

Visiones catastróficas e inspiraciones edificantes.

Kant entre Bengel y Lessing¹

*Ricardo Cattaneo*²

Resumen: Para dar cuenta de una de las articulaciones posibles entre los conceptos de naturaleza e historia, nos proponemos revisar algunas ideas que presenta Immanuel Kant en un texto poco frecuentado pero muy interesante, a saber: “El fin de todas las cosas” (1794). Se trata de un ensayo que aborda ciertos temas de interés desde la perspectiva de una filosofía práctica. Particularmente, en relación con la comprensión histórica que supone cierta visión distorsionada de acontecimientos considerados como catastróficos y la dificultad que conlleva adoptar un pensamiento fundado en inspiraciones edificantes sobre el curso de las cosas. J. A. Bengel y G. E. Lessing representarían tales posiciones, planteos errados de los cuales busca mantenerse equidistante el filósofo de Königsberg con sus reflexiones incisivas e irónicas.

Palabras clave: Kant – naturaleza humana – experiencia histórica – visiones catastróficas – aspiraciones edificantes

Catastrophic visions and uplifting inspirations. Kant between Bengel and Lessing

Abstract: In order to account for one of the possible articulations between the concepts of nature and history, we propose to review some ideas presented by Immanuel Kant in an unfrequented but very interesting text, namely: “The End of All Things” (1794). It is an essay that addresses certain issues of interest from the perspective of a practical philosophy. Particularly in relation to the historical comprehension of a certain distorted view of events considered catastrophic and the difficulty of adopting thinking grounded in uplifting inspirations about the course of things. J. A. Bengel and G. E. Lessing would represent such positions, erroneous approaches from which the philosopher from Königsberg seeks to remain equidistant with his incisive and ironic reflections.

Key words: Kant – human nature – historical experience – catastrophic visions – uplifting inspirations

¹ Una versión previa de esta indagación fue expuesta en “Historia e Natureza: I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII”, organizado en forma conjunta por la ABES XVIII y la AAES XVIII durante el mes de octubre de 2020. El presente trabajo se inscribe en los proyectos de investigación CAI+D 2020 “Naturaleza humana, perfectibilidad y autonomía en la Filosofía Moderna” (FHUC-UNL) y PID 2018-2020 “Pasiones, intereses y racionalidad en los órdenes sociales” (FCECO-UNER), República Argentina. El asunto abordado fue motivo de una larga conversación con el Prof. Dr. Julio De Zan, hace muchos años. Sirva de recuerdo grato a su memoria.

² Profesor Adjunto de Filosofía Moderna, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (FHUC-UNL). Profesor Titular de Problemática Filosófica, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCECO-UNER). Email: cattaneoricardo@gmail.com

I. Horizontes de indagación

Para abrir nuestra indagación, partamos de una pregunta inicial que bien podría estar planteándonos en este presente aciago: ¿hasta qué punto aquello que fuera denominado “*Grenzsituation*” (Jaspers) puede suscitar la necesidad de llevar a cabo una reflexión filosófica? Hay quienes consideran que en tales situaciones límites puede tener lugar aquella actitud propia del filosofar, caracterizada por la interrogación ante lo que ha de dejado de resultarnos obvio, como si la mirada se tornara diversa respecto de aquello que creíamos tener delante de nuestros ojos. Otros, en cambio, son más bien escépticos respecto de la productividad intelectual que pueda suscitarse tras, por ejemplo, los desastres naturales o las hecatombes ambientales, culturales, sociales, políticas, económicas, etc. En la situación un tanto sombría en la que nos encontramos, quizás se trate de comprender y de vivir a la luz de quienes han pensado antes que nosotros. A tal efecto, traeremos a colación algunas reflexiones pertenecientes al campo de la filosofía práctica en relación con algunos acontecimientos significativos de la segunda mitad del siglo XVIII. Con ello, no pretendemos dirimir la cuestión de la cual partimos dado que parece ser una discusión de largo aliento. La duda que estimula nuestra exploración al respecto es la siguiente: los supuestos que acompañan a las dos actitudes que suelen observarse comúnmente ante tales sucesos inesperados (dicho a grandes rasgos, las visiones pesimistas y los anhelos optimistas), ¿han de ser auscultados atendiendo solo a las concepciones antropológicas subyacentes (como si fueran tipos psicológicos, digamos) o, más bien, a su comprensión de la trama histórica en la que se hallan insertas esas experiencias vitales?

En la búsqueda de una respuesta, proponemos retrotraernos al contexto general de la *Aufklärung* o “Ilustración alemana”, entendiendo por tal la peculiar recepción y promoción del movimiento de la Ilustración al este del río Rin. Ciertamente resulta difícil todo intento de determinación acerca de con quienes ha comenzado y con quienes ha llegado a su consumación dicho movimiento, así como llegar a establecer las características principales que permitirían su distinción de otras vertientes culturales con las cuales ha interactuado. De seguir a Giorgio Tonelli, sería conveniente utilizar el término “época de las Luces (*Aufklärung*)” lo menos posible, porque “da lugar a demasiadas controversias”³. Quizás sea mejor pensar tal contexto como “campos de tensión”⁴, en los que hombres y mujeres del siglo XVIII procuraron enfrentar e intentaron resolver diversos problemas filosóficos, políticos, sociales, económicos, etc.

En ese contexto, nos interesa rastrear ciertas limitaciones que parecen haberse dado con el devenir de dicho movimiento. En particular, aquellas que refieren al alcance de sus estrategias retóricas, las que fueron elaboradas y puestas en juego en los debates de la segunda mitad del siglo con la pretensión de desactivar prejuicios, supersticiones y fanatismos. Se trata de estrategias impulsadas por ese proyecto cultural en procura del perfeccionamiento moral de la humanidad, para su mayor autonomía a la hora de afrontar las decisiones fundamentales de la vida. En líneas generales, nos interesa saber: a) si la retórica utilizada por los promotores de la *Aufklärung* ha logrado alcanzar sus objetivos; b) si ha podido alcanzarlos, en qué medida o hasta qué punto ha tenido una repercusión amplia; c) si no ha llegado a ser lo

³ TONELLI, *La filosofía alemana desde Leibniz a Hegel*, p. 99.

⁴ PAGANINI y TORTEROLO, *Illuminismo. Un vademecum*, p. 13.

suficientemente efectiva, qué motivos pudieron haber impedido su concreción. Siguiendo a Villacañas⁵, tenemos la sospecha de que esa “retórica ilustrada” (si se nos permite utilizar aquí, con carácter introductorio, ese concepto genérico) fue menos efectiva quizás que ciertos relatos catastróficos, cuyo impacto despertara no pocas reacciones en buena parte de la población germana, en la segunda mitad de ese mismo siglo. Cierto es que a esas narraciones escatológicas no le faltaron motivaciones incitantes...

Basta recordar el terrible sismo que asoló a aquella ciudad rebosante de devoción, Lisboa, justo en la festividad del “Día de todos los santos” (1º de noviembre de 1755). Tres terremotos, seguidos de incendios devastadores y maremotos destruyeron alrededor de dos terceras partes de la ciudad, incluyendo sus edificios religiosos más importantes -como la iglesia de São Paulo, a donde se habían refugiado muchos fieles-⁶. Como se sabe, la contemplación de semejante desastre no solo actualizó el tema de la justificación de Dios ante el sufrimiento humano. Impactó profundamente, además, en el imaginario social de no pocos pueblos de Europa occidental⁷, dado que Lisboa había adquirido fama por su eficiencia para llevar a cabo actividades comerciales y autos de fe... En su carta a Jean-Robert Tronchin del 24 de noviembre de 1755, Voltaire aborda por primera vez la situación desesperante poniendo en evidencia a quienes pretendían sostener que aquella desolación era resultado de la elección divina de “lo mejor” (*optimus*):

Esta es una física muy cruel, señor. Será muy difícil adivinar cómo operan las leyes del movimiento en tan espantosos desastres en el *mejor de los mundos posibles*. Cien mil hormigas, nuestros prójimos, aplastadas de repente en nuestro hormiguero, y la mitad de ellas pereciendo sin duda en una angustia inexpresable en medio de los escombros de los que no pueden ser sacadas (...). ¡Qué triste juego de azar es el de la vida humana! ¿Qué dirán los predicadores (...)?⁸

Las discusiones sobre el origen del mal se incrementaron por doquier. Debido a ello, quizás, dejó de ser usada (o perdió su ingenuidad) como figura literaria aquella metáfora de la construcción sobre un suelo firme⁹; tropo literario que fuera recurrente desde tiempos de René Descartes. Un siglo después, cuando Kant revise “el conjunto de los trabajos que ella [la razón] hizo hasta ahora” en su breve “Historia de la razón pura” -esto es, hacia el final de su primera *Crítica*-, advertirá que “lo que pone ante mis ojos, por cierto, edificios, pero sólo

⁵ VILLACAÑAS, *Dificultades con la Ilustración*, p. 9.

⁶ En aquella ciudad con intrincadas calles de aspecto medieval, la mayoría de los edificios importantes habían sido construidos para las prácticas religiosas (KENDRICK, *The Lisbon Earthquake*, p. 31). Sin embargo, la destrucción parece no haber alcanzado otras construcciones de la ciudad como sus prostíbulos (SHRADY, *The Last Day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*, p. 24).

⁷ Las noticias del sismo y, especialmente, sus detalles macabros, se publicaron inmediatamente en la *Gazette* de París y en el *Mercur* de Ámsterdam. No hacía falta mucho esfuerzo para referir tales desastres a “la llegada del fin del mundo”, como lo testimonia un marinero sueco: “Más tarde [llegamos] a Lisboa, en el año de 1755 (...); aquí nos tocó ser espectadores del más trágico acontecimiento que jamás fue dado contemplar a los ojos humanos. El terremoto que sufrió la bella capital [al margen: 1 de noviembre] ciertamente igualó o, mejor, sobrepasó toda la descripción cruel que se pueda hacer del Día del Juicio. Desde nuestro navío fuimos testigos de aquel horrible acontecimiento” STERNLEUW, *1755: Breve testimonio dum sueco*, pp. 14-16.

⁸ VOLTAIRE, *Correspondance IV* (1754-1757), p. 619.

⁹ HAMACHER, “The Quaking of Presentation”, p. 263.

en ruinas (*aber nur in Ruinen vorstellt*)” (A852/B860)¹⁰. Ahora, no hemos de seguir aquí el sendero un tanto trillado que ha llevado a circunscribir tales procesos bajo el concepto de “secularización”¹¹. De ser posible, intentemos ver con otros ojos algunas de las repercusiones que tuvieron en tierras prusianas esos horribles acontecimientos.

En ese mismo contexto, recordemos que hubo también un intento de cambio de rumbo en la Real Academia Prusiana de Ciencias de Berlín a mediados de siglo. Para ello, se convocó a un concurso para la “Clase filosófica” en el que se propuso como eje de discusión la frase “Todo está bien” (*Tout est bon*) de Alexander Pope¹². La idea era que los participantes compararan el “sistema” de pensamiento optimista del poeta inglés con el más conocido de Leibniz¹³. La elección del tema se debió probablemente al interés de quien presidía por entonces la Academia, el francés Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Con esa propuesta, este defensor y divulgador de las ideas de Newton pretendía dejar atrás el enfoque metafísico de los concursos previos (1743-1751), dedicados a examinar pura y exclusivamente la *Teodicea*¹⁴. En la sesión de junio de 1753 se programó ese nuevo concurso para 1755, pero nada de ello permitió atisbar siquiera el cisne negro que poco después iba a llegar... Cabe inferir, no obstante, que las noticias de la hecatombe lusitana llegaron a tierras prusianas en tiempos en los que era sopesada toda elucubración optimista sobre los avatares del curso natural. Al menos entre los miembros de la Academia y demás lectores de los importantes periódicos de la época, quienes eran partícipes en mayor o menor medida del uso público de la razón. Puede que también sucediera lo mismo entre quienes hacían un uso privado de la misma – tales como médicos, militares o ministros de las confesiones religiosas –, al menos en sus ratos libres en que no se encontraban siguiendo las directivas de su función.

II. Intereses teóricos y prácticos

Uno de esos ávidos lectores, docto a su vez, intervino en dicho certamen y llegó a presentar tres ensayos en los que hace referencia a esos “temblores de tierra observados desde hace algún tiempo”¹⁵. Los tres escritos fueron elaborados desde un enfoque científico dado que su autor, Immanuel Kant, enseñaba por entonces “Geografía física” y tenía conocimientos de pirotecnia¹⁶. En esos intentos de explicación de tales fenómenos extraordinarios, no debería extrañarnos entonces que el filósofo de Königsberg remita, en primera instancia, a sus posibles causas geológicas: “Construimos, sin preocuparnos, sobre bóvedas cuyos pilares vacilan a veces y amenazan con desmoronarse [...] el suelo en el que nos encontramos, está hueco y sus bóvedas se prolongan casi en línea de continuidad a lo largo de extensas regiones, incluso bajo el fondo del océano” (AA I, 419-420). Luego, ante los revuelos causados por el enroque que se pretendía llevar a cabo desde la nueva gestión de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Kant ofrecerá al debate público algunas

¹⁰ KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 861.

¹¹ BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 13. VILLACANA, “Historia de la razón y giro copernicano”, p. 70.

¹² La frase de Pope es “*Whatever is, is right*” y no había sido expresada en una obra especulativa sistemática, sino en la primera carta de su extenso poema filosófico titulado *An Essay on Man; In Epistles to a Friend* (1733-1734).

¹³ VON HARNACK, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, p. 310.

¹⁴ CARO, “Introducción”, pp. 48-49.

¹⁵ HERNÁNDEZ MARCOS, “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”, p. 215.

¹⁶ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 26.

consideraciones sobre la doctrina del optimismo puesto en tela de juicio, para afrontar así ese “nudo, tan difícil de desatar, de las dificultades que se plantean en relación al origen del mal” (AA II, 29)¹⁷.

Cabe destacar, sin embargo, que en el primero de esos ensayos científicos es posible advertir un esbozo de tratamiento distinto de esos “grandes acontecimientos que afectan al destino de todos los hombres, provocan con razón esa loable curiosidad que se despierta ante todo lo que es extraordinario [...]”. Pues, sus reflexiones sobre la estructuración material de la naturaleza dejan entrever otro enfoque posible del mismo tema. Kant señala allí mismo que el miedo antes tales fatalidades deja lugar a la compasión, “cuando nos percatamos de la desolación que causa en nuestros vecinos la catástrofe oculta bajo nuestros pies” (AA I, 419)¹⁸. No ha de llamarnos la atención que ese enfoque adquiriera mayor relieve décadas después, tras la larga gestación de su filosofía crítica, cuando refiera a esos mismos acontecimientos pensándolos a partir de los desarrollos teóricos alcanzados en su filosofía práctica. El filósofo de Königsberg dejará en claro entonces que el uso de nuestras facultades con fines prácticos-morales es aquello que interesa a todos los seres humanos, en mayor medida que los descubrimientos científicos o las especulaciones teóricas. Y poco antes de retirarse de la docencia universitaria insistirá sobre ello al ocuparse, en particular, de una representación que pareciera ser común a todos los pueblos y que se haya ligada a esos acontecimientos desastrosos: la de esperar un *fin del mundo* y que el mismo se produzca en modo *catastrófico*, es decir, que sea una calamidad para la mayor parte de la humanidad.

Antes de ocuparnos de esa otra perspectiva de nuestro tema, recordemos lo que la filosofía crítica kantiana intentó dejar en claro en ese campo de tensión en vías de ilustración que constituye el *orden práctico*, es decir, “todo lo que es posible mediante libertad” (A800/B828)¹⁹. Que los asuntos humanos han llegado a consolidarse en el camino del perfeccionamiento moral para la razón práctica pura significa que: a) la voluntad racional autónoma -incondicionalmente buena- ha llegado a reconocer que el ser moral es algo más que un sujeto de necesidades con dependencias sociales (afirmarlas no significa entender que son determinantes de la propia vida); b) la razón pura solo aparece en el ámbito del obrar como un hecho por el cual la moralidad se da efectivamente, como conciencia del deber expresado en los juicios morales²⁰; c) el ideal de la razón práctica es definido como “un individuo que une en sí la voluntad moralmente perfecta con la suma felicidad, y que es causa de toda felicidad, en el mundo, proporcional a la moralidad”²¹; d) el ideal del bien supremo originario sería aquella inteligencia que “reúne la voluntad moralmente perfectísima con la máxima felicidad [...] es causa de la felicidad en el mundo [...] un Creador del mundo cuya voluntad sea santa”²². Ciertamente que los sucesivos esfuerzos de Kant por dejar sentados tales desarrollos teóricos parecen no haber sido acompañados por la comprensión y concreción de esos principios en la acción moral (eso siempre lleva algo más de tiempo...). Por ello su concepción fundada del orden práctico no ha podido dejar sin efecto, tal vez, ciertas preguntas urticantes: ¿por qué los seres humanos esperan *aún* un fin del mundo y qué los

¹⁷ KANT, “Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo”, p. 8.

¹⁸ HERNÁNDEZ MARCOS, “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”, p. 215.

¹⁹ KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 816.

²⁰ HÖFFE, *Immanuel Kant*, pp. 186-187.

²¹ CAIMI, *Diccionario de la filosofía kantiana*, p. 243.

²² CAIMI, *Diccionario de la filosofía kantiana*, p. 243.

lleva a creer que el mismo será plagado de horrores? ¿Acaso hay algo que los conmina o los seduce como para adherir, más o menos fácilmente, a esa representación ubicua de una hecatombe descomunal?

Para examinar ese punto, consideramos que puede ser de interés revisar el ensayo “El fin de todas las cosas” (*Das Ende aller Dinge*) de Kant, publicado en el *Berlinische Monatschrift* en junio de 1794. En ese escrito, el septuagenario profesor de Königsberg emprende uno de sus últimos intentos por ofrecer resistencia a la antigua alianza entre el clericalismo y el autoritarismo del monarca de turno -falso servicio que en otro texto caracteriza como *cultus spurius* (AA VI, 153)-²³. El ensayo aparece así en ese contexto adverso en el que su autor está en vías de padecer la censura de los reaccionarios (Federico Guillermo II y su ministro Wöllner), en medio de rumores sobre la posibilidad de ser removido de su cátedra universitaria e, incluso, de ser desterrado por haber faltado a su “deber como maestro de la juventud”²⁴. Dejando de lado las similitudes con el legendario Sócrates, cabe señalar que a ese escrito hemos de leerlo a partir de las líneas matrices de la filosofía crítica kantiana y sin perder de vista, además, que su tema guarda estrecha relación con textos del mismo periodo tales como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794) o *El conflicto de las Facultades* (cuya redacción comenzó en 1793 aunque fuera publicado luego, en 1798), entre otros. Resulta de interés revisar, entonces, algunos pasajes de ese ensayo finisecular, “en parte quejumbroso y en parte divertido de leer”, tal como lo caracteriza el mismo autor en su carta a J. E. Biester (editor del mencionado periódico berlinés) del 10 de abril de 1794 (AA II, 496-497).

III. Efectos múltiples de un pensamiento inquietante

Al ocuparse de aquello que es esperado por muchos como un desenlace calamitoso, tal sería uno de los objetivos centrales de su ensayo sobre el fin de todas las cosas, Kant advierte la necesidad de distinguir tres aspectos concernientes al término “fin”: a) “el *fin natural* de todas las cosas [...] que podemos comprender muy bien (en sentido práctico); 2) el *fin místico* (sobrenatural) de las mismas [...] del que no comprendemos nada; 3) el *fin antinatural* (invertido) provocado por nosotros mismos al comprender *equivocadamente* el fin último” (AA VIII, 333)²⁵. Ahora, no vamos a examinar en detalle la totalidad del ensayo ni hemos de explayarnos aquí sobre las disquisiciones que ofrece en esa primera sección acerca de nuestra representación del *tiempo* y el modo de pensar la *eternidad*, con base en la distinción ya establecida entre lo *fenoménico* y lo *nouménico* en su *KrV* (A295/B236)²⁶. A modo de reseña, señalemos que el autor afirma insistentemente una misma conclusión: la idea de “un fin de todas las cosas” no tiene su origen en una reflexión *teórica* de la razón -sobre el orden y sucesión de los objetos naturales-, sino en su *curso moral* (no *físico*). Esto es, aquello que es referido a lo *suprasensible*, que se torna comprensible por la libertad de la voluntad o bien es limitado a las condiciones del uso *práctico*. Tal fin ha de ser pensado como consumación de una vida en la que ya no habría cambios (que solo pueden ser pensados si presuponemos el

²³ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 150.

²⁴ HÖFFE, *Immanuel Kant*, pp. 39-40.

²⁵ KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 142-143.

²⁶ Se trataría, dice Kant, de “una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*), de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo)” (AA VIII, 327). KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

tiempo) y se daría a partir de una reflexión sobre “aquellos principios que hayamos encontrado como prevaleciendo en nuestro vivir hasta su final (ya sean del bien o del mal)” (AA VIII, 330)²⁷. En esa oportunidad, la conciencia moral puede sopesar sus principios rectores para elaborar una sentencia (favorable o desfavorable) sobre la cualidad de sus actos morales. Una sentencia *razonable* que conforma humanamente la posibilidad de ser considerados dignos y que en ciertas representaciones religiosas estaría representada por la instancia del “Día del juicio final”, según el relato bíblico del libro del Apocalipsis (AA VIII, 328)²⁸.

Yendo al eje de nuestra indagación, el motivo por el cual los hombres esperan *en general* un fin del mundo, dice Kant, “parece residir en que la *razón* les dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin final (*Endzweck*) de su existencia”. Es decir, en la medida que la voluntad racional humana se conduce bajo los designios de los principios dictados por su conciencia moral autónoma, dando así un sentido auténtico a su propia existencia. De otro modo, si no fuera posible alcanzar tal plenitud en el obrar moral, su vida sería inútil y “la creación les aparece como sin finalidad (*zwecklos*) -como una farsa sin desenlace y sin intención alguna-” (AA VIII, 331)²⁹. Lo cual no implica que dispongamos de la sabiduría suprema, más allá de lo que humanamente está a nuestro alcance, como para establecer un juicio definitivo sobre “el valor moral propio (y el destino merecido) o el de los demás” (AA VIII, 330)³⁰. Esto último no sería más que presunción (*Eigendünkel*), advierte Kant, “pues ¿qué hombre se conoce a sí mismo, o conoce a los demás con tanta transparencia como para decidir [...] si ante los ojos omnividentes de un juez universal guarda en su valor moral interior alguna ventaja sobre los demás [...]?” (AA VIII, 330)³¹.

Otra cosa sucede cuando esa idea del “fin de todas las cosas” es sometida a una *sensibilización* [*Versinnlichung*]³², es decir, cuando es revestida con imágenes dantescas, que causan extrañeza y resultan ser ininteligibles para la razón teórica. Con todo, se comprende la necesidad de tenerlas en cuenta y atender a ellas como un rasgo que, digamos, también hace a nuestra humanidad. De allí se sigue la necesidad de enfocar adecuadamente la expresión común que recoge Kant y con la cual abre su ensayo: “Es una expresión corriente, especialmente en el lenguaje piadoso, hablar del tránsito de un moribundo *del tiempo a la eternidad*” (AA VIII, 327)³³. Esta expresión ha de ser considerada desde una perspectiva *moral* y se atiende a sus efectos de sentido en el orden práctico, puede observarse además que con ella se pone de manifiesto un pensamiento en el cual aflora cierta tensión inquietante respecto de ese *tránsito a lo desconocido*:

Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve (“con fuertes brazos lo retiene la eternidad en un lugar sombrío, de donde no se vuelve”, Haller); y, al mismo

²⁷ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

²⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 138.

²⁹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

³⁰ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

³¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 139.

³² KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 138.

³³ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

tiempo, algo de atrayente: porque no podemos dejar de volver a él nuestros ojos espantados (*nequeunt expleri corda tuendo*, Virgilio) (AA VIII, 327)³⁴.

La experiencia humana, vista en su conjunto, parece contar con testimonios que refieren a ese pensamiento en todos los pueblos y en todas las épocas, por lo que se requiere indagar acerca de su articulación con la razón. Se trata de un pensamiento que produce un impacto propio de una idea *sublime* [*erhaben*], pues se torna terrible por su oscuridad a la vez que horrible por invocar un lugar tétrico (despeñadero o grieta), del cual no se vuelve, irreversiblemente. Pero no por ello deja de ser placentero y de encerrar algo atrayente, a punto tal que nos impide separar los ojos de su abismo sin que podamos “saciar nuestros corazones con la mirada” -según reza la cita de Virgilio³⁵-. Puede ser tenida, sin dudas, por una experiencia maravillosa (en el sentido del *Θαυμάζειν*), ante la cual los seres humanos no han quedado atónitos, estupefactos, sino que han visto movilizadas sus facultades naturales:

Lo terrible-sublime, en parte por causa de su oscuridad, pues ya se sabe que en ella la imaginación trabaja con más fuerza que a plena luz. Hay que pensar que esa visión se halla entretejida misteriosamente con la razón humana; porque tropezamos con ella en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviada de un modo o de otro (AA VIII, 327)³⁶.

En la edición inglesa de este ensayo, Allen Wood comenta que era común recurrir a imágenes quiliásticas a mediados del siglo XVIII y que no es extraño encontrarnos con que Kant buscara circunscribirlas, como de costumbre, dentro de los límites de la razón. Wood parece oscilar entre dos consideraciones: que la crítica esbozada en este ensayo se dirige a “quienes intentaban imponer su visión de la verdad religiosa por medios políticos”, pero, por la elección del tema, “también podría verse simplemente como una forma de expresar una actitud de desesperación sombría con respecto a las perspectivas inmediatas de una libre comunicación y educación ilustrada en materia de religión en Prusia”³⁷. Por nuestra parte, consideramos que es preciso no pasar por alto una clave de lectura basada en las acotaciones reiteradas que hace el mismo Kant sobre el uso de esas facultades antes mencionadas: la *imaginación* (*Einbildungskraft*), que se ve impulsada a operar con más fuerza debido a la oscuridad que conlleva tal expresión ordinaria, y la *razón humana* (*Menschenvernunft*), a la cual no puede resultarle ajeno dicho pensamiento porque hay testimonio de ello a lo largo de la historia (como si dijera: nada de lo humano le es ajeno, parafraseando la conocida sentencia de Terencio).

Esa clave de lectura permite entrever, a su vez, el motivo por el cual los hombres *imaginan* que tal fin ha de ser con horrores, al menos para la mayor parte de ellos. Se basa, dice Kant, “en la opinión de la corrompida constitución [*verdehten Beschaffenheit*] del género humano, de tal grado que lleva a la desesperación [*Hoffnungslosigkeit*]” (AA VIII, 331)³⁸. Se

³⁴ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

³⁵ VIRGILIO, *Eneida*, 8, 265.

³⁶ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

³⁷ WOOD, “Translator’s introduction”, p. 219.

³⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 140-141.

trata, cierto es, de una mera *opinión* (*Meinung*), es decir, de un enunciado acerca de algo que se tiene por verdadero pero que no se puede fundamentar (ni objetiva, ni subjetivamente). Sin embargo, su mención extendida en numerosos pueblos incita a preguntarnos por su posible origen. ¿Cómo se engendra, entonces, aquello que se imagina sobre el fin del mundo, basado en esa opinión de la corrupción desesperante de la especie humana? Por otro lado, que muchos sean de ese parecer respecto de su humana condición y no puedan dar justificación alguna de lo que se figuran, ¿se debe solo a su falta de formación en un saber objetivo, bien fundamentado, sólido? De ser así, tal vez sea suficiente con insistir en la necesidad del acceso irrestricto a toda instancia de autoformación, en la que pueda ponerse en práctica el ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresión, renovando así las proclamas del movimiento ilustrado. Sin embargo, para nosotros, la cuestión central que aborda Kant en su ensayo parece tener un carácter supratemporal, como si con ella se hiciera referencia a una constante y se preguntara: ¿por qué los hombres no solo esperan, sino que *siguen esperando* tal fin de todas las cosas e, inclusive, que el mismo *no pueda darse sino* como catastrófico?

Veamos, que muchos seres humanos se hayan dejado llevar por tales visiones escatológicas quizás no se deba tanto a una determinación patológica de su voluntad (por la cual se han vuelto perezosos, temerosos o cobardes y no se han atrevido a pensar por sí mismos, como puede leerse en la conocida “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”), ni se explica solo por la inclinación natural a buscar la comodidad (como se señala allí mismo y se describe luego en la *Antropología en sentido pragmático*, §14). Como indica Villacañas, puede que la imaginación de la catástrofe final cósmica tenga un origen ajeno a la condición moral de esos hombres y mujeres de todas las épocas, o, en términos kantianos, a las condiciones universales de la razón práctica³⁹. Origen que se basaría más bien en una forma peculiar de apreciar la estructura de la historia, conforme quizás a proyectos políticos-culturales que buscan tener alguna influencia sobre el imaginario social de los distintos pueblos. De ser así, sería preciso emprender una suerte de examen crítico de esa experiencia histórica para intentar comprender cabalmente el problema, cuya raíz no se circunscribe ya a una teoría del conocimiento, como señala Accarino⁴⁰. En conclusión, creemos que Kant habría tenido plena conciencia de lo que se hallaba en juego tanto con tales visiones catastróficas, como con ciertas inspiraciones edificantes. Ahora, ¿por qué traemos a colación los nombres de J. A. Bengel y G. Lessing en todos estos planteos, si nuestro autor no los menciona explícitamente en su ensayo sobre el fin de todas las cosas?

IV. Ni pesimista ni optimista, Kant entre Bengel y Lessing

Hemos visto que el filósofo de Königsberg señala como fuente de esas figuraciones catastróficas sobre el fin del mundo a la opinión generalizada acerca de la condición corrompida del género humano. En determinados contextos culturales, para ese retrato de una humanidad descarriada solo cabe esperar un final implacable, dado que ello se condice con cierta representación de una justicia suprema. De allí que el fin del mundo no pueda ser

³⁹ VILLACAÑAS, “Kant y Bengel: Pensar el Apocalipsis”, inédito (agradecemos al Prof. Villacañas que nos haya facilitado este manuscrito no publicado aún -hasta donde sabemos-).

⁴⁰ ACCARINO, “Il principe e la catastrofe”, p. 11.

caracterizado sino como “terrible” (*furchtbar*) y que muchos creen entrever los presagios más espantosos que han de caer sobre el género humano en las postrimerías:

Algunos piensan en la injusticia desbordada, en la opresión de los pobres por el fausto arrogante de los ricos, y en la pérdida total de la lealtad y de la fe; o en las guerras sangrientas que inflamarán la faz de la tierra, etc.; en una palabra, en la caída moral y el súbito incremento de todos los vicios con sus consecuentes males, como nunca antes se viera. Otros piensan en inusitadas catástrofes naturales, terremotos, tempestades e inundaciones, o cometas y fenómenos atmosféricos (AA VIII, 331-332)⁴¹.

Tales pensamientos no serían, entonces, más que representaciones de una imaginación excitada si no fuera porque conllevan una pretensión y una actitud que es preciso someter a crítica: la de quienes creen disponer de un saber especial reservado a unos pocos (“los misterios”)⁴², por haber tenido acceso a una experiencia de tipo mística que los habilitaría a enseñar la verdad e, inclusive, a poder predecir el curso de las cosas⁴³. De allí que debamos considerar si se trata solo de un intento falaz de apropiación imaginaria del futuro o si ello puede deberse, en cambio, a una expectativa distorsionada de la experiencia humana que por haber sido derivada de cierta reelaboración retórica del pasado, merece ser criticada. Esta segunda hipótesis de lectura, sugerida por Accarino en el trabajo antes citado, nos atrae particularmente y creemos que puede sustentarse en algunas referencias del ensayo kantiano.

En tal sentido, al revisar la cita anterior de Kant podemos advertir que el autor identifica y distingue dos grupos de ejemplos que son tomados usualmente como señales para vaticinar el supuesto fin de todas las cosas: por un lado están aquellos que refieren a la *decadencia moral* (la injusticia desbordada, el avasallamiento de los ricos, la pérdida de la fe, las guerras sangrientas) y, por el otro, los que remiten a *cambios inusitados en la naturaleza* (los cometas, las grandes inundaciones, tempestades y terremotos). Unos ejemplos y otros han sido vinculados más de una vez, particularmente a la hora de pergeñar pruebas en los tribunales inquisitoriales⁴⁴. Y si bien en todos esos casos las consecuencias son nefastas, los del primer grupo parecen indicar una diferencia notable al hallarse signados por el empeoramiento: en el pasado, dice Kant, nunca se ha visto tan “[...] rápido incremento de todos los vicios con sus consecuentes males” (AA VIII, 332)⁴⁵. A la hora de dar una explicación de ese súbito incremento de la decadencia moral, nuestro autor cree encontrarla en la dinámica desacompañada del progreso material y moral. Ambos no parecen haber

⁴¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

⁴² “Sobre este particular el hombre caviloso da en la *mística* (porque la razón, que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir, práctico, sino que lleva a gusto su osadía a lo trascendente, tiene también misterios), donde su razón ni se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere fantasear, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste” (AA VIII, 335). KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 145.

⁴³ A ello refiere Kant en un ensayo de esos mismos años, titulado “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796). CATTANEO, “La economización de esfuerzos en la labor filosófica, según Kant”, en prensa.

⁴⁴ Al listado recogido por Kant podríamos agregar las pestes y epidemias que asolaron buena parte de la población europea y produjeran migraciones masivas (como la de los ancestros de Baruch Spinoza, entre muchas otras).

⁴⁵ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

seguido el mismo ritmo en su desarrollo. El progreso material no solo no ha acompañado al perfeccionamiento moral, se ha adelantado algunas veces sacándole bastante distancia. Ahora, cabe preguntarse, ¿alcanza con el desarrollo de nuestras capacidades técnicas para que la especie humana pueda lograr la consumación de su auténtico fin, de ese fin final (*Endzweck*)?

Hacia el final de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant señala que el carácter propio de los seres humanos *terrestres* (“porque no tenemos conocimiento de seres racionales *no-terrestres*”), es el de ser capaces de perfeccionarse de acuerdo con los fines que ellos mismos se determinaran a alcanzar en la historia. Fines que no se satisfacen con el conocimiento y el dominio científico-tecnológico de los múltiples objetos del orden natural, sino que requieren primordialmente del uso apropiado de nuestras facultades en la realización plena del orden práctico. Ello implica tanto el desarrollo de su capacidad técnica para manejar las cosas, de su capacidad pragmática para saber integrarse a la convivencia social -siguiendo sus propias intenciones- y de su capacidad moral para obrar de acuerdo al principio de la libertad bajo leyes, lo cual puede llevar a la realización de dicho fin final (AA VII, 321-330)⁴⁶. De otro modo, el solo desarrollo de las capacidades técnicas o pragmáticas, por muy importante que ello sea, puede derivar no solo en un fracaso en la consecución de ese fin auténtico -el cual quedaría así postergado, aplazado, junto al perfeccionamiento de la especie-. Peor aún, el avance indiscriminado de aquellas capacidades redundaría en una comprensión unilateral de la constitución del género humano, la cual termina por ser figurada como corrupta (en nuestro contexto, podría ser concebida también como “arruinada” o “echada a perder”, más aún si se sigue en línea de la secularización antes mencionada-). La razón de todo ello “parece residir aquí”, dice Kant:

De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios para satisfacerlas (AA VIII, 332)⁴⁷.

Ante esa opinión *pesimista*, cabe tener en cuenta que hay también una comprensión *optimista* de la experiencia humana en la historia, basada en una reflexión sobre los pequeños pasos dados desde la disposición moral. Ese otro progreso, más lento si lo comparamos con los desarrollos técnicos, no dejaría de mostrarse no obstante como seguro⁴⁸. Prueba de ello serían las “ventajas morales de nuestro tiempo sobre las anteriores” (AA VIII, 332)⁴⁹, lo cual no solo sería un claro indicio de progreso moral, sino que rehabilitaría la esperanza de alcanzar ese fin final al cual se aspira. Así, la primera razón o justificación dada, la del desarrollo de las destrezas en el campo de la técnica o de la participación social, se complementaría con esta otra que rescata y reivindica los avances logrados en el orden moral

⁴⁶ KANT, *Antropología en sentido pragmático*, pp. 277-288.

⁴⁷ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

⁴⁸ Kant recuerda en ese punto “el *poena, pede claudo* de Horacio” (AA VIII, 332), en referencia al final de la Oda II (libro III de las *Odas*) en la que el poeta latino recuerda que el castigo llegará, lento pero seguro. KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 141-142.

⁴⁹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

en los tiempos nuevos, modernos (*die Neuzeit*). Pues, la realidad objetiva de las ideas de la razón en su uso práctico constituye ese orden primordial y pone de manifiesto el campo de trabajo *libre* para todos los seres humanos, esto es, aquel en el que puede desarrollarse apropiadamente la voluntad racional autónoma. Recordemos, además, que ese es el campo propio de la filosofía cuando es concebida más allá de los intereses puramente teóricos propios de los ámbitos académicos. Es decir, conforme a su “concepto cósmico”, que es “[...] aquello que necesariamente interesa a todos”, según lo estableciera Kant en “La arquitectónica de la razón pura” (A 840/B 868)⁵⁰.

Pero, no por tratarse de una concepción optimista ha de ser aceptada, sin más. Pues, es preciso advertir que esa esperanzada concepción del derrotero humano es, dice Kant, una “fe heroica en la virtud” (AA VIII, 332)⁵¹. En su ensayo no se explaya sobre cuáles serían los rasgos sobresalientes de la misma, pero sí refiere a ello en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* donde señala que tal opinión (o *fe heroica en la virtud*) “ha encontrado crédito solo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos” (AA VI, 19)⁵². Aunque no es mencionado explícitamente, creemos que hay allí una suerte de apelación a ciertas ideas de Gotthold Ephraim Lessing, dado su aporte valioso a esa concepción heroica de la vida en favor de la virtud, tal como lo enseña en su gran obra: *La educación del género humano* de 1780.

A diferencia de aquella visión desmesurada de la decadencia humana, cuya aceleración generaría alguna expectativa de resurgimiento o restauración (se supone que de la edad de oro soñada), Lessing señala que puede trazarse una articulación entre la educación de un individuo y revelación divina como proceso de aprendizaje para la especie: “§1. Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano”⁵³. El autor entiende así que la revelación sería la historia de la autoconstrucción de la razón. Una y otra implican un proceso paulatino de desarrollo de lo que estaría contenido en forma germinal en el origen de todo lo creado, ya sea a nivel individual como de la especie (§2). Esta perspectiva sería útil para afrontar las dificultades exegéticas que se presentan con el carácter moral un tanto atrasado de ciertos libros considerados sagrados y que guardarían relación a su vez con la visión del descarrío humano primitivo (según la doctrina patrística de la *acomodatio*, §3). Como si naturaleza (concebida leibnizianamente) e historia hubieran seguido un mismo patrón, un mismo orden en su desarrollo progresivo: “§5. Y así como no es pedagógicamente indiferente el orden en que se desarrollan las fuerzas del hombre, [...] del mismo modo tuvo que guardar Dios en su revelación un orden, una cierta medida”⁵⁴. Subyace así, en este planteo de Lessing, una convicción esperanzada en la “marcha imperceptible” (§91)⁵⁵ que llevará a lograr a un nivel y otro el mismo desarrollo pleno de sus capacidades latentes: “¡No es otra cosa lo que sucede! La misma ruta por la que arriba a su perfección la humanidad, ha de caminarla cada

⁵⁰ Ha de interesar a todos porque, desde ese punto de vista, “[...] la filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana [...]” (A 839/B 867). Fines esenciales que no son ajenos a cualquier ser humano (aunque no siempre suelen reconocerlo *de facto*), pues hacia ellos se dirige la voluntad racional autónoma para alcanzar su completa destinación (*Bestimmung*) como ser humano (A 840/B 868). KANT, *Crítica de la razón pura*, pp. 850-851.

⁵¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

⁵² KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 30.

⁵³ LESSING, *La educación del género humano*, p. 574. Sería interesante explorar, en ese punto, la posible influencia de las ideas de Spinoza.

⁵⁴ LESSING, *La educación del género humano*, p. 574.

⁵⁵ LESSING, *La educación del género humano*, p. 593.

hombre [...]” (§93)⁵⁶. Esta otra hipótesis, considerada por Lessing como la “más antigua”, habría sido debilitada y destruida luego mediante “sofisterías” (§95)⁵⁷.

Todo lo favorable que pueda tener esa concepción se ve descompensado por su carácter acotado, sobre todo si esa opinión edificante es contrastada con aquella otra versión generalizada sobre las postrimerías. El fiel de la balanza parece inclinarse en favor de esta última, esto es, de la visión pesimista. Aquella fe heroica en la virtud no parece tener, concluye Kant, “un poder de conversión tan fuerte sobre los ánimos como esa entrada acompañada de horrores que se cree precederá a las últimas cosas” (AA VIII, 332)⁵⁸. La suerte, no obstante, no está echada y el filósofo de Königsberg no parece resignarse a la mera constatación del triunfo de aquella retórica tétrica, basada en una comprensión unilateral de la experiencia humana. De acuerdo con esa referencia cruzada (del primer libro de *La religión dentro de los límites de la mera razón* a su ensayo sobre el fin de todas las cosas -recordemos que ambos textos son redactados en forma contemporánea-), puede verse la reconstrucción sucinta que lleva a cabo Kant de esas dos versiones opuestas que refieren a *presuntas* experiencias humanas. Así, frente a la visión escatológica, que va siempre de una supuesta “edad de oro” al incremento del vicio y la consecuente decadencia humana, es factible contraponer esa otra inspiración edificante, que iría de lo malo a lo mejor reconociendo las ventajas de los tiempos modernos en el campo moral. Ciertamente es que esta opinión optimista más reciente ha sido menos difundida entre los pueblos, pero su debilidad mayor parece ser otra y es que resulta ser, digamos, contraintuitiva para muchos (estos no tendrían un correlato en su experiencia y por ello serían de la opinión contraria-):

Con seguridad, esta opinión no la han obtenido de la experiencia [...] pues la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra; más bien se trata, probablemente de un benévolo supuesto de los moralistas, de *Séneca* a *Rousseau*, para impulsar el cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal de que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre (AA VI, 20)⁵⁹.

Cabe respetar, sin dudas, a aquellos moralistas antiguos (“en particular los estoicos con su lema *virtud*”), que han asumido esa opinión edificante y la han defendido con “denuedo y valentía” (AA VI, 57)⁶⁰. Sin embargo, por muy esperanzadora que parezca ya no es posible adherir a ella. Pues parece tratarse de un optimismo debilitado o edulcorado, digamos, de cuño leibniziano, al cual el filósofo de Königsberg parece no adherir ya -o no poder seguir haciéndolo ingenuamente, al menos- hacia el final de su vida. De allí que esta otra opinión resulte insuficiente como contrapropuesta a las figuraciones más extendidas y sea preciso tomar distancia de ambas. Insistimos, de la fe heroica en la virtud inclusive, aunque ésta haya intentado identificar un rasgo esencial que hace a la naturaleza humana, capaz de purificarse determinando toda inclinación degradante gracias a la posibilidad de educar su voluntad racional libre. Pero, ¿solo tomar distancia?

⁵⁶ LESSING, *La educación del género humano*, p. 593.

⁵⁷ LESSING, *La educación del género humano*, p. 594.

⁵⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

⁵⁹ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 30.

⁶⁰ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 63.

Del haber contrapuesto una y otra opinión, en una suerte de sano ejercicio de la equipolencia escéptica, no cabe esperar que nos sea dada la *epoché* (aunque lo que se halla en juego sean distintas opiniones sobre un mismo tema), muchos menos permanecer indiferentes. Pues en ese campo de tensión se juega algo decisivo para el proyecto de la *Aufklärung* del cual Kant fuera uno de sus principales promotores, a saber, la alternativa entre el abandono en el sinsentido (por la decadencia creciente y la ausencia, en última instancia, de un *telos* como criterio de perfeccionamiento moral íntegro) o la dotación de un sentido en el presente (por la decisión responsable de hacerse cargo de la destinación humana)⁶¹. Sobre ese trasfondo donde se entabla la lucha entre una conciencia histórica en gestación y una forma peculiar de ordenar los sucesos en el tiempo (la cronología), el filósofo de Königsberg advierte la necesidad de no dejar pasar una versión extrema del catastrofismo: aquella que se apoya en ciertas derivaciones de la famosa exégesis del Apocalipsis de Johan Albrecht Bengel. Sin embargo, en el ensayo “El fin de todas las cosas” su autor no lo menciona explícitamente, como sí lo hace en varios lugares de su *Antropología en sentido pragmático* (AA VII, 195) y en *El conflicto de las Facultades* (AA VII, 63).

Ese clérigo pietista luterano, que había estudiado griego y se había abocado a editar los libros del Nuevo Testamento con un aparato crítico importante, publicó una exposición detallada del libro del Apocalipsis que tuvo gran acogida entre el público y del cual se hicieron varias reediciones en su época. A diferencia de sus anteriores obras eruditas y de su consagrado *Gnomon Novi Testamenti* (1742), en la que presenta sus anotaciones exegéticas para lectores formados en las lenguas cultas, en su obra *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi* (1740), el autor procura exponer aquello que considera entendible y provechoso para lectores carentes de formación en la lengua griega. En tal sentido, Bengel brinda allí no solo un sistema de interpretación de la profecía completa de Juan (el evangelista), sino la llave para acceder al mismo⁶². Para elaborar esa explicación de “la Revelación de Juan o más bien de Jesucristo”, el exégeta recurre fundamentalmente a una serie de cálculos matemáticos que expone en tablas cronológicas. Su detallado estudio de esas cifras extraídas de la misma Biblia lo llevó a creer que, desde el primer libro (*Génesis*) hasta el último (*Apocalipsis*) las fechas y los periodos de tiempo estaban estrechamente relacionados.

Bien, hasta donde hemos podido explorar, la conclusión a la cual arribara, tras su exégesis novedosa del libro del *Apocalipsis*, causó un enorme impacto al señalar que el fin del mundo estaba cerca. Siguiendo sus cálculos matemáticos, Bengel revela el “fin del *no-chronus*” y el cumplimiento de la palabra de Dios y de su misterio⁶³. Ello se produciría el 18 de junio de 1836, cuando tuvieran lugar todos los eventos profetizados: la caída del Anticristo (representado por la Iglesia Católica Romana; la conversión de los judíos; el reinado de Cristo durante 1000 años y, por último, el juicio final). Así, gracias a esa *Revelación explicada (o expuesta)* de Bengel, aquello que había permanecido oculto durante tantos siglos y que era conservado como un misterio accesible a unos pocos, ahora había quedado a la vista (espantada) de todos. La profecía contenida en el libro del Apocalipsis (12, 12) está pronto a cumplirse: “Ay de la tierra y del mar, porque el diablo ha subido y viene sobre ti con gran rabia, *sabiendo que tiene poco tiempo*”.

61 VILLACANA, *Dificultades con la Ilustración*, p. 38.

62 BENGEL, *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi*, pp. 41-42.

63 BENGEL, *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi*, p. 641 y p. 658.

Para ir recogiendo nuestra indagación y a modo de conclusión abreviada, digamos que para Kant no hay en todo ello más que un craso error: la cronología nunca puede determinar la historia sino al revés, es la historia (entendida a grandes rasgos como la acción del hombre sobre la tierra) lo que ha de determinar toda cronología. Pues solo el ser humano, en el ejercicio de su voluntad racional libre, tiene la posibilidad de juzgar y decidir sobre el sentido de aquello que le ha sido dado en el presente. De otro modo, si estuviera fijado lo que inexorablemente ha de suceder y su final fuera previsto como catastrófico, no habría espacio alguno para que los seres racionales puedan autodeterminarse hacia su auténtico final, aquel progreso en el orden moral que perfecciona a la especie. Volvemos así al punto de central del examen kantiano, esto es, a la necesidad de la crítica como forma radical de uso de la libertad. La voluntad racional ha de buscar por la vía deliberativa la manera más razonable de ordenar lo que nos es dado en el tiempo para darle un sentido a su presente y poder proyectar un futuro, de ser posible, mejor. Cuando repasamos el ensayo “El fin de todas las cosas” y tenemos en cuenta los múltiples aspectos allí abordados por su autor - alguno de los cuales no hemos podido abordar en este acotado espacio-, creemos que esa “pieza magistral de ironía filosófica, teñida de melancolía”⁶⁴ no puede seguir siendo subestimada, aunque haya sido escrita en un tono ligero o burlón⁶⁵.

Referencias bibliográficas

ACCARINO, B. “Il principe e la catastrofe. La critica dell’esperienza storica nella dottrina kantiana del male radicale”. In: *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*. Milano: Mimesis, 2002, pp. 11-25.

BENGEL, J. A. *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* (1740), W. Hoffman (hrsg.), Stuttgart, 1834.

BLUMENBERG, H. *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.

CAIMI, M. et. al. *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires: Colihue, 2017.

CARO, H. D. “Introducción” a Kant I, “Algunas observaciones sobre el optimismo” (1759). In: *Ideas y Valores* No. 129 (Diciembre de 2005), pp. 48-49.

CATTANEO, R. “La economización de esfuerzos en la labor filosófica, según Kant”. In: *Actas del V Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario, 2021 (en prensa).

HAMACHER, W. “The Quaking of Presentation”. In: *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, Stanford University Press, 1999, pp. 261-293.

HERNÁNDEZ MARCOS, M. “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”. In: *Cuadernos Dieciochistas*, 6, 2005, pp. 215-224.

⁶⁴ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 39.

⁶⁵ ACCARINO, “Il principe e la catastrofe”, p. 11.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*, Barcelona: Herder, 1986.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Akademie Ausgabe* (AA) Band III y Band IV. Seguimos la traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. *Das Ende aller Dinge*. In: *Akademie Ausgabe* Band XXIII, pp. 325-339. Seguimos la traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa en I. Kant, *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2004.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Akademie Ausgabe* Band VI, pp. 1-200. Seguimos la traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 1995.

_____. *Der Streit der Fakultäten*. In: *Akademie Ausgabe* Band VII, pp. 1-115. Seguimos la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.

_____. “The End of all Things”. In: *Religion and Rational Theology*. A. Wood and G. Di Giovanni (ed.), Cambridge University Press, 1996, pp. 217-232.

KENDRICK, Th. D. *The Lisbon Earthquake*. London: Methuen, 1956.

LESSING, G. E. “La educación del género humano”. In: *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid: Editora Nacional, 1985, pp. 573-594.

SHRADY, N. *The Last Day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*. New York: Penguin, 2008.

STERNLEUW, Fr. Chr. *1755: Breve testimonio dum sueco*. Instituto Ibero-Americano de Gotemburgo, Suecia. Lisboa: Casa Portuguesa, 1958.

VILLACAÑAS, J. L. “Historia de la razón y giro copernicano”. In: *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004), pp. 67-88.

_____. *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, 2013.

_____. “Kant y Bengel: Pensar el Apocalipsis”, inédito.

VOLTAIRE. *Correspondance IV (1754-1757)*. Édition de Théodore Besterman. Bibliothèque de la Pléiade, NRF. Paris: Gallimard, 1978.

VON HARNACK, A. *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin: Reichsdruckerei, 1900.