

# Kant y la ilustración

ROBERTO R. ARAMAYO

Instituto de Filosofía, CSIC

El siglo XVIII es conocido en términos historiográficos como «el Siglo de las Luces». Los pensadores de aquella época estaban convencidos de poder acabar con las tinieblas del oscurantismo y entendieron que su misión consistía en alumbrar al género humano con la luz del pensamiento racional. Tal era el fantasma que recorría la Europa de aquel entonces. En Inglaterra se llamaban *freethinker*, en Francia *philosophes* y en Alemania *Aufklärer*. Pero ya fueran librepensadores ingleses, filósofos franceses o ilustrados alemanes, todos ellos compartían un mismo culto: el confiar en que con las luces de la razón podían combatir toda superstición y transformar el orden establecido «civilizando a la humanidad», por utilizar la expresión de Voltaire. Mientras Diderot impulsa el magno proyecto de la *Enciclopedia*, Kant emprende su crítica de la razón, instituyendo un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y cancele cualquier presunción infundada, no mediante argumentos de autoridad, sino a través de las leyes eternas e inmutables que la propia razón posee. Todo ha de someterse al dictamen de semejante tribunal presidido por la razón humana y aquello que pretenda zafarse de tal crítica, como sería el caso de la religión revelada o la legislación codificada, suscita una justificada sospecha en contra suya, pues la razón sólo dispensa su respeto hacia «lo que puede resistir un examen público y libre» (*KrV*, A xi-xii). Este dictamen, contenido en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura* (1781), anuncia las líneas maestras del razonamiento seguido por Kant en el opúsculo que nos ocupa.

Su *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* es publicado en 1784 por la *Berlinische Monatsschrift*, la *Revista mensual de Berlín*. Kant ha cumplido sesenta años y es bien conocido como el autor de la *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición data de 1781. Además, aunque no ha publicado nada en la década de los setenta, su fama como docente universitario había trascendido las fronteras de su Königsberg natal, confiriéndole un enorme prestigio en toda Europa. Su propósito en el aula no era enseñar filosofía, sino aprender a filosofar, tal como señalaba en el anuncio de los cursos que impartía sobre las más variopintas materias: antropología, ética, filosofía del derecho, filosofía de la religión, geografía, lógica, pedagogía o metafísica.

Un antiguo discípulo suyo —nada menos que Herder— nos comenta lo siguiente a propósito del magisterio kantiano: «Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad*. Este hombre poseía por aquel entonces la viveza propia de un muchacho, cualidad que parece no haberle abandonado en su madurez. Su ancha frente, hecha para pensar, era la sede de un gozo y de una amenidad inagotables; de sus labios fluía un discurso pletórico de pensamientos. Las anécdotas, el humor y el ingenio se hallaban constantemente a su servicio, de manera que sus lecciones resultaban siempre tan instructivas como entretenidas. En sus clases se analizaban las últimas obras de Rousseau con un entusiasmo sólo comparable a la minuciosidad aplicada al examen de las doctrinas de Leibniz, Wolff, Baumgarten o Hume, por no mentar la pers-

picacia derrochada a la hora de exponer las leyes naturales concebidas por Kepler y Newton; ningún hallazgo era menospreciado para mejor explicar el *conocimiento de la Naturaleza* y el *valor moral del ser humano*. La historia del hombre, de los pueblos y de la Naturaleza, las ciencias naturales, las matemáticas y la experiencia: tales eran las fuentes con que este filósofo animaba sus lecciones y su trato. Nada digno de ser conocido le era indiferente; ninguna cábala o secta, así como tampoco ventaja ni ambición algunas empañaron jamás su insobornable pasión por dilucidar y difundir la verdad. Sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de *pensar por cuenta propia*; nada le fue nunca más ajeno que el despotismo. Este hombre, cuyo nombre invoco con la mayor gratitud y el máximo respeto, no es otro que Immanuel Kant» (*Cartas relativas al fomento de la humanidad*, 79; SW XVII, 404).

Así pues, al querer definir el término «ilustración», Kant viene a identificarla con su propio quehacer como profesor universitario. Sus alumnos —según el testimonio de Herder— no recibían otra consigna que la de pensar por sí mismos y ésa será justamente la divisa del movimiento ilustrado: ¡atreverse a pensar! Acostumbrarse a ejercitar nuestra propia inteligencia sin seguir necesariamente las pautas determinadas por cualquier otro. El hombre debe aprender a emanciparse de toda tutela y alcanzar una madurez intelectual que suele rehuir por simple comodidad.

#### 1. *Otras definiciones kantianas del término «ilustración»*

Una definición muy similar es reiterada por Kant sólo dos años después en una nota del escrito titulado *¿Qué significa orientarse al pensar?*, el cual fue publicado en 1786. «*Pensar por cuenta propia* —escribe allí— significa buscar dentro de uno mismo (o sea, en la propia razón) el cri-

terio supremo de la verdad; y la máxima de pensar siempre por sí mismo es lo que mejor define a la *ilustración*. La ilustración no consiste, como muchos se figuran, en acumular conocimientos, sino que supone más bien un principio negativo en el uso de la propia capacidad cognoscitiva, pues con mucha frecuencia quien anda más holgado de saberes es el menos ilustrado en el uso de los mismos. Servirse de la propia razón no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal del uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume. Esta prueba puede aplicarla cualquiera consigo mismo; y con dicho examen verá desaparecer al momento la superstición y el fanatismo, aun cuando no posea ni de lejos los conocimientos que le permitirían rebatir ambos con argumentos objetivos. Implantar la ilustración en *sujetos individuales* mediante la educación es relativamente sencillo, pues basta con que los jóvenes se vayan acostumbrando a esta reflexión desde una temprana edad. Pero ilustrar a toda una época es cuestión de mucho tiempo, pues hay muchos obstáculos externos que dificultan e impiden ese tipo de educación» (Ak. VIII, 146-147 nota).

Pensar por sí mismo sigue siendo lo que mejor define a la ilustración. Además no hay que confundir a ésta con una simple acumulación de conocimientos. El ilustrado no tiene por qué ser necesariamente un erudito, sino alguien que sepa utilizar convenientemente sus recursos intelectuales y se interroge a sí mismo por las razones que le hacen asumir una determinada pauta de conducta, preguntándose tan sólo si dicha regla podría ser asumida por cualquier otro como un principio de actuación universal. Después de todo, ésa es la esencia del criterio ético acuñado por Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), compulsar si mi máxima pudiera valer como ley universal,

o sea, que pudiera ser adoptada como propia por los demás bajo cualesquiera circunstancias.

Quien piense por cuenta propia evitará sucumbir tanto a la superstición como al fanatismo, nos dice también Kant en el citado pasaje de *¿Qué significa orientarse al pensar?* Algo en lo que insistirá cuatro años después, en 1790, cuando publique su tercera *Crítica* (esa *Crítica del discernimiento* que merced a Morente se suele conocer en castellano como *Crítica del Juicio*). En el § 40 de dicha obra Kant nos brinda una nueva definición referente a la ilustración, si bien es cierto que lo hace colateralmente, al hablarnos de las máximas del sentido común, las cuales no serían otras que éstas: 1) pensar por cuenta propia, 2) pensar adoptando el punto de vista que tienen los demás y 3) mostrarse consecuente con uno mismo al pensar. Según el razonamiento que Kant hace aquí, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal, nada resulta más natural que abstraer del mismo toda emoción y aliciente personal, para intentar tener un juicio lo más objetivo posible. Lo contrario del pensar por uno mismo equivale a dejarse guiar sin más por los prejuicios y la superstición. La ilustración, por tanto, no significaría justamente sino liberarse de los prejuicios y la superstición (cfr. *KU*, Ak. V, 294).

Los prejuicios, la superstición y el fanatismo representan las cadenas de que debe liberarnos esa ilustración propugnada por Kant. Para ejercitarla bastaría con aplicar las tres máximas del sentido común, a saber, pensar siempre por sí mismo sin perder de vista el parecer ajeno, siendo luego consecuente con todo ello. De nuevo Kant recurre a una nota para explayarse sobre la ilustración: «Pronto se advierte que la ilustración es una cosa sencilla en cuanto tesis, pero difícil y larga de cumplir como hipótesis. Pues no permanecer pasivo con su razón, siendo en todo momento legislador de sí mismo, es ciertamente algo muy

fácil para el hombre que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no pretende saber lo que se halla por encima de su entendimiento; ahora bien, como el afán por esto último es apenas inevitable y nunca faltarán otros que prometan poder satisfacer con absoluta confianza esa curiosidad, por fuerza tiene que resultar muy arduo alcanzar o incluso mantener, sobre todo en el ámbito de lo público, aquel sencillo modo de pensar en que consiste la verdadera ilustración» (*KU*, Ak. V, 294 nota).

## 2. *Los tutores del pueblo y el papel de la filosofía*

Aquel que pretenda transgredir los límites de su capacidad cognoscitiva se convertirá en una presa fácil del fanatismo y la superstición, pues nunca faltarán voluntarios que le ofrezcan absurdas recetas para satisfacer esa estéril curiosidad. En *¿Qué es la ilustración?* Kant había llamado a estos voluntarios «tutores». Dichos tutores no aspirarían a ser el mentor de sus pupilos para orientarles y aconsejarles hasta que puedan valerse por sí mismos. Bien al contrario, pretenderían ejercer una tutela vitalicia que impidiese su plena emancipación. Por desgracia, el diagnóstico kantiano en este punto continúa siendo tan certero como desolador. Todavía hoy son muchos los que prefieren seguir confortablemente instalados en una suerte de infancia intelectual y moral, sin tomarse nunca la molestia de asumir sus propias responsabilidades ni mucho menos pensar por cuenta propia, optando en todo momento por seguir pautas ajenas.

Desde luego, siempre nos encontraremos con alguien bien dispuesto a regular nuestra existencia: un médico que nos prescriba nuestra dieta, un sacerdote que nos evite apelar a nuestra conciencia o un abogado que nos dicte las normas a seguir en cada momento. Kant retomará este

argumento en la última de sus obras publicadas. Me refiero a *El conflicto de las facultades*, aparecida en 1798. Allí se refiere con toda mordacidad al papel jugado por los médicos, abogados y sacerdotes como instrumentos del gobierno para manejar a sus administrados. Cualquiera de nosotros desea indudablemente tener una vida tan larga como saludable, además de ver preservado su patrimonio y encontrar algo que nos consuele de la muerte. «Según el instinto natural —escribe Kant—, el médico habría de ser el personaje más importante para el hombre, al tratarse de quien prorroga su vida, luego le seguiría en importancia el jurista, que se compromete a velar por sus bienes materiales y sólo en último lugar (casi en el umbral de la muerte), aun cuando esté en juego la dicha eterna, se buscaría un sacerdote; pues incluso éste mismo, por mucho que aprecie la felicidad del mundo futuro, al no tener ningún testimonio de la misma, le reclama vehementemente al médico el permanecer un ratito más en este valle de lágrimas» (*SdF*, Ak. VII 23).

Desgraciadamente, observa Kant, «el pueblo no cifra su máxima dicha en la libertad, sino en sus fines naturales», los cuales vienen a quedar concretizados en los tres aspectos ya señalados, es decir, gozar de buena salud, tener a salvo nuestro dinero y superar de algún modo el temor a la muerte. La filosofía, sin embargo, «sólo puede admitir esos deseos a través de prescripciones tomadas de la razón y, permaneciendo fiel al principio de libertad, se limita a sostener aquello que el hombre debe y puede hacer; vivir *honestamente*, no cometer *injusticias* y mostrarse tan moderado en el goce como paciente en la enfermedad, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad de la naturaleza; para todo esto no se requiere, claro está, una gran sabiduría, pues en buena medida todo se reduce al hecho de que uno refrene sus inclinaciones y confíe la batuta a su razón, algo que pese a todo no le interesa en absoluto

al pueblo por representar un esfuerzo personal» (*SdF*, Ak. VII, 30).

Pero el pueblo encuentra en los preceptos recién enumerados una mala alternativa para su inclinación a gozar y su aversión a cultivarse, por lo que sus reivindicaciones rezarían más o menos así, según nos dice literalmente Kant: «“Lo que Vds. parlotean, señores *filósofos*, ya lo sabía por mi cuenta desde hace mucho tiempo; lo que a mí me interesa averiguar de vosotros en vuestra condición de sabios es más bien esto: ¿cómo podría, aunque hubiese vivido como un desalmado, procurar a última hora un billete de ingreso al reino de los cielos?; ¿cómo podría, aun cuando no tuviese razón, ganar mi pleito?, y ¿cómo podría, aun cuando hubiese usado y abusado a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y tener una larga vida? Para eso habéis estudiado y debíerais saber más que cualquiera de nosotros, cuya única pretensión es la de tener buen juicio”. Da la impresión —apostilla el Kant de *El conflicto de las facultades*— de que el pueblo se dirigiera al especialista como a un adivino o a un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales; pues el ignorante gusta de forjarse una idea exagerada del sabio a quien exige algo excesivo. Por eso resulta fácil presumir que, si alguien se muestra lo bastante osado como para hacerse pasar por taumaturgo, éste conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la filosofía» (*SdF*, Ak. VII, 30-31), o sea, el de la libertad.

Esa libertad que propugna la filosofía tiene un alto precio: esforzarse a pensar por uno mismo sin la guía de un tutor que nos pueda relevar en tan fastidiosa tarea. Como el niño que aprende a caminar, al principio el paso es titubeante y resulta inevitable dar algún tropiezo, pero luego el paso se vuelve cada vez más firme y seguro. Se trata de combatir la cobarde pereza que nos impide caminar por nuestra cuenta y riesgo, sin asir la mano del tutor de turno. En 1784 Kant aludía genéri-

camente a unos tutores que se ofrecen voluntarios para dirigir la vida de la gente, imposibilitando con ello que abandonen su «minoría de edad» y sigan precisando andaderas ajenas. Catorce años más tarde dichos tutores quedan personificados por antonomasia en los tres colectivos profesionales ya mencionados, a saber: médicos, juristas y clérigos, quienes —a su modo de ver— se mostrarían extremadamente propicios a hacerse pasar por taurmurgos ante los ojos del pueblo. Al filósofo le tocaría oponérseles públicamente, no para derribar sus doctrinas, sino para desmentir esa fuerza mágica que se les atribuye de un modo supersticioso.

Merced a esa supersticiosa magia el pueblo cree, por ejemplo, que gracias al cumplimiento de ciertos ritos o formalidades religiosas pueden lavarse automáticamente los más execrables crímenes, con tal de creer a pie juntillas en unas doctrinas cuyo auténtico significado ni siquiera se intenta comprender jamás o, dentro del ámbito jurídico, que la observancia literal de una determinada ley nos impida preguntarnos por cuál fue su espíritu inicial y, por lo tanto, si cabe acomodar éste a unas nuevas circunstancias, por no hablar del cuidado de nuestra propia salud, la cual es encomendada ciegamente a los facultativos del ramo. Kant derrocha toda su ironía sobre unos tutores que se hallarían cuando menos tan encadenados como sus pupilos a los manuales al uso. Pues el teólogo bíblico no podría tomar sus doctrinas de la razón, sino únicamente de la Biblia, ni el profesor de derecho extraer sus teorías del derecho natural, teniendo que limitarse a entresacarlas del código civil, al igual que un médico no habría de fundamentar su terapéutica en la fisiología del cuerpo humano, sino que se vería obligado a consultar un vademécum de medicina convenientemente sancionado por las autoridades competentes (cfr. *SdF*, Ak. VII, 23).

Las facultades de teología, derecho y medicina representaban para Kant el ala derecha del parlamento universitario, en tanto que la de filosofía constituía su ala izquierda. Mientras que las primeras han de salvaguardar los estatutos del gobierno, los filósofos representarían algo así como el partido de una eterna oposición, puesto que nunca estarían llamados a ejercer el poder, aun cuando siempre deban asesorar a quien lo detenta (cfr. *SdF*, Ak. VII, 35). En el artículo secreto de *Hacia la paz perpetua* (1794) Kant dejó escrito lo siguiente: «No cabe confiar en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente aquella libertad que debe caracterizar al juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a la casta de los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea» (*ZeF*, Ak. VIII, 369). Al entender de Kant, ésta es justamente la misión de los filósofos: alumbrar el camino a todos los demás, ya se trate del gobierno, de los teólogos o de los juristas.

Suele creerse —comenta Kant— que la filosofía debe oficiar como sirvienta de la teología, pero no se aclara si debe precederla con la luz de su antorcha o seguirla sujetando la cola de su regio manto. «Incluso cabría conceder a la facultad de teología la arrogante pretensión de que la filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola* del manto), con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible» (*SdF*, Ak. VII, 28). «El jurista, que tiene como símbolo de su oficio la *balanza* del derecho y la *espada* de la justicia, se sirve

comúnmente de la espada, no sólo para mantener apartada de la balanza cualquier influencia extraña, sino también para ponerla en esa balanza cuando no quiere que se hunda uno de los platillos; el jurista que no es al mismo tiempo filósofo tiene la enorme tentación de hacer esto, porque su cometido es aplicar si más las leyes existentes, mas no indagar si precisan una mejora» (*ZeF*, Ak. VIII, 69).

3. *Uso privado-uso público de la razón: ¿un antídoto contra las revoluciones?*

Esta indagación sería el quehacer del filósofo, tal como señala Kant en *Hacia la paz perpetua* (1794) y *El conflicto de las facultades* (1798). Ahora bien, en *¿Qué es la ilustración?* (1784) este papel lo podía ejercer cualquier persona instruida (*Gelehrte*) que tuviese una opinión formada sobre un determinado asunto. La ilustración sólo requiere libertad, la más inofensiva de las libertades —precisa Kant—, libertad para hacer un *uso público* de la propia razón, expresando por escrito nuestras críticas y argumentos ante aquel público que configura el mundo de los lectores (*Leserwelt*). A este uso público Kant contrapone un *uso privado*, esto es, un uso restringido a cierto ámbito, un uso particular y no general. Todo aquel que forme parte de la maquinaria del Estado debe atenerse a este uso privado, en tanto que desempeñe una determinada función o encomienda. Los ejemplos que aduce Kant son el del soldado que cumple una orden, el de un ciudadano a la hora de pagar sus impuestos y el del sacerdote cuando prepara sus homilias para los miembros de su parroquia.

Que un oficial discutiera la orden impartida por un superior al ir a ejecutarla resquebrajaría esa disciplina que requiere todo ejército y por ello ha de limitarse a cumplir sus órdenes, aun cuando luego pueda verter sus observaciones por escrito,

como especialista en el tema, para denunciar las deficiencias que haya detectado y tender a subsanarlas. A la hora de pagar los impuestos, el ciudadano debe hacerlo sin rechistar, porque lo contrario podría dar lugar a una insumisión fiscal generalizada, pero eso no es óbice para que posteriormente publique sus alegaciones contra la inconveniencia o injusticia de tales tributos. De igual modo, las homilias que un párroco dirige a sus feligreses habrán de ajustarse al credo profesado por su iglesia, dado que fue aceptado en su seno bajo esa condición. Cuanto enseña en función del puesto que desempeña será presentado como algo con respecto a lo cual él no es libre para enseñarlo según su propio criterio, habida cuenta de que ha sido emplazado a exponerlo según una prescripción ajena, si bien como especialista en la materia tenga plena libertad para exponer a los lectores interesados por el asunto sus discrepancias y juicios personales al respecto.

Reparemos en la paradoja que conlleva este último ejemplo del distingo kantiano entre uso público y uso privado de la propia razón. En cuanto sacerdote no es libre, ni tampoco le cabe serlo, al estar ejecutando un encargo ajeno; en cambio, como alguien docto que habla mediante sus escritos al público en general, esto es, al mundo, dicho sacerdote disfruta de una libertad ilimitada para usar públicamente su razón y hablar en su propio nombre. Al sarcástico Hamann esta distinción kantiana le parecerá tan cómica como distinguir entre lo digno de risa y lo risible. «¿Para qué me sirve —dirá Hamann en *Una carta sobre la ilustración— el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?»* (cfr. *Qué es ilustración*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 35).

Sin embargo, Kant sí estaba plenamente convencido de que su distinción entre uso público y uso privado de la razón comportaba una indudable ventaja, puesto que bien aplicada podía evitar el recurso a la

revolución. Esto lo vio muy bien Erhard en su escrito de 1795 *Sobre el derecho del pueblo a una revolución*: «es posible —leemos allí— que las constituciones se adapten a los diferentes grados de emancipación, impidiendo de este modo la verdadera revolución, hasta el extremo de que todo sucede poco a poco e imperceptiblemente la constitución consigue su correcta forma moral. Igual que se dice que el pueblo es culpable de su minoría de edad, también se puede afirmar del gobierno que él fue el culpable de toda revolución, al no haberse sabido adaptar a la emancipación o no respetar los derechos humanos del pueblo. Feliz es el Estado en donde su gobierno es constantemente tan justo como para tratar al pueblo en correspondencia con lo exigido por la ilustración. En tal Estado ocurre lo que pasa en otros a través de la *revolución*; sin embargo, a este tipo de Estado se llega por la evolución producida merced a la ilustración» (cfr. *Qué es ilustración*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 95 y 97). Kant apuesta decididamente por la vía de una paulatina reforma constitucional que vaya mejorando ésta poco a poco y haga superfluo el recurrir a un traumático proceso revolucionario. «Mediante una revolución —leemos en *¿Qué es la ilustración?* (Ak. VIII, 36)— quizá se logre derrocar un despotismo personal, así como la opresión generada por su codicia y ambición, pero nunca logrará establecer una verdadera reforma en el modo de pensar» ni emanciparnos, por tanto, del prejuicio y de la superstición.

Al contrario que Erhard, Kant jamás admitió que un pueblo tuviese derecho alguno a la revolución, aunque fuera para derrocar a la más execrable de las tiranías. En *La metafísica de las costumbres* (1797), Kant afirma tajantemente: «Contra el supremo legislador del Estado no hay ninguna resistencia legítima por parte del pueblo; no existe ningún derecho de revolución para rebelarse o atentar contra su persona, ni siquiera bajo el pretexto de que

abusa tiránicamente del poder. El más mínimo intento en ese sentido supone un crimen de alta traición y el traidor ha de ser castigado con la muerte» (*MdS*, Ak. VI, 320). Kant está repitiendo aquí los argumentos explicitados en su *Teoría y práctica* de 1793: «Toda oposición contra el supremo poder legislativo, cualquier incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión es el delito supremo y más punible de una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de suerte que, aun cuando el jefe del Estado haya llegado a violar el contrato originario y a perder con ello, ante los ojos del ciudadano, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico y tiránico, a pesar de todo sigue sin estar permitida ninguna oposición a título de contravolencia» (*ÜdG*, Ak. VIII 299).

Estas contundentes afirmaciones en contra de un presunto derecho a rebelarse contra el despotismo y la tiranía las vierte alguien que, por otra parte, simpatizó abiertamente con los levantamientos de Irlanda o la sublevación de las colonias norteamericanas, además de manifestar un encendido entusiasmo hacia los revolucionarios franceses. Pero este doble rasero no significa que Kant sea inconsecuente consigo mismo, sino que aplica distintos enfoques a un mismo problema. Felipe González Vicén lo explica muy bien en su libro *La filosofía del Estado en Kant* (La Laguna, 1952): «El problema de resistencia al poder no es tratado por Kant desde el punto de vista histórico de su posible justificación o no justificación, sino sólo como un problema de lógica jurídica. Su condena de toda revolución no encierra, en realidad, un juicio valorativo; sólo dictamina que un «derecho» de resistencia es un contrasentido en sí mismo, meras palabras sin contenido alguno» (*op. cit.*, p. 96).

Ahora bien, una cosa es que la revolución, enfocada como un presunto derecho a la rebelión del pueblo contra su tirano, suponga un absurdo jurídico y otra muy distinta es el juicio que Kant emite como filósofo de la historia, cuando enjuicia desde otro punto de vista los movimientos revolucionarios de su tiempo, como es el caso de la revolución por antonomasia, es decir, de la Revolución francesa, que Kant califica como un signo inequívoco del progreso moral de la humanidad, a la vista del entusiasmo que suscita en cualquier espectador imparcial. En la segunda parte de *El conflicto de las facultades*, publicada en 1798 y que porta el significativo título de *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, Kant afirma con toda contundencia lo siguiente: «La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas expectativas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano» (*SdF*, Ak. VIII, 84).

Eso sí, en una de sus *Reflexiones* inéditas, Kant celebra que dicha revolución haya tenido lugar bastante lejos de su territorio. Al contemplar a un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya republicanización conlleva las mayores tribulaciones, el espectador de la Revolución francesa queda embargado por un vivo entusiasmo que le hace desear ardientemente la consecución de tal empresa, «hasta el punto de que incluso a los habitantes de un Estado gobernado más o menos

como aquél (Prusia) les gustaría realizar también esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí; en parte, porque tampoco les va tan mal y, sobre todo, porque además el enclave del Estado al que pertenecen tampoco permite otra constitución sino la monárquica sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes» (*Refl. 8044*, Ak. XIX, 604).

Es cierto que Kant aplaude la Revolución francesa e incluso da en considerarla un hito muy significativo para el progreso moral de la humanidad, pero no es menos cierto que no está demasiado interesado en que Prusia pase por la misma experiencia. Tampoco hay necesidad, pues no le parece tan importante la forma que pueda tener un gobierno como el modo de gobernar, es decir, le preocupa sobre todo que gobierne republicana o despóticamente y le importa menos que la representación de su soberanía recaiga en uno solo (autocracia), en varios (aristocracia) o en toda la sociedad civil (democracia). Es más, él se decanta por un monarca ilustrado como Federico II, que se considere a sí mismo «el primer servidor del Estado» (cfr. *ZeF*, Ak. VIII, 352) y gobierne con un espíritu representativo, cumpliendo con el deber que Kant impone a todos los monarcas, quienes, «aunque manden *autocráticamente*, deben gobernar pese a todo de modo *republicano*, esto es, deben tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad, tales como las que un pueblo se prescribiría a sí mismo en la madurez de su razón» (*SdF*, Ak. VII, 90).

Para gobernar de un modo republicano y promulgar este tipo de leyes, el soberano contaría con la ficción heurística del pacto social que fundamenta toda sociedad civil. Esta idea regulativa de un contrato social originario tendría una indudable realidad práctica, «la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de

todo un pueblo, pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública» (*ÜdG*, Ak. VIII, 297). Un soberano así sabría, claro está, que no es un ser sobrehumano dotado de inspiración celestial y, en orden a enmendar sus posibles errores legislativos, vería con agrado que todos los ciudadanos estuvieran facultados para dar «a conocer públicamente su opinión acerca de lo que le parezca injusto con la comunidad en las disposiciones del soberano». A juicio de Kant, «todo hombre tiene unos derechos inalienables a los que no podría renunciar aunque quisiera y sobre los cuales él mismo está perfectamente capacitado para juzgar». Por ello dictamina que «la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo» (*ÜdG*, Ak. VIII 304) y el único camino que permite introducir las reformas necesarias para evitar una traumática revolución.

Esta «libertad de pluma» la tendría que poder ejercer cualquier ciudadano, pero es algo inexcusable para el filósofo, cuya tarea consistiría en ilustrar al pueblo, a la par que asesora con sus razonamientos al gobierno. «La ilustración del pueblo —escribe Kant en la segunda parte de *El conflicto de las facultades*— consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de los derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes no son los juristas designados oficialmente por el gobierno, sino aquellos otros que van por libre, o sea, los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores (*Aufklärer*) del pueblo, por más que su voz no se dirija *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, supli-

cándole que tenga en cuenta los derechos del pueblo; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad» (*SdF*, Ak. VII, 89).

Antes, en la primera sección del mismo escrito, Kant ha subrayado el hecho de que «la facultad de filosofía no puede verse anclada por una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito. Sólo a los eclesiásticos, juriscónsultos o médicos puede prohibírseles que, en el ejercicio de sus respectivas funciones, contradigan públicamente las doctrinas que les han sido confiadas por el gobierno y se arroguen el papel del filósofo. Si los predicadores o los magistrados se dejaran llevar por el antojo de comunicar al pueblo sus reparos y dudas frente a la legislación eclesiástica o civil, le harían sublevarse con ello en contra del gobierno» (*SdF*, Ak. VII, 28-29). Sólo la filosofía ha de ser «independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y ha de tener la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, o sea, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse en perjuicio del propio gobierno» (*SdF*, Ak. VII, 19-20).

#### 4. *La ingrata experiencia de Kant con la censura prusiana*

Kant reclama con ardor esta libertad para el quehacer del filósofo, porque él mismo había sido víctima de la censura prusiana. En 1793 no pudo publicar en la *Berlinische Monatsschrift* lo que luego se convertiría en el segundo capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y Kant se las ingenió para burlar a los censores berlineses obteniendo el plázet para imprimirlo en otro lugar ese mismo año. Entonces el sucesor de Federico el Grande, que había muerto en 1786, le mandó

estas líneas que fueron redactadas por Wöllner, un clérigo que oficiaba como ministro de asuntos religiosos: «Nuestra alta persona ha venido observando con enorme desagrado desde hace ya algún tiempo cómo abusáis de vuestra filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y del cristianismo, como lo habéis hecho en vuestro libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. A vos mismo se os debe alcanzar cuán irresponsablemente habéis obrado con ello en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y en contra de nuestras intenciones como soberano. Exigimos vuestra pronta y concienzuda rectificación y esperamos que no volváis a cometer ninguna otra falta de este tipo, sino que, por el contrario, apliquéis vuestro ascendiente y vuestro talento a secundar nuestros propósitos; de no ser así, vuestra reticencia habrá de contar irremisiblemente con ingratas disposiciones» (*SdF*, Ak. VII, 6).

En su respuesta Kant alega que las facultades universitarias «sí son libres para juzgar públicamente en conciencia según su leal saber y entender; únicamente los maestros del pueblo situados en escuelas y púlpitos quedan ligados a lo sancionado para su exposición pública por parte de la autoridad gubernamental, lo que por otra parte no ha de ser sino el resultado del debate mantenido por las facultades cualificadas para ello (la teológica y la filosófica); el soberano no sólo debe aprobar ese debate, sino que tiene el derecho a exigirles que pongan en conocimiento del gobierno mediante sus escritos todo cuanto consideren provechoso a tal efecto» (*SdF*, Ak. VII, 7). Para Kant no es lícito despojar a los filósofos del «deber de velar porque, si bien no se diga públicamente *toda* la verdad, sí sea verdad *toda* lo que se diga y sea establecido como principio» (*SdF*, Ak. VII, 32).

A Kant le indignó enormemente que un clérigo censurase sus escritos desde su

poltrona ministerial y esta indignación se refleja en el primer borrador del prólogo a *La religión*, un texto que hubo de pulir hasta tres veces antes de hallar el tono adecuado para su publicación. En esa primera versión Kant se olvida por completo de hacer cualquier concesión a la diplomacia y derrocha una enorme mordacidad, ironizando acerca del deber que habría de observar todo buen ciudadano, y en particular el filósofo, de no inmiscuirse para nada en los derechos ostentados por una fe revelada, «máxime cuando esa intromisión se halla bajo la custodia e incluso la interpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad alguna de razonar, sino tan sólo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es la no intromisión en la actividad profesional del filósofo y pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía; alguno de tales funcionarios debiera comprender que no es ésa su misión y desistir así de su imperpetinencia» (Ak. XX, 427-428).

Su indignación va subiendo de tono y hacia el final del mencionado borrador inédito afirma: «Si se sigue por ese camino y se confiere al clero, además del poder que le ha sido concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de los escolásticos, cuando no cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende de esa materia» (Ak. XX, 431-432). Este incidente con la censura de su tiempo es lo que le hará escribir poco después *El conflicto*

de las facultades, donde la filosofía reclama del gobierno «limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y las ciencias» (SdF, Ak. VII, 20 nota), dado que la razón ha de tener el derecho a expresarse públicamente, al margen de cualquier interdicto gubernamental.

Al no poder publicar en la revista de Berlín su escrito sobre la religión, Kant lo sustituye por otro, cuyo título es *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, aunque suele ser citado con el de *Teoría y práctica* (1793). En la segunda parte de dicho trabajo cabe leer lo siguiente: «En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas que conciernen a todos, pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, en donde cada cual, por lo que atañe al deber universal de la humanidad, exige verse convencido de que tal coacción es legítima, para no incurrir en una contradicción consigo mismo. La obediencia sin el espíritu de libertad es *la causa de todas las sociedades secretas*. Pues el comunicarse unos con otros es una vocación natural de la humanidad, sobre todo en lo que concierne al ser humano en general; por lo tanto, las asociaciones clandestinas dejarían de existir, si se propiciara esa libertad. Y ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propio propósito más esencial, salvo permitiendo que se manifieste tal espíritu de libertad?» (ÜdG, Ak. VIII, 304).

Como puede apreciarse, Kant está recogiendo aquí la distinción entre uso privado y uso público de la razón acuñada en *¿Qué es la ilustración?* «En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí

no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. Sin embargo, en cuanto esta parte de la maquinaria sea considerada como miembro de una comunidad global e incluso cosmopolita y, por lo tanto, se considere su condición de docto que se dirige sensatamente a un público mediante sus escritos, entonces resulta obvio que puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo» (Ak. VIII, 37). En realidad Kant está transfiriendo al ámbito político el mismo esquema con que su teoría moral ha solventado el espinoso problema de la libertad.

Recordemos cómo resuelve Kant en su *Crítica de la razón práctica* (1788) el problema de la libertad. Cualquiera de nosotros está inmerso, en cuanto fenómeno, en una inexorable cadena causal cuyos eslabones va trabando el transcurso temporal conforme al mecanicismo de la naturaleza, pero al mismo tiempo nos cabe considerarnos, en cuanto noúmenos, como seres libres cuya voluntad moral es capaz de forjar leyes autónomamente, al margen de cualquier determinación o condicionamiento causal (cfr. *KpV*, Ak. V, 114). De igual modo, considerado como una parte de la maquinaria del Estado, el ciudadano debe limitarse a obedecer los dictados del gobierno al desempeñar el encargo que se le ha encomendado, pero como miembro de una comunidad global o cosmopolita tiene todo el derecho a expresar pública y libremente sus opiniones para ir mejorando con ellas la legislación vigente.

Haciendo gala de semejante libertad, Kant denuncia en *Qué es la ilustración* algunas cosas que son sencillamente intolerables, como el decidir que una determinada confesión religiosa se autoproclame como la única fe verdadera e intente imponer para siempre a todos los ciudadanos ciertos dogmas de su credo. «Yo mantengo —nos dice Kant— que tal cosa es completamente imposible. Semejante contrato, que daría por cancelada para siempre cualquier ilus-

tración ulterior del género humano, es absolutamente nulo e inválido, y seguiría siendo así, aun cuando quedase ratificado por el poder supremo, la dieta imperial y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos, rectificar sus errores y, en general, seguir avanzando hacia la ilustración. Tal cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar; y la posteridad estaría, por lo tanto, perfectamente legitimada para recusar aquel acuerdo adoptado de un modo tan incompetente como ultrajante. La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta pregunta: ¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?» (Ak. VIII, 39). Hay cosas que, a juicio de Kant, «vulneran y pisotean los sagrados derechos de la humanidad», como el estipular la persistencia de un credo que nadie pudiera poner en duda públicamente.

Ésta es una tesis que Kant no se cansará de repetir, como podemos comprobar si acudimos a *Teoría y práctica* o a *La metafísica de las costumbres*. «Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo», aducirá Kant en 1793 (*ÜdG*, Ak. VIII, 304) y en 1798 (*MdS*, Ak. VI, 327), para poner en cuestión que ninguna ley pueda disponer la perdurabilidad indefinida de cierta constitución eclesiástica, como si unos determinados artículos de fe y una determinada liturgia pudieran valer para siempre. A juicio de Kant no sería lícito prohibir a la posteridad el enmendar posibles errores y por ello resulta claro que tal proceder atentaría contra el destino y los fines de la humanidad; «en consecuencia, una ley así dictada no se ha de considerar como la genuina intención del monarca y por ello cabe ponerle objecio-

nes, enjuiciándola públicamente» (*ÜdG*, Ak. VIII, 305).

«Lo que a un pueblo no le resulta lícito decidir sobre sí mismo, menos aún le cabe decidirlo a un monarca sobre el pueblo —leemos también en *Qué es la ilustración*— porque su autoridad legisladora descansa precisamente en que reúne la voluntad íntegra del pueblo en la suya propia» (Ak. VIII, 39-40). El soberano debe dejar que los ciudadanos hagan cuanto consideren oportuno para la salvación de su alma, pues esto es algo que no le incumbe de modo alguno; en cambio sí le compete impedir que unos perturben violentamente a otros al buscar su propia salvación o su propia felicidad, porque su misión es crear un marco jurídico de convivencia donde cada cual pueda «buscar su bienestar según le plazca, siempre y cuando ello sea compatible con la libertad ajena» (*Idee*, Ak. VIII 28), dado que la búsqueda de la felicidad es una tarea personal e intransferible. Kant se opone rotundamente a un gobierno paternalista que adoptara como principio de su legislación la benevolencia para con el pueblo y se comportara con los ciudadanos como un padre lo hace con sus hijos, dando en considerar a los ciudadanos como unos niños que, al ser menores de edad, son incapaces de distinguir lo que más les conviene y por eso se ven obligados a esperar que su jefe de Estado determine arbitrariamente cómo deban ser felices. Un gobierno así le parece a Kant «el mayor despotismo imaginable» (*ÜdG*, Ak. VIII, 290-291), tal como señala en *Teoría y práctica*.

##### 5. «El siglo de Federico»

Kant estaba convencido de no padecer ese despotismo. Cuando en *¿Qué es la ilustración?* se pregunta si acaso se vivía entonces en una época ilustrada, responde a renglón seguido que ciertamente no, aunque sí

cupiera calificarla como una «época de ilustración», a la que también se podría llamar «el siglo de Federico» (Ak. VIII, 40). Federico II de Prusia es descrito aquí por Kant como «un príncipe que no considera indigno de sí reconocer como un *deber* suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, sino que les deja plena libertad para ello e incluso rehúsa el altivo nombre de *tolerancia*». Un príncipe así —sigue diciendo— «es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad se lo agradezcan, ensalzándolo por haber sido el primero en haber librado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia» (Ak. VIII, 41).

Federico el Grande no sólo se habría mostrado muy liberal en materia de religión, sino que tampoco se habría mostrado reticente a favorecer una libre opinión en cuestiones políticas, al darse cuenta de que, «incluso con respecto a su *legislación*, tampoco entraña peligro alguno el consentir a sus súbditos que hagan un uso *público* de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de dicha legislación, aun cuando critiquen con toda franqueza la que ya ha sido promulgada». Según el Kant de 1784, Federico II sería todo un pionero en este campo, porque ningún monarca le habría precedido en ese proceder. Se trataría de un príncipe ilustrado que «no teme a las sombras», al disponer de «un cuantioso y bien disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública de los ciudadanos». Cuando leyó estas líneas, la cáustica pluma de Hamann les dedicó este comentario: «¿Con qué conciencia puede reprochar un especulador, apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir calado hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor tiene como fiador de su infalibilidad un ejército ingente y bien disciplinado?»

(cfr. *Qué es ilustración*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 33-34).

Desde luego, como ya hemos visto Federico Guillermo II, el sucesor de Federico el Grande, sólo consiguió que Kant se reafirmara en estas opiniones y echara de menos a ese monarca ilustrado, que accedió al trono en 1740, justo el mismo año en que Kant se matriculó en la Universidad Albertina de Königsberg. El padre de Federico II, Federico Guillermo I, se había ganado el apodo de «Rey-Sargento», porque los únicos gastos en que no reparaba era el dinero destinado a sus regimientos y, por añadidura, cifraba su mayor orgullo en reclutar para sus tropas a soldados de una elevada estatura. Una de sus mayores hazañas intelectuales fue desterrar al filósofo que había popularizado el pensamiento leibniziano, Christian Wolff, por entender que sus teorías en torno al libre albedrío podrían llegar a favorecer la desertión entre sus huestes. A pesar de haberlo intentado, el «Rey-Sargento» no logró erradicar las inclinaciones literarias y la sensibilidad artística mostradas por el heredero de la corona.

Federico era un monarca bastante atípico. Le gustaba escribir versos y componer una música que luego interpretaba él mismo con su célebre flauta. En la correspondencia mantenida con su admirado Voltaire aseguraba haber preferido ser un simple filósofo en lugar de rey. De hecho, publicaba sus obras como las del «Filósofo de Sans-Souci», el palacio que se había hecho construir en Postdam, para huir de la corte berlinesa. Y, antes de acceder al trono, redactó una obra titulada *Antimaquiavelo*, donde se propuso refutar capítulo por capítulo las tesis de *El príncipe* de Maquiavelo. Esta obra fue concebida como una especie de catecismo ético para gobernantes, pero jamás la hubiera publicado una vez que se unció la corona, si no hubiera sido por el empeño de Voltaire, quien por otra parte la rescribió hasta convertirla en una obra conjunta. Muchos pensadores

Europeos creyeron que Federico podía encarnar al Filósofo Rey soñado por Platón, pero Federico prefirió tomar como su modelo más bien a Marco Aurelio e intentó establecer su propia *pax romana* poniéndose a la cabeza de su ejército para conquistar los territorios vecinos. «Pronto se vio, nos dice Voltaire, que Federico II, rey de Prusia, no era tan enemigo de Maquiavelo, como el príncipe heredero había parecido serlo.» Y Rousseau le dedicó este dístico: «Su gloria y su provecho, he ahí su Dios y su ley. Pues piensa como filósofo y se comporta como Rey.»

Es verdad que Federico, tal como le dice a D'Alambert en 1770, decía cosas como éstas: «Yo creo que es bueno ilustrar a los hombres. Combatir el fanatismo es desarmar al monstruo más cruel y sanguinario» (Carta del 3 de abril de 1770 cit. en *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, p. 19). Pero también que veía ciertas dificultades para realizar esa tarea y librar a los hombres de la superstición asentada en absurdas fábulas religiosas. En otra de sus cartas cruzadas con D'Alambert escribe lo siguiente: «La condición humana y el trabajo diario suponen un serio impedimento para ilustrar a los hombres y hacer que superen los prejuicios de la educación. Tomemos cualquier monarquía y descontemos primero a los labradores, trabajadores manuales, artesanos y soldados; nos quedarán unas cincuenta mil personas entre hombres y mujeres; de ellas, descontemos la mitad; el resto lo compondrá la nobleza y la buena burguesía; de ellos, examinemos cuántos espíritus no cultivados habrá, cuántos imbéciles, cuántas almas pusilánimes, cuántos libertinos, y de ese cálculo resultará aproximadamente que, de lo que se llama una nación civilizada, apenas encontraréis mil personas doctas, y aun entre ellas, ¡qué diferencia de ingenio! Suponed, pues, que fuera posible que estos mil filósofos tuvieran todos ellos idéntico sentimiento y estuvieran también tan desprovistos de prejuicios los unos como los

otros; ¿qué efectos producirían en el público sus lecciones? Si ocho décimas partes de la nación, ocupadas en conseguir vivir, no leen nada; si otra décima no se aplica a ello por frivolidad, por libertinaje o por ineptitud, se deduce de todo ello que el buen sentido del que es capaz nuestra especie no puede residir más que en la menor parte de una nación y que el resto no es susceptible de ello. Por tanto, estas consideraciones me llevan a creer que la credulidad, la superstición y el temor timorato de las almas débiles se impondrán siempre en la balanza del público, que el número de los filósofos será pequeño y que siempre una superstición cualquiera dominará el universo; es un gasto estéril intentar ilustrar y, frecuentemente, esa empresa es peligrosa para quienes se encargan de ella. Hay que contentarse con ser sabio para uno mismo, si se puede serlo, y abandonar al vulgo a su error, tratando de apartarlo de los crímenes que alteran el orden de la sociedad» (Carta del 8 de enero de 1770 cit. en *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, pp. 16-17).

En 1777 Federico sugiere a Fornay, el secretario perpetuo de la Academia berlinesa, que promueva un concurso (algo muy en boga por la época como testimonian los dos célebres discursos de Rousseau) para fomentar ensayos en torno al tema *¿Puede ser útil engañar al pueblo?* Un año después, en 1778, la Real Academia de Ciencias y Letras de Berlín convoca un concurso para responder a esta pregunta: «¿Puede ser útil para el pueblo algún tipo de engaño, ya sea que consista en inducir a nuevos errores o bien en mantenerlo en los antiguos?» No habrá sólo un premio, sino dos. Cuando en 1780 se falla el doble premio, recayendo sobre Rudolf Zacharias Becker y Frédéric de Castillon, todo el mundo sabe que se ha querido contentar a Federico y que por eso se ha premiado también al segundo, a pesar de haber gustado más el primero. Éste había respondido negativamente, pero el otro había

desgranado argumentos para mostrar cuán útil puede resultar engañar al pueblo. He aquí cómo era ese monarca ilustrado en el que Kant depositó tantas esperanzas para ilustrar al pueblo y hacer valer sus derechos con arreglo a la dignidad propia de todo hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) Edición del texto en alemán

— «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 35-42.

— «Was ist Aufklärung? Beiträge aus der *Berlinischen Monatsschrift* (In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht, ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hiske), Darmstadt, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1981.

### B) Traducciones previas al castellano

1. «¿Qué es la ilustración?» (traducción de Eugenio Ímaz), en KANT, E., *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, 1941; reimpresión luego en el FCE a partir de 1978.

2. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?» (traducción de Emilio Estiú), en KANT, E., *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.

3. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?» (traducción de Agapito Maestre y José Romagosa), en *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988.

4. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?» (traducción de J. B. Llinares), en *Materials de Filosofia*, 4, Universitat de València, 1991.

5. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?» (traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra), en KANT, I., *En defensa de la Ilustración* (introducción de

José Luis Villacañas), Barcelona, Alba Editorial, 1999.

### C) Otros escritos de Kant estrechamente relacionados con el texto

— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán), Madrid, Tecnos, 1994, pp. 3-23 [*Idee* (1784)].

— *Teoría y práctica* (traducción de Juan Miguel Palacios, Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos, 1986 (reimp. 1993), pp. 36-48 [*ÜdG* (1793)].

— *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (traducción, introducción y notas de Jacobo Muñoz), Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 109-110 [*ZeF* (1794)].

— *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (versión castellana de Roberto R. Aramayo, con un estudio preliminar de José Gómez Caffarena), Madrid, Trotta, 1999, *passim* [*SdF* (1798)].

— «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán), Madrid, Tecnos, 1994, pp. 86-96 [*SdF* (1798)].

— *Kant. Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Barcelona, Península, 1991, pp. 100-107 y 163-174.

### D) Otras ediciones castellanas de Kant relativas a su filosofía práctica

— *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (versión castellana, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2001 [*Grundl.* (1785)].

— *Crítica de la razón práctica* (versión castellana, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2000 [KpV (1788)].

— *La religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Madrid, Alianza Editorial, 1991 [Rel. (1793)].

— *La metafísica de las costumbres* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill; estudio preliminar de Adela Cortina), Madrid, Tecnos, 1989 [MdS (1797)].

— *Antropología en sentido pragmático* (traducción de José Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1935; reimp. en Madrid, Alianza Editorial, 1991 [Anthropologie (1798)].

— *Antropología práctica* (edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos, 1990.

— *Sobre pedagogía* (traducción de Lorenzo Luzuriaga), Madrid, Daniel Jorro, 1911; reimp. (con prólogo y notas de Mariano Fernández) en Madrid, Akal, 1983.

— *Lecciones de Ética* (versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán; estudio introductorio de Roberto Rodríguez Aramayo), Barcelona, Crítica, 1988.

E) *Literatura secundaria sobre Kant y la Ilustración*

*Diccionario histórico de la ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 415 y ss.

*¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la ilustración* (edición crítica, traducción, notas y estudio preliminar de Javier de Lucas), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991; correspondencia entre Federico II y D'Alambert, pp. 15-22.

FEDERICO II DE PRUSIA Y VOLTAIRE, *Anti-maquiavelo, o refutación del Príncipe de Maquiavelo* (estudio introductorio, ver-

sión castellana y notas de Roberto R. Aramayo), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995; introducción, pp. xv-lii.

ARAMAYO, Roberto R. (1992), *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (con pról. de Javier MUGUERZA), Madrid, Tecnos, caps. 8, 9, 12, 13 y 15.

— (1997), *La Quimera del Rey Filósofo*, Madrid, Taurus, caps. IV y V, pp. 71-132.

— (2001), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, pp. 100-131.

ARAMAYO, Roberto R.; MUGUERZA, Javier, y ROLDÁN, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, caps. 5, 9 y 14.

ARAMAYO, Roberto R., y ONCINA, Faustino (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999, caps. 1, 2, 3 y 9.

ARAMAYO, Roberto R., y VILAR, Gerard (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 169-216 y 243-295.

MUGUERZA, Javier, «La indisciplina del espíritu crítico (Una perspectiva filosófica)», en TORRES SANTOMÉ, J. (ed.), *Volver a pensar la educación*, vol. I, La Coruña-Madrid, Morata, 1995, pp. 17-33.

— «Kant y el sueño de la razón», en THIEBAUT, Carlos (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 9-36.

MUGUERZA, Javier, y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Madrid, Tecnos, 1989, caps. 12, 13, 14 y 15.

SEOANE, presentación a su antología de textos titulada *La ilustración olvidada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 15-56.

VALDECANTOS, Antonio, «El uso público de las humanidades», en MAS, Salvador, y VEGA, Luis (eds.), *Homenaje a Emilio Lledó* (en vías de publicación).

VILLACAÑAS, José Luis, «Del público a la masa: la experiencia kantiana de la

ilustración y la sociedad moderna», en ARAMAYO, Roberto R.; MUGUERZA, Javier, y VALDECANTOS, Antonio (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 187-213.