejantes ya aparecen, por lo menos en ciernes, como lo ha mostrado convincentemente K. Weyand (cf. 1963, 48) en trabajos kantianos del período precrítico, profundizándose su tratamiento en los elaborados en los últimos años del siglo XVIII. Sin embargo, el corazón de las reflexiones kantianas sobre la relación entre historia y progreso se localiza en las “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (1784).⁶⁴

En las “Ideas”, Kant se propone identificar un factor que garantice, en medio de acciones humanas aparentemente disgregadas e incoherentes, un patrón de inteligibilidad y propósito tanto en el desenvolvimiento como en la comprensión de la historia. La sabia ‘Naturaleza’⁶⁵ se ha servido también del medio en apariencia menos adecuado para llevar a cabo dicha tarea: la “insociable sociabilidad” (“*ungesellige Geselligkeit*”) o antagonismo inherente al ser humano en sus relaciones políticas y sociales. Mediante dicho recurso la Naturaleza procura cumplir de forma cabal su “oculto plan” o “suprema intención” de establecer un orden de legalidad que —paradójicamente— sirva de baluarte contra los excesos autodestructivos de esa misma naturaleza asocial, de franca hostilidad recíproca entre los sujetos. La complicación de la propuesta kantiana salta a la vista: el antagonismo entre las personas que impide la realización de todas las potencialidades de la especie con vistas a la felicidad o perfección moral, resulta ser al propio tiempo el instrumento de que la Naturaleza echa mano para que aquellas potencialidades logren florecer en medio de la discordia general. Mas ese florecimiento solo es posible concebirlo, cosa que Kant reconoce en forma realista, en el contexto concreto de “*una sociedad civil que administre universalmente el derecho*.” (Kant, 1987, 10)

Por cierto que es interesante constatar una semejanza entre la kantiana “intención oculta de la Naturaleza” y la no menos célebre idea de una “mano invisible”, propuesta por el autor escocés Adam Smith.⁶⁶ Ambas nociones parecen constituir, en efecto, variantes de una misma idea relativa al complejo funcionamiento de la sociedad económicamente avanzada, mismo que resulta imposible de reducir a simples mecanis-

mos, mutuamente excluyentes, de autonomía o determinación. De ahí que la crítica a la idea kantiana de un plan oculto de la Naturaleza, y su erradicación como factor ‘sociológico’ relevante en las discusiones de siglos posteriores, no deba opacar el hecho de que en el corazón de esa idea hay una importante percatación del grado *limitado* en que el ser humano puede vérselas con *su* historia.⁶⁷ En efecto, despojada de su trasfondo providencial, la intuición kantiana de unos actores sociales que no están del todo en capacidad de controlar las consecuencias de sus acciones continúa teniendo validez. El problema de fondo tiene que ver con una temática, aún tanto a la perspectiva humeana como a la kantiana de la historia, que constituye otra de las herencias del movimiento ilustrado: ¿bajo qué condiciones puede decirse del todo que el ser humano ‘hace’ o ‘conduce’ la historia? —aún se volverá sobre este problema en la sección siguiente—.

La noción de la “insociable sociabilidad” en Kant reviste una especial importancia para su teoría de la historia, por cuanto en ella salen a relucir dos de sus características más llamativas. Por un lado, cierto pesimismo o por lo menos escepticismo sobre los antagonismos consustanciales a la vida social, mismos que impiden imaginar una realización sin interrupciones de las mejores disposiciones humanas. Por otro lado, sobresale también cierto (moderado) optimismo o una bien fundada ‘esperanza filosófica’ en que dicho antagonismo responde a una intención oculta de la Naturaleza que, en sus sabios designios, ha elegido paradójicamente los medios del conflicto, incluso de la violencia, individual, social e internacional, para ir despejando la vía hacia aquella comunidad mundial en la que sus miembros habrán de convivir pacíficamente. No se trata, desde el punto de vista de Kant, de un optimismo ingenuo en el sentido de que, pese a todo, ‘las cosas siempre terminarán bien’. Kant rechaza esa clase de quiliasma que él mismo califica de “químérico” y en su lugar propone aceptar de forma más sobria que el ser humano es, efectivamente, retomando una expresión de M. Riedel, una criatura tanto “necesitada como capaz de mejoría”.⁶⁸

La “insociable sociabilidad” representa entonces, para Kant, el principio impulsor a

que ha recurrido la Naturaleza para movilizar potencialidades humanas que de otro modo se mantendrían en el letargo del conformismo y la apatía generalizada, a efecto de avanzar en forma gradual pero firme hacia la mayor perfección posible del estado social. Así, podría decirse, la teoría kantiana de la historia en sentido teleológico ofrece una curiosa combinación de pesimismo antropológico con optimismo providencial: “El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia.” (Kant, 1987, 10) Por eso es que el ser humano no puede ni debe oponerse al designio de la Naturaleza que ‘sabe’ mejor lo que a él le conviene, con lo cual, es cierto, no se resuelve el delicado dilema planteado por Kant acerca de la sociabilidad o insociabilidad últimas de la especie humana.⁶⁹

El problema del sentido de la historia que Kant formula tiene, obviamente, como lo pone de manifiesto el título completo de las “Ideas”, una dimensión cosmopolita. El despliegue de las más altas disposiciones naturales de la especie humana solo cabe esperarlo cuando se alcance y reconozca el imperio del derecho en las relaciones internacionales o interestatales. Es fundamental reconocer que la teoría kantiana de la historia es al mismo tiempo una teoría del progreso de las instituciones políticas en un contexto internacional de autodeterminación nacional y respeto mutuo que es preciso promover en forma tesonera. Incluso los conflictos bélicos parecen tener su función o su lugar dentro del esquema previsor de la Naturaleza, cosa que fortalece la esperanza de Kant “de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza albergará como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.” (Kant, 1987, 20)

Valga la pena resaltar aquí que, tal y como Kant advierte en su tercera crítica, aun cuando los seres humanos hayan reconocido la necesidad de integrar y hasta cierto punto conciliar dentro de la sociedad civil sus intereses personales –pues solo en el interior de aquella es posible oponer la legalidad a los abusos del egoísmo y libertinaje propios de su carácter asocial– no es en una

sociedad particular donde la Naturaleza ve culminar sus esfuerzos socializadores y moralizadores. Esto es así, pues aunque los seres humanos fueran lo “bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aún, para ese desarrollo, un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros.” (1997b, 420)

Desde luego, no se es completamente justo con Kant si su bosquejo de una historia universal que marcha bajo la égida de un diseño providencial de la Naturaleza se toma como un intento de sustituir, como él mismo dice, el aporte empírico al estudio de la historia con la determinación puramente *a priori* de los acontecimientos. En este sentido, el “Noveno principio” de las “Ideas” es fundamental porque allí se plantea con claridad la intención kantiana respecto a la *utilidad* de su enfoque teleológico. En este punto, como es evidente, la posición kantiana se aleja un grado más de la humeana respecto a lo que cabe *esperar* de la reflexión filosófica como guía de la práctica cotidiana de las personas. Kant no puede concebir –cosa en la que Hume estaría parcialmente de acuerdo– que la razón haya de limitarse a ver en la historia un mero “*agregado* rapsódico de las acciones humanas”, sino que ella misma demanda la postulación de “un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los cambios políticos (...), sino también para abrir “una *perspectiva reconfortante de cara al futuro* [“tröstende Aussicht in die Zukunft”]”. (Kant, 1987, 22, cursivas añadidas) No es aventurado afirmar que Hume albergaría serias dudas sobre la oportunidad de esa última afirmación kantiana, pues en su filosofía no hay lugar para la clase de optimismo providencial implícito en ella.

La justificación ‘pragmática’ que Kant ofrece a favor de su idea de un plan de la Naturaleza no puede ser despachada sin más, si bien algunas de sus formulaciones parecen prestarse a malentendidos. Kant no pretende ofrecer *la* clave para desentrañar el curso total de la historia sino solo, como él mismo apunta, “un punto de vista en la consideración del mundo”. Ahora bien, la idea de Kant es, como claramente lo hace patente el texto citado, que dicho punto de vista emanado de la razón práctica –el que valora la historia

humana en perspectiva cosmopolita—, con todo y sus imperfecciones, puede ser capaz de brindar aquello que no podría hacer la simple descripción *a posteriori* de los hechos históricos, una visión esperanzadora o reconfortante de que, más allá del “confuso juego de las cosas humanas”, el futuro le tiene reservado a la especie un mejor porvenir. Es claro, por otra parte, que dicho porvenir no podrá cumplirse en ausencia del mayor esfuerzo humano posible. Pero este esfuerzo por superar las limitaciones del mero proceso civilizador con vistas a alcanzar un estatuto moral superior, exige la postulación —anota Kant en *La crítica de la razón práctica* (1788)— de “un progreso que va hacia el infinito”, hacia la adecuación —siempre imperfecta, se entiende, para un ente finito como el ser humano— de la voluntad libre con el imperativo *a priori* de la moralidad. De ahí que sea necesario admitir “con arreglo a los principios de la razón práctica (...) tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.” (Kant, 2000, 237)

En este trabajo se ha insistido en que la particular visión kantiana de la historia resulta menos ingenua que la de varios entusiastas *philosophes* de la época. No obstante, ciertos aspectos de su filosofía que provocaron desconcierto en su primera formulación siguen teniendo en la actualidad carácter controversial. Una de las conclusiones kantianas que mayor perplejidad ha concitado es el deseo, ya introducido en esta investigación, de conciliar un determinismo natural-providencial con la admisión simultánea de la autonomía y libertad humanas: “La Providencia proporcionará una salida al fin de la *Humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los *hombres* tomados individualmente.” (2000b, 58) Por cierto que el fragmento citado da apoyo a la interpretación de G. Simmel en el sentido de que, para Kant, el hombre “es ciertamente impío, pero la humanidad (...) es santa.” (1986, 274)

Ahora bien, la confianza kantiana en un designio providencial que no abandonará a la humanidad a un incierto destino, no hay que confundirlo con algo así como una rendición final al entusiasmo religioso afín a la tradicional

teología de la historia. Más bien, en dicha confianza va implícita la exigencia kantiana al ser humano para que éste se esfuerce por ‘producir’, en la medida de sus posibilidades, la historia que *merece* de acuerdo a su condición moral. Aunque hay por cierto indicaciones o signos visibles de que la humanidad se mueve lenta pero firmemente en dirección de dicho merecimiento, dicha base empírica no es suficiente para pronosticar su realización concreta al margen del cúmulo de esfuerzos humanos continuos y libres —es decir, riesgosos— en esa dirección.⁷⁰ Con todo y los posibles obstáculos en la marcha hacia una sociedad moral cosmopolita, Kant no se siente con el derecho de desesperar de las buenas disposiciones naturales que aún es posible encontrar y explotar en la humanidad. Hay que confiar, afirma, en que en ella se mantenga “vivo el respeto por el derecho y el deber”, de tal manera que al final la razón práctica triunfe sobre el mal “y nos presente a la naturaleza humana como digna de ser amada.” (2000b, 60)

Retomando el punto anterior, puede decirse que un punto álgido en torno a la teoría kantiana de la historia apunta a una doble situación problemática en su seno. Parece ser, como ha sido señalado con frecuencia, que Kant no desea prescindir de dos aspectos *prima facie* inconciliables entre sí: la ‘fe’ en la existencia de una especie de garantía providencial, sobre-humana en el progreso, por un lado, y una apelación al esfuerzo colectivo de los seres humanos para sobreponerse a la insuperable condición de la “insociable sociabilidad”, por otro. Por cierto que esta suerte de ‘tensión’ entre dos modos de interpretar el curso de la historia reaparece en varios textos de la filosofía de la historia kantiana, lo que indica su importancia, a pesar de que al mismo tiempo dificulta enormemente al intérprete acomodarla en un esquema teórico sin fisuras.

En el núcleo de dicha tensión teórica se halla otra similar que tiene que ver con el juego entre, por una parte, las ganancias o ventajas que supone para la especie progresar —de la mano de la naturaleza— de lo peor a lo mejor, y las pérdidas o desventajas que ese mismo proceso puede ocasionar también a nivel individual, por otra. Una manera favorable de interpretar dicha tensión acentuaría que Kant, atinadamente, se resiste a

resolverla de una manera sobrenatural, por ejemplo apelando a la gracia divina como garante de una "armonía preestablecida" en el ámbito de lo político y lo social. Para Kant es importante dejar claro, como bien lo ha recordado un autor, que la 'armonía' final entre la intención oculta de la naturaleza y la libertad humana falible debe conquistarla el propio ser humano, por lo que su realización "constituye una mera potencialidad y la tarea de su actualización se halla en manos del hombre, quien cuenta con las ideas de la razón práctica" para llevarla a buen puerto" (cf. Aramayo, 1991, 27). Desde este escenario habría que recalcar que, para Kant, la posición del individuo singular no cambia radicalmente respecto de las exigencias que se le plantean a la colectividad. Aún más, en el individuo debería encarnar al máximo aquella aspiración de autonomía moral que puede resultar desmedido demandar de la sociedad en su conjunto.

Kant estima que en la conquista humana gradual y penosa, a través de muchas generaciones, de un reino de moralidad hay mayor mérito que en aquella satisfacción obtenida por la vía "de una Gracia inmediata y espontánea." (Cf. Galston, 1975, 74) Y eso vale tanto para el individuo como para la colectividad. Ciertamente, la meta no es *solo* la felicidad individual, sino *ante todo* la conquista de la auto-estima por el uso adecuado y consecuente de la racionalidad, pero Kant tampoco niega la entera deseabilidad de la dicha personal.⁷¹ De lo que en todo caso se trata es, aclara Kant, de diferenciar los principios respectivos de la felicidad y la moralidad, no de contraponerlos, pues "la razón pura práctica no pretende que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que *no* se les preste *atención* al tratarse del deber." (2000a, 191) Dicho de otro modo, si la felicidad resulta como consecuencia del acto moral, del cumplimiento irrestricto del *deber moral*, tanto mejor, pero en ningún caso puede ser ella misma el móvil de la conducta. Recuérdesse las célebres palabras de Kant al caracterizar la moral "como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad." (2000b, 10)

Es innegable el atractivo de la propuesta kantiana de armonizar la esfera de la legalidad natural con la de la libertad humana,

concordancia imprescindible, en opinión de Kant, para la construcción histórica de una comunidad internacional de moralidad. Pero, ¿es capaz Kant de resolver esa tensión entre, por un lado, la constatación de la objetividad inescapable de la legalidad natural, y, por otro lado, la no menos imperiosa afirmación de la libertad humana en tanto condición para la construcción de la historia? Una posible interpretación de esta situación 'dialéctica' fue adelantada hace ya varias décadas atrás por F. Kaulbach. Desde su punto de vista, la insistencia kantiana en la doble dimensión constitutiva de la historia, expresada en nociones como 'intención de la naturaleza' o 'plan oculto de la naturaleza', tiene una función primordialmente *orientadora*, no determinante de los actos de sujetos libres. El reconocimiento de la legalidad contenida en el mundo natural, sometido a estrictas leyes de causalidad física, no sería obstáculo sino más bien un acicate para la constitución de objetivos políticos acordes con las necesidades prácticas de la moralidad.

A juicio de Kaulbach, se justifica decir que, para Kant, el sujeto libre y moralmente disciplinado, tomaría como modelo vinculante para su esbozo político, racional y finalmente *cosmopolita* de las instituciones, la misma estructura legaliforme o teleológica que él detecta o vislumbra activa en el 'plan de la naturaleza'.⁷² Al respecto, L. Landgrebe observa, asimismo en forma atinada, que, si bien la filosofía de la historia kantiana tiene como figura protagónica al concepto de un *final* ("Endzweck") de la historia, esto de ninguna manera significa que Kant espere de él una función regulativa al servicio del conocimiento teórico. Antes bien, dicho concepto solo surge del contexto humano, últimamente social, de una "certeza práctica" que funge como el auténtico motor impulsor de la acción moral.⁷³ Una lectura similar a la ofrecida por Kaulbach la propone E. Weil, cuando apunta que el reconocimiento, según Kant, de una intención o un plan en la naturaleza por parte del ser humano, solo es posible porque él mismo, en cuanto ser racional es capaz de proponerse determinados fines. Es decir, el ser humano es el único ser capaz de interpretar los propósitos activos en la naturaleza como estímulos, a su vez, para emprender la búsqueda de un fin más elevado, de carácter *moral*, ausente

como tal en la naturaleza física. De ahí que la idea de progreso “solo sea buena y necesaria en la medida en que mueva al ser humano a la acción en el mundo histórico de las responsabilidades y las decisiones.” (E. Weil, cit. por Lutz-Bachman, 1988, 72)

Los comentarios anteriores parecen admitir que, desde la teoría kantiana de la historia, el ser humano poseería, aparte de las determinaciones que le corresponden como objeto natural, otro grupo de cualidades que le permitirían, haciendo uso de su autonomía, modelar libremente sus experiencias histórica y social, pues en la esfera de la razón práctica la humanidad no está sujeta a los constreñimientos naturales, sino que constituye su propia legisladora. No obstante, el problema es que si la libertad aparece, siquiera indirectamente, en el marco de los sucesos naturalmente determinados, entonces ella misma parecería estar sujeta a sus leyes, cosa que al final la convertiría en objeto susceptible de conocimiento empírico, justo lo que Kant rechaza. En su comentario de las tesis kantianas contenidas en el ensayo “Probable inicio de la historia humana” (1786), E. L. Fackenheim (1996, 38ss) sugiere, como posible réplica de Kant en ese sentido que, para éste, las condiciones históricas solo podrían fungir como antecedentes iniciales y no como determinantes del desenvolvimiento moral ulterior de la especie. Este último constituye un proceso independiente en el que libertad y razón surgen nada menos que como resultado de un acto de *auto-afirmación* de la naturaleza humana, con base en la cual ella misma se separa del espacio de las meras determinaciones físicas.

Aunque lo antedicho tiene una fuerte plausibilidad inicial, podría ahora preguntarse qué queda entonces del problema de la dicotomía entre historia y naturaleza, o entre libertad y necesidad. La cuestión no parece resolverse adecuadamente, pues, en efecto, como apunta el mismo Fackenheim: “Si ha de haber libertad en la historia, la naturaleza no puede forzar al hombre a ser lo que debe ser. A lo sumo puede forzarlo a *hacer de sí mismo* lo que debe ser. (...) ¿Pero cómo pueden coexistir del todo necesidad y libertad? ¿cómo puede la naturaleza obligar al hombre a ser libre? Parecería que es imposible una dirección necesaria en la historia. Pues, o bien la historia está

gobernada por la necesidad, en cuyo caso no tiene dirección, o bien es una esfera de libertad, en cuyo caso la dirección no es necesaria.” En opinión de ese autor, la única salida que se le ofrece a Kant es la postulación de un tipo adicional de libertad *disciplinada*, en virtud de la cual el ser humano logra emanciparse de los constreñimientos naturales. (Cf. 1996, 47) No obstante, esta respuesta difícilmente constituye una ‘solución’ del todo satisfactoria al problema original del choque entre autonomía y heteronomía.

Como puede verse a la luz de ciertas interpretaciones de la teoría kantiana de la historia, ésta se funda, optimistamente, en el propio carácter mediador asumido por la noción de *teleología*, tanto en el ámbito de la necesidad natural como en el de la historia ‘construida’ desde la autonomía humana. Conviene reiterar que la función de dicha noción no es, en Kant, la de dar contenido a un objeto de conocimiento empírico, sino a un ideal de acción y comportamiento moral en la sociedad.⁷⁴ Kant insistiría en que no hay realmente tensión entre autonomía y necesidad para quien ve solo dos puntos de vista de contemplar y estimar la marcha de la historia. Como lo explica en el “Probable inicio de la historia humana”, si se observa desde una perspectiva meramente individual o personal, el progreso de la especie puede que no suponga ventaja especial alguna para el afectado por ciertos eventos en su vida. Pero en lo que insiste Kant es que el punto de vista que hay que tratar de adoptar es el de la “Naturaleza” –que siempre querrá el bien de la humanidad y su progreso de lo peor hacia lo mejor–, cosa que no debe hacer olvidar que es obligación fundamental del individuo –dado que es *libre*– colaborar con sus congéneres en la aproximación del cumplimiento final (inalcanzable *de facto*) del sumo bien moral.⁷⁵

La dimensión de la libertad, presente en forma clara en las ideas anteriores, resulta esencial al enfoque kantiano pues, como ha explicado E. Cassirer, la realidad de la autonomía humana, de la libertad, es la auténtica base que soporta y confiere sentido a todas las reflexiones kantianas en torno a la filosofía de la cultura y la historia.⁷⁶ Pero su presencia implica antes que cualquier cosa un pesado fardo de responsabilidad para el ser humano, pues al final solo el propio

individuo “tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece”, así como solo él puede “atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete”. (Kant, 1987, 66) La ambivalente naturaleza humana puede, no obstante, superar hasta cierto punto sus limitaciones y colaborar para que la historia humana –imperfecta en la creación de las mejores instituciones– se conforme en algún grado al modelo de la historia natural, moralmente acabada.

Para llevar a cabo la tarea de la construcción moral de la historia el ser humano dispone como bien se sabe, a criterio de Kant, de “ideales” que regulan el comportamiento práctico. No se trata de ideales ‘platónicos’ –pues “no poseen fuerza creadora”, acota Kant– pero tampoco son meras quimeras; antes bien, son imprescindibles, dado que “suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto.” (Kant, 1997a, 486) A lo que apuntan en definitiva las palabras de Kant es a la constatación de que, no importa cuánto pueda oponerse la experiencia o la práctica a los nobles propósitos de la teoría, la validez de la máxima que exhorta al ser humano a dar lo mejor de sí para la construcción de mejores formas de vida, morales y políticas, no se debilita en lo más mínimo. Es en este contexto donde Kant argumenta en pro del supuesto de un progreso indefinido, “a veces *interrumpido* pero jamás *roto*”, de la humanidad: en dicha idea convergen, como bien lo ha puesto de relieve Muglioni, dos dimensiones básicas de la concepción antropológica kantiana: la finitud y la libertad humanas.⁷⁷

La obligación del individuo de colaborar como sujeto activo y autónomo en la consecución de objetivos políticos –que en todo caso solo son alcanzables en comunidad– supone admitir que la tarea de ‘construir’ la historia en dirección a un ideal republicano cosmopolita y pacífico no es algo en sí mismo imposible, sino un escenario posible, por cuya consecución resulta un deber primario esforzarse. A diferencia de los leibnizianos, para quienes “Dios vela porque el mundo sea necesariamente el mejor que pueda haber”, Kant, por el contrario, “nos deja con la responsabilidad de perfeccionar el mundo tanto

como a nosotros mismos.” (Schneewind, 1997, 530) Dicha visión acerca de la posibilidad de una individualidad responsable es la que Kant aconseja tener siempre presente. Ella permite conservar la esperanza respecto al destino de la especie, pese a la corrupción o degeneración de los individuos.⁷⁸ En esta idea está presente la elevada idea kantiana de ‘humanidad’ que en modo alguno se reduce, como bien lo ha hecho notar E. Estiú a algo así como al “todo de los hombres”, sino que engloba a “la totalidad de los mismos en cuanto están reunidos en la tarea común de realizar las posibilidades infinitas e indeterminadas, que brotan de la razón. Y en ella está el valor más alto que, por ser racional, corresponde a lo universal.” (1964, 17)

En parte basado en dicha esperanza es que Kant expresa la necesidad de ofrecer, al final de su *Antropología en sentido pragmático*, un cuadro de “la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos”. Justamente porque la voluntad *general* de la especie es buena, se hace perentoria una organización política unificada, cosmopolita, que ponga coto al egoísmo y mezquindad individual (Kant, 1991, 292-3). Por eso es correcto afirmar que, para Kant, el auténtico progreso empírico e histórico “se mide con base en el desarrollo de auténticos estados de derecho en y entre los Estados.” (Cf. Kater 1999, 172)⁷⁹ Dicha interpretación es compatible con la de otro autor reciente de la filosofía kantiana cuando afirma que “Kant considera moralmente progresivas a las instituciones sociales si estimulan a los ciudadanos a llevar los ideales morales a la práctica.” (Dupré, 1998, 826) No existe, por supuesto, garantía alguna sobre la realización concreta de dicho desarrollo institucional. El riesgo mismo implícito en la libertad humana vuelve imposible cualquier intento de profecía perfecta sobre el destino final de la especie. Como escribe Kant en las *Ideas*: “Porque nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe *predecir* lo que *harán*.” (1987, 85) El obstáculo es inerradicable pues su presencia es concomitante a la mudable voluntad humana, expresión directa de la propia libertad, en cuyo

seno convergen siempre los más nobles y más bajos motivos.

El movimiento progresivo en la historia sería mucho más seguro si el carácter moral de los individuos fuera predominantemente bueno. Por desgracia, ello no es así: “Si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, entonces podríamos predecir con total seguridad ese progreso de la especie hacia lo mejor, pues se trataría de algo que él mismo puede llevar a cabo. Pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción desconoce, no sabe qué resultado puede esperar de ello.” (Kant, 1987, 86) ¿Qué queda pues por hacer excepto sobreponerse a las debilidades intrínsecas de la especie, y suplir mediante la inflexibilidad de la ley moral interna aquello que ni una disposición natural ni la gracia divina pueden suplir al ser humano, un ser que vive en una dimensión de incertidumbre final acerca del futuro?⁸⁰

La relación entre la facultad de juzgar y la contingencia e impredecibilidad del curso histórico, ha motivado un hondo cuestionamiento acerca de la posibilidad misma de dicha facultad para orientar o influir en la historia. Esta situación genera, a su vez, una serie de interrogantes que se formulan a la teoría kantiana de la historia y el progreso, por ejemplo: ¿cómo ha de interpretarse el mandato de practicar una suprema actitud moral –de universalizar ciertas máximas éticas al margen de intereses subjetivos (como la felicidad personal)– con la existencia de aquel ‘obstáculo’ de una realidad social reacia a conformarse a imperativos de máxima racionalidad?, ¿cómo lograr del todo un empate entre el plan benévolo de la naturaleza y los intentos colectivos de la especie humana por maximizar el ejercicio de la racionalidad práctica?, o aún más, ¿cómo hacer compatible el respeto por la autonomía humana con la creencia en una evolución moral progresiva en la historia humana, es decir, con los signos del progreso que cabe interpretar de ciertos acontecimientos?⁸¹

En la teoría kantiana de la historia convergen distintos elementos conceptuales, que no siempre parecen guardar armonía entre sí y que en ocasiones podría parecer que comprometen también el contenido de su propia noción de progreso. La

visión de Kant, tal y como él mismo la esboza en sus anotaciones del *Nachlass*, presenta la imagen de una humanidad empeñada libremente en la búsqueda de su perfeccionamiento moral, mismo que solo colectiva, social y por último, en la dimensión internacional, puede alcanzarse. En esa visión sobresalen dos elementos fundamentales de la idea kantiana de humanidad: “Desarrollo finito de todas las disposiciones de la naturaleza. Insatisfacción consigo misma: ideal.” [“Endliche Entwicklung aller Anlagen der Natur. Unzufriedenheit mit sich selbst: Ideal”] (Kant, 1985, 222) Y es en el tema fundamental de la *guerra* donde se pone de manifiesto el carácter que podría calificarse de ‘dialéctico’ que adopta la teoría kantiana de la historia. Este carácter se revela, por ejemplo, tanto en la relación –apuntada en la cita anterior– entre la condición de *finitud* y de apertura al *ideal*, como en la otra interacción, afín en todo caso a la anterior, entre la autonomía moral y la determinación natural. Ambas han de tomarse en cuenta en toda reflexión sobre la posibilidad del progreso. Pero considérese más de cerca el problema de la guerra al interior del enfoque kantiano.

En Kant resulta característica su insistencia en que la idea de una ‘paz perpetua’ entre los estados o las naciones no constituye una “idea vacía sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin”. (1998, 69) La posición kantiana no es menos clara en *La metafísica de las costumbres*. Desde un punto de vista “práctico-moral” no es posible sino un rechazo total a la beligerancia entre individuos y naciones: “no debe haber guerra” (“Es soll kein Krieg sein”), es decir, desde la perspectiva del derecho cosmopolita su existencia es por completo indeseable. Al igual que lo señalado en *La paz perpetua*, en aquella segunda obra se establece que “la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (...) y acabar con la terrible guerra”. (Kant, 1999, 195) En efecto, Kant califica a la paz perpetua de “bien político supremo”, pues solo mediante su establecimiento

podrá afianzarse el proceso ulterior de *moralización* del género humano.

No parece existir para Kant objetivo político más alto que la consecución de la *paz perpetua* entre pueblos respetuosos del derecho internacional. De igual modo que en su concepción del progreso, en relación con un futuro estado de paz mundial Kant tampoco se hace muchas esperanzas, incluso apelando a recursos providenciales, sobre su realización a corto plazo. La situación se complica al considerar que en Kant el progreso político de cara a la paz perpetua debe superar el imperfecto talante moral de individuos no siempre movidos por el imperio de la virtud. Sin embargo, esto no es suficiente, como bien señala H. Williams, para tachar la teoría kantiana de utópica y de irrealizable su plan del objetivo político último. Aunque las dificultades parecen insalvables, las presiones económicas y políticas de la convivencia internacional pueden colaborar, insiste Kant, a conseguir aquello que, si bien desde un punto de vista especulativo parece solo una ilusión, cuando se contempla desde la perspectiva de las coacciones impuestas por la “insoportable sociabilidad” a los Estados, sus chances parecen incrementarse notablemente. (Cf. Kant, 1999, 190-1)⁸²

Todo lo anterior no presentaría ulteriores problemas de no ser porque la guerra, vista ahora desde el no menos fundamental punto de vista teleológico, representa *también* para Kant uno de los recursos principales de la Naturaleza para promover sus fines. Después de todo, en *La crítica del juicio* (1790), se encuentra este aserto categórico: “Todo en el mundo es bueno para algo; nada en él es vano. Y por el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, se encuentra uno autorizado, y hasta invitado, a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en totalidad final.” (1997b, 352) En esa misma obra, Kant escribe que “la guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a

la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso (...) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura.” (Kant, 1997b, 420) A la guerra, principal escollo hacia el progreso cosmopolita, solo el “republicanismo” puede eficazmente oponérsele, asevera Kant, pero, *al mismo tiempo* la guerra actúa, en el marco de la teleología, como impulsor del republicanismo y *a fortiori* de dicho progreso.⁸³

Al amparo de ese y otros pasajes semejantes, el especialista kantiano R. Brandt concluye que el “teleologismo de Kant conduce necesariamente a celebrar el mal como un medio del bien” (2001, 216), y esto no es más que una consecuencia de la adopción que hace Kant de ingredientes finalistas cristiano-estoicos que tiñen su percepción de la relación y proporción entre bien y mal en el mundo.⁸⁴ El ser humano puede reconocer o no la Sabiduría secreta que impulsa la trama de la historia, si lo hace su vida transcurrirá sabiamente, en caso contrario igual será tirado, mal que le pese, por la Naturaleza en la dirección correcta: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.⁸⁵ Pero, en forma un tanto sorprendente, lo que vale para la sabia Naturaleza no vale para el ser humano, de ahí que el siguiente comentario de R. Brandt sea enteramente válido: “Para llegar al buen fin la naturaleza se sirve del fuego y de la espada, desencadena la guerra y requiere en forma provisoria de *private vices* para una economía global. Por el contrario, al hombre le está prohibido servirse de los mismos medios para alcanzar el bien. Él está atado en forma estricta a la legalidad moral. La ley le dice lo que debe hacer; debe actuar ciegamente para el bien —que no se encuentra en su poder— como lo ordena la ley y puede esperar, confiado en la providencia, que el bien se realice a sus espaldas.” (2001, 218)

4. Otros aspectos comparativos

— comentarios finales —

Cualquier comparación o evaluación crítica de los puntos de vista humeano y kantiano sobre el progreso debe partir de una comprobación básica: ni Hume ni Kant endosaron la (supuesta)

creencia ‘típica’ ilustrada en el progreso universal e indefinido de la humanidad.⁸⁶ A partir de esta idea es posible entender las particularidades de ambos enfoques, teniendo siempre en cuenta que la aceptación de la idea de progreso en Hume y Kant de ningún modo representa un dogma de la razón, sino, a lo sumo y según la expresión kantiana, un “ideal regulativo”. En la medida que se mantenga como tal en el horizonte de la reflexión sobre la historia, la idea de progreso puede ayudar a conservar una sana perspectiva crítica sobre el pasado, el presente y el futuro de la sociedad y sus instituciones. Ahora bien, lo interesante es que es *también* en este aspecto del carácter regulativo de la idea de progreso, donde pueden encontrarse diferencias significativas entre Hume y Kant sobre el papel de la noción de progreso para el desarrollo moral de la vida política.

La perspectiva de Kant asume el carácter regulativo de la noción de progreso manteniendo siempre la vista puesta en un *futuro* de culminación y perfección. Nada de lo experimentado o vivido hasta ahora por la humanidad en su etapa de (necesaria) inmadurez moral se le parece o aproxima. En una palabra, cabe esperar, según Kant, que lo mejor esté aún por venir: “Porque el estado que se encuentra de presente es siempre un mal por comparación con el estado mejor al que se prepara a entrar”. (Kant, 1979, 135) Ahora bien, lo interesante y específicamente kantiano en semejante visión de la historia no es la simple constatación de que *debe* haber progreso en la historia, sino la convicción de que es posible ofrecer razones necesarias, trascendentales para ello.

La idea de progreso, en su carácter regulativo, no teórico, no dispone de elementos *a priori* que puedan demostrar su necesidad o realidad, pero sí posee los de tipo “subjetivo”, como la concepción teleológica de la realidad, que a su manera satisfacen la necesidad práctica de la razón de concebir un mundo ideal gobernado libremente por los más altos principios de la moral y en marcha hacia un perfeccionamiento de todas las potencialidades humanas –pero sobre todo, su disposición moral–. La aproximación kantiana a la historia asume con todo una actitud de cautela ante la posibilidad de anticipar en sus detalles el avance histórico; es decir, pese a admitir la existencia de signos inequívocos de progreso,

renuncia a todo intento profético por anticipar la forma final del perfeccionamiento moral.⁸⁷

Por el contrario, la perspectiva humeana no está tan interesada en la dimensión de futuro que tanto atrae a Kant. El filósofo escocés concentra su atención en el cotejo de los logros presentes de la sociedad comercial, al que complementa con un sobrio reconocimiento de sus concomitantes ventajas y desventajas. Sin duda, Hume vería más bien con recelo el ‘futurismo’ histórico kantiano. Pues, ¿no se trata más bien, acotaría tal vez el moralista escocés, de incrementar al máximo el bienestar *actual* sin esperar que este esfuerzo esté completamente asegurado o legitimado de cara al futuro? Esta exigencia es desmesurada tomando en cuenta que la historia y el progreso dependen de decisiones de ciudadanos libres, cuyos motivos y razones para actuar pueden cambiar, bajo la influencia de los más variados factores, con el tiempo y las circunstancias.

La posición de Hume es que si bien una adecuada y sensata organización política –una que logre mantener al máximo el equilibrio siempre precario entre autoridad y libertad, entre gobernantes y gobernados– puede brindar buenas razones para esperar de ella un progreso social sostenido, esta expectativa no puede obtener apoyo adicional de ninguna otra cosa más que de la experiencia acumulada en el pasado respecto a situaciones semejantes. La uniformidad de la naturaleza humana no permite entonces pronósticos categóricos o definitivos sobre el comportamiento colectivo de cara al porvenir, tan solo indicaciones conjeturales con base en ciertas pautas o tendencias pasadas.

Habría, con todo, una coincidencia básica entre Hume y Kant en el sentido de recalcar que la tarea de incrementar la cuota de justicia y libertad en una sociedad –elementos cuyo presencia a no dudarlos dan cuenta del progreso en ella alcanzado– no es algo cuyo cumplimiento quepa esperar –bajo la forma de una especie de imperio mundial de la ley y la moralidad– al margen de un compromiso activo y responsable de parte de todos los sectores sociales y en especial de la elite intelectual. Aunque para ambos autores la reflexión filosófica desapasionada y objetiva acerca de la historia ofrece signos claros de progreso legal, político y moral, todavía se está muy lejos

de haber alcanzado todo aquello que las potencialidades humanas, desenvueltas en libertad, aún *pueden* —y *deben*, en el caso de Kant— generar en el mundo de la sociedad y la cultura.

Para ambos autores es condición necesaria para el progreso humano en la historia un proceso arduo y sostenido de ilustración y discusión libres de las ideas. La diferencia entre Hume y Kant a ese respecto reside en que, mientras para el primero dicho proceso no supone la aceptación de una intencionalidad diferente de la exclusivamente humana en la conformación de la historia, para el segundo, la admisión de un amplio esquema teleológico en la naturaleza parece que resulta imprescindible para dotar de un sentido moral final, que a la postre ‘regula’ o mantiene el avance humano en la historia —subyaciendo a la “insociable sociabilidad”— en los carriles requeridos. Comparada con la interpretación humeana del progreso histórico, la filosofía kantiana de la historia puede parecerle más bien ingenua al espíritu filosófico contemporáneo. No obstante, hay que recordar que Kant estaba consciente del carácter especulativo de su visión del progreso humano, y que de ningún modo pretendía haber planteado premisas concluyentes sobre la relación entre conceptos como ‘historia’, ‘naturaleza’, ‘libertad’ y ‘moralidad.’

A diferencia de Hume, para quien la consideración de la historia tal y como se daba en la experiencia proporcionaba lecciones de valía empírica, para Kant, el tribunal de la experiencia tiene poco que aportar —aunque sí es capaz de enjuiciar los signos del progreso, como la Revolución Francesa— cuando de lo que se trata es de establecer las condiciones necesarias, incondicionales para el progreso moral de la humanidad. A partir de esta preocupación, Kant elabora una serie de argumentos de inspiración teleológica pero siempre cautamente optimistas acerca de las condiciones o circunstancias que orientan el perfeccionamiento moral del ser humano.

Es en el característico *interés normativo* kantiano por hacer explícitos ciertos esquemas obligatorios —como podría serlo el imperativo categórico— para el cumplimiento de los más altos fines de la especie, donde se pone de relieve una de las diferencias cruciales con el punto de vista ‘sociológicamente’ descriptivo de Hume.

Para este último autor, la estimación del progreso en la historia debe tomar en cuenta *todos* los factores que contribuyen a incrementar la ‘calidad de vida’ de las personas. El progreso debe darse, según Hume, en *todos* los órdenes de la existencia humana: en la economía y la política, tanto como en las artes y las ciencias, así en la moralidad como también en la expansión del ‘buen gusto’ estético y literario.⁸⁸

Desde esa última perspectiva y por contraste, no es extraño que a veces se expresen reservas sobre el carácter tan ‘abstracto’ del enfoque kantiano. Así, por ejemplo, una crítica reciente al ‘idealismo kantiano’ acerca del progreso, planteada por el especialista H. Williams, insiste en que la posición de Kant no tiene mucha ‘aplicación’ actual, pues en ella la actitud que primaría en la historia es la del “espectador” y no la más primordial del “participante”. Es decir, dentro del grandioso esquema kantiano de una teleología oculta o subyacente de manera providencial en la naturaleza, parece quedar poco espacio para la actuación ciudadana *individual* en la tarea de moldear la historia. En este sentido, Williams escribe que “Kant francamente vislumbra el cambio como procediendo de arriba a abajo antes que del fondo hacia arriba. Tenemos que apoyar el derecho y la justicia allí donde exista, pero él nos da muy poca idea sobre cómo levantarlas donde no existen.” Pues bien, si eso es necesariamente así, entonces la propia noción kantiana de progreso luce problemática a la vista de la situación contemporánea, pues, en efecto “Kant habla del progreso como algo que le sucede desde fuera a la sociedad”, pero, la “clase de progreso a la que se aspira en el siglo veinte, y que ocasionalmente se consigue, es el progreso producido por la propia gente.” (Williams, 1992, 12-3)

Hay que decir que esta crítica resulta, contemplada desde otro punto de vista, injustificada, dado que no toma en cuenta que Kant *no* descuida considerar deberes morales para individuos concretos. Su meta es promover de todas las formas posibles la realización del “sumo bien” en un ambiente cosmopolita y “ecuménico”.⁸⁹ Acerca de esta última interpretación habría que añadir que Kant, muy probablemente, deseaba mantener y no sofocar la iniciativa individual en la conformación de un orden moral a la altura

de las potencialidades humanas. No obstante, el reproche de Williams tiene algo de justificación en la medida que las intenciones kantianas a ese respecto no son siempre claras o contundentes.

En ese punto al menos, la concepción humeana en torno al progreso podría salir mejor librada que la kantiana, pues para Hume la posibilidad del progreso humano no depende tanto de cuán optimista o pesimista se quiera ser sobre el futuro *moral* de la historia, ni de en qué medida pueda el individuo ‘leer’, siquiera entre líneas, el plan oculto de la Naturaleza. Hume asume que la sociedad puede regenerarse por sus propios medios, del todo seculares, antes que por algún tipo de fe moral en el cumplimiento de un diseño secreto en la historia por parte de la Naturaleza o la providencia. Para él, el camino hacia el progreso no debe estar supeditado, ni de forma indirecta, a la expectativa de cumplir con el mandato ético de realizar –no importa si de forma solo aproximada– un reino de fines morales últimos.

Pero, desde luego, si la posición de Hume acerca del carácter exclusivamente humano de las condiciones que posibilitan o constriñen el progreso en la historia, puede considerarse más cercana a la visión secular moderna de la historia que la kantiana y su confianza en una trama oculta del avance humano, no por ello el enfoque del literato escocés resulta inmune a las críticas. Al menos dos pueden destacarse en este lugar. La más obvia concierne a un aspecto que, curiosamente, también se ha apuntado –aunque no con entera justicia– de la teoría kantiana, a saber, cierto elemento de *pasividad* que parece estar implícito en la aceptación humeana del modelo teórico de las consecuencias no intencionadas o no deliberadas en la historia. La objeción señala que la teoría humeana de la política y la sociedad daría demasiado campo libre al azar y la contingencia en los asuntos de interés social. El segundo reparo, muy relacionado en todo caso con el anterior, tiene que ver con lo insatisfactorio que puede resultar un modelo teórico de comprender la historia que parece dejar por fuera lo que algunos estimarían como *el* factor irremplazable de una *incondicionada* conciencia moral del “sumo bien” en la construcción de condiciones de vida cada vez mejores –desde un punto de vista moral irrestricto–.

Aunque tales reparos tienen peso no son letales para las intenciones humeanas. De hecho, tanto el enfoque de Hume como el de Kant son coherentes con la idea de que la historia no solo *se hace* sino que *se padece*. El problema está en negarse a aceptar esas dos facetas del trato humano con la realidad –o a restarles la debida importancia–. Se trata de un juego inescapable –‘dialéctico’, si se quiere formular de esa manera– de *libertad* y *necesidad* que parece imperar en la historia. Como lo ha recordado oportunamente F. Rapp a propósito del enfoque kantiano, pero que también podría ser aplicable en gran medida al humeano, Kant conmina a reconocer la existencia de constreñimientos ineludibles al deseo humano de ‘construir’ el mundo a placer. Mas, al mismo tiempo, su propio enfoque requiere la concertación de los mayores esfuerzos humanos para avanzar lo más lejos posible en la concreción política de aquel ideal de suprema excelencia moral que debe motivar toda acción humana en la historia.⁹⁰

Si bien en vista del carácter acumulativo del desarrollo histórico es preciso abandonar la idea de un Sujeto –o Sujetos, es decir, elites privilegiadas– dueño (os) de la historia, ello no exime a los seres humanos, desde las perspectivas humeana y kantiana, de contribuir responsablemente, de la mejor manera posible, a la ‘edificación’ del futuro. Todo esto es afín a una de las tesis centrales de Kant ya mencionadas en este trabajo; a saber, que la creencia en el progreso no tiene una base teórica, sino que su postulación tiene una índole exclusivamente práctica. Se está ante la presencia de un auténtico “imperativo práctico” que, en último término, compromete a cada generación a dar su propia cuota de esfuerzo en la construcción de un futuro de moralidad máxima.⁹¹ Las perspectivas sobre el progreso de Hume y Kant expresan preocupaciones similares en torno a la complicada relación de los sujetos humanos con su propia historia.

Ambos, Hume y Kant, sostienen un cauto y moderado optimismo en los asuntos de su propia época, alentado por los avances materiales, científicos y técnicos obtenidos por la Europa del siglo XVIII. Pero en ningún caso creen que dicho optimismo, basado en tales señales consoladoras, pueda extenderse con seguridad ‘científica’ a un

futuro indefinido. Los dos filósofos son altamente suspicaces respecto a intentos extremistas de interpretar la historia, y recelan de recetas revolucionarias de éxito pregonado como garantizado para la solución de problemas de índole política y social. Uno y otro creen que la mejor y más sensible estrategia para la resolución de los problemas consiste en agotar la aplicación gradual pero consecuente y firme de reformas parciales –basados en el arte de la persuasión y la negociación– antes que de ensayos imprudentes por remodelar hasta sus últimos fundamentos a las sociedades. La búsqueda de compromisos satisfactorios mínimos entre bandos rivales –idealmente bien informados sobre las cuestiones por debatir– debe anteponerse a la de soluciones unilaterales que pretendan resolver de una vez por todas los conflictos entre las personas.⁹¹

En todo caso, dirían tal vez ambos autores –coincidiendo aquí con las palabras del historiador de las ideas, I. Berlin–, ante un problema o una situación controversial por discutir, el fíjase “mantener un precario equilibrio que evitará la ocurrencia de situaciones desesperadas, de elecciones intolerables.”⁹² Por cierto que Berlin advierte con razón que la búsqueda obsesiva de la perfección y la utopía política final solo puede llevar –como tristemente lo pone de manifiesto la historia reciente del pasado siglo XX–, al simple y brutal derramamiento de sangre. El desplome total del ‘socialismo científico’ en las últimas décadas del siglo anterior –es decir, su refutación por aquello que se ofrecía, irónicamente, justo como la piedra de toque de su indiscutible superioridad: la experiencia o realidad histórica– en tanto que opción política viable para el nuevo siglo, resulta una clara demostración de que, aun a la larga, los seres humanos se resistirán a aceptar la idea de que existen, para cualquier problema, ‘Respuestas’ o ‘Teorías’ reveladas a unos cuantos y condensadas en manuales infalibles, respuestas que solo es preciso implementar con fidelidad, sin importar el costo humano final, individual o colectivo.⁹³

Es interesante constatar cómo Hume y Kant quisieron ofrecer, cada uno con sus propios recursos teóricos y visión filosófica general de la realidad, respuestas plausibles pero tentativas a cuestiones harto peliagudas sobre la relación

del ser humano con la historia, *su* propia historia. Por ejemplo la siguiente: ¿puede el ser humano ‘construir’ la historia mediante el solo ejercicio de su voluntad de poder, o debe más bien ceder ante condiciones o circunstancias que se resisten a cualquier forma de voluntarismo político? En el campo de las decisiones políticas, que por su naturaleza afectan a otras personas, a grupos enteros de individuos, cualquier respuesta a tal cuestión no puede tener carácter final sino solo uno sensible a los grados, los tonos y las diferencias. Y en esto las posibilidades de respuesta de las sociedades se parecen notablemente a las que enfrenta la propia existencia individual. En ambos casos se trata de efectuar un compromiso, no siempre cómodo o enteramente satisfactorio, entre la capacidad de afirmar en sus diversos matices el poder propio sobre las cosas, en algunas situaciones, o bien, en otras, de aceptar la fuerza indoblegable de los acontecimientos.⁹⁴

Tanto en Kant como sobre todo en Hume es notable la presencia de un mesurado sentido de la realidad ante los ingenuos excesos de optimismo a que puede conducir una filosofía de la historia desconectada de la experiencia y embriagada por el néctar de la utopía desaforada. Aunque el caso de Kant es más complejo por la interacción en su sistema del teleologismo histórico con el formalismo moral –aspecto que torna problemático el juicio acerca del movimiento o desarrollo moral futuro de la humanidad–, lo cierto es que ambos autores logran evitar –Hume, sin duda, más que Kant– excesos especulativos propios de ciertas variedades de la filosofía de la historia, como aquellos en que incurrieron visiones posteriores, máximamente historicistas y cientificistas, de la fusión entre historia, moralidad y progreso.⁹⁵ Como ya quedó visto, las posiciones de Hume y Kant sobre el problema de la factibilidad de la historia son más complejas que otras anteriores y posteriores, pues, aparte de que no sucumben a la tentación de rendirse a fatalidad alguna, sea de la historia o la naturaleza, se mantienen alerta sobre la necesidad de tomar en cuenta, realista y sobriamente, las condiciones históricas reales en que los seres humanos han de desenvolver su actividad teórica y práctica.

A la luz de lo anterior, cabe comprobar un sugerente parecido entre las perspectivas

humeana y kantiana acerca de las intrincaciones del desarrollo histórico con la visión de H. Arendt sobre el “hacer” y el “sufrir” en la historia. En opinión de esa autora: “Debido a que el actor se mueve entre y en relación con otros seres humanos, nunca es simplemente un ‘agente’, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos.” Por eso es que las consecuencias o secuelas que de ello se derivan, apunta lúcidamente esa escritora, “son ilimitadas debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos.” (Arendt, 1993, 213)

Pero llegada a este punto la exposición debe destacar también que, pese a las semejanzas indicadas, las posiciones de Hume y Kant acerca de lo que puede ofrecer específicamente la *filosofía* a efecto de elucidar la relación entre historia y progreso, difieren a ojos vistas. Mientras que para Hume la filosofía es una actividad que al traspasar los límites de la “vida común” corre el riesgo de sufrir serios delirios metafísicos, que solo pueden agravar la alienación de los intelectuales de las demandas de la vida social —las que verdaderamente importan—, la visión de Kant es muy distinta. Para él, la filosofía puede y debe extender sus dominios de competencia o pericia a *todo* ámbito de la experiencia humana, natural o social, estética o moral. La separación humeana entre dos zonas más bien incomunicadas de la existencia no resulta, desde la óptica kantiana, una opción viable.⁹⁶

En forma clara, la preferencia humeana por una concepción de la historia y la sociedad en la que lo accidental y lo contingente dominan sobre lo racionalmente diseñado y planeado, no puede compartirla por completo Kant, a pesar de que en su enfoque teleológico de la historia también hay cabida para el factor de la eventualidad —elemento inseparable del esfuerzo humano en la historia—. La admisión implícita en la filosofía humeana de la idea de las consecuencias no intencionadas o no deliberadas de la acción humana en la historia, no puede acogerla sin más el sistema kantiano.

Para Kant, la consideración del tema del progreso debe darse dentro del perímetro de un amplio esquema teleológico de la realidad. Dicho esquema resulta imprescindible, desde su punto de vista, para dotar de rumbo a una realidad constituida por la historia humana y sus obras, que, en caso contrario, solo ofrece el espectáculo —desconsolador para el espíritu y repugnante a la razón— de resultados que son consecuencia de “contemptible accidents” (Swift), sin propósito o sentido claros.

Por el contrario, Hume insistiría en que la creencia en el progreso material y moral, paulatino pero básicamente constante de la humanidad, no compromete a quien la acoge con la vana tarea de justificar —con dudosas apelaciones al designio, natural o providencial—, lo que a la postre no es sino un producto más de la acumulación humana de experiencias sobre lo que ha resultado benéfico, útil y ventajoso a la sociedad en el transcurso de los siglos. No es de extrañar entonces que la perspectiva humeana sobre el progreso esté más cerca de la estimación moderna de la enmarañada relación entre historia, moralidad y política que la kantiana. Posiblemente, la mayor actualidad del punto de vista humeano respecto del kantiano obedece, en gran medida, al hecho de que parece más fácil encontrar apoyo en él para ideas modernas de pluralismo ideológico y político que en las del autor alemán. Es claro que, sin tales ideas y su debida promoción, no es posible imaginar la concreción de condiciones aptas para un progreso a la medida de individuos y sociedades marcados por el signo indeleble de la contingencia.

El escepticismo moderado de Hume, consciente del carácter falible de toda teoría y práctica humanas —al que se junta el reconocimiento del poder e influencia de los resultados no intencionados de la intervención humana sobre la realidad—, ubica a la teoría de la historia y de la política del autor escocés en un horizonte de mayor cercanía con preocupaciones características de una modernidad atenta a los límites y potencialidades de la actividad política de lo que lo que puede estarlo la más ambiciosa filosofía kantiana de la historia en clave teleológica. Podría decirse que, en el contexto general de la Ilustración, los enfoques de Hume y Kant representan dos posibilidades

de entender el papel de la capacidad racional del ser humano para moldear la historia. Mientras que para el segundo autor la racionalidad debe apelar a todos sus recursos teóricos para combatir el reto escéptico y enrumbar adecuadamente a la humanidad hacia su merecido destino moral final, para el primer filósofo, por el contrario, la racionalidad no puede pretender eliminar por completo al factor escéptico –siempre que no sea total–, de su interior. Cualquier tentativa en ese sentido sería expresión de soberbia filosófica y de una ignorancia profunda, tanto de los límites cognitivos del ser humano como de la contingencia de sus propias obras en la historia. Así, dentro de la mentalidad ilustrada, escepticismo moderado y falibilismo no constituyen, por fuerza, elementos antagónicos que comprometan a la reflexión racional y crítica sobre el progreso.⁹⁷ Antes bien, los dos son ingredientes básicos, mutuamente complementarios, de un proceso constante de aprendizaje y corrección que los seres humanos estarán siempre compelidos a realizar sobre la base de las lecciones del pasado.

Notas

1. Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación N° 743-A1-121, inscrito en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y apoyado por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.
2. Destacados trabajos representativos en esta última línea preponderante –que en todo caso también se ocupan de otros temas– son, por ejemplo, los de Lauener (1969), Beck (1978) y la antología de Farr (1982).
3. Es imposible detenerse a considerar y discutir en este lugar el extenso catálogo de definiciones o caracterizaciones que se han propuesto sobre el concepto de ‘progreso’. En general, se coincide con N. Rotenstreich cuando escribe que, en su uso más común, “the term ‘progress’ signifies an improvement or an advance in a desirable direction. As the ruling idea or as a doctrine concerning the character of history, progress implies a cumulative advance, throughout all regions of history, toward an all-encompassing encounter with a universal norm and its realization.” (1971, 197) Para un relato histórico mucho más detallado, cf. R. Koselleck (1975). Un tratamiento específico de la noción de ‘progreso’ durante

la segunda mitad del siglo dieciocho lo ofrece Rohbeck (1987).

En su estudio histórico-sistemático sobre la idea de progreso, F. Rapp escribe que, detrás de lo que parece ser una caracterización suficientemente clara del progreso: *un proceso que involucra una mejora gradual de la condición humana en el transcurso de la historia*, un surtido de importantes preguntas complementarias aparece de inmediato, desmintiendo la superficial claridad de dicha caracterización. Por ejemplo: “Welches sind die Wertmassstäbe und Kriterien, die es gestatten, bestimmte Zustände als wünschenswert bzw. als besser einzustufen? Erfolg der Fortschritt stets kontinuierlich oder sind (vorübergehende) Rückschritte möglich? Impliziert der Fortschrittsgedanke notwendig einem Vorgriff auf die Zukunft, oder könnte er auf die Vergangenheit beschränkt bleiben? Ist der Fortschritt notwendig, oder ist er historisch kontingent, d. h., tritt er sicher ein, oder kann er ausbleiben? Wodurch wird der Fortschritt gewährleistet: durch Gott als der über dem historischen Geschehen stehenden Instanz, durch die Natur des Menschen, durch die gegeneinander wirkenden Kräfte im historischen Prozess, durch institutionelle und organisatorische Massnahmen oder aber durch den Zuwachs an Wissen und Können? Welches sind die Bereiche, in denen ein Fortschritt erfolgt: wissenschaftliche Erkenntnisse, technisches Können, wirtschaftlicher Wohlstand, soziale und politische Institutionen, Kultur und Moralität. Wie hoch ist der Preis, den man gegebenenfalls für einen Fortschritt zu zahlen hat? Welcher Zustand würde eintreten, wenn alle Fortschrittserwartungen erfüllt wären?” (1992, 10-11)

Téngase en cuenta, por otro lado, que gran parte de la complejidad semántica de la noción de ‘progreso’ reside, como bien lo han apuntado Marx & Mazlish, en su carácter complicadamente proteico, es decir, su capacidad para inspirar y representar cosas diferentes para las personas en distintos lugares y tiempos: “The idea of progress is a protean concept. It can be, at one and the same time, a philosophy of history, an ideology serving the interests of different social groups, and a millennial-like faith. (And that is to name only three of its more conspicuous embodiments.) The idea of progress may be proposed either as a statement of evident fact, supported by evidence, or as a hypothesis, increasingly discredited by recent developments. It may serve as an obvious, almost unavoidable, way of ordering time,

of lending meaning to events, or of projecting a deceptive vision that unrealistically throws an optimistic coloring over nefarious activities.” (1996, 7)

4. Cf. Stanford (1998, 5ss) para la distinción entre filosofías de la historia “substantivas” o “especulativas” y “analíticas” o “críticas”. Sobre el empleo de la compleja noción de ‘filosofía de la historia’, véase también la Nota 9.
5. Resulta obvia, por ejemplo, la ausencia de una consideración a fondo de la *History of England* de Hume y el *Nachlass* kantiano.
6. En estas notas a pie de página se consignarán —mayormente— textos en su lengua original, mientras que en el cuerpo del trabajo toda cita aparece traducida. A efecto de facilitar la localización de las referencias pertinentes, se ha recurrido al máximo a las traducciones castellanas disponibles de obras de Hume y Kant. Cuando no sea así, se indicará con claridad en estas mismas notas. Adviértase, sin embargo, que *no* en todos los casos se incluyen aquí las versiones originales de textos citados en el cuerpo del trabajo.
7. Cf. la oportuna observación de M. Kuehn: “Kant’s confession [sobre la influencia de Hume en su filosofía] certainly has had —and just as certainly will have— an important influence upon the way in which philosophers see both Hume and Kant. Moreover, there is no scarcity of papers which deal with Kant’s supposed ‘answer to Hume’. Yet, there is hardly any agreement on what was the ‘question’ and what was Kant’s ‘answer.’” (1983, 176)
8. Cf., como ejemplos representativos, los trabajos de Ertl (1999), Kreimendahl (1990), Kuehn (1987) y Gawlick & Kreimendahl (1987). Un relato más condensado y general, pues abarca el impacto de la Ilustración escocesa en Alemania y Francia, lo ofrece M. Malherbe, quien apunta que el pensamiento escocés “had a wide readership in Germany after 1760, although not quite as extensive as in France. In both countries there was intense interest in moral, historical and aesthetic issues, but in Germany, the breakdown of metaphysics, following a decline of Wolffianism (...), led to a perceived need for a new approach. Scottish philosophy was a welcome means of combating scepticism, the new and dangerous consequence of the loss of metaphysics.” (2003, 307-8) Para el propósito más restringido de este trabajo baste asimismo constatar que Kant estuvo familiarizado —en su respectiva traducción alemana y según lo comprueban Gawlick & Kreimendahl (1987, 178ss)— con gran parte de la

obra humeana, incluyendo varios de los ensayos sobre temas históricos y políticos por mencionar más adelante.

9. Aunque en lo sucesivo se utilizarán con frecuencia, de modo intercambiable y siguiendo una convención, nociones como ‘filosofía de la historia’ y ‘teoría de la historia’, resulta muy aconsejable advertir que se tiene conciencia del peligro de emplear expresiones referidas a disciplinas o campos de estudio no reconocidas directamente como tal por los autores bajo estudio. M. Riedel da a entender que autores como Kant, Herder y Hegel habrían entendido con la expresión ‘filosofía de la historia’ (*Geschichtsphilosophie*) —si la hubieran empleado—, “die Darstellung und Deutung des Gesamtverlaufs der Weltgeschichte, die ‘eine’ und ‘allgemeine’ Geschichte der Menschheit im Unterschied zu den vielen ‘besonderen Geschichten’ der Völker und Staaten.” (1973, 290)

Aunque no es posible detenerse a examinar aquí los pormenores de una difícil cuestión conceptual, vale la pena mencionar que aquí se coincide con una serie de advertencias que a este propósito ha hecho P. Gardiner en la “Introducción” a su conocida antología de teorías de la historia: “What projects customarily referred to as ‘philosophies of history’ frequently have in common is the aim of giving a comprehensive account of the historical process in such a way that it can be seen to ‘make sense’. Yet the notion of ‘making sense’ of the past is itself unclear, and is open to a range of different interpretations (...) It is in fact, misleading to speak as if there were a single branch of study called ‘The Philosophy of History,’ to which various thinkers have at different times made contributions; nor can the subject be defined by pointing to a specific group of pivotal problems, as could, perhaps, be done very roughly in the case of, say, the philosophy of morals.” (1959, 7)

De otra parte, en su “Introducción” a una antología más reciente, K. H. Lembeck concuerda en lo básico con el diagnóstico de Gardiner sobre la dificultad de caracterizar a la filosofía de la historia como una disciplina perfectamente delimitada. No obstante, después de enumerar varias interpretaciones sobre las posibles tareas de dicha filosofía, ese autor estima con todo que, “[s]o unterschiedlich diese Lesarten nun auch im einzelnen sein mögen, so haben sie doch eines wohl gemeinsam: ihre Versuche nämlich, die Geschichte überhaupt zu einem Gegenstand

- philosophischer* Reflexionen zu machen, sind in dem gemeinsamen Bedürfnis nach Verständigung über den menschlichen Lebensort und –auftrag gegründet– ein Bedürfnis, das sich zumal im Milieu neuzeitlicher Unbehaustheit nicht mehr ohne weiteres mit dem Hinweis auf Gottes Wort beruhigen lässt.” (2000, 9-10) Desde luego, quedaría como una cuestión abierta qué se quiere decir entonces, exacta o aproximadamente, con lo de una reflexión *filosófica* sobre la historia.
10. Sobre el importante tema de las variedades nacionales de la Ilustración, cf. R. Brandt: “De manera retrospectiva, es posible identificar, como centros y epicentros creativos y pioneros de la Ilustración europea, en primer lugar, a Escocia, en particular a Edimburgo y Glasgow, seguidas por París, Berlín y Königsberg y, al lado de ella, otros sitios determinantes en la Ilustración temprana y tardía como Halle y Leipzig, Göttingen y Milán.” (2001, 46) En torno a las diferencias y semejanzas entre los distintos movimientos ilustrados europeos, véanse los trabajos reunidos en la antología ‘contextual’ de Porter & Teich (1981). Cf., además, el comentario de J. Robertson sobre la pertinencia del enfoque histórico contextual: “The approach to the Enlightenment ‘in national context’ has been attractive to English-speaking historians since the 1970s. An overdue reaction against the simple identification of the Enlightenment with French *philosophes*, the approach has encouraged an altogether broader appreciation of the Enlightenment’s geographical range, as well as a fresh alertness to the variety of its intellectual concerns and forms of expression.” (1996, 794-5)
 11. A criterio de Schiller: “So our world-history would become nothing but an aggregate of fragments and be unworthy to be called a science. But now philosophical understanding comes to its aid, and by joining these fragments together by artificial links, transforms the aggregate into a system, a rationally coherent whole. The verification of this procedure lies in the uniformity and immutable unity of the laws of physical and human nature; it is because of this unity that the events of the most remote antiquity are repeated in the most recent periods whenever the concurrence of external circumstances is similar.” (1972, 331-2)
 12. Algunos de esos trabajos, pero solo los más cercanos a la temática desarrollada en éste, se anotan en las Referencias bibliográficas. Cf. Rosales Rodríguez (2005) y (2003).
 13. Otra advertencia de carácter conceptual no está aquí fuera de lugar. Pues en forma similar a términos como ‘filosofía de la historia’ y ‘progreso’ es preciso aclarar, cosa ya implícitamente sugerida en la anterior Nota 8, que no es del todo correcto referirse a ‘la Ilustración’ en bloque, sin tomar en cuenta diferencias nacionales, por un lado, y sin reparar en las grandes diferencias de enfoque que presentaron los distintos autores ilustrados del siglo XVIII, por otro. Igualmente importante resulta advertir que aquí se tiene conciencia de la necesidad de ir erradicando lo antes posible una serie de clichés sobre ‘la’ Ilustración, lugares comunes que han causado más mal que bien a la hora de examinar con mayor criticidad y precisión histórica el contenido filosófico del período. Hay que evitar, sobre todo, tomar la Ilustración como un conjunto de ideas perfectamente homogéneo y unificado. Pero además es necesario evitar, siguiendo la propuesta de R. Burns: 1) referirse a la Ilustración como un movimiento idéntico al de secularización o de combate abierto a la religión en todas sus formas; 2) hablar del optimismo generalizado de los intelectuales ilustrados ejemplificándolo con un supuesto compromiso con una perspectiva política ‘democrático liberal’ y ‘revolucionaria’; 3) creer que la Ilustración promovía una concepción uniformadora de la naturaleza humana ignorando a la vez el fenómeno de la diversidad cultural. Acerca de esos mitos del pensamiento ilustrado en la historiografía tradicional sobre este período, véase de Burns su artículo “Enlightenment”, en Burns & Rayment-Pickard (2000, 31-2). En suma, sígase hablando de ‘la Ilustración’, pero siempre *cum grano salis*. Dos útiles antologías recientes, Erhard (1999) y Schmidt (1996), reúnen distintos trabajos, varios de ellos procedentes del siglo XVIII, en torno al debate sobre el significado filosófico general de ‘ilustración’. Ambas incluyen, por supuesto, el clásico ensayo kantiano sobre el tema.
 14. Con justificación apunta D. Wotton que “Turgot’s confidence that progress was guaranteed by providence must indeed have seemed to Hume to be itself a sophisticated superstition. He was much happier with Voltaire’s *Candide, ou l’optimisme* (1759): ‘It is full of Sprightliness & Impiety [escribe Hume], & is indeed a Satyre upon Providence, under Pretext of criticizing the Leibnitian System’ [Hume, 1954, 53].” (1993, 295)
 15. Cf., para lo que sigue, Iggers (1982, 43-5).
 16. Los *literati* fueron, según la caracterización de R. Sher, aquellos “Scottish men of letters who placed a high premium on polite learning as well as on humane and humanitarian values, such as

- cosmopolitanism, religious toleration, sociable conviviality, and moral and economic improvement." Citado por Broadie (2003, 4).
17. Sobre el término 'Ilustración escocesa' anota Broadie que fue acuñado en 1900 por William Robert Scott, quien se refirió –en su *Francis Hutcheson: his Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*– a Hutcheson como el "prototipo de la Ilustración escocesa." Cf. Broadie (2003, 3).
 18. Dicho autor encuentra ese común denominador encapsulado en la frase de E. Burke: "We must all obey the great law of change." Forbes (1977, 42).
 19. Hume, añade más adelante el mismo Phillipson, "was generally recognized to be an arbiter of public taste, an important patron of polite learning and remarkably enough, a mentor of the younger moderate clergy." (1981, 31)
 20. Cf., sobre el tema, Rosales Rodríguez (2003).
 21. Esa es, al menos, la opinión del autor de la obra monográfica más conocida sobre el tema, R. Meek (1976, 30).
 22. El mismo Pittock considera que uno de los aportes fundamentales de la Ilustración escocesa al desarrollo de la idea de progreso, reside en la creación de lo que él califica de "teleología de la civilidad". Es decir: "the idea that society's material and intellectual improvement was also a development towards higher standards of culture and refinement. Such 'high standards' usually being predicated on metropolitan norms of speech and culture." (2003, 260) Puede ser, sin embargo, que no sea enteramente feliz ubicar a Hume dentro de un modelo 'teleologizado' así concebido.
 23. A criterio de Burns, "there is very little optimism in Hume's assessment of the human condition; his *History of England* does sustain the thesis that social amelioration has occurred in England directly connected with the increasing power of the commercial middle classes, but he nowhere indicates a belief that this is necessarily irreversible, and in many places reveals a conviction that only a relative small élite will ever achieve intellectual enlightenment." En: Burns & Rayment-Pickard (2000, 32).
 24. La lectura que realiza Burns de la supuesta preferencia de Hume por una visión cíclica del acontecer histórico no es nueva. En un ensayo sobre la relación entre economía e historia en el pensamiento humeano, C. Stockton citó un interesante pasaje de la *History of England*, en el que Hume "repetidamente se refiere a una perpetua oscilación entre la supremacía de la libertad y la autoridad." Véase el pasaje humeano completo en Stockton (1979, 313).
 25. Cf. Broadie: "Society cannot risk ever sitting back on its laurels after congratulating itself on having made progress. Hume, Smith, Millar, Ferguson and others who wrote on this matter did not see us as on the way to a worldly perfection; they held out no hope of a terrestrial utopia but instead attended to features of human psychology and of society that tend to produce instability." (1997, 18)
 26. En ese mismo lugar agregan, justificando dicha aseveración, que Hume: "While emphasizing the advances of his age in civilized living, (...) deplored what seemed to him the poverty of its literature. '...I am sorry to see, that the great Decline, if we ought not rather to say, the total Extinction of Literature in England, prognosticates a very short Duration of all our other Improvements, and threatens a new and sudden Inroad of Ignorance, Superstition and Barbarism.' (...) In Hume's later letters from his Edinburgh retreat, a pessimistic note is sounded on the political state of the country. 'I think you grow every day madder in England; there is a Prospect that that worthless Generation will soon bring themselves to ruin, by their own folly.'"
 27. Cf. Hume (1975, 230): "Thus, in whatever light we take this subject, the merit, ascribed to the social virtues, appears still uniform, and arises chiefly from that regard, which the natural sentiment of benevolence engages us to pay to the interests of mankind and society." Más sobre este conjunto temático puede verse en Rosales Rodríguez (2002). Es importante recordar que la perspectiva ética de Hume –al igual que la kantiana– no depende de que algún día se produzca un cambio 'sustancial' en la naturaleza humana, ésta permanece, en su 'esencia', la misma en todas las épocas. A este respecto resultan pertinentes las aclaraciones de R. Macklin en torno al concepto de "progreso moral". Éste, asevera esa autora, no es un concepto "that purports to describe human nature and its changes for the better. Moral progress is an expression of changes, in certain specifiable ways, in man's beliefs about what is morally permissible or tolerable in a variety of social, legal, and political institutions and practices." (1977, 377)
- Es interesante comprobar cómo varían las perspectivas sobre los alcances del 'progreso moral' en la historia. Mientras que para Macklin dicho progreso se da básicamente a nivel institucional, a pesar de los individuos –un poco al modo

kantiano—; para otro autor, “moral progress is entirely an individual matter”, de ahí que apurados a emitir un juicio sobre el carácter progresivo *general* en la historia, los obstáculos que se presentan a un dictamen global, imparcial, parecen insalvables: “In any change from one time to another, even in a nation, still more in the world, there will be alterations which are (judged to be) for the better, and others which are for the worse, there will be *both* progress and deterioration, and no doubt neutral changes too. But what rule could be set up for balancing the pluses against the minuses, for canceling out? There is no way of obtaining an over-all, resultant valuation of the total change.” Cf. Atkinson (1978, 217).

28. “Of Refinement in the Arts” fue publicado originalmente por Hume con el título de “Of Luxury”. Su nombre actual lo lleva a partir de 1760.
29. El mismo Venning llama la atención hacia las siguientes palabras de Hume en su ensayo “Of Commerce” (1754): “The greatness of a state, and the happiness of its subjects, how independent soever they may be supposed in some respects, are commonly allowed to be inseparable with regard to commerce; and as private men receive greater security, in the possession of their trade and riches, from the power of the public, so the public becomes powerful in proportion to the opulence and extensive commerce of private men.” (Hume 1987, 255)
30. De nuevo en “Of Commerce” escribe Hume: “In short, a kingdom, that has a large import and export, must abound more with industry, and that employed upon delicacies and luxuries, than a kingdom which rests contented with its native commodities. It is, therefore, more powerful, as well as richer and happier. The individuals reap the benefit of these commodities, so far as they gratify the senses and appetites.” (Hume 1987, 263)
31. “Hume views everything in the world as purchased by labor, and sees labor as being caused by people’s passions (...). In modern language, one could say that wealth is produced either from physical or mental labor, and that it is individual incentive that causes the human action to begin in the first place.” (McGee, 1989, 185)
32. “The humour of blaming the present, and admiring the past, is strongly rooted in human nature and has an influence even on persons endued with the profoundest judgment and most extensive learning.” (Hume, 1987, 464) De acuerdo a D. Forbes, desde la concepción humeana del progreso, constituye una “aberración” la idea de que

“almost all the improvements of the human mind had reached nearly to their state of perfection about the age of Augustus”. Esta afirmación, propone Forbes, “can only apply to literature and the fine arts, and makes nonsense of Hume’s whole notion of civil liberty and the progress of political experience and knowledge.” (1975, 315)

33. Como ejemplo de lo segundo, considérese un fragmento de una carta de Hume a T. Percy: “My Notion is, that the uncultivated Nations are not only inferior to civiliz’d in Government, civil, military, and ecclesiastical; but also in Morals; and that their whole manner of Life is disagreeable and uneligible to the last Degree.” (1954, 198)
34. Cf., sobre el tema, Oz-Salzberger (1995, 123).
35. Cf., sobre el tema, Spadafora (1990, 254, 354).
36. Así, por ejemplo, en su segundo gran estudio sobre la filosofía política humeana, J. B. Stewart (1992, 4) recuerda que, si bien el propio Hume desestimó como fútiles numerosas disputas meramente verbales en torno a nociones como las de ‘conservador’ o ‘liberal’, no obstante es posible defender (en contra de Miller) que Hume fue un autor inclinado más bien hacia una visión *liberal* de la moral y la reforma política.
37. Pues en ausencia de la justicia, apunta Hume, “society must immediately dissolve, and every one must fall into that savage and solitary condition, which is infinitely worse than the worst situation that can possibly be suppos’d in society.” (1978, 497)
38. Más sobre el tema de las condiciones de la estabilidad política en Hume, en Rosales Rodríguez (2000).
39. El texto original inglés reza: “It is sufficient, if the whole plan or scheme be necessary to the support of civil society, and if the balance of good, in the main, do preponderate much above that of evil. Even the general laws of the universe, though planned by infinite wisdom, cannot exclude all evil or inconvenience in every particular operation.” (Hume, 1975, 305-6) Establecido lo anterior, conviene recordar, al hilo de la sugerente interpretación de J. Rohbeck, que los ilustrados europeos en general no veían contradicción entre el progreso de la *especie* y el del *individuo*. Existe una *unidad* fundamental entre ambos procesos. Se pensaba, por ejemplo, que los logros de la ciencia y técnica de la época beneficiarían de forma casi inmediata, aquí y ahora, no en un distante o indeterminado futuro, las condiciones de vida de cada *particular*: “Die Nutzniessung am Fortschritt wird keineswegs auf

die nachfolgenden Generationen verschoben oder in ein niemals erreichbares Stadium angeblicher Vollkommenheit entrückt. Vielmehr verstehen die Aufklärer jedes Stadium nicht nur als im Fortschreiten begriffen, sondern bereits als ein Resultat vergangener Fortschritte, deren Früchte man *bereits* genießen könne." Rohbeck (1987, 259, la cursiva ha sido añadida).

40. En el original: "Some innovations must necessarily have place in every human institution, and it is happy where the enlightened genius of the age give these a direction to the side of reason, liberty and justice: but violent innovations no individual is entitled to make: they are even dangerous to be attempted by the legislature". (1987, 477)
41. Cf. a este respecto la opinion radical de McRae: "In effect [en Hume] is no longer man who is the chief in politics, but custom." (1991, 31)
42. Cf. sobre punto, las aclaraciones de F. G Whelan (1985, 312).
43. Mossner añade y aclara en el mismo lugar: "Both of these traditions are timeless; but in so far as the one becomes identified with Whiggism and the other with Toryism, then, to that extent, Hume is in both camps. Such identifications, however, were developments of the nineteenth-century." (1991, 116)
44. Stewart llama la atención sobre un ensayo de Hume que ejemplifica este sesgo 'práctico' del pensamiento humeano, se trata de "Of Commerce". En éste, afirma Stewart, "Hume tells us that the chief business of philosophers, as it ought to be of politicians, is to achieve an understanding of the principles of society, thus providing a foundation for good laws and policies." (1992, 204) Conviene hacer notar que la argumentación de Hume al comienzo de dicho ensayo es más sinuosa que el conciso resumen de Stewart. El objetivo principal de Hume es defender la superioridad general de las especulaciones de los "pensadores *abstrusos*" (*abstruse*) frente a las simplezas de los "pensadores *huecos*" (*shallow*). Porque, no importa cuán intrincadas tales especulaciones puedan parecer, afirma Hume en el pasaje clave, "it is certain, that general principles, if just and sound, must always prevail in the general course of things, though they may fail in particular cases; and it is the chief business of philosophers to regard the general course of things." Similarmente, en el caso de los políticos, estos deben tener siempre presente que el "bien público", "depends on the concurrence of a multitude of causes [...]" Hume (1987, 254) No obstante, debe quedar claro que

Hume manifiesta *también* un evidente descontento respecto al punto de vista apático y distante de los filósofos marginados de la dinámica social.

45. Una sobria perspectiva sobre el progreso, parecida a la de Hume, fue expuesta por su contemporáneo John Millar. Con sus palabras: "There is (...) in society, a natural progress from ignorance to knowledge, and from rude, to civilized manners, the several stages of which are usually accompanied by with peculiar laws and customs. Various accidental causes, indeed, have contributed to accelerate, or to retard this advancement in different countries." Cit. por Rendall (1978, 145)
46. Pues solo de ese modo, asegura N. Phillipson, "could human beings be shown to distance themselves from their past and devote themselves to the peaceful pursuit of their interest in the material world in which they found themselves." (1989, 141)
47. Son tantos los factores que pueden acabar con el gobierno mejor establecido, que Hume cree necesario advertir, al final de su "Idea of a Perfect Commonwealth", que hasta en las repúblicas superiores los intereses mezquinos del momento pueden acabar imponiéndose por encima del bien común. Por eso es vano preocuparse por la duración final incluso de los mejores gobiernos: "It is a sufficient incitement to human endeavours, that such a government would flourish for many years; without pretending to bestow, on any work of man, that immortality, which the Almighty seems to have refused to his own productions." (1987, 529)
48. "Why still exalt Old England for a Model of Government and Laws; Praises which it by no means deserves? And why still complain of the present times, which, in every respect, so far surpass all the past?" Hume (1954, 199).
49. "El escéptico", en Hume (1990, 247). Original: "the happiest disposition of mind is the virtuous; or, in other words, that which leads to action and employment, renders us sensible to the social passions, steels the heart against the assaults of fortune, reduces the affections to a just moderation, makes our own thoughts an entertainment to us, and inclines us rather to the pleasures of society and conversation, than to those of the senses." "The Sceptic" (Hume 1990, 246). Comentarios adicionales sobre la posición de Hume en ese ensayo se ofrecen en Rosales Rodríguez (2001).
50. "El escéptico" (Hume 1990, 253). En el original: "Here then is the chief triumph of art and philosophy: It insensibly refines the temper, and

- it points out to us those dispositions which we should endeavour to attain, by a constant bent of mind, and by repeated habit.” (Hume 1987, 252)
51. “Of Simplicity and Refinement in Writing”: “The endeavour to please by novelty leads men wide of simplicity and nature, and fills their writing with affectation and conceit.” Hume (1987, 196).
 52. “Of the Study of History”: “The writers of history, as well as the readers, are sufficiently interested in the characters and events, to have a lively sentiment of blame and praise; and, at the same time, have no particular interest or concern to pervert their judgment.” Hume (1987, 568).
 53. De acuerdo al juicio de R. H. Popkin, “Hume set up empirical criteria, rather than metaphysical ones, for placing this enterprise apart from the ecclesiastical histories of the day. These criteria provided the underpinning for a philosophical rather than prophetic history, and provided the beginnings of a move from prophecy to prediction as the goal of the historian.” (1976, 95)
 54. Otros pormenores de la concepción humeana del progreso, así como referencias bibliográficas adicionales, pueden verse en Rosales Rodríguez (2005).
 55. De seguido escribe Hume: “A wise man’s kingdom is his own breast; or, if he ever looks farther, it will only be to the judgment of a select few, who are free from prejudices, and capable of examining his work. Nothing, indeed, can be a stronger presumption of falsehood than the approbation of the multitude; and Phocion, you know, always suspected himself of some blunder, when he was attended with the applauses of the multitude.” (1932 I, 305) Una cierta amargura que expresan las palabras de Hume, deja entrever, quizá, que él nunca se recuperó del ‘fracaso’ editorial de su juvenil *Tratado*.
 56. P. Gardiner sintetiza de la siguiente manera el papel general desempeñado por la Naturaleza en la teoría kantiana de la historia. De acuerdo a Kant, explica Gardiner, “Nature has implanted certain capacities in human beings in order that they may be developed, and human history exhibits the mechanisms by which Nature ensures the development of these capacities. The spring of this mechanism is to be found in the anti-social propensities of men, propensities which, on account of the miseries and wars they produce, must eventually drive men into constructing and submitting to a form of society that will guarantee by law the maximum freedom for each of its members which is compatible with the freedom of the rest.” Gardiner (1959, 22).
 57. Según formula Y. Yovel, ese es el aspecto distintivo del enfoque kantiano: “History [en Kant] is the process whereby reason explicates its latent potential, freeing it gradually from its sensuous cover and shaping the objective world in accordance with it.” (1980, 222)
 58. Moralidad e intención de la naturaleza conforman en efecto, según E. Angehrn, dos auténticos pilares de la concepción kantiana de la historia. En su opinión, “die Einsicht in Wesen und Absicht der Natur und die historische Erfahrung einer moralischen Anlage im Menschengeschlecht (...) begründen zwei Arten des für Geschichtsphilosophie konstitutiven Vertrauens in die Vernunft: in die Vernünftigkeit (Zweckmässigkeit) der Natur und in die Vernünftigkeit (letztlich Moralität) des Menschen.” (1991, 82)
 59. Aspecto este último subrayado por A. Gallinger: “Die Ausbildung des menschlichen Wesens strahlt [según Kant] nach drei Seiten aus: der Kultivierung, der Zivilisierung und der Moralisierung. Auf diesem Wege wird die moralische, d.h. vernünftige Anlage von dem Naturzwang der Triebe allmählich frei und Sittlichkeit als frei Selbstbestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, möglich.” (1955, 164) Además véase, sobre la relación entre filosofía de la historia y filosofía de la cultura en Kant, el trabajo de Flach (2002).
 60. Apunta Weyand: “Es ist nicht richtig, wenn Vorländer sagt, Kant habe in seiner Abhandlung [“Was ist Aufklärung”] nachträglich der Aufklärung das Programm geliefert (...), denn die Aufklärung hat meistens andere Wege eingeschlagen und sich auch nur selten daran erinnert, dass die eigene Epoche nicht den absoluten Gipfel darstellt, sondern nur ein Abschnitt auf dem langen Weg der Menschheit durch die Zeit ist, wie Kant betont. Kant hat vielmehr (...) in ihr seine eigne persönliche Absicht vom Wesen dessen, was Aufklärung ist, wiedergegeben, die für ihn kein dogmatisches Wissen ist, das denjenigen, der es besitzt, zum aufgeklärten Menschen macht, sondern die für Kant eine Förderung und die Selbstverantwortung des Menschen darstellt, die in seiner Freiheit und Personaität wurzelt.” (1963, 112)
 61. Este punto lo explica adecuadamente Yovel: “after the work of the cunning of nature has made the Enlightenment itself possible, there is a new departure in history. From here on we must no

- longer rely on the cunning of nature alone to teach us through any trials what reason could have told us from the first. Now that rational consciousness, too, has broken forth, it can already plot out a conscious historical plan and move us intentionally toward its realization.” (1980, 154)
62. Según Philonenko (1998, 90): “De meme que l’imagination par son operation schématique vise à unifier la diversité du sens interne en la rapportant à l’unité de l’aperception, de meme le travail réunit les productions historiques en les rapportant à l’Histoire (l’humanité) considérée comme unité de la synthèse (...) Le premier rend la science possible, le second constitue l’histoire et pas plus que nous ne savons juqu’ où ira le progrès dans les sciences, pas plus ne savons-nous jusqu’ où le travail conduira l’espèce humaine.”
 63. En otra de sus formulaciones en castellano: “¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpinteadó algo plenamente recto?” (Kant, 1969, 101).
 64. Raulet (1996), Klein (2002) y Galston (1975) glosan, en trabajos de distintos carácter y extensión, el ensayo kantiano. El comentario más detallado lo proporciona sin embargo Weyand (1963).
 65. En lo sucesivo se utilizará la expresión ‘Naturaleza’ para hacer referencia específica a la noción kantiana.
 66. Según lo apunta H. D. Kittsteiner, Kant habría leído de Smith al menos su *Theory of Moral Sentiments* (1759) “und für die Probleme der Verdoppelung des Ich in ein handelndes und ein das Handeln kontrollierendes Ich verwendet.” (Cf. Kittsteiner 1998, 13-4) El comentario que sigue en este párrafo sigue de cerca en algunos puntos la interpretación de Kittsteiner. Igualmente, según acota Aramayo, “Kant coincide con el diagnóstico de Adam Smith y, siguiendo a Mandeville, prefiere un enjambre de abejas egoístas, cuya laboriosidad esté acicateada por la envidia y el afán de dominio, antes que un rebaño de ovejas donde reine la más adocenante de las armonías.” (2001, 101)
 67. “Insofern enthüllt sich Kants Geschichtsphilosophie als eine in die Zeitachse umgekippte, von der Theologie in die praktische Philosophie transformierte Variante der Allversöhnungslehre, die die entstehende bürgerliche Gesellschaft in die Perspektive der ‘unsichtbaren Kirche’ rückt und die zugleich auf die Frage zu antworten sucht, wohin die in Bewegung geratene Geschichte läuft, gerade wenn sie nicht unter der Verfügung der Menschen steht.” (Kittsteiner, 1998, 16)
 68. Cf. M. Riedel: “Die geschichtsphilosophischen Aussagen von Kants ‘Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht’ betreffen keine ‘Dinge an sich’, sondern lediglich ‘Erscheinungen’, will sagen: die Situation des Menschen in der Welt, von der Kant meint, sie sei der Verbesserung sowohl bedürftig als auch fähig. Da Erfahrung eine solche Meinung nicht bestätigt, bleibt nur der Weg vernünftiger Begründung.” (1973, 306)
 69. Como apunta A. Belwe, en su amplio estudio de la noción kantiana de la “ungesellige Geselligkeit”: “Der Antagonismus in seinen verschiedenen Spielarten und Ausdrucksformen kann und soll aber von den Menschen nicht aufgelöst werden, denn Sinn der ungeselligen Geselligkeit ist es, dass ‘sich die Menschen einander reiben und ihre Rauigkeit abschleifen’. So bleibt der Mensch in dem Zwiespalt der ungeselligen Geselligkeit; deshalb will Kant auch nicht eindeutig entschieden, ob der Mensch ‘von Natur ein geselliges oder einsiedlerisches und nachbarschaft-scheues Tier sei’, neigt aber dazu zu sagen, dass ‘das letztere wohl das wahrscheinlichste ist.’” (2000, 24)
 70. Este punto lo explica adecuadamente L. W. Beck: “History has brought us to the present; there are indications, Kant thinks, that the progress will continue; but that it will continue is predicated upon our own faith in the autarchy of will and free acts, not on settled empirical knowledge of the past extended inductively to the future.” (1963, xxvi)
 71. Cf. W. Galston: “Nature has given man reason and freedom, i. e., has denied him ready-made knowledge and instinctual guidance. He is therefore compelled to develop insight and goodness through his own efforts. This is proof of the perfection of nature’s order, for man alone has credit for the existence of everything human, has only himself to thank. If nature had been guided by the end of maximizing human happiness, man would have been created wise and good. But the prime goal is rather man’s ‘rational self-esteem’.” (1975, 231)
 72. Con palabras de F. Kaulbach: “Man wird ihm [al esbozo histórico-filosófico diseñado por el sujeto autónomo – A. R. R.] eine Funktion für ds geschichtlich-politische Handeln des Menschen übertragen, und zwar in dem Sinne, dass sich der Handelnde an dem Bilde, welches hier von der Natur, ihren Asichten und Endzwecken entworfen wird, orientieren kann und will.” (1975, 74)

73. Esto significa, acota L. Landgrebe, "dass eine am Leitfaden des Endzweckes orientierte *teleologische Geschichtsbetrachtung nicht zur Aufstellung von Gesetzen der Geschichte nach Art von Naturgesetzen kommen kann*, die Aussagen über die *Notwendigkeit ihres Verlaufes* in sich schliessen, sondern dass dieser Leitfaden nur eine *praktische Bedeutung* haben, nämlich der Gewinnung einer *Richtschnur* für das Handeln dienen kann, durch das als ein Handeln aus Freiheit jener staatsbürgerliche und schliesslich weltbürgerliche Zustand allein herbeigeführt werden kann, auf den die Geschichte angelegt ist." (1954, 539-40)
74. Así explica Lutz-Bachmann el doble concepto kantiano de 'teleología': "Kant sieht als Ziel der historischen Evolution den Menschen als 'Endzweck', den die Natur aus eigener Kraft und ohne die freie Mitwirkung des Menschen nicht erreichen kann. Das Telos der natürlichen Entwicklung ist für Kant also der seiner Autonomie, Moralität und Vernünftigkeit innewordene Mensch als das Subjekt seiner freien Geschichte." (1988, 202)
75. Con palabras de M. Rodríguez: "Cabría afirmar por tanto que el concepto kantiano del progreso adquiere un significado doblemente ético: no sólo está diseñado el avance histórico sobre el patrón del progreso moral, sino que además éste constituye la culminación que da sentido último a todo el desarrollo de las sociedades humanas." (1993, 409) Cf. también las palabras de Yovel: "Kant complements the formal categorical imperative with the command to promote the highest good in the world: and this (...) requires that the individual be concerned *not only with his private virtue but with the moral state of the world as a whole*." (1980, 217) Pero esto no quiere decir que sea tan fácil acomodar premisas básicas del formalismo ético kantiano en la dinámica del cambio histórico. Cf, por ejemplo, las reservas que P. Stern expresa al respecto: "The basic problem here is that historical progress in understanding the significance of moral principles necessarily entails progress in the *competence* of agents to act morally, and this is not a conclusion that Kant is willing to endorse (...) Kant's reluctance to admit the intrusion of historical conditions in determining the structure and governing principles of moral agency has the consequence that his conception of the moral subject represents an ethical analogue to the Cartesian *cogito*. The moral subject is understood to constitute a 'sphere of absolute origins' that is at least *capable* of providing determining grounds of action in isolation from all contexts of historical and social dependence." (1986, 544)
76. Cf. Cassirer: "In Kant's view the idea of freedom is at the root of all the problems of a philosophy of history and of a philosophy of culture. Freedom means the autonomy of reason; and the universal aim of a philosophy of culture is, therefore, contained in the question in which way and by what means this autonomy may be reached in the evolution of human thought and human will." (1979, 85)
77. Cf. Muglioni: "La notion de progrès indéfini est la seule manière de penser l'unité de la liberté et de la finitude. Elle permet de penser à la fois que l'idée est toujours au-delà de la nature et qu'elle est le principe de l'action effective, dans la nature. L'idée est donc à la fois ce dont on ne peut trouver d'exemple dans l'expérience, ce qui sert de principe à notre action dans le monde, et ce en fonction de quoi l'espérance pense le progrès du monde." (1993, 264-5)
78. Se retoman en este lugar las palabras de Pauen: "Fortschritt, Republik und Friedensordnung sind keine blossen Schimären, sondern realistische Optionen, die zu ihrer Verwirklichung allerdings Anspruch auf menschliche Mitwirkung machen können. Die Natur bzw. Die von ihr initiierte Geschichte würden also auch von sich aus dafür sorgen, dass die Kluft zwischen Freiheit und Notwendigkeit überbrückt werden kann. Keineswegs nehmen sie damit dem einzelnen seine Verantwortung ab, vielmehr nehmen sie ihm ganz im Gegenteil die Möglichkeit, sich dieser Verantwortung mit der Behauptung zu entziehen alle Anstrengungen seien vergebens" (1999, 214)
79. "Der Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschichte geht es somit vorzüglich um die Frage einer Entwicklung der Geschichte mit Blick auf den weltbürgerlichen Zustand. Die wesentliche Frage ist dann die nach der Entfaltung des Rechts in der Geschichte." (Kater, 1999, 169)
80. Cf. Booth: "We must act, morally and politically, however great our uncertainty about the purpose of the world or about God's existence, we are left as worldly beings who have to make their way through the world, who have to act. What nature intends as the result of those actions, what will come of them over the course of history or in the life that Christianity promises us after this one we cannot know. Nature and God are not adequate to guide us here and now, since our vision is too

weak to see them with sufficient clarity. What we can know, however, is the law that we give to ourselves – with it we can orient ourselves, act as we must, and this without fear of losing our way.” (1986, 158-9) En una vena similar, H. Williams escribe: “Here we can see clearly the dualism that lies at the heart of Kant’s political philosophy. We belong, he suggests, to two worlds. On the one hand, as rational moral beings we belong to a noumenal world where perfectly just constitutions and sovereigns abound. On the other hand, as empirical, sensuous beings we belong to a phenomenal world where unjust conditions and sovereigns have not from time to time being unknown to exist. Indeed, Kant acknowledges constitutions in the everyday, empirical world are far from what they ought to be. But this, he claims, is in the very nature of things: we cannot expect the factual world to be a wholly moral and rational world. But we ought, none the less, to cling to those elements in the empirical world [como el propio Estado, agrega Williams un poco más adelante] which possess traces in them of the conceptions of the moral, noumenal world.” (1983, 207)

81. Este último problema justifica el comentario de Dupré: “The indirectness by which history must realize a moral world order is, of course, not the only problem inherent in the Kantian theory of progress. Far more complex is the question how objective conditions can effectively favor or obstruct *moral progress*. Apparently Kant perceived no conflict between his thesis that improved social conditions promote moral practice, and, on the other side, his general principle of moral autonomy.” (1998, 825)
82. Cf. Williams: “The necessity of living together in a complex, interrelated, interdependent world forces mankind to contemplate achieving an ethical world community. The exigencies of domestic and international politics oblige political leaders to look beyond politics and rights to ethics for the solution of their difficulties.” (1983, 268)
83. “Der Krieg kann durch nichts vermieden werden als durch den wahren Republikanismus eines mächtigen Staats -; ohne Vermeidung desselben ist der Fortschritt nicht möglich. Aber selbst der Krieg treibt zum Republikanismus und muss ihn zuletzt doch hervorbringen.” (Kant, 1985, 255)
84. “En relación con el mal, en una línea neoestoico-cristiana, se considera en Kant que el mal, [...] moviendo los impulsos de la autoconservación, impulsa los gérmenes del bien en la medida

en que éste consiste en el combate al mal’ [...]. ‘Erijamos un templo a la cobardía, a la deslealtad y a la envidia’, se dice en una de las *Reflexiones* [...]. ‘¡Agradecemos a la naturaleza por la insociabilidad, por la envidiosa presuntuosidad que opone a los hombres, por los apetitos jamás satisfechos para tener o también para dominar!’.” Cf. Brandt (2001, 216).

85. Según Brandt, “como el perro, así los antiguos estoicos, que está amarrado a la carreta y que debe o bien correr con ella o bien ser arrastrado por ella, así acontece también en el caso del hombre: la historia natural sigue su férreo curso. La providencia quiere la autonomía del hombre y no deja en manos del cambiante humor de los sujetos singulares si la historia alcanza su meta o no.” (2001, 218)
86. La anterior apreciación, que R. Burns hace de forma correcta a propósito de Hume, es posible extenderla también, con plena justificación, a la perspectiva kantiana, cf. Burns & Rayment-Pickard (2000, 36).
87. Lo anterior ha sido convenientemente subrayado por P. Kleingeld: “In der Formulierung ‘dass es Gründe gibt, anzunehmen’, liegt das spezifische-Kantische: die Einsicht, dass dem Philosophen kein Wissen des Geschichtsverlaufs zusteht, dass das zweifache Vernunftbedürfnis aber zur Annahme berechtigt, dass die Geschichte ein teleologischer Prozess ist. Durch diese Bescheidenheit unterscheidet Kants teleologische Geschichtsauffassung sich positiv von manch anderem geschichtsphilosophischem Entwurf.” (1995, 215)
88. Sobre la importancia de una noción integral de la “buena vida” en la filosofía humeana del progreso, véase el trabajo de Cohen (2000); para Hume, dice ese autor: “The progress of civilisation is improvement on all fronts.”
89. En esa línea argumenta Anderson-Gold en pro de la actualidad del enfoque kantiano: “Citizens of democratic societies have obligations to maintain and promote just institutions both within their states and through the expression of public opinion to shape the strategic aims of their nation in relation to other states. Through their voluntary associations, individuals also have obligations to work cooperatively with the citizens of other nations to formulate solutions to common problems. Democratic societies must become the locus of a cosmopolitan public concerned with human rights and human welfare. Economic institutions must also be shaped in keeping with these objectives. This requires the formulation of an ecological model of economic sustainability that

- can incorporate the improvement of developing nations and future generations.” (2001, 109)
90. Con palabras de Rapp: “Kant fordert unser eigenes Tun und *zugleich* das Hinnehmen der Geschichte. Dass er dabei je nach Kontext den Ereignischarakter des Geschichtsprozesses oder den moralischen Appell an das Individuum in den Vordergrund stellt, entspricht der Sachlage, d. h. der Dialektik der Geschichte, die immer zugleich hinzunehmendes Widerfahrnis und eigene Tat ist.” (Rapp, 1992, 193) Interessantemente, T. W. Adorno parece referirse a esa misma “dialéctica de la historia” cuando escribe, “es ist das Wesen historischer Objektivität, dass das von Menschen Gemachte, die Institutionen im weitesten Sinn, ihnen gegenüber sich verselbständigen und zu zweiter Natur werden.” (1977, 631). Este punto también se conecta con la doble dimensión de la idea de progreso. Así, por ejemplo, H. M. Baumgartner ha explicado bien la compleja relación, ínsita a la idea de progreso, entre la *aspiración de perfección absoluta* y la *conciencia de una libertad relativa*: “Fortschritt ist Schritt auf dem Weg zur vollendeten Transparenz des absolut Vollkommenen in der endlichen Freiheit. Da er aber in seinem Ziel in die Tat des Absoluten übergreift, bleibt er selbst in seinem Wesen unkonstruierbar und der endlichen wie der absoluten Freiheit anheimgestellt.” (1962/3, 165)
 91. Cf. Nagl-Docekal: “Der in der Vernunft angelegte praktische Imperativ enthält eine Zielsetzung, und jede Generation hat die Verpflichtung, ihren Beitrag zur allmählichen Annäherung an dieses Ziel zu leisten. Auf diese Weise ist der Fortschritt in der Geschichte moralisch geboten.” (1996, 30)
 92. Cf. I. Berlin: “So we must engage in what are called trade-offs – rules, values. Principles must yield to each other in varying degrees in specific situations. Utilitarian solutions are sometimes wrong, but, I suspect, more often beneficent. The best that can be done, as a general rule, is to maintain a precarious equilibrium that will prevent the occurrence of desperate situations, of intolerable choices – that is the first requirement for a decent society; one that we can always strive for, in the light of the limited range of our knowledge, and even of our imperfect understanding of individuals and societies.” (1990, 17-18)
 93. Vale la pena citar aquí nuevamente las palabras de I. Berlin, cercanas tanto al espíritu humeano como al kantiano: “(...) the search for perfection does seem to me a recipe for bloodshed, no better even if it is demanded by the sincerest of idealists, the purest of heart. No more rigorous moralist than Immanuel Kant has ever lived, but even he said, in a moment of illumination, ‘Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.’ To force people into the neat uniforms demanded by dogmatically believed-in schemes is almost always the road to inhumanity. We can only do what we can: but that we must do, against difficulties.” (1990, 18-19)
 94. Esta situación la reconoció a su manera el filósofo de la Voluntad, cuando determinó que la diagonal de la vida humana está constituida por el cruce entre dos “fuerzas que tiran en dos direcciones distintas”, a saber, “las circunstancias dadas y nuestros propósitos básicos”. Acota con razón Schopenhauer: “Porque el curso de nuestra vida no es en absoluto simplemente nuestra propia obra, sino el producto de dos factores, a saber, de la serie de acontecimientos y de la serie de nuestras decisiones, y lo es incluso de tal manera que, en ambas series, nuestro horizonte es muy limitado y que no podemos predecir de lejos nuestras decisiones y menos aún prever los acontecimientos, sino que de ambas series sólo conocemos las decisiones y acontecimientos actuales.” (2000, 70) Sin embargo, no deja de ser curioso –pero en ocasiones incluso hasta trágico– que esta sana perspectiva de sentido común sobre los límites de la acción individual, asumida en forma casi inconsciente o natural en la esfera personal, se deje a veces completamente de lado cuando se trata, por ejemplo, de opciones políticas. Así, proyectos que suelen juzgarse con buen tino como quiméricos vistos en el limitado plano de la vida cotidiana, se visualizan como enteramente posibles considerados al interior de magníficos esquemas filosóficos o políticos.
 95. Por ejemplo en el caso del historicismo absoluto de Hegel: “La justicia y la virtud, la injusticia, la violencia y el vicio, el talento y sus obras, las pequeñas y grandes pasiones, la culpa y la inocencia, la magnificencia de la vida individual de un pueblo, la independencia, la felicidad y la desgracia de los Estados y de los individuos tienen su valor y su significado determinados en la esfera de la realidad consciente, en la que encuentran su juicio y su justicia, sin embargo imperfecta. La historia universal queda fuera de estos puntos de vista; en ella adquiere su *derecho absoluto* aquel momento de la idea del espíritu universal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama.” (1999, 491-2) Es

en este punto donde parece hallar justificación la lamentación de K. Löwith ante lo que él llama “la fatalidad del progreso”; es decir, la idea específicamente moderna –por ende *histórica*– de que el progreso es, por completo, algo que le acaece a la humanidad. Con sus palabras: “Una siniestra coincidencia entre fatalismo y voluntad de progreso caracteriza ahora todo el pensamiento relativo a la continuidad de la historia. Nos han condenado al progreso, y éste se ha vuelto nuestra fatalidad. (...) La pregunta es la siguiente: ¿existe todavía para nosotros una instancia que pueda limitar el progreso en sí desmesurado o es inevitable que el ser humano haga todo cuanto puede hacer?”. (1998, 347)

96. La observación de U. Voigt resulta por eso pertinente: “Kant strebte nach Absolutem und Umfassendem, der *humesche* Gedanken der relativen Unwichtigkeit und Beschränkenheit philosophischen Denkens, der *humesche* Zweifel an der Macht der Vernunft, war ihm fremd.” (1975, 131)
97. Así por ejemplo, en su libro más reciente, H. Putnam (2004, 110) contrapone equivocadamente una actitud falibilista y antimetafísica al escepticismo, al que no ve desempeñando un papel positivo en la regeneración de lo que él concibe como una “tercera Ilustración”, de corte pragmático, en el presente. Putnam no se percata de la cercanía que hay entre el escepticismo moderado humeano y la perspectiva ilustrada *à la* Dewey que él mismo defiende.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1977) *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften Bd. 10.2.* Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Anderson-Gold, S. (2001) *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant.* New York: State University of New York Press.
- Angehrn, E. (1991) *Geschichtsphilosophie.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhamer.
- Aramayo, R. R. (2001) *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar.* Madrid: Edaí.
- . (1991) “La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana”, *Isegoría*, 4.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*, trad. R. Gil Novales. Paidós: Barcelona.
- Atkinson, R. F. (1978) *Knowledge and Explanation in History.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Baumgartner, H. M. (1962/3) “Die Idee des Fortschritts. Versuch einer Grundlegung”, *Philosophisches Jahrbuch*, 70.
- Beck, L. W. (1978) *Essays on Kant and Hume.* New Haven & London: Yale University Press.
- . (1963) “Editor’s Introduction”, en: I. Kant, *On History*, ed. by L. W. Beck. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Berry, C. J. (1997) *Social Theory of the Scottish Enlightenment.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Belwe, A. (2000) *Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander ‘nicht wohl leiden’, aber auch ‘nicht voneinander lassen’ können.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Berlin, I. (1990) *The Crooked Timber of Humanity.* New Jersey & London: Princeton University Press.
- Booth, W. J. (1986) *Interpreting the World: Kant’s Philosophy of History and Politics.* Toronto: University of Toronto Press.
- Brandt, R. (2001) *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, trad. L. Segura Martínez y G. Leyva. México: Plaza y Valdés.
- Broadie, A. (2003) “Introduction”, en: A. Broadie, ed. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1997) “Introduction – What was the Scottish Enlightenment?”, en: A. Broadie, ed. *The Scottish Enlightenment. An Anthology.* Edinburgh: Canongate Classics.
- Burns, R. M and H. Rayment-Pickard, eds. (2000) *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity.* Oxford: Blackwell.
- Cassirer, E. (1979) *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945.* Ed. by D. P. Verene. New Haven & London: Yale University Press.
- . (1972) *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Ímaz. México: FCE, tercera edición.
- Cohen, A. (2000) “The Notion of Moral Progress in Hume’s Philosophy or, does Hume have a notion of Moral Progress?”, *Hume Studies*, XXVI (1).
- Dupré, L. (1998) “Kant’s Theory of History and Progress”, *The Review of Metaphysics*, 51.
- Erhard, J. B., et al. (1999) *¿Qué es Ilustración?*, trad. A. Maestre y J. Romagosa. Madrid: Tecnos, cuarta edición.
- Ertl, W. (1999) *David Hume und die Dissertation von 1770. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Immanuel Kants.* Frankfurt a. M: Peter Lang.

- Estiú, E. (1964) "La filosofía kantiana de la historia", en I. Kant, *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, segunda edición.
- Fackenheim, E. L. (1996) "Kant's Concept of History", en: E. L. Fackenheim, *The God within. Kant, Schelling, and Historicity*. Ed. by J. Burbidge. Toronto University of Toronto Press.
- Farr, W., Hrsg. (1982) *Hume und Kant. Interpretation und Diskussion*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Flach, W. (2002) "Zu Kants Kultur- und Geschichtsphilosophie", en: R. Hiltcher und A. Georgi, Hrsg., *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluss an die Philosophie Kants*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Forbes, D. (1979) "Hume and the Scottish Enlightenment", en: S. C. Brown, ed., *Philosophers of the Enlightenment*. Sussex: The Harvester Press.
- _____. (1977) "Hume's Science of Politics", en: G. P. Morice, ed., *David Hume. Bicentenary Papers*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. (1975) *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallinger, A. (1955) "Kants Geschichts- und Staatsphilosophie", *Kant-Studien*, 9.
- Galston, W. A. (1975) *Kant and the Problem of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gardiner, P., ed. (1959) *Theories of History*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Gawlick, G. und L. Kreimendahl (1987) *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Grene, M. (1991) "Hume: Sceptic and Tory?", en: D. Livingston and M. Martin, eds., *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*. Rochester: N. Y. University of Rochester Press.
- Hamowy, R. (1987) *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Hegel, G. W. F. (1999) *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Verma. Barcelona: Edhasa, segunda edición.
- Hume, D. (2002) *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. F. Duque. Madrid: Tecnos, tercera edición.
- _____. (2001) *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. J. De Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1999) *Diálogos sobre la religión natural*, trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1998) *La norma del gusto y otros ensayos*, trad. M. T. Begueristáin. Barcelona: Península.
- _____. (1994) *Ensayos políticos*, trad. C. A. Gomez. Madrid: Tecnos, segunda edición.
- _____. (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1992) *Historia natural de la religión*, trad. C. Mellizo. Madrid: Tecnos.
- _____. (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, edición bilingüe, trad. J. L. Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1988) *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1987) *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- _____. (1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn. revised by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- _____. (1976) *The Natural History of Religion*, ed. by A. W. Colver, and *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by J. V. Price. Oxford Clarendon Press.
- _____. (1975) *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn. revised by P. H. Nidditch. Oxford Clarendon Press.
- _____. (1954) *New Letters of David Hume*, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1932) *The Letters of David Hume*, ed. By J. Y. T. Greig, Vols I-II. Oxford: Clarendon Press.
- Hundert, E. J. (1991) "The Achievement Motive in Hume's Political Economy", en: D. Livingston and M. Martin (1991).
- Iggers, G. I. (1982) "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", en: G. Almond, M. Chodorow and R. H. Pearce, eds. *Progress and its Discontents*. Berkeley & London: University of California Press.
- Jack, M. (1989) *Corruption & Progress. The Eighteenth-Century Debate*. New York: AMS Press.
- Kant, I. (2002) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2000a) *Crítica de la razón práctica*, trad. R. R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2000b) *Teoría y práctica*, trad. J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, tercera edición.

- _____. (1999) *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Madrid: Alianza Editorial, tercera edición.
- _____. (1998) *Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellán. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1997a) *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas. Madrid: Alfaguara, decimotercera edición.
- _____. (1997b) *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, séptima edición.
- _____. (1991) *Antropología en sentido pragmático*, trad. J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. R. Panadero y R. R. Aramayo. Madrid: Tecnos.
- _____. (1985) *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Hrsg. M. Riedel. Stuttgart: Reclam.
- _____. (1979) *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz. México: FCE, segunda edición.
- _____. (1969) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.
- Kater, T. (1999) *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kaulbach, F. (1975) "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?"; *Kant-Studien*, 60.
- Kittsteiner, H. D. (1998) *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Klein, H.-D. (2002) *Geschichtsphilosophie*. Wien: Literas Universitätsverlag.
- Kleingeld, P. (1995) *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Koselleck, R. (1975) "Fortschritt", en: O. Brunner, et al., Hrsg., *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kreimendahl, L. (1990) *Kant – Der Durchbruch von 1769*. Köln: Dinter.
- Kuehn, M. (1987) *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1815. A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Kingston & Montreal: McGill-Queen's University Press.
- _____. (1983) "Kant's Conception of 'Hume's Problem'", *Journal of the History of Philosophy*, XXI.
- Landgrebe, L. (1954) "Die Geschichte im Denken Kants", *Studium Generale*, 7.
- Lauener, H. (1969) *Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*. Bern & München: Francke Verlag.
- Lembeck, K. H. (2000) *Geschichtsphilosophie*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Löwith, K. (1998) *El hombre en el centro de la historia. balance filosófico del siglo XX*, trad. A. Kovacsics. Barcelona: Herder.
- Lutz-Bachmann, M. (1988) *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Macklin, R. (1977) "Moral Progress", *Ethics*, Vol. 87 (4).
- Malherbe, M. (2003) "The Impact on Europe", en: Broadie (2003).
- Marx, L. and B. Mazlish (1996) "Introduction", en: L. Marx and B. Mazlish, eds., *Progress. Fact or Illusion?*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- McGee, R. W. (1989) "The Economic Thought of David Hume", *Hume Studies*, Vol. XV (1).
- McRae, R. (1991) "Hume as a Political Philosopher", en: D. Livingston and M. Martin (1991).
- Meek, R. L. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, D. (1981) *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Mossner, E. C. (1991) "Was Hume a Tory Historian? Facts and Reconsiderations", en: D. Livingston and M. Martin (1991).
- _____. (1980) *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford, second edition.
- Muglioni, J. M. (1993), *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris: PUF.
- Nagel-Docekal, H. (1996) "Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?", en: H. Nagel-Docekal, Hrsg., *Der Sinn des Historischen. Geschichte philosophischen Debatten*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Oz-Salzberger, F. (1995) *Translating the Enlightenment. Scottish Civic discourse in Eighteenth-Century Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauen, M. (1999) "Teleologie und Geschichte in der 'Kritik der Urteilskraft'", en: H. F. Klemme, et al. Hrsg., *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Philonenko, A. (1998) *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, seconde édition augmentée.
- Phillipson, N. (1989) *Hume*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- _____. (1981) "The Scottish Enlightenment", en: R. Porter and M. Teich (1981).

- _____. (1979) "Hume as Moralist: a Social Historian's Perspective", en: *Philosophers of the Enlightenment*, op. cit.
- Pittock, M. G. H. (2003) "Historiography", en: Broadie (2003).
- Popkin, R. H. (1976) "Hume: Philosophical versus Prophetic Historian", en: K. R. Merrill and R. W. Shahan, eds. *David Hume. Many-sided Genius*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Putnam, H. (2004) *Ethics without Ontology*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Porter, R. and M. Teich, eds. (1981) *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, F. (1992) *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Raulet, G. (1996) *Kant. Histoire et citoyeneté*. Paris: PUF.
- Rendall, J. (1978) *The Origins of the Scottish Enlightenment*. London: Macmillan.
- Riedel, M. (1985) "Einleitung", en: Kant (1985).
- _____. (1973) "Geschichte als Aufklärung. Kants geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie", *Neue Rundschau*, 11.
- Robertson, J. (1996) "The Scottish Enlightenment", *Rivista Storica Italiana*, CVIII (II/III).
- Rodríguez, M. (1993) "Kant y la idea de progreso", *Revista de Filosofía* (España), 3ª época, VI (10).
- Rohbeck, J. (1987) *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag.
- Rosales Rodríguez, A. (2005) "Ilustración y progreso en David Hume", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (España), Vol. 38.
- _____. (2003) "Historia – moralidad – progreso: apuntes sobre la actualidad filosófica de la Ilustración escocesa", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (España), N. 20.
- _____. (2002) "P. F. Strawson y D. Hume – una comparación a propósito de 'Moralidad social e ideal individual'", *ethic@* (Brasil), Vol. 1, No. 2. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETICA3.PRN.pdf>.
- _____. (2001) "David Hume: cuatro ideales de vida y una idea de la filosofía", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIX (98).
- _____. (2000) "David Hume y las condiciones de la estabilidad política", *Tópicos. Revista de filosofía* (México), N. 19.
- _____. (1997) "La relación entre naturalismo y escepticismo en el pensamiento de David Hume", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXV (85).
- Rotenstreich, N. (1971) "The Idea of Historical Progress and its Assumptions", *History and Theory*, 10.
- Rotwein, E. (1976) "David Hume, Philosopher-Economist", en: Merrill and Shahan (1976).
- Schiller, F. v. (1972) "The Nature and Value of Universal History" [1789], *History and Theory*, 11.
- Schmidt, J., ed. (1996) *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley & London: University of California Press.
- Schneewind, J. B. (1998) *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2000) *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, trad. A. Ackermann P. Barcelona: Herder, tercera edición.
- Simmel, G. (1986) *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. S. Mas. Barcelona: Ediciones Península.
- Spadafora, D. (1990) *The Idea of Progress in Eighteenth Century Britain*. New Haven & London: Yale University Press.
- Stanford, M. (1998) *An Introduction to the Philosophy of History*. Oxford: Blackwell.
- Stern, P. (1986) "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics", *The Review of Metaphysics*, 39.
- Stewart, J. B. (1992) *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- _____. (1963) *The Moral and Political Philosophy of David Hume* New York & London: Columbia University Press.
- Stockton Noble, C. (1976) "Economics and the Mechanism of Historical Progress in Hume's History", en: D. W. Livingston and J. T. King, eds. *Hume. A Re-evaluation*. New York: Fordham University Press.
- Trevor-Roper, H. (1966) "Hume as Historian", en: D. F. Pears, ed., *David Hume. A Symposium*. London: Macmillan.
- Venning, C. (1991) "Hume on Property, Commerce, and Empire in the Good Society: The Role of Historical Necessity", en: D. Livingston and M. Martin (1991).
- Voigt, U. (1975) *David Hume und das Problem der Geschichte*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Weyand, K. (1963) *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitätsverlag.
- Whelan, F. G. (1985) *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Williams, H. (1992) "Kant's Optimism in his Social and Political Theory", en: H. Williams, ed., *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. (1983) *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Wotton, D. (1993) "David Hume, 'the Historian'", en: D. F. Norton, ed. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Y. (1980) *Kant and the Philosophy of History*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (1992) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- _____. (1996) *The Hume and the Enlightenment*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (1997) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (1998) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (1999) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2000) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2001) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2002) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2003) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2004) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2005) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2006) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2007) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2008) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2009) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2010) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2011) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2012) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2013) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2014) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2015) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2016) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2017) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2018) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2019) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2020) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2021) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2022) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2023) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2024) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Stewart, J. B. (2025) *Optimism and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J. Princeton University Press.