

EL PUNTO DE VISTA COSMOPOLITA

Enrique LYNCH

En una época no muy lejana la condición de «histórico» se reservaba a las gestas de individuos o pueblos. Los criterios que servían para determinar si este o aquel hecho debía ser consagrado por la historia no solían ser muy claros y, por lo general, dependían del juicio y la razón de los vencedores en una campaña, de la megalomanía de un conductor de pueblos o del poder de un grupo social hegemónico. Hoy en día siguen existiendo los grandes triunfadores, sigue habiendo conductores de pueblos y clases dominantes, pero junto a la tradicional historia fáctica que narra las hazañas de éstos, compuesta por acciones militares, políticas, económicas y artísticas, florecen pequeñas historias, olvidos —deliberados o no— de la memoria del mundo, historias de creencias y mentalidades, historias de instituciones o de estilos, de prácticas, de técnicas y de sentimientos¹. Esta proliferación de discursos sobre el pasado de la humanidad, además de enriquecer nuestro conocimiento histórico, ha tenido la virtud de recomponer la imagen de nuestro presente y no se hubiese producido si quienes decidieron romper con el paradigma historiográfico decimonónico no hubieran contado con un criterio nuevo sobre qué es el «hecho histórico».

La nueva orientación de las investigaciones históricas y sociológicas que cada tanto nos sorprende con enfoques insólitos de hechos pasados entiende dichos acontecimientos de una manera diferente de cuando se estudia la acción de los héroes o la historia política de una nación, y quizás en ello radique lo sustancial de sus aciertos. Hace veinte años, Lévi-Strauss, polemizando con el Sartre metodólogo de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, se planteaba esta peculiaridad del hecho histórico, el carácter siempre problemático e inefable de éste², hacía jugar con altanería su saber etnológico cuando señalaba, con razón, que lo verdaderamente complejo en el discurso de la historia está en poder estipular qué es lo que puede ser tratado de «hecho». Apuntaba, asimismo, que una historia auténticamente total nos pone ante el caos. Si el hecho histórico es lo que ha pasado *realmente* —se preguntaba—, ¿dónde ha pasado algo en realidad? Cada circunstan-

cia se resuelve en una infinidad de episodios menores y, a la vez, se inscribe en hecho de mayor generalidad. Cada acto mundano, revolución, movimiento migratorio, intercambio comercial o proceso productivo, por ejemplo, se acopla con otros para formar fenómenos macrocivilizatorios más complejos; pero, al mismo tiempo, traduce movimientos psíquicos y físicos, individuales y colectivos que, a su vez, se componen de funciones cerebrales y nerviosas, procesos hormonales, atómicos, etcétera. El historiador o el simple observador tienen que remontarse por abstracción hasta los hechos abarcatarios o reducir su campo observacional para captar las miríadas de hechos constituyentes y, en cualquiera de sus dos movimientos alternativos, retrospectivo-reductor o prospectivo-inductor, han de elegir, cortar, recortar, distribuir, destacar o desechar, o bien reducir, sobre un fondo de continuidad que se sostiene apenas en la dimensión temporal que provee la cronología. La única y principal tarea del historiador consiste en lograr la coherencia en el farrago de los acontecimientos. Para ello se vale de la pobre ayuda que le presta el calendario y de su sentido íntimo de continuidad que le permite construir un universo correlacionado allí donde no existen en realidad más que fenómenos discontinuos que, si pudieran totalizarse, se neutralizarían a sí mismos, haciendo que su producto final sea igual a cero³. Considerado desde esta perspectiva el conocimiento histórico se ve apoyado en una ilusión de continuidad inspirada, en todos los casos, por un criterio particular. Regulando la óptica con que observa los acontecimientos este criterio descubre nuevas conexiones para hechos conocidos, desenreda secuencias imprevistas, señala series de sucesos según otras ligazones causales, en función de la riqueza de sus observaciones, el valor y la cantidad de sus datos, la precisión de sus instrumentos de trabajo y la agilidad de su metodología y, desde luego, la imaginación que aplique a su tarea. No existe, por consiguiente, *una* historia sino «historias», cuyo estudio a la vez que determina un nuevo campo, un objeto inusitado, confiesa siempre el punto de vista que las ha producido. Toda historia, concluye Lévi-Strauss, es siempre una *historia-para*.

Frente a las implicaciones claramente relativis-

¹ Me remito a los esbozos de una programática de la nueva historiografía en la conocida obra de Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970.

² C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1971, p. 372.

³ *Ibidem*.

ras de la posición de Lévi-Strauss, podrá objetarse que reducir la cuestión del conocimiento histórico al problema de marcar las coordenadas precisas de un singular «punto de vista» y, de esta forma, multiplicar al infinito las versiones posibles de un mismo suceso no soluciona el problema que plantea una teoría de la historia sino que lo complica. En el mismo momento en que nos inclinamos ante el subjetivismo radical que la etnología atribuye a la historia, condenamos a ésta a ser expulsada de la «Tabla de las Ciencias» y aquella orgullosa investidura de *episteme* que los positivistas quisieron concederle en el siglo pasado se desvanece y viene a ser sustituida por la historia como *doxa*, mera opinión que tan solo delata el punto de vista que la emite. Su valor intrínseco, entonces, no resulta mayor que el del habla, los mitos o las prácticas sociales, signos de la marcha de una sociedad pero ya no dominios de saber.

En compensación se recupera en la versión de Lévi-Strauss aquel sentido originario que todavía se esconde en la raíz griega del término: *μῶτις*, que designa a «aquél que está allí para ver»⁴. Lo testimonial se impone en esta versión a la *μῶτις* de Aristóteles, narración de los datos obtenidos mediante una investigación, que diera lugar a la *historia rerum gestarum*, concepción que hace muchos siglos se impuso. En realidad se trata de pasar de la supuesta objetividad de las gestas a la reconocida subjetividad del testimonio comprometido. La historia resulta entonces «lo que vio fulano de tal», «lo que atestiguó de esta o aquella circunstancia» y, en algún caso, «lo que juzgó acerca de ello»; especie de crónica, alusión, referencia u observación reflexiva del pasado en la que poco hay de ciencia incontaminada y mucho de opinión, a despecho del rigor y la minuciosidad de sus métodos heurísticos.

Por otra parte, está claro que esta interpretación de la historia no puede ser del agrado de quienes abogan porque el discurso histórico imite la objetividad de la ciencia natural. Pero ni siquiera satisfará a Adam Schaff, por ejemplo, que afirma⁵ que dicha equiparación es deseable

(los marxistas van en la ciencia natural un criterio de cientificidad para las ciencias humanas al que secretamente aspiran), aunque sólo pueda resolverse en una objetividad *sui generis*. Curiosamente, son dignas de ser atendidas las tribulaciones de Adam Schaff en sus denodados intentos de defender la posibilidad de una historia «objetiva» (intersubjetiva) apoyándose en ese extraño «condicionamiento social involuntario» que hace tabla rasa con los subjetivismos y justificar, al mismo tiempo, las taxativas exigencias de Lenin cuando reclamaba inequívocamente que la historia debía «reflejar los intereses de la clase y del Partido»⁶.

No, mucho más que estos malabarismos de dudosa consistencia teórica importa comprobar que la cientificidad del discurso histórico tiene que habérselas de algún modo con lo contingente, lo intuitivo, lo arbitrario, es decir con la naturaleza voluble y falaz del sujeto cognoscente, y emprender el estudio de sus testimonios sin emplear siquiera el recurso que Lévi-Strauss reprocha a Sartre y, con él, a cierta corriente del materialismo histórico, de querer convertir a los atribulados, imprevisibles, *yo*s en un *nosotros* para mantener viva la ilusión de la libertad⁷.

Quisiera encuadrar este trabajo en los marcos de una idea de la historia acorde con los nuevos enfoques según los cuales la historia o bien sucumbe a la relatividad de los puntos de vista o bien se contenta con estudiar la fría lógica de los enunciados.

Me propongo examinar aquí un caso típico de comprensión intencionada de la historia, según los esbozos de una filosofía de la historia en Immanuel Kant, para probar cómo cierta epistemología puede escapar a su universo de discurso y proyectar sobre la teoría de la sociedad unos *leitmotiv* que, en este caso, se han convertido en límites, patrones de análisis o supuestos generales que van mucho más allá del contexto para el cual fueron concebidos. El examen del punto de vista kantiano de la historia enseña, sorprendentemente, que puede establecerse una relación significativa y evidente entre la concepción de la historia como un devenir con sentido y el supuesto de la perfectibilidad del mundo que remata en la esperanza siempre realimentada de

⁴ En M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 40.

⁵ Véase ADAM SCHAFF, *Historia y verdad*, Crítica, Barcelona, 1976. En particular toda la tercera parte, que está dedicada a analizar las condiciones para la objetividad en la historia.

⁶ Cfr. A. SCHAFF, *op. cit.*, pp. 357-360.

⁷ C. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 380.

una sociedad mejor, y por este camino, en los principios de una cierta política.

En noviembre de 1784, Kant publicaba en la *Berlinische Monatsschrift* un breve opúsculo al que seguirían otros de temas afines con la filosofía de la historia. En conjunto, estos escritos que preanunciaban la maduración de su ética, no llegan a configurar un cuerpo de pensamiento equivalente a, por ejemplo, su filosofía crítica, pero tienen, como toda la obra de Kant, una lucidez y una elocuencia admirables. El trabajo en cuestión llevaba el sugestivo título de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*⁸ y en él se contienen todos los elementos esenciales de la filosofía de la historia de Kant y los principios generales de su ideario político, que expondría en *La Paz Perpetua* de 1795. Por último, este escrito conecta la filosofía kantiana con la tradición del pensamiento utópico en la medida en que, como intentaré demostrar, nos da la versión alemana del sueño de la razón y la idea de progreso.

Si nos dejamos llevar por los sentidos que evoca la palabra «cosmopolita», más allá de la designación directa, que apunta a la imposible alianza de la ciudad y el mundo, difícilmente transpondremos los estrechos márgenes impuestos por el léxico usual. Según el diccionario, cosmopolita es aquel que ha visitado muchos países; es el viajero infatigable, la urbe poblada por una multitud de razas y comunidades extrañas, es el individuo mundano que todo —o casi todo— lo sabe o lo ha experimentado. Por último, hay también esa tendencia sociocultural de ciertos grupos sociales que inmediatamente asociamos con el «cosmopolitismo» y que es característica de los rasgos occidentales más «civilizados».

Sin embargo, no es éste el cosmopolitismo que nos interesa y, en alguna medida, muy poco tiene que ver con el que Kant tenía *in mente* al escribir su opúsculo. No es una nota de sociedad o «de la sociedad» y tampoco se trata de una costumbre, una pauta social o un *esprit* que pueda verificarse en ciertos hábitos. Se trata, en rigor, de un punto de vista, una perspectiva desde la que se entiende e interpreta la historia de la humanidad. Si he de expresarme con toda precisión diré que es el punto de vista *filosófico* que,

según Kant, nos permite hacer de la historia un discurso racional y razonable. Está claro, pues, que el propósito de Kant no consiste en establecer cómo es posible la historia en tanto devenir de los acontecimientos sino cómo ese devenir se hace inteligible para nosotros, lo que supone establecer cómo y en qué medida el discurso de la historia es permeable a las leyes de la razón.

Se trata, en primer lugar, de una cuestión epistemológica a la que se alude ya desde el título, pero al mismo tiempo implica una materia de mayor alcance. Kant no sólo tratará de una *clave* para la comprensión y factura racional de la historia sino que, por añadidura, esbozará una *representación* de la historia universal. En cierta medida, lo que nos dice Kant en sus ensayos sobre la historia es que la forma bajo la cual necesariamente nos representamos el devenir histórico dicta la clave para la captación de su sentido y valor último en cuanto es racional. En la filosofía de la historia kantiana hay, pues, una *Idea* de la Historia y, paralelamente a ella, una *idea* —con minúsculas— de la historia, las cuales, hábilmente combinadas determinan el punto de vista de la modernidad con respecto al devenir de la sociedad. Este punto de vista, el punto de vista cosmopolita, habrá de tener una profunda influencia en la tradición del idealismo alemán y, a través de éste, en el pensamiento social y político del último siglo.

El sentido de la historia

El primer gran problema que plantea Kant en el opúsculo tiene que ver con la necesidad de atribuir un *sentido* al devenir de la historia. No podemos determinar con exactitud, a primera vista, si lo que Kant señala como necesidad es propio del objeto o de quien se detiene a examinarlo. Es decir, si es un requisito del proceso histórico o una condición de posibilidad de la intelección de dicho proceso. Es, en cierto modo, un requisito de las cosas examinadas en tanto que, si no se impone una forma de coherencia a la libre manifestación de los acontecimientos que registra la conciencia ingenua, la representación de los hechos resulta un caos. Dice Kant que si no consideramos las acciones de los hombres «con arreglo a un plan», *como si* formaran parte de un programa o proyecto de alguna especie, no po-

⁸ EN I. KANT, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979, pp. 39-67.

dremos comprenderlas por el solo hecho de que no seremos capaces de distinguir propósito racional alguno en ellas. La simple observación de los hechos que producen los hombres con su conducta no basta para comprender el devenir porque si bien los individuos son objeto del determinismo natural igual que las especies animales, su naturaleza no instintiva —el hecho de que se mueven según los consejos de la razón— los hace radicalmente impredecibles.

De modo que el plan en el que se inscriben los actos de los hombres no resulta entonces un requisito de las acciones mismas cuanto de la conciencia que las observa. Epistemológicamente, no se trata de hallarlo en la conducta observada —un propósito que, por otra parte, es irrealizable, aclara Kant— sino de *suponerlo* en la instancia determinante de éstas. En otras palabras, como no es posible deducir plan alguno de las criaturas que son los hombres, Kant infiere el plan de la Madre Naturaleza, bajo cuyos designios estas criaturas actúan. La inferencia no es descabellada, nos dice; ahí están las tendencias a la homogeneización, las convergencias y la regularidad que cabe descubrir en los datos estadísticos a que pueden transcribirse ciertos fenómenos sociales (los matrimonios, por ejemplo) que, vistos desde la perspectiva de los participantes, parecen absolutamente libres. Según estos registros, el sentido de la historia aparecería expuesto críticamente en una suerte de *intención* oculta de la Naturaleza, cuya direccionalidad y espíritu hay que desentrañar a partir de la pluralidad de situaciones, actos y circunstancias que intervienen en la actividad social de los hombres. En definitiva, Kant defiende un cierto providencialismo como trasfondo de la historia.

Sin embargo, su posición es algo más que providencialista. Para entenderla en su justo valor es preciso proyectarse unos años (1790), al texto de la *Crítica del Juicio*, en particular a su segunda parte⁹. Allí Kant expone su doctrina del juicio teleológico y dice que la causalidad natural, aun cuando sea determinante para la evolución de los objetos naturales, no basta para fundamentar el conocimiento de éstos. Para un conocimiento racional de la naturaleza —y de las acciones de los hombres en tanto forman parte de la naturale-

za— es preciso que la facultad de juzgar enlace ciertos objetos del entendimiento con *finalidades*, que proporciona la razón. El juicio teleológico lleva a cabo tales enlaces y permite por ello «entender» racionalmente los fenómenos. Este juicio, aclara Kant en varias secciones de la *Crítica del Juicio*, no es constitutivo de los objetos —como lo es la causalidad natural—, no es determinante sino tan sólo reflexivo. Cumple por ello una función meramente regulativa, es decir, sirve para ordenar de acuerdo con un fin racional los datos que la experiencia trae a la conciencia. El fin que propone el juicio teleológico constituye la unidad ideal que ordena la multiplicidad y heterogeneidad de los fenómenos históricos. Por efecto de este fin propuesto por la facultad de juzgar aplicada a la historia, los sucesos no se nos aparecen solamente ligados por su conexión causal o cronológica, sino además por una trama significativa. Por la causalidad y la cronología llegaremos a «saber» de ellos, pero sólo tendrán sentido para nosotros, sólo podremos *conocerlos*, si los ordenamos con respecto a un fin. En tal caso y precisamente porque constituyen una trama significativa pueden destacarse del conjunto de los hechos causales.

En términos generales, el punto de vista cosmopolita se relacionaría de hecho con un *telos*, pero no cabe suponer que este *telos* se limite a la mera operación de la razón para ordenar los datos del entendimiento. El *sentido* y la *finalidad* determinan ambos el concepto «historia», lo constituyen, de tal modo que habrá «historia» donde nos situemos con nuestras reflexiones, pero no sólo —como bien apunta Cassirer¹⁰— en el plano de los simples acaecimientos sino también en el plano de los actos. El *telos* actúa como una unidad ideal dadora de sentido; y ésta, su función de «dar sentido» a los hechos causales destacando así lo histórico del devenir natural, consiste en imprimir una cierta eticidad al proceso. El *telos* inmanente que hay que desentrañar de los acontecimientos es en sí mismo una meta ética que sólo se nos manifiesta en la medida en que participemos del proyecto que sintetiza. Kant siempre se refiere a una conciencia que juzga en su vida práctica según el viejo *mot d'ordre* que defiende la supremacía de la razón práctica sobre

⁹ I. KANT, *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, Ed. Porrúa, México, 1978.

¹⁰ E. CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1978, pp. 268 y 269.

la razón teórica. En esta oportunidad sugiere que llegaremos a comprender el sentido de la historia, a captar la finalidad que determina sus acontecimientos, en la medida en que colaboremos con el sano, el saludable plan de la naturaleza¹¹. La filosofía kantiana de la historia viene a fundar, pues, una política *sui generis*. Comprender la finalidad ética que anima el proceso histórico es una obra de bien público, un gesto encomiable de gentes civilizadas. Poco importa que, por el momento, subsista en el mundo la maldad y la injusticia. Cuando los individuos comprendan que han de hacer suyos los saludables propósitos de la naturaleza, el mundo racional se habrá impuesto. Mientras tanto, la naturaleza se las arregla para conducir a la humanidad, paso a paso, por medio de «astutas artimañas», por el doloroso camino de la salvación, cumpliendo estadios cada vez más perfectos, hasta que un día sea posible alcanzar un cuadro de convivencia que haga inútiles las guerras.

El proceso histórico es, pues, el proceso de realización de un ideal moral, la libertad, que va cumpliéndose ineluctablemente, superando etapas cada vez más perfectas y que algún día rematará —Kant lo piensa para el siglo siguiente al suyo— en un «estado universal cosmopolita» del que habrán sido desterrados los enfrentamientos y las injusticias. Por el momento basta tener presente que el cosmopolitismo kantiano no se reduce a una compleja operación epistemológica realizada como un mero ejercicio de sutileza. Hay detrás de sus filigranas teóricas una política: cubrir, en la concepción de la historia del Iluminismo, despojada de fines —está claro que no habrá Dios, ni espera mesiánica, ni pecados redimidos en la historia futura de la sociedad burguesa—, el ideal moral que antaño suministraba la religión y que la razón ilustrada ha eliminado sin sustituirlo. El *telos* que postula Kant para los procesos, núcleo del sentido de la historia, viene a satisfacer además de su función crítica el papel de lo sagrado en una historia que está en proceso de definitiva secularización.

¿Cómo es posible que los hombres descubran en su accionar la meta hacia la que se encaminan sus acciones? El punto de vista cosmopolita enseña que a los hombres no se les revela la finalidad en la que rematan sus acciones sino cuando en-

tienden dichas acciones desde una cierta ética. En última instancia, está claro para Kant que esa finalidad a la que apuntan los hombres es, en el fondo y desde la perspectiva de la especie humana, buena. Por eso es que cuando el proceder de los hombres que hacen la historia llega a inscribirse en una doctrina del deber, se entiende la sabiduría de Dios, el lugar de la humanidad en el mundo y el «sentido» de la existencia¹². Toda la historia cobra «sentido» y se despejan así los siempre presentes temores metafísicos. El sujeto kantiano *debe entender que todo es para bien*, de lo contrario no podría sobrevivir a la gratuidad y absurdo de su existencia. En ciertos aspectos, esta solapada declaración de optimismo forzoso¹³ recuerda los recursivos argumentos medievales para fundamentar una conducta buena y combatir de paso la desviación pesimista. Un mismo argumento se difundía en las *quodlibetales*: «Ha de haber una conducta buena, claramente distinta de otra mala. El Día del Juicio unos serán condenados y otros recompensados. Si todos, sin excepción, fuésemos a ser castigados, ¿qué sentido hubiera tenido que viniéramos al mundo?» La ética cristiana se emparenta secretamente con el problema de la existencia: puesto que una existencia sin sentido es inimaginable, necesariamente ha de haber una conducta buena distinta de otra mala, una inequívoca diferencia entre réprobos y elegidos.

Este tema cristiano subyace en el cosmopolitismo de Kant bajo otras formas. Para Kant el hombre tiene, a despecho de la violencia y la injusticia que observa a diario, una impresión, la íntima sospecha de que ésa, su acción, que reposa en la pureza de su intención, no es vana, y que sus resultados serán válidos respecto de la razón y la moral¹⁴. Pero para que esa impresión se vea corroborada o supere, al menos, las puras expectativas de la conciencia ingenua, es preciso que no sólo la acción individual sino también la historia a la que ésta contribuye tenga un sentido que, según las reglas del juicio, ha de serle suministrado por su finalidad. Y como esta finalidad es racional y ética, así también ha de ser y consi-

¹² J. LACROIX, *Kant*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 84.

¹³ Véase cómo alude a ella en *El fin de todas las cosas*, en KANT, *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 125.

¹⁴ E. WEIL, «Histoire et politique», en *Problemes kantians?*, Vrin, París, 1970, p. 113.

¹¹ *Ibidem*, p. 267.

derarse la historia. El punto de vista cosmopolita, como síntesis de la filosofía kantiana de la historia, enseña cómo se realiza esa conexión entre la ética y la teleología de la historia: más que una reducción de la segunda por la primera, la ética *hace posible* a la teología¹⁵.

Al coronar toda la historia de la humanidad con un proyecto global de bienaventuranza y hacer de la espera de la libertad la síntesis idealizada del futuro del mundo, Kant, como bien observa Collingwood¹⁶, se inscribe en el verdadero estilo de la Ilustración, destacándose del romanticismo representado en esta materia por las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder. Los dos ácidos comentarios publicados por Kant en la *Allgemeine Literaturzeitung* de Jena en 1785¹⁷ deploran no sólo el estilo y la metodología empleada por Herder¹⁸ sino el que no haya sabido percibir en la multiplicidad de la historia del mundo y sus civilizaciones la unidad abstracta de un postulado ético que ordena tales manifestaciones bajo un único y omnicompreensivo sentido.

La teoría del conflicto

La postulación de una meta ética debe salvar, sin embargo, un obstáculo que desde Kant ha sido común a todas las teleologías de la historia. Si bien puede tenerse como válida la afirmación de que el devenir de la sociedad demuestra una progresión de las condiciones de vida hacia suce-

sivas etapas de perfeccionamiento, ello no implica que la condición actual, la nuestra, igual que la de Kant, sea merecedora de elogios. En el caso de la época kantiana, las guerras europeas, los episodios previos e inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa, no hacían sino corroborar las observaciones y pronósticos más pesimistas. La violencia en las relaciones entre los estados, el malestar social y político y la evidente recurrencia del fenómeno en la historia de Occidente constituían pruebas insoslayables de que, cualquiera que fuese la esperanza de la humanidad, su presente estaba cargado de conflictos.

El procedimiento ideado por Kant para dar una explicación a este fenómeno es ingenioso. Afirma Kant que las disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón están llamadas a desarrollarse en la especie y no en los individuos. Su pleno desarrollo es, como hemos visto, un propósito evidente de la Naturaleza, pero como los individuos se muestran dominados por sus instintos y sus pasiones más incontrolables, dice Kant que la naturaleza ha ideado un astuto ardid para valerse de las peculiares debilidades humanas, ponerlas a su servicio y lograr sus propósitos. Ha dotado al hombre de una *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*), es decir de una doble tendencia a la asociación y al rechazo de toda comunidad entre individuos. Los hombres necesitan vivir en sociedad para el logro de sus fines como especie, pero tan pronto como se asocian a sus semejantes, la libre manifestación de sus disposiciones, acicreada por las favorables condiciones que surgen de la asociación, los lleva a intentar romper la comunidad que con tanto esfuerzo han construido. En esta doble naturaleza ha de hallarse el origen de los enfrentamientos y conflictos que caracterizan a la vida comunitaria y que llevan a hablar de un *antagonismo* universal. ¿Cuál puede ser el objetivo que persigue la naturaleza con estos enfrentamientos? Que se desarrollen todas las disposiciones y facultades de los hombres alentadas por el deseo de superar a los contrincantes y competidores en cada caso. Los antagonismos elevan al hombre del estado de naturaleza al estado de cultura y, en este sentido, se convierten en un factor del progreso de la civilización.

La *insociable sociabilidad* nos presenta una versión positiva de la guerra. Kant, y después de él, a partir de la Restauración, todas las filosofías

¹⁵ El punto de vista cosmopolita difiere de las demás filosofías de la historia en que ya no interesa, como en Hegel, que la teleología sirva para reconstituir una unidad originaria, la del Todo, que ha sido descompuesta. Y tampoco importan —o sí, pero como señala Kant muy secundariamente— los usos proféticos, anticipatorios de ésta. *Interesa la naturaleza moral de la expectativa utópica*, el hecho de que el estado universal cosmopolita configura, además de una condición idealizada, una nueva forma de la Gracia, o sea, de estar libres de pecado.

¹⁶ R.G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, FCE, México, 1977, p. 98.

¹⁷ He utilizado la versión francesa de estos escritos, publicada por Aubier, París, 1947, con el título *La philosophie de l'histoire*, pp. 95-126.

¹⁸ Dice Kant al respecto: «no se sabe si el hálito poético que anima la expresión no se desliza a veces en la filosofía del autor; o si, por momentos, los sinónimos ocupan el lugar de las explicaciones y las alegorías sustituyen a las verdades». I. KANT, *op. cit.* p. 118.

de la historia que ven el devenir como un progreso que se desenvuelve según unas leyes inteligibles, abandonan todo juicio crítico de la guerra para, en alguna medida, justificarla y extender su aval a todos sus efectos: la devastación, el genocidio, la violencia por encima de los códigos y las convenciones, etcétera. Y lo hacen por dos caminos, afirmando que es un mal que subyace a los hechos, un mal aparente; o si no, sosteniendo que se trata de un mal necesario, el límite de una serie concatenada de acontecimientos. Ambas vertientes corresponden a otros tantos modelos (providencialista y finalista) de la historia. El cosmopolitismo kantiano tiene, en verdad, algo de ambas. Como bien señala Bobbio¹⁹, la teleología de Kant consiente el conflicto, el enfrentamiento, los antagonismos generalizados, la guerra, como un mal necesario en un doble sentido: como inevitable porque se funda en disposiciones naturales (belicismo naturalista); y como saludable porque contribuye al progreso de la civilización (belicismo ideológico-mistificador). En ambos casos, por consiguiente, la guerra es presentada como un mal *justificado* que se inscribe a los procesos necesarios progresivos (no regresivos). Es un bien, aunque —claro está— un bien-medio para un bien-fin.

El punto de vista cosmopolita expone la guerra como el verdadero motor del proceso histórico en una auténtica anticipación de aquella «violencia partera de la historia» de Karl Marx que habría de inspirar a tantos revolucionarios del siglo XX. Es, como figura del discurso, la alternativa prusiana al romanticismo rousseauiano que veía en la felicidad, en la búsqueda de la felicidad, la expectativa general de la humanidad y fuente de inspiración y motivaciones de las acciones históricas. Si los hombres sólo desearan la felicidad, dice Kant, la humanidad jamás hubiera dejado aquella Arcadia originaria de la que dicen los mitos que proviene, pero los hombres no serían más que unos campesinos embrutecidos e ignorantes²⁰. La guerra puede ser, también, una

máquina generadora de cultura, una pasión nacional, como para Federico el Grande. En el suplemento primero del proyecto de la *Paz Perpetua*²¹, titulado «Sobre la garantía de la paz perpetua», Kant ensaya una interpretación de corte etnológico con respecto al proceso civilizatorio: la intención de la naturaleza requiere de la guerra para lograr instaurar el estado universal cosmopolita, condición de derecho que permitirá a sus miembros gozar de una «paz perpetua». Entre los muchos saldos positivos de la guerra, Kant destaca el que sirva para poblar la Tierra, incorporando así territorios inhóspitos a la civilización a consecuencia de las migraciones forzadas que imponen los enfrentamientos que obligan a dispersar los núcleos humanos y multiplican las especies naturales.

Pero no todo son argumentos ideológicos en la defensa kantiana de la guerra. El gran recurso retórico de Kant frente a la paradoja de la creación —si el fin último del hombre en el mundo es constituir un universo racional y moralmente justo, ¿por qué razón quiso la Naturaleza que semejante tarea quedase en manos de un ser apasionado y brutal?— explicando que el antagonismo que caracteriza a las relaciones sociales no es más que un astuto ardid de la Naturaleza para que se desarrollen plenamente todas las facultades racionales, no es suficiente para fundar con solidez el finalismo de la tesis central, pero basta para mostrar con claridad que el principal problema de la historia no es el metafísico «hacia dónde vamos» sino el muy concreto, cotidiano y urgente «por qué peleamos». La gran virtud de Kant y la de sus herederos confesos o involuntarios es haber puesto de relieve que siempre es necesaria una teoría del conflicto cuando se estudia la sociedad; y, que la propuesta, entre ilusoria y filisteica, del funcionalismo sociológico, no es más que un sueño de tantos de la tecnocracia.

En el principio del antagonismo universal de Kant, una suerte de ley newtoniana del proceso civilizatorio que reaparecerá recurrentemente bajo distintas formas entre los filósofos del siglo XIX, en Hegel y Saint Simon y, a través de ellos, en Marx, quien lo convierte con la noción de lu-

¹⁹ N. BOBBIO. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bolonia, 1979, pp. 61-70.

²⁰ Hegel retoma con su habitual sugestión esta versión descarnada e implacable de la historia: «(...) la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. (...) Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices». *Leccio-*

nes de filosofía de la historia, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 88.

²¹ Utilizo la versión de F. Riveta Pastor publicada por Ed. Porrúa, México, 1977.

cha de clases elevada —a la manera cosmopolita— a la condición de clave/representación de la historia, en este principio, digo, se expone una tendencia a la individuación que corre a la par con otra: la necesidad de *socializar* la existencia individual. En la *ungesellige Gesselligkeit* está sintetizada la doble naturaleza (doble y contradictoria, que no dialéctica) del hombre moderno. Al enarbolar su voluntad propia, desafiando cualquier imperativo comunitario, el individuo se ve atrapado en la necesidad de destacar dicha voluntad imponiéndosela a los demás individuos: para defender su individualidad, para consolidarla o simplemente para hacer de ella el origen y fundamento de su existencia, el hombre moderno se ve impulsado a la acción social²². El conflicto de que trata la teoría kantiana del antagonismo tiene pues mayores implicaciones que la guerra. En este conflicto interior hay una fuente de innumerables tribulaciones psíquicas y, como es evidente, el embrión de una *voluntad de poder* que requiere imperiosamente ser satisfecha. Constituye además, en su versión cosmopolita y kantiana el testimonio de un trance que arrastra la modernidad desde sus orígenes, que aún no ha sido resuelto y que alimenta la expectativa individual y colectiva de verlo solucionado en un futuro, en otra formación social, otra sociedad que los individuos diseñan según un hábito de utopía de signo desconocido.

En relación con esta huida hacia la utopía también tienen que ver los teóricos del progreso de la escuela alemana, encabezados por el cosmopolita Kant. Su aportación introduce un cambio importante respecto de la versión tradicional, atribuible a Turgot, Rousseau y Condorcet. Para los iluministas alemanes, la determinación lisa y llana de las etapas de la evolución, resulta irrelevante frente a la cuestión del *progreso moral*²³. Como hemos visto en relación con la teleología de la historia según Kant, la finalidad hacia la que se encamina el proceso es capaz de dar sentido a las etapas concatenadas que la precedieron precisamente porque es *éticamente superior* a és-

tas. El cosmopolitismo de distintas vertientes y épocas proclama: avancemos, el futuro es venturoso, el futuro es *bueno*. El «estado universal cosmopolita» de Kant reaparece con unas connotaciones más abstractas en el «espíritu reconciliado con el mundo» de Hegel, en el marxista «reino de la libertad» y, cuando ya no se sustenta este optimismo inexplicable ante el llamado «socialismo real», aún sobrevive el viejo recurso, como «principio esperanza» en el Bloch hegeliano, marxista y —*malgré lui*— teólogo del materialismo histórico.

Utopía y cosmopolitismo

La teleología kantiana de la historia remata, como hemos visto, en una figura de corte utópico, culmina con una aspiración que es también el «fundado» deseo de que se realicen todas las disposiciones racionales con que la Naturaleza dotó al hombre. Kant llama a esta figura *estado universal cosmopolita (Foedus Amphyctyonum)*, federación de naciones, estado de estados que configura una potencia unida políticamente y jurídicamente. Piensa esta confederación como un ente supranacional capaz de decisión y con autoridad suficiente para autorregularse (Kant habla literalmente de un *autómata*), imponerse sobre los estados miembros e impedir las guerras de igual modo que el Estado-nación impuso la convivencia a los individuos. El orden desplegado por la acción civilizatoria, reguladora, distributiva y tolerante de tal estado universal cosmopolita, supone Kant que sentará las condiciones definitivas para una paz perpetua, para la desaparición de las conflagraciones y para el triunfo de la razón en el mundo.

La expectativa de una paz eterna tiene una larga tradición en Occidente. Su origen se remonta a las culturas grecorromana y hebrea y, como consigna, reaparece con ocasión del «gran miedo» del año 1000, llevada en boca de los partidarios del movimiento por la Paz y la Tregua de Dios a todos los confines de la cristiandad. Se la menciona en las obras de Dubois y Raimundo Lullo, quienes reflejan en sus escritos los esporádicos esfuerzos por imponer la paz en el mundo feudal. Como tema reaparece en los *De Orbis Terrae Concordia Libri Quattuor* de Guillaume Postel (1544), en *Le Nouveau Cynée* de Eméric

²² MANUEL FRANK y FRITZIE, *Utopian thought in the Western World*, Harvard, Harvard University Press, 1979, p. 527.

²³ Cfr. K. BOCK, «Theories of progress, development and evolution» en T. BOTTOMORE, y R. NISBET, (Eds.) *A History of Sociological Analysis*, Nueva York, Basic Books, 1978.

Crucé (1623) y en el *Project pour rendre la paix perpétuelle* (1713) del Abbé de Saint-Pierre²⁴. Este último parece ser que sedujo a Rousseau, quien le dedicó un comentario exegético que fue el que finalmente retomó Kant ignorando —porque no podía dejar de conocerla— la burla implacable que hizo de él Voltaire en su *Rescripto del Emperador de la China*, de 1761²⁵, subrayando el tono presuntuoso, entre ingenuo e ignorante (¡nada menos que acabar con las guerras!) y su inocultable eurocentrismo. Muy lejos de la sorna volteriana —por lo demás, francamente desopilante— Kant habla con respeto de sus antecesores, elogia el que hubieran sabido concebir la idea de una paz perpetua y propone, a su vez, que como tal sea supuesta como intención última de la Naturaleza, esgrimiendo para ello unas razones que vale la pena examinar con detalle.

Dejando de lado las implicaciones de orden político que tiene el proyecto de la paz perpetua, coincidentes con el ideario liberal kantiano, el estado universal cosmopolita se entiende como la realización de aquel ideal ético que daba sentido a la historia. Su eticidad viene a ser la suma del proceso civilizatorio, una suerte de *non plus ultra* en el que el hombre alcanza —porque el haber suprimido definitivamente las guerras lo hace libre por siempre— la *libertad* en la que se resume su esencia más íntima.

La imposición de connotaciones éticas a la meta del devenir de la sociedad no tendría mayor importancia en esta filosofía de la historia, si no fuese que introduce, imbuida por ese característico optimismo de las Luces, un cambio sustancial en la referencia y relación de la utopía en Occidente. Según se ha visto, la felicidad ha quedado descartada como meta final de la historia: la aspiración, el anhelo de felicidad no es ni puede ser, de acuerdo con los principios kantianos, un factor de progreso sino un elemento apuntalador del *statu quo* y un acicate para el hedonismo de los individuos. En el final de la historia ha de haber un ideal ético que, precisamente porque es ético, supone un *plus* de determinación por encima del que corresponde al hombre por ser parte del orden de la Naturaleza. ¿Cómo se lleva a

cabo esta determinación por la finalidad, esta «retro-determinación» de los hombres en la historia? En última instancia, dice Kant, por la vía de una intervención del individuo en la historia. Como bien observa Weil²⁶, «el hombre está moralmente obligado a hacer del fin de la Naturaleza su propio fin (...) Para ello, la moral pura debe superar los límites de la individualidad», un paso que Kant cree resuelto en la formulación del célebre imperativo categórico. Lo que sucede es que esta perspectiva cosmopolita de la historia, en la que el «compromiso» individual con una meta ética se constituye en auténtico *ser social* respecto de una práctica histórica, por así decirlo, ha acabado por modelar a su imagen y semejanza la política en la época moderna traicionando, en definitiva, la prudencia y serenidad que tan caras eran a Immanuel Kant. En la nota 5 de *El conflicto de las facultades*²⁷ Kant comenta el carácter no práctico de las utopías políticas clásicas, las de Platón, Moro, Harrington y la *Severambia* de Allais y dice que «dulce cosa es imaginarse constituciones políticas que se correspondan con las exigencias de la razón (especialmente en lo que se refiere a la justicia); pero exorbitante proponerlas en serio y *punible* incitar al pueblo a que derogue la existente». Se reivindica así el papel lúdico de las utopías, entendidas como juegos de la imaginación o concebidas como modelos ideales a partir de los datos del presente, con un espíritu crítico que no es subversivo; y se distingue claramente ese papel de una política: Kant llega al punto de mencionar de modo explícito «el aborto de la república despótica de Cromwell. Pero el rigor de la exposición le juega una mala pasada: el individuo está, según Kant, «obligado» a hacer del ideal de la humanidad el suyo propio, está impelido por la Naturaleza a realizar su esencia, la libertad, es decir está moralmente comprometido con la utopía. Hay aquí el testimonio de un viraje en relación con la sociedad de importancia capital para los siglos futuros. El estado universal cosmopolita no es más que una hipótesis, pero es precisamente por ello, porque se trata de una hipótesis *pensable*, que se convierte en un deber, una regla de acción obligatoria en cuanto somos capaces de formu-

²⁴ Cfr. F. y F. MANUEL, *op. cit.* 59.

²⁵ En Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Alfaguara, Madrid, 1979, pp. 246-248.

²⁶ E. WEIL, *op. cit.* p. 116.

²⁷ Cfr. I. KANT, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 122.

larla. Se trata de una especie de postulado práctico: si la humanidad persigue el estado universal cosmopolita, primero lo hace naturalmente y sin saberlo, pero enseguida ejecuta los actos que la aproximan a él, cada vez más, a medida que aumenta su conciencia de ello²⁸. Utopía y acción encuentran en Kant por medio de un postulado ético, la fórmula para una alianza fructífera. Bastará que el proyecto utópico se sobredimensione, se exceda; bastará que la constitución del estado cosmopolita se conciba como el efecto de la transformación del mundo para que la incitación del pueblo deje de verse como «punible» y la utopía ya no pertenezca al orden de la religión sino al muy ordinario ámbito de la política.

El punto de vista cosmopolita, que partía de concebir de una manera peculiar el proceso histórico, de por resultado una aproximación —literalmente— de la filosofía respecto de la utopía. O si se quiere, de la ciencia de la sociedad y la utopía. Según Wunenburger²⁹, Platón y Aristóteles, contra lo que pudiera pensarse, son normativos y clasificatorios antes que utópicos; por otra parte, de San Agustín a Descartes pasando por Sto. Tomás, el espacio-tiempo ideal de la utopía no emerge más que tímidamente en la temática religiosa pero nunca en razón de una representación de la ciudad ideal y menos con una metodología histórica de las condiciones de su advenimiento. En una palabra, Wunenburger sostiene que, hasta Kant, la utopía nunca había contado con una justificación de tipo racional. Por añadidura, Kant afirma que —como se ha visto— el filósofo ha de dejar de ser el teórico del porvenir y reafirma la necesidad de que *intervenga*. Por la vía de un compromiso moral con la meta de la historia, para Kant no se trata de describir las condiciones teóricas ideales de un buen gobierno ni de exponer nuevos paradigmas éticos para juzgar el presente sino de preparar una vía racional para la ciudad humana³⁰.

Sin duda estas nuevas coordenadas entre filosofía y utopía que describe el punto de vista cosmopolita tiene un primer referente, y la primera

de una larga serie de corroboraciones, en la Revolución Francesa. Los sucesos de 1789 confirman las tesis kantianas: un pueblo que, rompiendo con el determinismo natural, se da a sí mismo la libertad al sancionar una Constitución. Pero no acaba en ello su efecto paradigmático. Con la Revolución Francesa sucede una conversión del sentido original de las viejas utopías, que ya anunciaba el cosmopolitismo. A partir de 1789, ya no encandilarán a los espíritus por la belleza de sus enunciados y la nitidez de sus formas; su envergadura, su vigor y su eficacia serán el correlato de la rudeza y la temeridad de quienes las conciben y, sobre todo, de quienes las ejecutan. En algún momento, entre 1789 y 1796, entre la primera convocatoria a los Estados Generales y el fracaso de la Conjunción de los Iguales de Graco Babeuf, nace la figura del revolucionario total, descendiente de los rebeldes y agitadores de antaño pero distinto de éstos por un aspecto sustancial: para los agitadores y los profetas religiosos la rebelión de los infelices era sin duda justa y necesaria. Para Muntzer, quizás para Savonarola, con seguridad para los milenaristas ingleses, para los *Levellers* y los *Diggers* en la Inglaterra del siglo XVII³¹ la toma del gobierno era el camino, pero ni por asomo suponían en ello la antesala de un nuevo mundo. Los rebeldes pre-modernos, tanto como los utopistas en quienes se inspiraban, muestran el trazado de su Ciudad Ideal como un medio de enardecer a las masas que se proponen redimir, pero en el fondo «saben» que ése es el límite de su crítica. El gesto de mostrar que hay otro mundo construido con los mismos elementos que el presente, pero más justo, mejor, es precisamente eso: un gesto.

Por el contrario, desde Robespierre en adelante, siempre han existido hombres que, ya sea abiertamente o agazapados, por medio de acciones temerarias o suicidas, más o menos audaces y tremendos, conspirando en secreto o lucubrando en la soledad de sus fantasías, han intentado probarse a sí mismos y al mundo que *otra* sociedad es posible y, sobre todo, que en ellos ha encarnado la posibilidad de su realización, convirtiendo aquello de «transformar el mundo» en al-

²⁸ J. LACROIX, *op. cit.*, pp. 103-104.

²⁹ Cfr. J.J. WUNENBURGER, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Jean-Pierre Délarge, París, 1979, pp. 93-118.

³⁰ No es casual que, desde Kant en adelante, ninguna filosofía de la historia haya descrito el estado ideal del futuro, uerónico, autosuficiente, perfecto, inefable. Y, en cambio, mucho se haya pormenorizado en los pasos prácticos para alcanzarlo.

³¹ Véase John Dunn, «The success and failure of modern revolutions» en J. DUNN, *Political obligation in its historical context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 217-240.

go más que una exhortación, en un mandato moral de alguna especie.

En la clave/representación cosmopolita de la historia se exponen con nitidez no sólo todos los supuestos propios de esta concepción del devenir de la sociedad, que ha abonado la práctica de varias generaciones de revolucionarios, sino además cuáles han sido los procedimientos modernos para la reactualización del quiliastro cristiano y la secularización de la utopía. El cosmopolitismo posterior a 1789 enseña que la nueva sociedad es posible, mejor, más perfecta, pero ante todo su enseñanza es de índole práctica: se nos dice que *podemos construirla* y que en ello hemos de ver nuestro único e irrenunciable deber. Los cosmopolitas de nuestro tiempo se ajustarán a todos y cada uno de los requisitos kantianos. Encontrarán un *sentido* de la historia encerrado en unas leyes inmutables, ocultas en cierta aritmética de los hechos históricos, cuyas reglas es preciso desentrañar. A ese sentido se adscribirán, bien dispuestos, llenos de buenos propósitos, no sin antes echar las bases para una «política científica». Habiendo interpretado el «sentido de la historia» se sentirán con fuerzas para construir una utopía racional que viene a completar el progresivo avance de la especie hacia condiciones cada vez más perfectas. En ese *locus extremis* colocarán una suerte de ideal moral que realiza —por el momento sólo en teoría— la justicia y el Bien; y, para completar su sueño prometeico enunciarán un principio práctico: que cada uno trasponga los límites de su individualidad para hacer propios los propósitos de la Naturaleza. Pero no se contentarán con hacer que ese principio sea, como en Kant, puramente *a priori*: en la opción tajante entre interpretar y transformar el mundo hay la intención de convertir toda actividad intelectual en un apostolado. (¿Cuál es la posición correcta? ¿He de ponerme en el sentido de la historia o debo asistir a ésta tan sólo como espectador, a medias consciente de lo que hago y creo?) Quedan condenados aquellos que, por demasiado prudentes o por poco temerarios, no acuden al llamado a la intervención en la historia para transformar el mundo y se contentan, modestamente, con aspirar a comprenderlo³².

El cosmopolitismo, que Kant entendió por primera vez como el espíritu de una época dominada por el imperativo moral de la intervención en la historia, rompe programáticamente el necesario equilibrio entre naturaleza y cultura y, por la vía de su omnipotencia, conduce aún sin proponérselo a la instauración de regímenes totalitarios. Entonces es que la tarea de realizar una utopía moral se convierte —¿por una astucia de la Naturaleza, quizás?— en una suma de desatinos. La doctrina de la intervención en la historia, según las pautas del «sentido» oculto de los hechos históricos, elevada a política, conduce a la dictadura del sentido, o a la dictadura a secas.

Pero entonces, ¿por qué es tan difícil erradicar esta clave/representación de la historia? La crítica racional de toda filosofía de la historia (en última instancia, de la regla cosmopolita que sostiene que la historia está tramada y tiene una finalidad) lleva a quien la ejercita a enfrentarse con un resultado profundamente desalentador. Si la *novela* de la historia que Kant proponía como un medio de hacernos inteligibles los acontecimientos nos descubría la posibilidad y, más aún, la necesidad de un mundo mejor y con ello la obligación de intervenir en el proceso para realizarlo, negarlo todo y entender que tal novelesco sentido no es más que una ilusión inspirada en la ideología del progreso nos impone una conclusión estremecedora: despojado de su «sentido», el mundo deja de ser perfectible y bien puede ser que nos depare nuevas y desconocidas desgracias. Kant sabía ya de esta alternativa previa a toda reflexión acerca de la historia. En una nota a *El fin de todas las cosas*³³, de 1794, señala que muchos filósofos y sabios, frente «a las disposiciones hacia el bien que existen en la naturaleza humana, se han esmerado en encontrar imágenes molestas y en parte hasta repugnantes (...) de la Tierra, sede del hombre». Kant recuerda algunos casos dignos de mención y nos habla de la idea del mundo como *posada*, el Karavanserai de los derviches, un lugar donde cada uno de nosotros es el huésped que inexorablemente habrá de ser desplazado por otro; como *cárcel* donde expían sus culpas los espíritus caídos del

³² Un ejemplo de la reacción al militancia en el plano de la reflexión filosófica lo da Adorno al comienzo de su *Dialéctica negativa*, cuando advierte al lector que puesto

que los intentos de transformar el mundo han sido vanos, ya es hora de que volvamos nuestra atención a interpretarlo.

³³ En J. KANT, *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 145.

cielo, idea común a los tibetanos y los platónicos; como *manicomio* poblado por unos locos que no sólo se hacen entre sí todo el daño posible, sino que ven como digno de honra el esmerarse en ello. En cualquier caso, la imagen más sugestiva dice Kant que nos fue legada por un sabio persa. Según éste, los padres de la especie humana residían en el paraíso, un jardín maravilloso, sembrado con árboles frutales cuyos frutos, asimilados por el hombre, no dejaban residuos. Había sin embargo un único árbol en ese jardín, de fruto particularmente apetitoso, que no tenía esa virtud y, por consiguiente, estaba prohibido comerlo. Nuestros padres, anticipando un gesto que se repetiría infinidad de veces entre sus descendientes infringieron la prohibición. Así fue

que, para que no ensuciaran el cielo, un ángel les señaló un sitio, en el fondo del universo, donde podían depositar los indeseables residuos. Aquel sitio era la Tierra y allí los condujo el ángel. Cuenta el sabio persa que nuestros padres primordiales hicieron lo que les indicó el ángel y de aquel producto que dejaron en la Tierra nació el género humano.

La persistencia del punto de vista cosmopolita se explica, pues, por esto. Quien se disponga a romper con el cosmopolitismo se expone a tener que asumir alguna de las muchas formas del pesimismo; y puede ocurrir que, si es hábil, sea capaz de evitar esta contingencia. Pero en todo caso no podrá dejar de entender la historia del mundo como una escatología.